

Fabio Scorsolini-Comin
Alice Costa Macedo
José Francisco Miguel Henriques Bairrão
(Orgs.)



Etnopsicologia

trançando mundos

Etnopsicologia: trançando mundos

Fabio Scorsolini-Comin
Alice Costa Macedo
José Francisco Miguel Henriques Bairrão
(organizadores)

Etnopsicologia: trançando mundos

Apoio:




Pedro & João
editores

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Fabio Scorsolini-Comin; Alice Costa Macedo; José Francisco Miguel Henriques Bairrão [Orgs.]

Etnopsicologia: trançando mundos. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 311p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-1711-6 [Digital]

DOI: 10.51795/9786526517116

1. Etnopsicologia. 2. Etnopsicanálise. 3. Cultura. 4. Cuidado. I. Título.

CDD – 150/370

Capa: Marcos Della Porta

Foto da capa: Carla Barizza

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Revisão de Língua Portuguesa e de normas: Fabio Scorsolini-Comin e José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2025

Conselho Editorial

Alice Costa Macedo (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)
Eliane Domingues (Universidade Estadual de Maringá)
Fabio Scorsolini-Comin (Universidade de São Paulo)
Gabriel Inticher Binkowski (Universidade de São Paulo)
Henrique de Oliveira Lee (Universidade Federal do Mato Grosso)
James Ferreira Moura Junior (Universidade da Integração Internacional da
Lusofonia Afro-Brasileira)
José Francisco Miguel Henriques Bairrão (Universidade de São Paulo)
Lana Claudia de Souza Fonseca (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)
Liliana Parra-Valencia (Universidad Cooperativa de Colombia)
Lucienne Martins Borges (Universidade Federal de Santa Catarina)
Marcelo Gustavo Aguilar Calegare (Universidade Federal do Amazonas)
Mariana Leal de Barros (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento)
Maurício S. Neubern (Universidade de Brasília)
Raoni Machado Moraes Jardim (Universidade de São Paulo)
Reimy Solange Chagas (Universidade Presbiteriana Mackenzie)
Rodrigo Ribeiro Frias (Universidade de São Paulo)
Ronilda Iyakemi Ribeiro (Universidade Paulista)
Sonia Grubits (Universidade Dom Bosco)
Wanessa Wonsoski (Universidade Estadual de Maringá)

Este livro foi desenvolvido pelo grupo de trabalho de Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). A publicação desta obra foi financiada com verba da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. Todos os membros do GT Etnopsicologia atuaram como assessores *ad-hoc* dos textos que compõem a presente obra.

GT Etnopsicologia da ANPEPP

Coordenador: Fabio Scorsolini-Comin (Universidade de São Paulo)

Vice-Coordenadora: Eliane Domingues (Universidade Estadual de Maringá)

Membros:

Alice Costa Macedo (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)

Eliane Domingues (Universidade Estadual de Maringá)

Fabio Scorsolini-Comin (Universidade de São Paulo)

Gabriel Inticher Binkowski (Universidade de São Paulo)

Henrique de Oliveira Lee (Universidade Federal do Mato Grosso)

James Ferreira Moura Junior (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira)

José Francisco Miguel Henriques Bairrão (Universidade de São Paulo)

Lana Claudia de Souza Fonseca (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)

Liliana Parra-Valencia (Universidad Cooperativa de Colombia)

Lucienne Martins Borges (Universidade Federal de Santa Catarina)

Marcelo Gustavo Aguilar Calegare (Universidade Federal do Amazonas)

Mariana Leal de Barros (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento)

Maurício S. Neubern (Universidade de Brasília)

Raoni Machado Moraes Jardim (Universidade de São Paulo)

Reimy Solange Chagas (Universidade Presbiteriana Mackenzie)

Rodrigo Ribeiro Frias (Universidade de São Paulo)

Ronilda Iyakemi Ribeiro (Universidade Paulista)

Sonia Grubits (Universidade Dom Bosco)

Wanessa Wonsoski (Universidade Estadual de Maringá)

Sumário

Capítulo 1 – A Etnopsicologia diante da encruzilhada da produção do conhecimento: por um fazer atento e atuante na democratização da ciência no cenário da Pós-Graduação brasileira <i>Fabio Scorsolini-Comin, Alice Costa Macedo e José Francisco Miguel Henriques Bairrão</i>	09
Capítulo 2 – Música negra e ancestralidade na Colômbia, no Brasil e em Cabo Verde: o chamado e a resposta da vida <i>Liliana Parra-Valencia</i>	17
Capítulo 3 – A transmissão transgeracional e a expressão cultural do trauma no filme <i>A teta assustada</i> <i>Julia Damacena Caccia, Célia Santos da Rosa, Eliane Domingues e Gláucia Valéria Pinheiro de Brida</i>	45
Capítulo 4 – A arte do vento: cantigas do Nkisi Tempo no candomblé de nação Angola <i>Veridiana da Silva Machado e José Francisco Miguel Henriques Bairrão</i>	65
Capítulo 5 – Ateliê Jabuticaba: negras frutas na pele do tronco ancestral <i>Alice Costa Macedo</i>	83
Capítulo 6 – A espiritualidade é real? Uma leitura etnopsicológica <i>Maurício S. Neubern</i>	103
Capítulo 7 – A busca por tratamentos espirituais em centros espíritas brasileiros <i>Carolina Roberta Ohara Barros e Jorge da Cunha e Fabio Scorsolini-Comin</i>	119
Capítulo 8 – Para mexer no vespeiro: uma leitura etnopsicológica das experiências mediúnicas na umbanda e no candomblé <i>Fabio Scorsolini-Comin</i>	139

Capítulo 9 – O apagamento de Solange Faladé e as possibilidades de repensar a história da psicanálise <i>Mariana Bastos Deolindo e Gabriel Inticher Binkowski</i>	159
Capítulo 10 – Medicinas: diversidade e pluralidade de práticas e saberes sobre doença, cuidado, cura e saúde <i>Marcelo Calegare, Felipe Otaviano Portela Fernandes, Thalyta Juliana da Silva Gomes, Jonathas Antunes do Vale e Thais de Negreiros Sales</i>	171
Capítulo 11 – Etnopsicologia, etnomedicina, etnobotânica e o poder fecundador da interdisciplinaridade <i>Ronilda Iyakemi Ribeiro, Síkirù Sàlámi, Rodrigo Ribeiro Frias, Olukemi Adeolá Ribeiro Salamí e Adeniyi Ribeiro Salamí</i>	197
Capítulo 12 – Bem Viver como prática etnopsicológica de promoção de saúde mental indígena <i>James Ferreira Moura Junior e Sheryda Januario Lisboa</i>	219
Capítulo 13 – Vingiar o passado sustenta futuro: cosmologias afro-indígenas no ativismo socioambiental brasileiro <i>Mariana Leal de Barros</i>	239
Capítulo 14 – Equivocação e tradução: do uso “ritual” ao uso “terapêutico” da “ayahuasca” <i>Henrique de Oliveira Lee</i>	259
Capítulo 15 – O neoxamanismo ayahuasqueiro no interior paulista: práticas, significados e contextos <i>Natália Feitosa de Oliveira, Marcelo Simão Mercante e Clarissa Mendonça Corradi-Webster</i>	275
Índice remissivo	299
Sobre as autoras e os autores	305

Capítulo 1

A etnopsicologia diante da encruzilhada da produção do conhecimento: por um fazer atento e atuante na democratização da ciência no cenário da Pós-Graduação brasileira

Fabio Scorsolini-Comin

Alice Costa Macedo

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Nem sempre, quando os outros falam por nós, o fazem de forma real, por mais bem-intencionados que sejam. Muitas vezes cometem equívocos. Agora é a hora de começarmos a falar por nós mesmos. A universidade precisa conhecer melhor as nossas práticas. Uma forma de contribuirmos para que essas informações circulem é ocupar esses espaços, começar a falar, a escrever e a mostrar o que fazemos. Os nossos filósofos indígenas, nossos pensadores, não são reconhecidos. A universidade precisa olhar para essas pessoas e começar a tratar as questões que elas trazem em suas salas de aula, em suas disciplinas. Durante muitos anos, a universidade enviou alunos e professores para fazer pesquisas sobre nós. Hoje somos também pesquisadores do nosso povo (Xakriabá, 2023, p. 272).

A epígrafe com que abrimos este capítulo faz parte de um ensaio intitulado “Ensinar sem ensinar”, escrito por Nei Leite Xakriabá, indígena da Aldeia Barreiro Preto, na Terra Indígena Xakriabá. Nei é graduado em Formação Intercultural para Educadores Indígenas e Mestre em Artes pela Universidade Federal de Minas Gerais. O texto por ele produzido clama por uma nova concepção de universidade capaz de incluir camadas sociais que sempre estiveram apartadas desse contexto considerado branco, elitizado e excludente. Aos poucos, vozes como as de Nei estão sendo cada vez mais escutadas, lidas e trazidas para discussão.

O que essa fala pode nos causar, como um de seus primeiros efeitos, é a impressão de que a universidade, tal como historicamente alicerçada, nunca foi um espaço possível para muitos povos excluídos desse

letramento mais formal, como é o caso dos povos originários e pessoas pretas, pardas e pobres. Isso reverbera no modo como os temas da produção do conhecimento científico e da democratização da ciência apresentam-se como pautas urgentes na universidade. Não é possível, pois, adentrar nessa discussão esquivando-se dos sentidos expressos por Xakriabá. A universidade não pode mais ser um espaço em que se ensina sem ensinar, de fato. Em que se vocifera por uma democracia que, na realidade, exclui, afasta e desmotiva. A necessidade de problematizar esses elementos, em concordância com o argumento de Xakriabá, é um fio por meio do qual essa obra foi construída.

Este livro foi produzido por ocasião da participação de seus autores no XX Simpósio Nacional da ANPEPP (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia), ocorrido no mês de setembro de 2024 na cidade de Vitória, estado do Espírito Santo, Brasil. A ANPEPP congrega mais de 90 GTs (grupos de trabalho) dedicados a áreas específicas da ciência psicológica, áreas essas que são convocadas a debates emergentes a cada reunião bianual. Fazem parte desses GTs importantes lideranças da Psicologia brasileira, haja vista a representatividade dos programas de Pós-Graduação em Psicologia presentes nesses espaços.

O GT Etnopsicologia, fundado oficialmente no ano de 2021, tem por objetivo dar visibilidade aos estudos realizados no contexto brasileiro, permitindo a solidificação de parcerias interinstitucionais entre pesquisadores, professores e estudantes de Pós-Graduação. Esta foi a segunda participação do GT Etnopsicologia em um evento da ANPEPP.

Os membros que compõem o GT Etnopsicologia vêm desenvolvendo parcerias há bastante tempo, mas a oficialização do GT ocorreu em evento nacional organizado pelo grupo no ano de 2021. Uma síntese do engajamento do grupo pode ser evidenciada pela realização dos simpósios nacionais de Etnopsicologia, cuja primeira edição ocorreu em 2016 no campus de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. O evento teve edições sediadas na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (2018), Universidade de São Paulo (2021) e Universidade Estadual de Maringá (2023), sempre com o envolvimento dos membros do GT.

Além dessas interlocuções, destaca-se a existência de grupos de pesquisa coordenados por membros deste GT que têm produzido ao longo das duas últimas décadas importantes conhecimentos na área de Etnopsicologia. Isso tem promovido movimentos, como convites para parcerias em produções acadêmicas, participação em projetos e em

banças examinadoras na Pós-Graduação, permitindo o contato perene entre seus membros.

No biênio 2022-2023, entre as atividades de maior relevância conduzidas pelo GT, destaca-se a realização do 4º Simpósio Nacional de Etnopsicologia, em Maringá (2023), a organização do livro Etnopsicologia e saúde (Scorsolini-Comin & Bairrão, 2023) e o dossiê de Etnopsicologia veiculado pela revista *Acta Scientiarum - Human and Social Sciences*, contendo importantes produções dos membros do grupo, além da publicação de artigos e capítulos em coautoria e participações em bancas de Pós-Graduação. A produção colaborativa vinculada ao GT no último biênio está detalhada no Diretório Thereza Mettel da ANPEPP.

Frente ao tema do XX Simpósio Nacional da ANPEPP – Política científica e ações afirmativas: produção do conhecimento e democratização da ciência – este GT objetivou, por meio das pesquisas que vêm sendo realizadas por seus membros, problematizar tanto o papel teórico que a Etnopsicologia pode desempenhar para contribuir com a compreensão do atual cenário científico, bem como produzir elementos que possibilitem intervir nessa realidade junto a populações historicamente marginalizadas ou apartadas de seus direitos. Por meio de reflexões teóricas amparadas nos conhecimentos que compõem a Etnopsicologia, como a Psicologia, a Psicanálise e a Antropologia, pretende-se também endereçar as questões oportunizadas pelo simpósio às populações com as quais temos pesquisado e produzido conhecimentos nos últimos anos: indígenas, populações quilombolas, ribeirinhas, populações em situação de vulnerabilidade social e povos de santo, por exemplo, trazendo-as para o centro desse debate na Pós-Graduação (Scorsolini-Comin & Bairrão, 2023).

Antes de prosseguirmos, voltemos a um dos objetivos do GT Etnopsicologia, a saber: posicionar-se como campo de resistência na valorização dos saberes tradicionais e na escuta a populações que não ocupam o centro do debate acadêmico. Este compromisso, de partida, posiciona-nos diante de uma missão que, por vezes, situa-se na contracorrente do modo como a produção científica acaba sendo pensada e veiculada em seus mais variados gêneros, sobretudo em um cenário de valorização das publicações internacionais, em periódicos com fator de impacto e visibilidade que refletem uma maneira mais ou menos padronizada e esperada para todo pesquisador e toda pesquisadora que deseja inserir-se ou permanecer atuando na Pós-

Graduação em nosso país. Uma primeira dificuldade que emerge é como ser um campo de resistência na valorização dos saberes tradicionais quando, em ciência, têm sido priorizados os saberes e os falares de pesquisadores e pesquisadoras que não se alinham a um fazer contracolonial e que, em sua maioria, não se situa ao sul global. Trata-se, como anunciado desde o título do capítulo, de uma encruzilhada. O que poderia sugerir uma dificuldade intransponível, no entanto, como bons escutadores dos saberes nativos, sobretudo daqueles circulantes em terreiros, interpretamos, aqui, como um convite à reflexão diante da mesma encruzilhada.

Essa realidade escancara que o que vem sendo discursivizado como conhecimento científico é apenas uma das muitas possibilidades de se compreender o que é conhecimento, uma versão ainda elitizada, branca, norte-americana e eurocentrada. É diante dessa noção datada e generalizada de conhecimento científico que a Etnopsicologia tenta se posicionar, primeiramente, suspendendo o que pode ser cotejado dentro de um conhecimento que não é fixo, nem único, mas, justamente, polissêmico e polifônico. Posicionar-se na contramão dessa noção padronizada e elitizada de conhecimento não é uma tarefa simples, sobretudo pelo fato de que mesmo um GT comprometido com a ruptura desse sistema – ou de algumas engrenagens deste – deve, em alguma medida, partilhar desse universo para poder problematizá-lo.

No entanto, a própria existência desse GT na maior associação dedicada à Pós-Graduação em Psicologia em nosso país, como uma construção coletiva, diversa, presente em todas as regiões do país, já traz indícios para a tomada de um posicionamento a respeito desse tema. A Etnopsicologia, assim, contribui para que possamos refletir sobre as balizas construídas em torno do que é ciência, em torno do que é produção científica e em torno do que se espera de pesquisadores, orientadores e estudantes de Pós-Graduação brasileiros. Presente em diferentes programas de Pós-Graduação, não estritamente da Psicologia, esse grupo tem questionado de que modo essa produção pode se apresentar de um modo outro que, justamente, permita fissuras e transformações. Nossas pesquisas são tecidas tendo em mente a necessidade de não reforçar estereótipos e visões de mundo colonizadoras, o que, bem sabemos, ainda é bastante palatável em boa parte da ciência psicológica contemporânea.

Um desses movimentos é o da inclusão dos povos que, tradicionalmente, foram pesquisados, que passam a ser, agora, autores. Embora esse seja um caminho complexo e que enfrenta muitas barreiras, é mister compreender que essa mudança de posição pode produzir estudos que não reflitam a primazia de um olhar ou de um único olhar no fazer pesquisa. A mudança de posição – de pesquisado para pesquisador, autor, orientador – é um movimento que ainda é tímido, mas que deve ser fomentado para que não perpetuemos as “nossas reflexões” sobre os outros. O movimento desejado, na verdade, é a ampliação desse “nosso”, abarcando realmente uma multiplicidade que promove um ranger de estruturas, e não apenas um exercício pseudoinclusivo.

Para tanto, a Pós-Graduação brasileira precisa não apenas promover movimentos de inclusão e pertencimento, o que pode se dar, por exemplo, por meio de cotas, como as muitas já existentes nesse nível de formação, mas estar aberta a todas as rupturas que se iniciam quando as mentalidades se escancaram para essa movimentação. Sabemos que ainda há um longo caminhar nesse sentido, mas essa, felizmente, é uma pauta já sabida, embora ainda não operacionalizada, de modo sistêmico, na Pós-Graduação em Psicologia. Alguns programas com experiências exitosas na área de interdisciplinaridade, por exemplo, avançam e mostram caminhos pelos quais a Psicologia também pode se embrenhar.

Outro movimento, e esse talvez seja anterior ao que acabamos de ponderar, é a discussão do que vem a ser, de fato, a produção do conhecimento. Estamos, aqui, tratando de um determinado tipo de conhecimento, o científico. Isso nos abre a possibilidade de refletir que nem sempre, na composição do que vem a ser o científico, há espaço para que outros conhecimentos de mundo, de ancestralidade, de território e de experiências que possam se juntar a esse rol que constrói, em si, uma hierarquia. Assim, o científico é elevado a uma categoria de mais-saber e de mais-poder, o que acaba desvalorizando saberes que, historicamente, têm sustentado a perpetuação de comunidades, de culturas e de territórios que também produzem “conhecimentos” para uma vida melhor e em harmonia com o meio ambiente, esse vértice que, como nunca, parece atravessar a espécie humana e a sua continuidade nesse momento histórico.

Assim, é mister que esse “científico” possa abarcar esses saberes outros, suas etnoteorias e cosmologias nativas, a fim de desestabilizar

uma hierarquia que, cada vez mais, tem sido questionada e nos conduzido a um lugar já sabido. É nesse ponto, em particular, que a Etnopsicologia parece contribuir com o seu processo de escuta e de inclusão do outro não como um estranho, mas como uma alteridade participativa, inclusiva e que, em linhas gerais, possui o mesmo desafio: permanecer. Esse movimento tem atravessado, historicamente, as pesquisas em Etnopsicologia, por exemplo, as realizadas em comunidades tradicionais de terreiro (Bairrão, 2005). Uma produção científica que desconsidere esses saberes é uma produção que não se compromete, de fato, com uma mirada de atitude em relação não apenas à Pós-Graduação que desejamos ser, mas também com a formação mais ampla da qual queremos ser signatários.

Nessa mesma linha, é importante que a Etnopsicologia possa acompanhar os recentes movimentos que, historicamente, têm apontado para possíveis “novos” caminhos, mesmo que muitos deles sejam um convite “para dentro” e “para trás” no tempo, tempo de nossas ancestralidades, de nossos antigos. Assim, mesmo os conhecimentos solidificados no domínio etnopsicológico precisam ser porosos a uma revisitação, a fim de que continuem alinhados a uma atitude constante de reflexão e de impermanência que parece atravessar o sujeito contemporâneo.

Esta é uma tarefa exigente e urgente, quando se tem em mente o cunho insidioso dos processos coloniais e a sua persistência, muitas vezes até ao modo do que parece ser, à primeira vista, uma contestação. Um grande desafio consiste no fato de que a totalidade do edifício da ciência consubstancia desde o espaço arquitetônico das universidades e da ordenação do seu mobiliário até ao formato da fixação e validação desses saberes mediante escrita e, especificamente, gêneros textuais como o “artigo”, o “resumo”, o “capítulo”, a “dissertação”, o “parecer” e, ainda por cima, em determinadas línguas e não em outras, uma forma, muitas vezes, pouco compatível com a substância e as formas de comunicação intrínsecas a nuances sutis e profundas de diversos saberes etnopsicológicos. A par disso, o atrelamento a indivíduos e grupos (e respectivas carreiras) também tende a toldar desafios relacionados ao fato de muitos desses saberes preferencialmente se transmitirem como criações coletivas ou vinculadas ao anonimato dos seus autores, o que se agrava e radicaliza nas muitas vezes em que a autoria, como bem sabemos, aqueles que se têm dado ao trabalho de lhes darem ouvidos, é

atribuída a plantas, animais, montanhas ou outros seres dotados e reconhecidos como possuidores de agência (como estatuetas e máscaras, por exemplo) e até aos mortos.

Nesse contexto, uma mera democratização e diversificação dos saberes psicológicos com base no protagonismo egoico e identitário modelado pelo critério de “sujeitos” e “participantes” reduzido e atrelado ao padrão antropomórfico, por mais amplo que este se presume e inclusivo de todas as nuances de marcadores sociais da diferença, ainda assim pode recolonizar e repor em cena o “indivíduo” particular articulado a uma concepção universal de sujeito cognitivo e racional tributária da modernidade e, portanto, da colonialidade. Ou seja, muitas vezes, as injunções materiais de produção e reprodução do saber científico, por melhores que sejam as intenções e os esforços de tradução de Etnopsicologias específicas ao modelo vigente de produção científica, impõem uma forma incompatível ou inoportável pelo modo nativo da sua enunciação. Para minimizar o risco dessas deformações e em se tratando de dar voz ao saber do outro independentemente das formas como essa voz se pronuncie, a Etnopsicologia como tem vindo a ser praticada sublinha o recurso à escuta em vez de atrelar ao protagonismo da fala ou da escrita acadêmica a fonte desses conhecimentos e facultar um acesso a esses saberes sem ter que ortopedicamente reformulá-los nos moldes etnocêntricos brancos do que se entende por pessoa e autor.

Como questionado em muitos capítulos que compõem essa obra, é hora desses conhecimentos ganharem as pautas concretas e não apenas converterem-se em citações consideradas jovens, inovadoras e alinhadas a um modo inovador de fazer o mundo que, quase sempre, produzem os mesmos efeitos e a concretização da repetição. A pergunta que nos ocorre, nesse ponto, é: estará a Pós-Graduação brasileira disponível, interessada e engajada nesse debate? Qual a contribuição da ciência psicológica nessa pauta?

Longe de trazermos receituários para uma discussão complexa e que ultrapassa o domínio da Pós-Graduação, a presente obra reúne um pouco desse movimento capitaneado pelos membros do GT Etnopsicologia, em parceria com pesquisadores e pesquisadoras ligados a outras epistemes. Nosso objetivo, aqui, é reunir não apenas os estudos alinhados ao modo como a Etnopsicologia nos convoca para a compreensão do que vem a ser a produção científica, mas permitindo um registro dos movimentos e das trajetórias que vêm sendo percorridas

para que a Etnopsicologia, mais do que uma postura epistemológica, possa estar perenemente engajada em um debate científico que também é político.

Com isso, vislumbramos o incentivo a uma formação cada vez mais plural e que possa, de algum modo, questionar como a produção do conhecimento e a democratização da ciência têm sido pensadas no contexto da Pós-Graduação brasileira. Esperamos, com esse debate, ampliar nossa capacidade de escuta, de atenção, de contato e de porosidade ao outro, alinhados ao que a Etnopsicologia nos apresenta enquanto atitude científica.

Democratizar a ciência, antes de ser uma estratégia por vezes associada à mera liberação de acesso a livros e periódicos, é uma atitude política e que se faz por meio do cotidiano da pesquisa, do ensino, da extensão e do nosso pertencimento – às nossas raízes e, inclusive, ao espaço universitário. A universidade precisa ser, também, o espaço do outro, esse outro que, historicamente, foi dela distanciado. Que essas reflexões possam nos convocar à produção de um saber que, de fato, concretize-se em conhecimento. E que a epígrafe que abre este capítulo possa ser bem mais que uma epígrafe.

Referências

- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 10(3), 441-446. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2005000300013>
- Scorsolini-Comin, F., & Bairrão, J. F. M. H. (2023). A etnopsicologia e a sua tessitura na Pós-Graduação brasileira contemporânea. In F. Scorsolini-Comin & J. F. M. H. Bairrão (Orgs.), *Etnopsicologia e saúde* (pp. 7-14). Pedro & João Editores. <https://doi.org/10.51795/9786526504376>
- Xakriabá, N. L. (2023). Ensinar sem ensinar. In F. Carnevalli, F. Regaldo, P. Lobato, R. Marquez, & W. Cançado (Orgs.), *Terra: antologia afro-indígena* (pp. 263-276). Ubu/Piseagrama.

Capítulo 2

Música negra e ancestralidade na Colômbia, no Brasil e em Cabo Verde: o chamado e a resposta da vida

Liliana Parra-Valencia

Olodumare mandou trazer aos homens a música, o ritmo, a dança.
Olodumare mandou Orunmilá trazer para o Aiê os instrumentos,
os tambores que os homens chamaram de ilu e batá,
os atabaques que eles denominaram rum, rumpi e lé,
o xequerê, o gã e o agogô e outras pequenas maravilhas musicais.
Para tocar os instrumentos, Olodumare ensinou os alabês,
que sabem soar os instrumentos que são a voz de Olodumare.
E os enviou, instrumentos e músicos, pelas mãos de Orunmilá.
Quando ele chegou à Terra, acompanhando os orixás
e trazendo os presentes de Olodumare,
a alegria dos humanos foi imensa.
E, agradecidos, realizaram então
a primeira e grande festa neste mundo,
com toda a música que chegara do Orum como uma dádiva,
homens e orixás confraternizando-se com a música e dança recebidas.
Desde então a música e a dança estão presentes na vida dos humanos
e são uma exigência dos orixás quando eles visitam nosso mundo.
(Prandi, 2001, p. 638)

A la memória de Carles Lobo

Apresentação

Este capítulo, produto de pesquisa de pós-doutorado sobre afroepistemologias, tem como objetivo nos aproximar das músicas pretas de comunidades da Colômbia, do Brasil e de Cabo Verde por meio do estudo da musicalidade como prática cultural. Os eixos de interpretação são as musicalidades afrodiaspóricas colonizadas, mas não abafadas, musicalidade ao ritmo de tambor e ancestralidade que se dança e se canta. O caráter participativo da pesquisa permitiu uma abordagem das implicações estéticas, emancipatórias, rituais e

ancestrais da música, bem como uma reflexão e experiência de reconexão com minha própria ancestralidade e historicidade musical negra.



Música e dança. 2021. San Cristóbal – Colômbia

Introdução

As culturas ancestrais negras foram submetidas à dominação colonial europeia e ao desenraizamento das sabedorias (Césaire, 2006). No entanto, as músicas negras não somente conseguiram a fuga e a resistência contra a colonização e a escravização, como também mantiveram viva a sabedoria e a ancestralidade africana em cada batida de tambor, em cada dança, em cada canto e nos corpos e vozes das cantoras e dos intérpretes de ritmos – e não apenas harmonias – de liberdade e esperança.

Os estudos sobre a musicalidade afrodiáspórica diferenciam-na das músicas europeias na sua polirritmia, sua espiral do tempo, e destacam a improvisação na interpretação e a performance que emerge na encenação da dança e da música, considerando que, segundo Luis Ferreira (2011), fazer música não se reduz ao *logos*, aquele que a racionalidade moderna/colonial tentou impor como única e verdadeira forma de entender o mundo.

Este capítulo é produto de uma pesquisa de pós-doutorado desenvolvida junto ao Laboratório de Etnopsicologia do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, sob supervisão do Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão, cujo objetivo é analisar as afroepistemologias (García, 2018) e os saberes na América – no sentido de Lélia Gonzalez (1988) – que reconhece as marcas da África na configuração de todo o continente americano e do Caribe –, particularmente por meio do estudo da musicalidade como prática cultural que me aproxima da filosofia do *muntu*, entendida como a irmandade entre o vivo e a ancestralidade (Zapata-Olivella, 2010; 2020).

Baseia-se em metodologias de observação-escuta participante e narrativas, a partir de visitas ao território e encontros com as comunidades afrodescendentes de San Cristóbal e San Basilio de Palenque nos Montes de María (Bolívar, Colômbia), com os quilombos Poços do Lunga e Mameluco, no município de Taquarana e Tabacaria, em Palmeiras dos Índios (Alagoas, Brasil) e com as batukadeiras de São Domingos de Cabo Verde (África), no âmbito do projeto de intercâmbio cultural entre o quilombo Lunga e Cabo Verde. O caráter participativo da pesquisa permitiu uma abordagem das implicações estéticas, emancipatórias, rituais e ancestrais da música, bem como uma reflexão e experiência de reconexão com minha própria ancestralidade e historicidade musical negra¹.

As comunidades de San Cristóbal e San Basilio de Palenque estão localizadas na zona rural do departamento de Bolívar, no coração dos Montes de María. Este território ancestral e afro-indígena, na Serranía de San Jacinto, abrange 15 municípios de Sucre e Bolívar que compartilham uma identidade simbólica e cultural de tradições musicais, tecelagem e um modo de vida agrícola e baseado na pecuária, assim como de resistência contracolonial hispânica nos palenques. A narrativa des² habitantes de San Cristóbal es situam no território há mais de 250 anos e es definem como descendentes de *cimarronas* e *cimarrones* (Herrera,

¹ Sou mulher, herdeira do Caribe e do Pacífico colombianos, neta de afrodescendentes e indígenas, camponeses e tropeiros, filha de Ligia e de José Édgar, irmã de Martha, tia de Maria José e sobrinha de Inés. Estudo feminismo negro, agroecologia e cuidado da vida, a grupalidade curadora decolonial, práticas/saberes de cura afro-indígenas (Colômbia-Brasil), fotografia e comunidade, budismo.

² Utilizo o artigo es para me referir ao feminino, ao masculino e ao não-binário, seguindo a escrita inclusiva das teorias de gênero contemporâneas.

2013), da mesma forma que a comunidade negra de San Basilio de Palenque é descendente do “mais vigoroso movimento de insurreição escrava conhecido na costa caribenha colombiana” (Escalante, 2005, p. 387, tradução da autora), em Cartagena de Índias, no início do século XVII.

Por sua vez, no nordeste brasileiro, são reconhecidas as lutas de resistência anticolonial mantidas por um século (1595-1695) pelo Quilombo dos Palmares. Seus herdeiros são os quilombos Poços do Lunga, Mameluco e Tabacaria, localizados no chamado Agreste, região semiárida do estado de Alagoas. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019), o Brasil possui atualmente quase 6.000 quilombos, dos quais 404 são reconhecidos oficialmente.

O arquipélago de Cabo Verde, formado por dez ilhas, no Oceano Atlântico, 570 quilômetros da costa noroeste da África, foi moldado por uma história de migrações e exílios da costa oeste da África e de Portugal, no contexto da expansão atlântica colonial e do empreendimento escravagista português. Seu povoamento começou entre 1460 e 1462 (Albuquerque, 1991).

Segundo Beatriz dos Santos (2017), a partir de 1466, a coroa portuguesa incentivou o fluxo de habitantes das ilhas, principalmente de Santiago, ao ceder terras a fidalgos e escudeiros que compunham a elite do arquipélago para torná-los produtivos, administrar as ilhas e manter o circuito comercial entre Cabo Verde e a costa, em particular com a Guiné - ou “Rios de Guiné”, “Guiné”, “Casa da Guiné”, “Costa da Guiné”, denominações dadas na documentação portuguesa para a costa, desde a foz do rio Senegal até o Cabo Mesurado, Senegâmbia. Na atualidade, esta área da costa africana vai desde o Senegal até a Serra Leoa.

No século XV e nos séculos anteriores à presença portuguesa, a África Ocidental correspondia aos territórios e às sociedades *wolof*, *tucolor*, *serer*, *mandinga*, *soninke*, *khasonke*, *bamana*, *jola*, *banhun*, *cassanga*, *baiote*, *balanta*, *tenda*, *manjaco*, *mancanha*, *papel*, *bijagó*, *beafada* e *pajandinca*, entre outras. Ou seja, era uma região com diversas influências culturais e migrações de diferentes nações e povos, com atividade comercial através do Saara. Desde o século XIII, o Império do Mali surgiu nessa região. Durante o processo colonial, pessoas escravizadas da Guiné chegavam à ilha de Santiago para povoamento, mão de obra ou escala de navios com destino ao ultramar.

A abordagem da musicalidade das comunidades afrodescendentes e afrodiáspóricas implica um desafio ao modo de construção do conhecimento, um posicionamento ético-político, a vivência da ancestralidade e a ressonância com as sonoridades e as estéticas amefricanas/afrodiáspóricas na investigação. Esses movimentos são necessários para ampliar os horizontes de interpretação sobre afroepistemologias e musicalidades afrodiáspóricas colonizadas, mas não abafadas, dessa musicalidade ao ritmo de tambor e percussão, seguindo as filosofias africanas que invocam a alteridade, a relação com a natureza e a ancestralidade (Machado, 2014) que honra a ancestralidade com dança e canto.

Musicalidade negra colonizada, mas não abafada

A modernidade/colonialidade, como processo simultâneo, fraturou as concepções ontológicas do mundo definidas pela articulação de tudo o que existe. Ela separou o humano do não-humano (Latour, 2007) e enterrou o que estava relacionado com a morte e a ancestralidade. Silenciou outros modos de vida e cosmovisões de mundo, em sua pretensão de universalizar um modelo civilizatório. As sabedorias negras foram desenraizadas (Césaire, 2006), assim como foram inferiorizadas e colonizadas as expressões simbólicas e musicais africanas e afrodiáspóricas, com base em uma justificação da irracionalidade e selvageria das culturas negras, o que gerou uma série de mecanismos de invalidação e desumanização de outras culturas não europeias.

Ángel Quintero (2005) evidencia a “hierarquização dos instrumentos” da modernidade ocidental na organização dos sons que ele equipara à estratificação social capitalista. A distribuição dos instrumentos na orquestra sinfônica, como instituição máxima, estabelece hierarquias tímbricas que vão desde as de cordas de arco (violino, viola, violoncelo e contrabaixo), passando pelas de sopro de madeira (flauta, oboé, clarinete e fagote), de sopro de metais (trompa, trompete, trombone e tuba) até chegar às de percussão. Cada uma associada a um estrato social: o povo, o líder burguês, a aristocracia cortesã, o militar e o primitivo. Segundo a sonoridade moderna, os membráfonos (como os tambores) eram considerados incapazes de gerar tons e expressar melodias.

Nessa metáfora da divisão social do trabalho do capitalismo industrial, muitas pessoas trabalham/tocam na produção coletiva e uma

única desenha/compõe e dirige, enriquecendo o indivíduo e empobrecendo o que é produzido pela maioria. Por sua vez, tal metáfora de divisão levou ao predomínio do canto, da composição, do conceitual, da expressão individual sobre a dança, a improvisação, o corpo e a intercomunicação comunitária. Isso explica como, entre os séculos XVI e XIX, a música das sociedades ocidentais buscou, a exemplo das ciências físicas e sociais, a pretensão de racionalização e sistematização.

Com esses processos, a expressão sonora foi separada da esfera comunitária do ritual e do mito, estimulando a criatividade e a criação individual da composição. Da mesma forma, delimitou a peça musical como um sistema que se define com início, desenvolvimento, clímax e fim, e algumas leis que a regem. Os elementos sonoros gravitavam, alusivos à lei newtoniana da gravidade, em torno do tom como princípio de expressão individual, sendo os recursos sonoros (harmonia, ritmo, texturas, timbre) complementares e subordinados.

Os desafios da música afro-americana foram desvalorizados “por emergirem de um meio sociocultural marginalizado e popular” (Quintero, 2005, p. 212, tradução da autora). Ferreira (2011) discorre sobre os preconceitos raciais em torno das músicas negras, como no caso do tambor, reduzido ao simples, primitivo e selvagem. E também sobre a inadequação da aplicação de ferramentas conceituais coloniais para o estudo da cultura popular, particularmente das músicas de matriz africana, ou das culturas negras, cujos instrumentos têm sido representados de forma estereotipada e hierarquizada.

Isso se apresenta em contraste com os instrumentos europeus do meio considerado erudito e da educação musical e institucionalizada que segue a civilização europeia ocidental e a modernidade. O saber moderno/colonial contribuiu, desde a racionalidade científica ilustrada, branca, patriarcal, capitalista e eurocêntrica, para esses processos marcados pela racialização e a consequente dominação.

Achille Mbembe (2016) explica que a etnologia ocidental e as filosofias da história do século XIX definem as “sociedades primitivas” como “pré-lógicas”, regidas pela chamada “mentalidade selvagem”, em oposição à razão das sociedades e do pensamento civilizado, a partir da qual a argumentação como um processo racional não é possível. A raça negra está associada ao instinto, às pulsões irracionais e à sensualidade primária. Essa associação justifica a ideia de que só a raça branca tem vontade e pode “construir uma vida histórica”, visto que, supostamente,

“a raça negra não teria vida, nem vontade, nem energia própria” (Mbembe, 2016, p. 94). Esse posicionamento mergulha as nações africanas em uma condição de “infância” e pré-história, sem consciência para diferenciar entre história e mistério. Nas palavras do autor, trata-se de um “falso conhecimento” e de uma “psicologia primitiva dos povos e emoções herdadas do século XIX” (Mbembe, 2016, p. 94, tradução da autora).

Por sua parte, Adilbênia Freire Machado (2014) fala da “filosofia colonizada” que inferiorizou, desde o poder político e epistemológico, aqueles “expulsos para a periferia do pensamento e considerados incapazes de filosofar” (Machado, 2014, p. 3), como no caso dos não europeus, dos povos indígenas e, principalmente, dos africanos e afrodescendentes. A dominação colonial da África foi central para a formação econômica, política e cultural da Europa. Para os projetos de dominação era preciso considerar uma raça “subumana”.

Essas representações de suposta inferioridade, irracionalidade, incapacidade de diferenciar entre realidade e fantasia, predominância pulsional e primitivismo das nações africanas e seus descendentes justificaram sua desumanização, escravização e seu silenciamento epistêmico (Parra-Valencia, 2023). Em uma perspectiva moderna/colonial, baseada no universalismo, no tempo linear e na racionalidade, a realidade é interpretada de um só ponto de vista que desconhece diversas cosmogonias, como as das sociedades africanas e indígenas, com interpretações outras da realidade, da temporalidade, da relação com a natureza, dos ancestrais, do cerimonial, da morte, da comunidade, do saber, da sabedoria e da musicalidade.

Jesús García (2018) afirma que a espiritualidade na tradição africana foi dominada, ignorando que faz parte do poder do conhecimento e é a base de sua filosofia, bem como “a relação tridimensional do mundo dos vivos, dos mortos e do que virá no futuro” (p. 62, tradução da autora). Conhecimento, espiritualidade e direitos humanos são essenciais na afroepistemologia.

De acordo com Machado (2014), as filosofias africanas estão relacionadas a culturas caracterizadas pela alteridade, pela relação com a natureza, pelo respeito a ancestrais, ou seja, pela ancestralidade entendida como um modo de estar no mundo. Assim, os objetivos da filosofia africana são agir em comunhão, viver e pensar a alteridade e preservar o interesse pela diversidade. Para a autora citada, trata-se de

uma ciência sensível e estética, cujas epistemologias são para a vida. Filosofia que liga conhecimento, música, dança e ritual.

No caso do Nuevo Reino de Granada – hoje Colômbia –, Nina de Friedemann (1998) afirma que, à violência da escravização das pessoas africanas, à dispersão de seus assentamentos e à ausência das características das senzalas nas plantações de cana-de-açúcar, soma-se a repressão da Inquisição contra as expressões religiosas africanas e a perseguição dos *cimarrones*. Isso talvez tenha a ver com a ausência de expressões como a santería, no caso de Cuba, ou o candomblé, no Brasil, cenários para a manifestação da musicalidade afrodiaspórica.

Segundo Nogueira (2011), em Cabo Verde, durante o período colonial, entre os séculos XVIII e XIX, o *batuko* era proibido e punido com prisão. Sua prática estava ligada à classe social mais baixa e considerada “menos civilizada”. A música foi descrita pela ausência de harmonia, acorde e com diversidade de tons. A elite letrada e colonial do século XX, com sentimento de inferioridade e negativismo, apontava a proximidade do *batuko* à África, sem assumi-lo como característico de Cabo Verde.

Nessa ideologia, há uma tentativa e uma insistência em distanciar culturalmente o arquipélago da África e aproximá-lo da Europa. Os *batuques* eram associados à Guiné, Angola e Moçambique, e não a Cabo Verde, sendo representados nas mostras coloniais e nos eventos musicais, em Portugal, pela *morna*. Este gênero musical, que surge nas ilhas da Boavista, Brava e São Vicente, com a sua melancolia e requinte suave e romântico, tem sido considerado um símbolo nacional, visto como uma evolução da barbárie e voluptuosidade africana e como forma de branquear a cultura cabo-verdiana.

Ainda no século XX, o *batuko* resistiu à repressão da Igreja Católica e à proibição dos bailes, sobretudo durante as festas religiosas, assim como do governo, que exigia licenças e impunha taxas para a realização das danças. A meu ver, essas expressões mostram que, embora a religiosidade e a musicalidade negra tenham sido colonizadas, elas não foram abafadas.

Nesse cenário, concebo as afroepistemologias e sabedorias herdadas da África como alternativa descolonial do saber. Elas transitaram, se transformaram e se reinventaram na América Latina (Gonzalez, 1988) – que reconhece as marcas africanas e indígenas no Continente –, na passagem pelo Atlântico Negro (Gilroy, 2001), como metáfora do sistema colonial escravista e as possibilidades que as culturas africanas desdobram como contracultura. E, como noção, o Atlântico Negro

designa a forma cultural, originada na diáspora, que conjuga dois grandes grupos culturais e uma dupla consciência: os povos “negros” e “brancos”, com estruturas de sentimentos, produções, comunicação e memórias. É uma “formação transcultural e internacional” que surge no palco do mundo moderno do qual a musicalidade amefricana/afrodiaspórica dá conta, como parte do legado de saberes negros que a investida colonizadora não conseguiu abafar.

Música afrodiaspórica ao ritmo de tambores e percussão

De acordo com Ferreira (2011), o estudo da música negra explica as metáforas e narrativas negligenciadas, ignoradas, esquecidas, falsificadas e invisibilizadas pela colonialidade do saber/poder. A música e a religião, como práticas culturais, são fundamentais nos processos de resistência à escravidão, ao colonialismo e ao racismo. E também são fundamentais na construção cultural e identitária negra, “como prática emergente nos processos sociais e culturais do Novo Mundo” (Ferreira, 2008, p. 227, tradução da autora). É o caso de gêneros como jazz, rumba, candomblé, samba, maracatu, tradições musicais com sentido de identidade e pertencimento (Ferreira, 2011).

Apesar das limitações coloniais e do fato de que es afro-sulsaarianes trazidas como negres-escraves para a América e o Caribe não trouxeram seus instrumentos, conseguiram reconstruir seus ritmos, timbres e tons. As configurações rítmicas africanas foram recuperadas deste lado, particularmente, em três espaços de liberdade: o musical *cimarrón*, o religioso e o festivo (García, 1994). A musicalidade é central para a religiosidade da diáspora amefricana, o que se evidencia nas práticas rituais afro-colombianas das comunidades negras e nos terreiros, em que é protagonista nas giras e nas cerimônias de umbanda, macumba, jurema e candomblé da religiosidade afro-brasileira.

Segundo García (1994), o espaço festivo abrange um amplo mosaico musical da presença afro-subsariana no continente, com diversos instrumentos e gêneros musicais. As músicas e os ritmos contribuíram para combater o exílio forçado de homens e mulheres de diferentes etnias na diáspora. O mesmo se observa no arquipélago cabo-verdiano, com o *batuko* da ilha de Santiago como expressão da cultura popular em ambientes festivos e comunitários.

Por sua vez, Friedemann (1998, p. 157, tradução da autora), em seus estudos sobre a diversidade cultural, identifica o carnaval como um “cenário testemunhal de presença e resistência cultural”, como é o caso dos trabalhadores/as escravizados na mineração, nas fazendas agrícolas e pecuárias e no transporte de mercadorias pelos rios Magdalena e Cauca, do Nuevo Reino de Granada, durante a Colônia. A autora recupera a memória africana expressa na festividade através das tradições orais e gestuais do universo Congo, o que pode ser observado nas *fiestas de tambor*, “espaços extraordinários de música e dança” (Friedemann, 1998, p. 160, tradução da autora), as quais foram celebradas pelas nações africanas *arará* e *mina* em seus *cabildos*, aproveitando as festas religiosas de santos e virgens, em Cartagena das Índias, em 1693, ou durante o carnaval europeu de oficiais e militares coloniais nos salões, enquanto *cabildos* negros aproveitavam para celebrar suas *fiestas de tambor*, em 1770. De modo análogo, isso também se deu com as danças de negros ligadas à celebração de Corpus Christi, em Pacho-Santa Fé, em 1703, e em El Socorro-Vélez, em 1791 (Díaz, citado em Friedemann, 1998).

Essa memória é compartilhada nos “salones burreros” de Barranquilla, no final do século XIX, aos quais chegavam trabalhadores, pescadores e artesãos montados em burros, com fantasias de animais, como tigres e cachorros, demônios e morte para dançar e competir “com a fala do tambor” (p. 161). Nas palavras da autora citada: “Dos salones burreros surgiram as cumbiambas, local de dança da cumbia, cujos bailarinos entraram posteriormente no carnaval de Barranquilla e atualmente podem ser comparados, em sua participação massiva, com as escolas de samba do Rio de Janeiro” (Friedemann, 1998, p. 161, tradução da autora).

Friedemann (1993) aponta que elementos gramaticais e iconográficos das culturas africanas permaneceram, consciente e inconscientemente, em expressões religiosas e sociais, como as festas de santos, os carnavais, os rituais fúnebres e as danças em diferentes geografias, no que ela chamou de “traços de africanía”. Ali, o tambor, como língua franca dos *cabildos* – senzalas à beira-mar onde se alojavam pessoas de origem africana que chegavam doentes dos navios –, concebido como centro de expressão musical, entre outros, para os grupos africanos, refúgio da africanía, anunciava a morte e mais tarde foi entoado para convocar o *cimarronaje* na província de Cartagena das

Índias. O tambor chegou a ser banido do arquipélago de San Andrés e do Caribe por evocar o poder dos espíritos. Segundo Zapata-Olivella (2000), os “tambores parlantes”, nas palavras do autor, invocam deuses e ancestrais, convocando a dança da vida com suas vozes retumbantes.

A linguagem oral, a música e a dança são veículos para seguir esses traços de africanía, como é o caso do Carnaval de Barranquilla, cuja organização remonta aos *cabildos*, através de danças, batuques, símbolos, máscaras, e dos Congos, que dançam batalhas. Também a música “costeña” (litorânea) é influenciada pela cultura negra africana, na forma de “*cumbia*, *bullerengue*, *chandé*, *mapalé*, *abozado*, *gaita* ou *porrotapao*, *vallenato*, canções de *zafra*, canções de vaqueiro e canções de *Lumbalú*” (Friedemann, 1993, p. 59, tradução da autora), símbolos da cultura colombiana e manifestações estéticas do Caribe.

As culturas africanas encontraram, na musicalidade, uma forma de preservar e expressar a sabedoria e a ancestralidade na diáspora amefricana e no exílio insular cabo-verdiano, que surge no contexto da escravização e da colonização europeia. Tratou-se de uma espécie de transformação *cimarrona*, nas palavras de García (1994), que desdobrou um mosaico musical na América continental e insular, e de uma *crioulização* em Cabo Verde, seguindo Mário Lúcio (2021). Esta última, entendida como identidade-síntese das diferenças, de várias raízes, da união dos diferentes eus em nós, definida pela relação com os outros, que rejeita as fronteiras raciais. Isso em uma espécie de desterritorialização da identidade, sem vínculo espacial ou geográfico, pois se trata de um estado mental e, como cultura e processo histórico escolhido e adotado, está em permanente construção.

Diferentemente da musicalidade ocidental, a musicalidade amefricana e afrodiaspórica é baseada em antífonas, de raiz comunal-participativa, polirrítmica, sincopada, em espiral, além de performativa e corporal. Segundo Ferreira (2011), o sistema de chamada-e-resposta (a antifonia), a polirritmia e a improvisação, constitutivas das práticas musicais negras, são chaves interpretativas para compreendê-las. Isso coincide no caso do *batuko* santiaguense. Nas palavras de Nogueira (2011): “seja como for, a polirritmia e a estrutura de canto-resposta são aspectos que fazem do *batuko* a expressão musical mais próxima de padrões africanos dentro do cenário musical cabo-verdiano” (p. 31). O princípio *call-and-response* (chamada-e-resposta) na etnomusicologia é frequente no gênero performativo da música africana (Nketia, 1974).

Conforme Ferreira (2011), durante os séculos de opressão, o uso das antífonas permitiu formas de relacionamento e encontro fraterno.

Quintero (2005) afirma que a performance da música afro-americana não apenas quebra a tensão da tradição ocidental entre o emocional-conceitual, repetição-invenção, estabelecido-espontâneo, mas também mostra uma outra forma de fazer música a partir de um contexto sócio-histórico e de diferentes formas de conceber o mundo, da heterogeneidade do tempo que se manifesta na polirritmia, uma racionalidade indissociável do corpo e da espacialização na dança. Nesse contexto, a expressão individual emerge na solidariedade comum. A polirritmia afro-americana é uma metáfora das colchas de retalhos feitas à mão por mulheres negras, a partir de peças individuais que enriquecem toda a colcha, em que uma batida de um instrumento não domina as outras (Collins, 2018).

Segundo Quintero (2005), na música mulata, como chama a musicalidade afro-americana, a composição é aberta à improvisação como uma manifestação virtuosa que modifica as elaborações conceituais anteriores, em uma cadeia comunicativa, interação e trabalho criativo em diálogo entre compositor, arranjador e músicos. As improvisações, como as *jam sessions* no jazz e as descargas na música caribenha-tropical, expressam a individualidade no trabalho conjunto, uma “prática colaborativa” recíproca que vai além da diferença singular-plural ao introduzir, a partir do sonoro, uma cultura comunitária e democrática, com significados individuais no coletivo.

O tempo em espiral, na improvisação da musicalidade amefricana e afrodiaspórica, diferentemente do tempo linear na composição e regência orquestral da Europa Ocidental, segue uma renovação contínua do ciclo equivalente à “serpente que morde a própria cauda (...) presente nas mitologias africanas e da diáspora” (Ferreira, 2011, p. 63). Quintero (2005) explica que, na modernidade, os metros, no jargão musical, foram estruturados isometricamente, com acentos recorrentes regulares. A música afro-americana estava interessada em variações de ritmos e métricas.

Resistindo ao “sucessivo ordenamento temporal” da maneira ocidental, fixou-se na composição na métrica de chave, o que, na musicologia ocidental, é conhecido por formas sincopadas devido à irregularidade dos acentos. Estas seguem “a composição no estilo métrico herdado da tradição africana: através de uma subdivisão

recorrente baseada em pulsações temporais heterogêneas” (Quintero, 2005, p. 218, tradução da autora). São as chamadas claves da música caribenha-tropical que ordenam as melodias e harmonias em uma temporalidade não linear. O autor argumenta que “a música mestiça mulata do Novo Mundo contribuiu para as mudanças de paradigma que a relatividade e a redescoberta do tempo representavam para a cosmovisão newtoniana” (Quintero, 2005, p. 218, tradução da autora).

Essa forma de fazer música é sustentada por outra cosmogonia. O estudo da musicalidade amefricana/afrodiáspórica, como prática cultural, aproxima-nos do *mntu*, como filosofia de irmandade entre o vivo, a natureza e a ancestralidade. Segundo Janheinz Jahn (1970), na cosmogonia *bantu*, o *mntu* inclui os seres humanos, vivos e falecidos, as divindades, os *loas* e o bom Deus - o divino, a grande força criadora.

Na obra literária de realismo mítico do afro-colombiano Manuel Zapata-Olivella (2020), o *mntu* é considerado uma categoria central para a compreensão da historicidade, do legado e da ancestralidade africana. O *mntu* é entendido como uma “filosofia de irmandade entre os vivos e os ancestrais” (Zapata-Olivella, 2020, p. 373, tradução da autora). A fraternidade do *mntu* amplia o olhar do humano individualizado, na solidão e em posição de superioridade com outros seres, entidades e ancestrais. É um ser em relação.

A partir do olhar encantado, da ancestralidade encarnada e da alteridade desejada, Machado (2014) considera que se constroem filosofias descolonizadoras, aquelas que almejam a liberdade do ser humano, que só existe com o outro. Essa alteridade que implica o reconhecimento e a valorização do outro nos remete à ancestralidade. A filosofia como um projeto de libertação e uma ética do outro, sensível e estético, está ligada ao lugar do discurso filosófico, à cultura, ao contexto de onde se origina, do qual depende o modo de pensar.

A musicalidade amefricana/afrodiáspórica expressa a cosmovisão africana, em que o individual está circunscrito ao coletivo. É uma ideia mais aberta de comunidade que inclui vivos e mortos na irmandade do *mntu*. O espiral e o cíclico surgem como outra forma de concepção espaço-temporal, diferente da linear. A invenção e a capacidade de criar com o que está disponível, bem como a sacralização de momentos festivos e religiosos e o/a *cimarronaje/crioulização* da experiência religiosa caracterizam a expressão sonora, dançante e narrativa. É o caso da musicalidade amefricana/afrodiáspórica que expressa o *mntu* em

danças e cantos como uma cosmogonia de irmandade entre o vivo, a natureza e a ancestralidade africana ao ritmo de tambores e percussões.

Ancestralidade que se dança e se canta

A música negra não apenas resistiu à colonização e à escravização europeia como também experimentou processos de transformação *cimarrona*, *crioulização* e se reinventou criativamente na afrodiáspora. Ela amplia os modos de conhecer, interpretar, ser e existir no mundo. E também as formas de ouvir, vibrar, ressoar, expressar e criar a partir da corporalidade, nas quais têm lugar vários mundos sonoros e dançantes que expressam a sabedoria africana e se conectam com a ancestralidade, como na prática musical das comunidades afrodescendentes de San Cristóbal e San Basilio de Palenque, na Colômbia; nos quilombos Poços do Lunga, Mameluco e Tabacaria, no Brasil; e nas batukadeiras de São Domingos de Cabo Verde, África.

Os palenques na Colômbia e os quilombos no Brasil configuraram-se como estratégias de resistência das nações africanas e seus afrodescendentes contra a dominação colonial (Friedemann, 1992), no contexto da escravatura transatlântica hispânica e portuguesa durante os séculos XVII, XVIII e XIX. Suas lutas e reivindicações se atualizam no presente, em defesa da terra e do território, e contra a exploração capitalista e o silenciamento epistêmico, cultural e espiritual. Nos Montes de María, em Alagoas e em Santiago, a musicalidade afrodiaspórica expressa o *muntu*, a sabedoria e a ancestralidade que se canta e dança.

A prática cultural da musicalidade em San Cristóbal se expressa nas danças e nos cantos de *bullerengue*³, *zafra*, *puya* e *son de negro*. Segundo Manuel Pérez (2014), o *bullerengue* é entendido como um ritual dedicado à vida, que tematiza o romance ou o funeral, com uma cadência melancólica presente em vários espaços do Caribe. Estaria na gênese da música do Caribe colombiano, como é o caso da conhecida *cumbia*. Delia Zapata-Olivella (1962), coreógrafa, artista, folclorista e professora afro-colombiana, descreve que a *cumbia*, de inspiração africana (com os tambores), combina-se com as influências indígenas (com as gaitas) e,

³ São reconhecidas cantoras de bullerengue como Totó la Momposina, Petrona Martínez, Martina Camargo, entre outras. Escutemos na voz da cantora e compositora de *bullerengue* Etelevina Maldonado, conhecida como “*la niña Telvo*”, de Santa Ana, Bolívar–Colômbia, “*¿Por que me pegá?*” <https://www.youtube.com/watch?v=IcG06gFqAbI>

posteriormente, com as hispânicas (com os trajes e o canto). A seguir, um *bullerengue* que escutamos em San Cristóbal na voz e nos arranjos da cantora Yury Padilla:

A pedile a mi Dios

Ay yo le pido a mi Dios,
Mi diosito santo
Que me quite este dolor
Que estoy que no me lo aguanto
A pedile a mi Dios he venido yo (bis)
Una tierra pa' sembrarla
Un ranchito bajo el cielo
Una noche allá en la playa
y un amor que sea sincero
A pedile a mi Dios he venido yo (bis)
Toca, toca tamborero dale duro a ese
tambor
Que si el dueño te pregunta
la Padilla te mandó
A pedile a mi Dios he venido yo (bis)
Que me vuelva la esperanza
Que brille la luz del día
Que ponga en mí su mirada
Que es la luz del alma mi
A pedile a mi Dios he venido yo (bis)
(Autor: Rigoberto Antonio Ramírez)

Para pedir ao meu Deus

Ai eu vim pedir ao meu Deus
Meu santo Deus,
Tira essa dor
eu não aguento
Eu vim pedir ao meu Deus (bis)
Uma terra para semear
Um pequeno rancho sob o céu
Uma noite lá na praia
e um amor sincero
Eu vim pedir ao meu Deus (bis)
Toque, toque tambor, toque forte esse
tambor
E se o dono te perguntar,
Padilha te mandou
Eu vim pedir ao meu Deus (bis)
deixe a esperança voltar para mim
Deixe a luz do dia brilhar
deixa ele olhar para mim
Qual é a luz da minha alma
Eu vim pedir ao meu Deus (bis)
(Autor: Rigoberto Antonio Ramírez)

Os cantos de *zafra*, segundo es moradores do território rural montemariano, acompanham os trabalhos da roça, as cerimônias fúnebres e as experiências de amor que se cantam com força. Manuel Novoa, um dos compositores-intérpretes de San Cristóbal, afirma que ali cantam à natureza, ao amor, à amizade, e que os versos nascem deles mesmos: “Estamos trabalhando e estamos compondo. Estamos dançando e estamos compondo. Estamos pescando e estamos compondo. Praticamos esportes e procuramos tirar qualquer composição. Quase sempre nossos versos são combinados com o que acontece em nosso cotidiano” (Entrevista, 29 de junho de 2021). Ouçamos um verso de *zafra*, que o seu próprio compositor interpretou para nós em uma visita ao território:

Desde el cerro de Capiro, se divisa
Cartagena
Desde el cerro de Capiro se divisa
Cartagena

Da colina de Capiro você pode ver
Cartagena
Da colina de Capiro você pode ver
Cartagena

Donde fueron a sufrir los hijos de Magdalena	Onde os filhos de Madalena foram sofrer
Donde fueron a sufrir los hijos de Magdalena	Onde os filhos de Madalena foram sofrer
(Manuel Novoa)	(Manuel Novoa)

Em San Basilio de Palenque, de acordo com Friedemann (1993), o *lumbalú*, ritual fúnebre de procedência *bantu*, é preservado nas canções fúnebres como “testemunhos da origem africana não apenas de pessoas, mas de visões cósmicas sobre o mundo sobrenatural” (p. 63, tradução da autora). A fala do tambor e as canções no *lumbalú* evocam imagens aquáticas, assim como também nos velórios da costa do Pacífico colombiano o aquático emerge como cenário poético de encantamentos e do mundo sobrenatural que lembram o pensamento do Congo. De acordo com Wyatt MacGaffey (2016), o universo dos *bakongo* (que durante a colonização viveram no Congo Belga, Bas-Congo) é dividido no mundo dos vivos e no mundo dos mortos, separados por água, chamada *Kalunga*, na cosmologia *bantu*.

Segundo Friedemann (1990), Armin Schwegler, ao decodificar as canções fúnebres do *lumbalú*, nos aproxima do pensamento religioso negro na Colômbia. O *lumbalú* refere-se ao ritual com seu ritmo e melodia; ao *kuagro*, o cabildo dos anciãos, detentor da sabedoria da música, dos antigos cantos fúnebres e do *baile de muerto*; e também ao tambor sagrado que é acompanhado pelo *yamadó* ou *chamador*. O chefe masculino do cabildo bate o tambor sagrado *lumbalú* ou *pechiche* – ele tem o poder da fala do tambor – e a chefe feminina é a solista principal do grupo de *cantadoras*. Durante a colônia, nos cabildos urbanos de Cartagena das Índias, apesar da repressão e da censura, os velórios fúnebres dos negros “expressavam-se com a fala de tambores, o canto e dança” (Friedemann, 1990, p. 54, tradução da autora).

“Quando a pessoa exala seu último suspiro, as mulheres que estão próximas ao cadáver iniciam o rito dos *lecos*, que são lamentos que combinam gritos estertorantes e o ulular de vozes onde é inserido o nome do morto” (Friedemann, 1990, p. 55, tradução da autora). Recorda as mulheres de Luango, em Angola, que entoavam cânticos de lágrimas. Diante do caixão, no quarto do defunto, o chefe do cabildo bate o tambor que “abre as portas do outro mundo” (Friedemann, 1990, p. 57, tradução da autora) para a alma-sombra. A cantora e o coro de anciãos cantam as cantigas, enquanto uma delas dança o *baile de muerto* ao redor. As

demais também mexem seus corpos, aproximando-se e afastando-se do caixão, evocando o movimento do corpo na água; o *baile de muerto*, com deslocamentos aquáticos, evoca o pensamento africano. Os *lecos*, “a palavra dos tambores” e as cantigas dizem adeus. Ouçamos a letra de uma canção *lumbalú* (Schwegler, conforme citado em Friedemann, 1990, p. 58, tradução da autora):

Chi ma longo	(eu sou de) aqueles do Congo
Chi ma (ri) Luango	(eu sou dos) de Luango
Chi ma (ri) Luango ri Angola	Do Luango de Angola
Mona mi a bae pa casariambe	Meu filho foi ao cemitério (casa da fome)

As canções de *bullerengue*, *zafra* e *lumbalú* lembram as *sorrow songs* (canções de tristeza) das quais falou William E. B. Du Bois (1999), aquelas canções de dor que eram cantadas por pessoas negras escravizadas privadas de sua linguagem e de suas tradições no sul dos Estados Unidos no século XIX.

Em Alagoas, as cantigas de reisado⁴, que ouvimos na comunidade quilombola Tabacaria, fazem parte da cultura popular: “têm uma forte participação da cultura africana do Congo e do *bumba-meu-boi*. Apresentam-se nas comunidades quilombolas como uma prática secular de cantos, danças e dramaturgia” (Parra-Valencia et al., 2021, p. 201, tradução da autora). O reisado narra histórias, causos e contos da região, de seus habitantes, acompanha jornadas de trabalho, práticas de cura, rezas e suas letras afirmam a descendência dos Palmares e as raízes africanas.

Também faz parte do patrimônio cultural nordestino a musicalidade dos terreiros, ou seja, os cantos, os pontos cantados e tocados de umbanda, como no Palácio de Ogum do quilombo Poços do Lunga, e o candomblé, a jurema, a macumba e outras práticas da religião afro-brasileira. Da mesma forma, isso se observa no maracatu, na capoeira, no coco de roda, dentre outros ritmos populares alagoanos que ouvimos nas festas comunitárias *Mamelucando*, celebradas no quilombo Mameluco e na festa centenária de *Meados de Agosto* do quilombo Poços do Lunga. Ouçamos um ponto cantado de umbanda, o qual escutamos no terreiro de Poços do Lunga:

⁴ No curta-metragem intitulado *Tabacaria* (Rocha, 2021) o casal formado pela senhora Dominícia dos Santos pelo senhor Zé Gerson dos Santos interpretam o reisado. <https://www.youtube.com/watch?v=egs8DfjHdKg>

Abre essa cova

Abre essa cova, quero ver tremer

Abre essa cova, quero ver balancear

Abre essa cova, quero ver tremer

Abre essa cova, quero ver balancear

Maria Padilha das Almas, o cemitério é o seu lugar

É na calunga que a Padilha mora

É na calunga que a Padilha foi morar

O *batuko* cabo-verdiano⁵, como expressão musical das pessoas escravizadas, é tradicional da ilha de Santiago, a primeira das ilhas a ser povoada, e a mais próxima dos ritmos de origem africana. Esta expressão musical “veio das terras do continente africano, com os escravos que de lá foram transportados para Cabo Verde” (Nogueira, 2011, p. 30). A partir da independência política de Portugal, em 1975, o *batuko*, enraizado na cultura de Santiago, começou a ser reconhecido. Apesar da colonização, escravização, preconceito e repressão, desde 2003, o *batuko* é considerado patrimônio imaterial de Cabo Verde, onde a música é essencial “nos fluxos imateriais que atravessam fronteiras e formam identidades transnacionais” (Lopes, 2020, p. 171). O *batuko* como expressão musical e performativa de Santiago, desde o século XVIII, mantém certas características relativamente estáveis (Nogueira, 2011). As *batukadeiras* de São Domingos, no Cabo Verde, são uma manifestação dessa tradição.

Segundo Jorge Ribeiro (2012), a performance do *batuko* é configurada por três componentes: sonora, coreográfica e poética. A interpretação sonora do grupo de percussionistas-vocalistas, hoje majoritariamente mulheres, dispostas em círculo ou semicírculo, centra-se na percussão polirrítmica da *tchabeta* ou *panos/almofadas*; um idiofone feito de pano de algodão (“pano de terra”), tecido artesanal, é o símbolo de antigas práticas artísticas das primeiras pessoas que chegaram ao arquipélago (Levy, 2014) e da indústria e comércio da Guiné (Carreira, 1983). Atualmente, também se usa napa ou um pano resistente, ou simplesmente improvisa-se com uma peça de roupa embrulhada em plástico, que é enrolado, colocado entre os joelhos das executantes, sentadas, e batido com as palmas das mãos. Na

⁵ Assistamos alguns vídeos do *batuko* cabo-verdiano: <https://www.youtube.com/watch?v=ZUgpt5GM8JU> https://www.youtube.com/watch?v=8yrQom9onH0&list=RDEM_t9lauAH40Hjy2bHXkUwg&start_radio=1&rv=Gwg1UCvLsF0 ; <https://www.youtube.com/watch?v=FAnK3pQtXLM> ; <https://www.youtube.com/watch?v=upjmvK1i92o>; <https://www.youtube.com/watch?v=ZXCeTodulok>

componente sonora existe ainda o canto-resposta (Nogueira, 2011) entre a solista e o coro, que, por sua vez, bate a *tchabeta*. A solista, cantando, sustenta a estrutura melódica em ciclos repetitivos. No centro do grupo, uma das dançarinas se levanta e entra na performance com a *dança do torno*, a dança do *batuko*, com suave balanço do corpo acompanhado por um “pano de terra” amarrado nos quadris. Quando o canto-resposta e a percussão da *tchabeta* aceleram, o padrão rítmico-melódico também se torna mais intenso e rápido com a expressão *rabira* ou *tá rabira* (“dar a volta”) da cantante solista. A dançarina aumenta os movimentos de seus quadris e a *rabira* é alcançada como o momento clímax do *batuko*.

As cantigas do *batuko* são improvisadas e cantadas em *crioulo*; são provérbios ou ditos populares, cartas baseadas em metáforas que incluem elogios, sátiras ou críticas a determinadas situações do cotidiano ou mensagens com um amplo espectro temático dos repertórios de cantigas, que o coro repete. As percussionistas-vocalistas giram em diferentes momentos da música e da dança.

Seguindo o repertório do grupo de batukadeiras de São Martinho Grande (Santiago, Cabo Verde), vamos escutar uma das cantigas do *batuko* (Semedo, 2009, p. 111) em *crioulo* cabo-verdiano, originário do arquipélago:

Oia, oia, ó Cabo Verde,	Ó Cabo Verde
Ma terra ki é di nós, undi nu bai	Terra que é nossa, onde formos
Pa nu ka esqueki nau	Não devemos esquecer-la
Ma terra Cabo Verde,	Terra Cabo Verde
País pobre, mas é sabi	País pobre, mas bom
Nós terra pikinote, país libertadu,	Nossa terra pequena, país liberto
Ma terra cabo verde, pikinote	Terra Cabo Verde, pequena
Ma terra ki é di nós nem si é pobre	Terra nossa, mesmo sendo pobre
ma ka esqueci nau	não vamos esquecer
Oia, oia, país de África	País de África
Ma terra ki é di nós nem si é pobre	Terra nossa, mesmo sendo pobre
ma pa ka esqueci nau	não vamos esquecer

As cantigas de *zafra*, *bullerengue*, *lumbalú*, reisado, umbanda, candomblé, jurema e *batuko* vinculam a musicalidade das comunidades palenqueras, quilombolas e santiaguense à oralidade. Segundo Amadou Hampatê Bâ (2010), nas culturas africanas, a tradição oral conecta a vida comunitária, a espiritualidade e o cotidiano; o conhecimento passa pela oralidade. Assim, a musicalidade, incluindo cantos e danças, nos remete

a afroepistemologias e saberes na América e em Cabo Verde, e nos conecta com a ancestralidade africana.

Na música dos terreiros de umbanda, como no caso do Palácio de Ogum, do quilombo Poços do Lunga, o tambor, o triângulo, o agogô e as palmas participam e acompanham os cantos, os pontos cantados, que orientam o pai de santo, Pai Tonho de Ogum. Apenas para efeito comparativo, poderíamos nos remeter a Verger (2018) quando, a propósito da música no candomblé, refere que:

No início da festa, três atabaques de tamanhos diferentes, denominados run, rumpi e lê, acompanhados por um sino de percussão, o agogô, tocam apelos ritmados às diversas divindades. Esses atabaques apresentam uma forma cônica e são feitos com uma única pele, fixada e esticada por um sistema de cravelhos para os nagôs e os gêges, e por cunhas de madeira para os tambores ngomas, de origem congoleza e angolana. Tais instrumentos foram batizados e, de vez em quando, é preciso manter sua força (axé), por meio de oferendas e sacrifícios. Os atabaques desempenham um duplo papel, essencial nas cerimônias: o de chamar os Orixás no início do ritual, e quando os transe de possessão se realizarem, o de transmitir as mensagens dos deuses. Somente o alabê e seus auxiliares, que tiveram uma iniciação, têm o direito de tocá-los (Verger, 2018, p. 33).

No terreiro do quilombo Poços do Lunga, Pai Tonho de Ogum entoava as primeiras frases dos pontos de Exu ou dos orixás e os filhos de santo respondem com cantos, palmas e danças. O chamado convoca e a resposta vem não somente dos filhos de santo, mas também dos instrumentos musicais e daqueles/daquelas que participam do ritual umbandista, preparando o ambiente para que as entidades espirituais venham responder ao chamado da música, pelo transe de médiuns que os incorporam enquanto cantam e dançam na gira. A chamada-resposta abre a performance da cerimônia ancestral e veicula o *mntu*.

Para o conjunto dos fiéis, esses cantos e danças são formas de saudar as divindades. Para os filhos-de-santo, consagrados a um Orixá determinado, quando chega a hora de evocar o seu deus, a dança adquire uma expressão mais profunda, mais pessoal, e os

ritmos, pelos quais foram sensibilizados, tornam-se uma chamada do Orixá e podem provocar-lhe um estado de embriaguez sagrada e de inconsciência que os incitam a se comportarem como o deus, enquanto vivo (Verger, 2018, p. 34).

Segundo Rita Segato (1999), os repertórios musicais dos santos, considerados como um mapa no quadro do ritual (como as festas públicas ou os “toques”), permitem que, na experiência de afinidade emocional com eles, as pessoas encontrem “seu lugar na comunidade dos indivíduos” (Segato, 1999, p. 238, tradução da autora). Os orixás descem para se divertir dançando e trazer suas mensagens. O toque representa a relação entre os indivíduos e seus santos, e “entre a comunidade total dos indivíduos e a comunidade total dos santos” (Segato, 1999, p. 240, tradução da autora). Nos toques, os repertórios são executados dando conta das ideias dos orixás, a partir da representação musical única de cada pessoa. Cada repertório reúne várias harmonias agrupadas em série (sucessão de harmonias, cantadas e acompanhadas pela mesma batida).

Ao abordar o papel da música no xangô pernambucano, Segato (1999) explica que os repertórios musicais rituais simbolizam “a comunidade metafísica dos orixás”, atualizam a equivalência de divindades e indivíduos e os filhos de santos se veem refletidos na comunidade sobrenatural de santos. Além disso, a música, na experiência ritual, permite-lhes renovar o sentido de si próprios e da sua identidade comunitária. A autora citada relata experiências compartilhadas de membros do culto, em relação a lembrar e trazer à memória pessoas ausentes ou falecidas, até mesmo sonhos, de acordo com o repertório musical específico executado. A música permite aos fiéis um senso de continuidade entre passado, presente e futuro; projetando “um plano no qual vive perenemente a comunidade intemporal e imutável dos santos (...) oferece-lhes uma perspectiva histórica do culto” (Segato, 1999, p. 239, tradução da autora).

A força da musicalidade nos terreiros contém abrangências inimagináveis. Conforme afirmam Bianca da Silva e Marcos de Castro (2018), a música e os pontos cantados no ritual umbandista, como forma de evocação, promovem a aproximação e união entre participantes, além de aproximar os seres humanos das dimensões transcendentais. Isso se observa

nas comunidades afro-colombianas, quilombolas e cabo-verdianas, em que a música negra canta e dança a ancestralidade africana.

Por mais que o processo de colonização e a escravatura transatlântica hispano-portuguesa por mais de três séculos consecutivos tenham tentado desenraizar e silenciar os saberes das nações africanas, como no caso da musicalidade negra, suas transformações *cimarronas* e a crioulização afrodiaspórica resistiram e não abafaram sua força. A música afrodiaspórica, com os seus vários ritmos, não deixou de ser percutida, cantada e dançada, como é o caso do *bullerengue*, do reisado, da música dos terreiros, do *batuko*. Trata-se de um modo de comunicação capaz de atingir a dimensão espiritual, aquela em que a música negra mobiliza e que expressa afroepistemologias e o *muntu*, a irmandade entre vivos e ancestrais.

Considerações finais

Em latitudes afro-colombianas nos Montes de María, quilombolas em Alagoas, afro-santiaguense em Cabo Verde e afrodiaspóricas, aparentemente distantes e desconectadas umas das outras devido aos processos particulares de colonização e escravização hispano-portugueses, a música negra como expressão afrodiaspórica nos aproxima e nos conecta a um continuum histórico de experiências tecidas e composições articuladas de resistência, sabedoria, espiritualidade e arte performática.

As práticas musicais, sonoras e dançantes amefricanas e afro-santiaguense, como outra forma de estruturar a musicalidade, não mais centrada na harmonia, como na música da orquestra europeia, mas nas possibilidades polirrítmicas, distanciam-se da hierarquia musical e aproximam o sagrado e o ancestral. Além disso, segundo Machado (2014), o ato de fazer filosofia africana está ligado a falar a partir das experiências, da dança, dos mitos, dos ritos e da música para pensar e criar conhecimento.

A maneira moderna/colonial com que as nações africanas e afrodiaspóricas têm sido narradas, incluindo seus saberes, tem encontrado na música negra, ao longo da trajetória de silenciamento e dominação colonial, alternativas de histórias outras, como contradiscurso, a fim de descolonizar o ponto de vista, não apenas antropocêntrico, mas também ocidental-cêntrico e individualista, a partir

dessas narrativas de expressão performativa e musical oral negra. Essas reflexões, a partir do estudo da religiosidade e das artes performativas amefricanas/afrodiaspóricas, emergem na contracorrente do antropocentrismo e manifestam outras formas de saber, a partir das afroepistemologias, de fazer música e de compreender a relação com o transcendente.

Outros ritmos, outras perspectivas do tempo cíclico e espiralado, a descentralização da harmonia e a possibilidade de alternativas ao que se estabelece musicalmente falando, trazem-nos um ar de esperança diante da desigualdade, da repressão, da dominação, do que está estabelecido e fechado. Isso nos permite sonhar, criar e recriar a existência e a resistência aqui e ali, em uma espécie de *cimarronaje*/crioulização, como o ontem e o hoje, para o futuro, para o horizonte aberto das possibilidades da vida.

A oralidade, os ritmos e o corpo materializam expressões musicais que se conectam com o cosmos e a ancestralidade africana. Nas culturas afrodiaspóricas, a música/dança permite compreender a centralidade da musicalidade nos estudos étnico-raciais, como resistência e expressão cultural do Atlântico Negro na diáspora latino-americana (Ferreira, 2008). O estudo da música negra nos aproxima do entendimento da afroepistemologia e da filosofia *muntu*, no diálogo e na fraternidade entre a vida e a ancestralidade.

O papel da mulher é decisivo nas manifestações musicais afrodiaspóricas, como o *bullerengue* e o *batuko*, em que ela é solista, cantora e bailarina. Ela, como a música, promove a criação e ação colaborativa. Ambas contêm a gênese da riqueza, da diversidade, do impulso vital. Não apenas ampliam as dimensões culturais e sonoras, como também estabelecem vasos comunicantes com a vida, a espiritualidade, a ancestralidade e a permanência da memória. É o chamado-resposta da vida da música negra.

Referências

Albuquerque, L. (2001). O descobrimento das Ilhas de Cabo Verde. In L. Albuquerque, & M. Santos (Orgs.), *História Geral de Cabo Verde* (pp. 23-67). Centro de Estudos de História e Cartografia. Instituto Nacional de Cultura.

- Carreira, A. (1983). *Panaria Cabo-Verdiano – Guineense (Aspectos históricos e socioeconómicos)*. Instituto Cabo-Verdiano do Livro.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Collins, P. (2018). Epistemologia feminista negra. In J. Bernadino-Costa, N. Maldonado-Torres, & R. Grosfoguel (Eds.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp. 152-188). Autêntica Editora
- Da Silva, B., & Castro, M. (2018). Etnografia da música com abordagem antropológica: ritos religiosos no centro de Umbanda Casa de Caridade Mãe Maria. *Revista Tulha*, 4(2), 31-53.
- Dos Santos, B. (2017). *Memórias do Ultramar. Os escritos sobre a “Guiné de Cabo-Verde” e a influência dos processos de criouliização (Séc. XVI e XVII)* (Tese de doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora). <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5900>
- Du Bois, W. (1999). *As Sorrow Songs*. In *As almas da gente negra [The Souls of Black Folk, 1903]*. Lacerda.
- Escalante, A. (2005). Palenques en Colombia. *Revista Celsa*, 7, 385-390.
- Ferreira, L. (2008). Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. In G. Lechini (Org.), *Los estudios afroamericanos y africanos en America Latina. Herencia, presencia y visiones del otro* (pp. 225-250). CLACSO-CEA/UNC.
- Ferreira, L. (2011). Artes musicais na diáspora africana: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar. *Outra Travessia, Revista da Pós-Graduação em Literatura*, 11, 55-70.
- Friedemann, N. (1990). Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio, Colombia. *Filología y Lingüística*, XVI(2), 51-63.
- Friedemann, N. (1992). Huellas de africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus*, XLVII, 543-560.
- Friedemann, N. (1993). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Universidad Javeriana.
- Friedemann, N. (1998). Rutas del carnaval en el Caribe. *Cuadernos de Literatura*, IV(7-8), 156-166.
- García, J. (1994). La contribución musical de África Subsahariana al mosaico musical de las Américas y los Caribes. *Africamerica*, 3, 21-24.
- García, J. (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. In R. Campoalegre (Org.), *Afrodescendencias: voces en resistencia* (pp. 59-70). Clacso
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Editora 34.

- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82. <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>
- Hampaté Bâ, A. (2010). A tradição viva. In J. Ki-Zerbo (Ed.), *História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África* (pp. 167-212). UNESCO.
- Herrera, J. (2013). *Sujetos a mapas: etnización y luchas por la tierra en el Caribe colombiano* (Tesis de Maestría en Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2019). *Quilombolas no Brasil*. <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/21311-quilombolas-no-brasil.html#:~:text=Um%20estudo%20realizado%20pela%20Base,Censo%20e%20do%20Censo%202010>.
- Jahn, J. (1970). *Muntu: las culturas de la negritud*. (D. Romero, Trad.). Ediciones Guadarrama.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores.
- Levy, A. (2014). *Pano de Terra: Salvaguarda e Valorização de um Património Cabo-verdiano* (Dissertação de Mestrado em Gestão e Valorização do Património Histórico e Cultural, Universidade de Évora).
- Lopes, A. (2020). Tradições, música e expressões orais: Elementos de identidade dos ilhéus. “Bu náci, só pa bu kê !ka na bariga” Batuko & Maternidade Transnacional”. In D. Chaves (Coord.), *Questões de Identidade Insular na Macaronésia* (pp. 167-186). Centro de Humanidades.
- Lúcio, M. (2021). *Manifesto a criouliização*. Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MacGaffey, W. (2016). Constructing a Kongo Identity: Scholarship and Mythopoesis. *Comparative Studies in Society and History*, 58(1), 159-180. <https://doi.org/10.1017/S0010417515000602>
- Machado, A. (2014). Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. # Tear: *Revista de Educação Ciência e Tecnologia*, 3(1), 1-20. <https://doi.org/https://doi.org/10.35819/tear.v3.n1.a1854>

- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ned Ediciones.
- Nketia, K. (1974). *The Music of Africa*. W. W. Norton.
- Nogueira, G. (2011). *Batuko, património imaterial de cabo verde. Percurso histórico-musical* (Dissertação de Mestrado em Património e Desenvolvimento, Universidade de Cabo Verde).
- Parra-Valencia, L. (2023). *El pensamiento bonito desde Montes de María. Inspiraciones episte-metodológicas para el estudio transdisciplinar de la grupalidad curadora*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Parra-Valencia, L., Fernandes, S., & Galindo, D. (2021). *Psicología y descolonialidad: Mapeo de saberes de cura en Palenques y Quilombos (Colombia-Brasil)*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Pérez, M. (2014). El Bullerengue la génesis de la música de la Costa Caribe colombiana. *El Artista*, 11, 30-52. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87432695002>
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos Orixás*. Companhia das Letras.
- Quintero, Á. (2005). El debate sociedad-comunidad en la sonoridad. El desafío de las músicas “mulatas” a la modernidad eurocéntrica convencional. In D. Mato (Org.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 267-282). Clacso.
- Ribeiro, J. (2012). *Inquietação, memória e afirmação no batuque: música e dança cabo-verdiana em Portugal* (Tese de doutorado em Música, Universidade de Aveiro).
- Segato, R. (1999). Okarilé: uma toada icônica de Iemanjá. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 28, 237-253.
- Semedo, C. (2009). *Sulada e dã ku torno: performance, gênero e corporeidades no grupo de batukadeiras de São Martinho Grande (Ilha de Santiago, Cabo Verde)* (Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul).
- Verger, P. (2018). *Orixás. Deuses iorubás na África e no novo mundo*. Pierre Verger.
- Zapata-Olivella, D. (1962). La cumbia. Síntesis musical de la nación colombiana. Reseña histórica y coreográfica. *Revista Colombiana de Folclor*, 3(7), 187-204.
- Zapata-Olivella, M. (2000). Omnipresencia africana en la civilización universal. *Palara, Publication of the Afro-Latin/American Research*

Association, 24, 39-45. <https://palara.journal.library.uta.edu/index.php/palara/article/view/142>

Zapata-Olivella, M. (2010). *Changó, el gran putas*. Colección de Literatura Afrocolombiana. Ministerio de Cultura.

Zapata-Olivella, M. (2020). *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura*. Universidad del Valle.

Capítulo 3

A transmissão transgeracional e a expressão cultural do trauma no filme *A teta assustada*

Julia Damacena Caccia

Célia Santos da Rosa

Eliane Domingues

Glauca Valéria Pinheiro de Brida

Apresentação

O objetivo deste capítulo¹ é abordar a transmissão transgeracional do trauma e sua expressão cultural por meio de recortes do filme *A Teta Assustada*, de Claudia Llosa. A metodologia utilizada foi a etnopsicanálise, que articula psicanálise e antropologia na análise de fenômenos humanos. Nossa análise teve como plano de fundo os trabalhos de Theidon e Coimbra sobre o contexto cultural e histórico da Guerra Civil no Peru. Com base na psicanálise, utilizamos principalmente os conceitos de trauma, transmissão psíquica e transmissão transgeracional do trauma.

No filme, a personagem principal, Fausta, é uma jovem de ascendência indígena que padece de uma doença chamada “teta assustada”, cujo nome se refere a uma crença andina na qual as crianças nascidas de mulheres que foram violentadas durante o período da Guerra Civil no Peru adquiriram, por meio do leite materno, o sofrimento da mãe e o medo da violação. Apesar de não ter vivenciado o ocorrido durante o terrorismo, Fausta mantinha vivas as lembranças de sua mãe morta e seus sintomas expressavam, por um lado, a transmissão transgeracional do trauma recebido da mãe, que, impossibilitada de elaborar o horror e a violência, deixou para a filha essa “herança maldita”

¹ O presente estudo é resultado de uma pesquisa de iniciação científica (PIBIC/CNPq/FA/UEM) realizada com bolsa do CNPq.

e, por outro, a expressão cultural do trauma coletivo vivenciado pelas mulheres violentadas na guerra, denominado “a teta assustada”.

Introdução

A *Teta Assustada* é um filme peruano, escrito e dirigido pela cineasta também peruana, Claudia Llosa. Foi o primeiro filme, em toda a história do Peru, a receber uma indicação ao Oscar de melhor filme estrangeiro, no ano de 2010, e a conquistar o Urso de Ouro do Festival de Berlim, em 2009, um dos mais importantes prêmios do continente.

O título do filme faz referência ao nome de uma doença que, segundo uma crença andina, era transmitida aos bebês por meio do leite das mães, mulheres que foram vítimas de violência sexual durante o período da Guerra Civil no Peru, entre os anos de 1980 e 2000 (Ribeiro et al., 2019). Nesse período, o Partido Comunista do Peru O Sendero Luminoso (PCP-SL) deu início à luta armada contra o Estado com o intuito de alcançar o poder político no país (Coimbra, 2015).

O Sendero Luminoso surgiu no interior de uma instituição de ensino superior, conhecida como *Universidad de Ayacucho*, onde o corpo docente e os intelectuais ligados à universidade formavam a frente do partido. No início, o grupo não tinha muita participação política e se dedicava à formação ideológica e política dos seus seguidores. O discurso defendido em suas formações consistia em retomar o “comunismo agrário” andino pré-hispânico, ou seja, retomar a época em que as terras pertenciam à comunidade e não ao indivíduo. Essa ideia encontrou espaço diante da profunda crise estrutural, política e social que permeava a sociedade peruana (Ipince, 2012).

Diante do fato de que os estudantes de *Ayacucho* eram filhos de pequenos comerciantes e agricultores da região, Sendero realizou um intenso processo de formação dos camponeses que viviam na região por meio das escolas públicas e das escolas populares próprias do partido. Nas formações, o grupo abordava a problemática da terra e a busca pela transição de uma sociedade capitalista para um modelo socialista (Coimbra, 2015), conscientizando os camponeses de sua condição subjugada e, conseqüentemente, os instruindo a iniciar um processo de revolução contra o sistema opressor. De forma geral, o Sendero Luminoso buscava o estabelecimento do comunismo por meio da unificação das leis, da universalidade, da guerra a partir do campo para a cidade, da

militarização do Partido Comunista e da sociedade e da necessidade de revoluções culturais após o triunfo da revolução (Ipince, 2012).

Em um primeiro momento, como as ações do Sendero Luminoso estavam mais voltadas à formação ideológica e política, o grupo não era visto pelo governo como uma ameaça ou como um partido que tivesse capacidade de gerar uma revolução. Além disso, o fato de o movimento ser formado por camponeses também fez com que o governo pensasse que Sendero não teria força para ocasionar uma guerrilha contra um governo militar. No entanto, foram exatamente essas concepções que permitiram que o grupo avançasse e se consolidasse, principalmente no campo (Coimbra, 2015).

Nos primeiros anos do conflito, Sendero atacou várias regiões. O objetivo era iniciar a luta armada no campo e depois atingir as cidades. Para isso, os militantes armaram-se de paus, facões, armas recolhidas depois de ataques a postos da Guarda Civil e bombas caseiras. O primeiro atentado declarado pelo grupo foi a sabotagem da eleição presidencial no povoado de *Chuschi*. Entretanto, por ser uma região com pouco interesse econômico, o governo menosprezou o atentado. Logo, Sendero foi ganhando força e dimensões inesperadas (Coimbra, 2015).

Até maio de 1981, os senderistas já haviam atacado diversas cidades e povoados da região de *Ayacucho*. Em Lima, capital do Peru, a primeira ação do Sendero ocorreu em dezembro de 1980. Na cidade, os militantes mataram cachorros e os penduraram em postes. Em outros lugares, o grupo destruiu pontes e estradas que interligavam cidades, colocaram bombas em prédios públicos e explodiram torres de eletricidade e postes de alta tensão, ocasionando apagões que se tornaram muito comuns (Coimbra, 2015).

Em resposta aos atentados, o Estado atuou de maneira sistemática e não evitou o excesso de violência em seus atos, provocando inúmeras operações que resultaram em morte, estupro e tortura dos cidadãos da região (Ipince, 2012). Com a inserção das forças de ordem do governo, os atentados ficaram mais violentos e a luta armada durou até os anos 2000, ficando conhecida como a de maior duração e impacto na história do Peru (Coimbra, 2015).

Durante o período de Guerra Civil no Peru, as mulheres foram as que mais sofreram. A violência sexual contra as mulheres foi uma prática generalizada, acontecendo de diferentes formas: “violação sexual, violação sexual seguida de morte, violação das partes íntimas mesmo

após a morte, violação sexual da mulher na frente de seu companheiro e filhos” (Coimbra, 2015, p. 141). Foram os depoimentos das mulheres sobreviventes do conflito a base para a escrita do livro da antropóloga norte-americana Kimberly Theidon (2004), *Entre próximos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, obra que inspirou o filme *A Teta Assustada*.

O livro de Theidon (2004) foi resultado de um trabalho de investigação da antropóloga na cidade de *Ayacucho*, principal região atingida pela crueldade da luta armada entre o governo peruano e o Sendero Luminoso, e contém diversos relatos dos moradores com o objetivo de conhecer e documentar o impacto da guerra e seus traumas. A autora recorreu às disciplinas de antropologia e psicologia para explorar como os camponeses da região estavam reconstruindo sua vida individual e sua existência coletiva após vinte anos de violência política.

Com esses relatos, Theidon (2004) percebeu que os moradores de *Ayacucho* interpretam o mal como algo externo que “agarra a pessoa” e “entra nela”, como é o caso da “doença” popularmente conhecida pelos moradores da região como “teta assustada”, em que as mulheres que sofreram violações na época do conflito geraram filhos com um “suposto mal” ligado ao medo e à solidão, pois transmitiram dor e sofrimento para os bebês através do leite (Maia, 2018).

De acordo com Theidon (2004), nas narrativas dessas mulheres, foi possível identificar que elas compreendem essa violência dentro de uma dinâmica social mais ampla, pois detalham as pré-condições que estruturaram sua vulnerabilidade e ressaltam os esforços para minimizar os danos a si mesmas e às pessoas pelas quais eram responsáveis. Um exemplo desses esforços é o fato de algumas mulheres terem optado por não amamentar como forma de evitar que a herança simbólica do terror vivido fosse passada para as gerações seguintes.

Em entrevista à Revista de Cinema da Faculdade de Comunicação, *Ventana Indiscreta*, Claudia Llosa, diretora do filme *A Teta Assustada*, relata ter conhecido a doença por meio do trabalho da antropóloga Theidon. Ao escrever o filme, Llosa explica que buscava principalmente a cura da doença. No entanto, a cineasta percebeu que essa cura seria de muitas maneiras, e não exatamente com um final feliz (Bedoya & Cabrejo, 2009).

O filme de Llosa, mesmo sendo uma obra de ficção, é baseado em fatos reais. A personagem principal, Fausta, é acometida por uma doença

transmitida pelo leite materno, herdando o medo da violação que a mãe sofrera durante a Guerra Civil do Peru. Após a morte da mãe, para que possa sobreviver ao mundo, a jovem é obrigada a enfrentar seus medos e o segredo que oculta em seu interior: Fausta introduziu uma batata na vagina, como escudo e proteção, para que ninguém ousasse tocá-la. Mediante a doença mítica da “teta assustada”, o objetivo deste capítulo é abordar a transmissão transgeracional do trauma e a sua expressão cultural por meio de recortes do filme.

A metodologia adotada na pesquisa foi a etnopsicanálise, de Georges Devereux. A etnopsicanálise fundamenta-se no pressuposto de que a compreensão dos fenômenos humanos necessita pelo menos de uma dupla análise, do exterior pela antropologia e do interior pela psicanálise (Domingues & Wonsoski, 2023). Essa abordagem, também chamada de complementarismo, respeita a especificidade de cada disciplina com sua problemática, metodologia, teoria própria e não pode ser simultânea (Laplantine, 1998). A não simultaneidade na análise significa que quanto mais nos detemos em perceber uma dimensão do fenômeno, menos percebemos outra, de modo semelhante ao que acontece na percepção de figura-fundo nas imagens da Gestalt. Se nos determos na análise psicanalítica, essa representaria a figura, enquanto a antropologia representaria o fundo da figura e vice-versa.

Neste capítulo, recorreremos ao livro de Theidon (2004) e à dissertação de Coimbra (2015) para compor o plano de fundo de nossa pesquisa, recuperando elementos culturais e históricos, e aos conceitos de trauma, transmissão psíquica e transmissão transgeracional do trauma para compor o plano central de análise do filme por meio da psicanálise. Após o procedimento de visualização repetida do filme, selecionamos as cenas, tramas e falas que se relacionam ao objetivo desse estudo e realizamos uma análise de recortes do filme com apoio da etnopsicanálise. Antes de passarmos à análise do filme, apresentaremos uma breve fundamentação teórica sobre o trauma, a transmissão psíquica e a transmissão transgeracional para a psicanálise.

O trauma e a transmissão psíquica transgeracional

O trauma foi teorizado pela psicanálise desde o seu início. Entre 1892 e 1897, a primeira hipótese elaborada por Freud para explicar a histeria foi de que os sintomas histéricos seriam consequências de

vivências traumáticas de cunho sexual na infância. Sobre os traumas sexuais, Freud (1896/1996, p. 164) esclarece que “(...) seu conteúdo deve consistir numa irritação real dos órgãos genitais (por processos semelhantes à copulação)”. Após o abandono da teoria do trauma sexual real na etiologia da neurose, que marca a passagem do registro do trauma para o registro da fantasia e realidade psíquica, Freud se depara novamente com a questão do trauma quando os soldados voltavam da Primeira Guerra Mundial com um conjunto de sintomas que caracterizavam o que ficou conhecido como neurose de guerra. Segundo Freud (1920/2010):

Há muito se conhece um estado que sobrevém após sérias comoções mecânicas, desastres ferroviários e outros acidentes com risco de vida, ao qual se deu o nome de “neurose traumática”. A terrível guerra que há pouco terminou fez surgir um grande número dessas doenças, e ao menos pôs fim à tentação de atribuí-las a uma lesão orgânica do sistema nervoso, ocasionada por força mecânica. O quadro da neurose traumática avizinha-se ao da histeria por sua riqueza de sintomas motores semelhantes, mas supera-o normalmente nos sinais bastante desenvolvidos de sofrimento subjetivo, como numa hipocondria ou melancolia, e nas evidências de um mais amplo enfraquecimento e transtorno das funções psíquicas (p. 168).

Para explicar a neurose traumática, Freud (1920/2010) propõe que excitações externas muito intensas podem romper a barreira protetora do aparelho psíquico, desestabilizando todo o seu funcionamento e produzindo, conseqüentemente, o traumatismo. Nesse sentido, a neurose traumática resultaria da ruptura contra a proteção de estímulos, sendo que o despreparo para enfrentamento do perigo seria um fator importante para o seu desencadeamento. Enquanto um ferimento poderia servir, posteriormente, como ponto de ligação para toda a energia psíquica que ficou desligada, impedindo o surgimento da neurose, os sonhos repetitivos com a situação traumática podem ser entendidos como tentativa de ligação e descarga do excesso de excitações.

Juntamente com a ideia de que o trauma rompe a barreira de proteção do aparelho psíquico, outra premissa importante é a de fixação

nas vivências traumáticas. De acordo com Freud (1910/2020), “os neuróticos sofrem de reminiscências”. No caso daqueles acometidos pela neurose traumática, eles ficam fixados no passado traumático e seus sintomas são símbolos e restos dessa vivência. O trauma produz cisão, como escrevem Azevedo e Brandão (2019), e assombra o sujeito “(...) por um encontro que não pode esquecer, que o assalta de noite, mesmo tendo dele escapado durante o dia. Isso absorve a totalidade da sua libido e seus interesses em proveito de um pavor e de uma angústia que não cessam” (p. 13).

Georges Devereux é um autor que também traz contribuições para a compreensão do trauma, especificamente sobre a relação entre defesas psíquicas e sua implementação pela cultura. Para Devereux (1956/2015), primeiramente, é necessário diferenciar estresse de traumatismo. Enquanto o estresse é a força nociva que fere, o traumatismo é a consequência do impacto dessa força. Nesse sentido, é fundamental considerar não só o impacto, mas também os recursos que o sujeito tem para suportá-lo. Como exemplo, Devereux (1956/2015) sugere que pensemos no impacto de uma bala em um tigre e em um jacaré. O exemplo apresentado, lembra-nos Freud (1920/2010), é a barreira de proteção do aparelho psíquico, a vesícula de substância viva e sua casca, só que, no caso de Devereux, a cultura é compreendida como exercendo um papel fundamental na implementação de defesas.

Devereux (1956/2015) entende que a cultura é também um sistema padronizado de defesas solidário às defesas do Eu. Um mecanismo de defesa como a projeção, por exemplo, pode ser reforçado e favorecido pela cultura ao estabelecer um determinado grupo como bode expiatório. Considerando a relação entre cultura e mecanismos de defesa, um estresse prematuramente vivido será potencialmente traumático, pois o sujeito ainda não dispõe das defesas para suportar o impacto. Quando o estresse é atípico ou típico e demasiadamente intenso também poderá ser traumático. O estresse atípico é aquele que a cultura não fornece o desenvolvimento de nenhuma defesa para atenuar o seu impacto.

Nas guerras e genocídios, o estresse a que são submetidos os psiquismos daqueles sujeitos que o vivenciam é tão intenso que não existem defesas psíquicas e culturalmente reforçadas capazes de amenizar o impacto, de modo que o traumático se instala no psiquismo. Diante da impossibilidade de ser ligado, descarregado e simbolizado, o

trauma pode ser transmitido às gerações seguintes. Segundo Eiguer (2011), a transmissão psíquica “é a maneira pela qual uma coisa psíquica – conhecimento, afeto, fantasma, estado de espírito etc. – passa de uma pessoa a outra, notadamente de pais para filhos, de forma consciente ou inconsciente” (p. 13, tradução nossa). Para Eiguer (2011), é por meio da transmissão psíquica que se formam as gerações futuras, mas é através dela também que se transmite o que é da ordem do traumático.

Quando aquilo que é transmitido não sofre transformação e se impõe em estado bruto aos descendentes, sendo transmitido sem que seja elaborado, sem que os afetos sejam tolerados ou sem que um pensamento possa conter ou representar certo acontecimento, tem-se a transmissão psíquica transgeracional (Hartmann & Schestatsky, 2011). Ao abordar a “transmissão transgeracional”, Braga (2011) adverte sobre a aplicação direta do termo transmissão em expressões com conotação psíquica, pois, ao contrário do uso comum da palavra transmissão, a transmissão psíquica não é um fenômeno que consiste apenas na aquisição por simples sucessão, haja vista que também “incorpora as transformações, as distorções, os silenciamentos, os ruídos e as reelaborações do conteúdo psíquico que chegam aos descendentes” (p. 48).

Aqueles que são afetados pelo traumatismo transgeracional acabam reproduzindo a violência e imitando os comportamentos dos seus ancestrais (Eiguer, 2011). O traumático, neste caso, não diz respeito somente a uma dimensão individual, mas também coletiva, haja vista que o trauma individual está inserido em um contexto mais amplo, que afeta um mesmo povo e atravessa gerações (Reis, 2019). Logo, o que se transmite não são somente as experiências individuais, pois “a herança arcaica dos seres humanos abrange não apenas disposições, mas também um tema geral: traços de memória da experiência de gerações anteriores” (Freud, 1939/1996, p. 96).

O filme *A Teta Assustada* e transmissão transgeracional do trauma

O filme *A Teta Assustada* se passa na periferia de Lima, capital peruana, um local formado por casas populares e rodeado de colinas, cujo acesso se dá por uma longa escadaria. Conta a história de Fausta, uma jovem mulher de ascendência indígena que reside nesse lugar com sua mãe, Perpétua. Nas proximidades vive a família de seu tio materno. O filme inicia com a morte de Perpétua e com Fausta desejando enterrá-

la em sua terra natal, seguindo a tradição de seu povo. No entanto, como a jovem não tem condições financeiras para o traslado do corpo, decide embalsamá-lo e escondê-lo embaixo da cama até encontrar uma solução.

Fausta apresentava sintomas de uma doença denominada “teta assustada”, sendo presente um profundo medo de figuras masculinas, evitando manter contato com homens não pertencentes à sua família e andando sempre acompanhada na rua. A doença teria sido transmitida pela mãe de Fausta durante a amamentação, pois mulheres que sofreram violência sexual, assim como Perpétua, que foi estuprada, transmitiriam a “teta assustada” aos filhos pelo leite. Em uma consulta médica, devido aos desmaios frequentes e sangramentos no nariz da moça, o médico revela ao tio de Fausta que esta havia introduzido uma batata na vagina. A jovem recusa-se a submeter-se a um procedimento médico para retirá-la, alegando que a batata lhe proporciona proteção contra estupros. Ao longo do filme, Fausta passa a trabalhar como faxineira, na casa de uma pianista. Neste local conhece Noé, um jardineiro, com quem estabelece uma relação importante, sendo ele o primeiro homem, fora do círculo familiar, do qual ela se aproxima.

Logo na primeira cena do filme, vemos a mãe de Fausta, em seu leito de morte, cantando na língua *quéchua* um episódio trágico de sua vida:

(...) Esta mulher que está cantando foi pega e violentada naquela noite. Não sentiram pena de minha filha não nascida. Não sentiram vergonha. Aquela noite me pegaram, me violaram com o pênis e a mão. Não tiveram pena que minha filha visse tudo lá de dentro (...)
(Llosa, 2009, 1min57s).

Perpétua narra no seu canto em *quéchua* o que ela sofreu e o que foi comum no período da Guerra Civil no Peru: a violação de mulheres. Grávida de Fausta, soldados a estupraram e assassinaram seu marido, Josefo. Por meio do canto, Fausta é invadida pelos dizeres da mãe. Parece que ali não havia não-dito e, sim, o “excessivamente dito” (Saramago et al., 2020), que também é uma forma de transmissão do excesso, do que não pode ser metabolizado pela mãe. Não sabemos como foi a infância de Fausta, apenas sabemos que ela ainda não era nascida no período da guerra. Podemos supor que, desde cedo, recebeu a “herança maldita” (Eiguer, 2011) da mãe, que, incapaz de suportar o excesso da violência e do terror, a transmitiu à filha.

De acordo com Ulriksen-Viñar (1991), os crimes que ficam impunes afetam as capacidades dos pais exercerem suas funções parentais. Os filhos daqueles que sobrevivem, entre as várias funções que podem exercer para os pais, está a de ser continente para suas angústias excessivas, uma espécie de inversão de papéis entre pais e filhos. Outra função que pode ser exercida pela criança é também de acolher conteúdos insuportáveis fantasmáticos dos pais. Na relação entre pais e filhos, “o corpo também está incluído nesse processo de ‘transposição’, as imagens do corpo da mãe passam diretamente, pontos de identificação não percebidos pela criança marcam suas atitudes, seus gestos e seus sintomas somáticos” (Ulriksen-Viñar, 1991, p. 112-113).

Segundo a crença local, toda violência e terror vividos pela mãe eram transmitidos pelo leite para a criança. A denominação encontrada para essa transmissão do traumático pelas mulheres estupradas grávidas ou que engravidavam dos estupradores era “teta assustada”. Theidon (2004) aborda a “teta assustada” ao apresentar o relato de Salomé Baldeón, uma mãe cuja filha nasceu no dia seguinte ao massacre de *Lloclapampa*. Em seu depoimento a Theidon, Salomé conta que tentou deixar a filha em um morro para que ela morresse, pois pensava: “Como eu iria viver assim? Eu tinha passado todo o meu sofrimento com meu sangue, com meu peito” (Theidon, 2004, p. 76, tradução nossa). Durante a entrevista, a mãe descreveu a filha da seguinte forma:

Ela já tem 17 anos e está na quinta série. Não pode passar, todos os anos repete. Ela diz que a cabeça dói, arde, o que será, susto. Desde bebê era assim. Eu a fiz ver um curandeiro, e eles mudaram sua sorte. Um tempo está bem e depois continua igual. Já a levei ao posto e me deram um comprimido (dicloxacilina) para tomar diariamente. O que será? Ela não quer mais beber (Theidon, 2004, p. 77, tradução nossa).

No depoimento de Salomé e de outras mães que sofreram violência sexual durante a Guerra Civil no Peru, presentes no livro de Theidon (2004), encontramos os mesmos sintomas da doença de Fausta, a personagem do filme. Também é possível observar a relação existente entre “a violência horrenda e o nascimento de bebês ‘danificados’” (Theidon, 2004, p. 77, tradução nossa). No filme, a doença é

caracterizada pelo medo, pela reclusão e pela ausência de alma que, em função do trauma sofrido, teria se escondido sob a terra.

Foi uma época muito difícil no povoado. Por causa do terrorismo nasceu Fausta. E sua mãe lhe passou medo pelo leite. “Teta assustada”, assim dizem na aldeia quando nascem assim. Sem alma, porque o susto a escondeu na terra (Llosa, 2009, 8min26s).

O “passar pelo leite o medo” foi a forma que a comunidade encontrou de localizar concretamente e nomear a transmissão do trauma de mãe para filho. Embora o que a mãe transmite não se refira somente à sua vivência, mas de sua família e do seu grupo de pertença, ela tem papel fundamental nessa transmissão (Saramago et al., 2020). Braga (2011) destaca que a palavra transmissão, de modo geral, é utilizada no sentido da transferência de determinado valor simbólico ou real que precisa ser preservado ao longo da cadeia de transmissão. Para a autora, a transmissão diz respeito a um tipo de comunicação em que a passagem de informação ocorre de forma integral, sem remanescentes ou divergências. Podemos compreender que no filme de Llosa (2009) há uma transmissão psíquica transgeracional, pois uma quantidade considerável de material traumático vivenciado por Perpétua é transmitido em seu estado bruto à sua filha Fausta, sem possibilidade de recusa (Azevedo & Brandão, 2019).

Fausta mantinha vivas as lembranças de sua mãe morta, vivia presa ao passado traumático que ela não viveu. Para Laplanche e Pontalis (1986), a lembrança é uma testemunha da força atuante do acontecimento que deu origem ao trauma. O traumatizado não se lembra apenas, mas é invadido por imagens, barulhos e sensações do instante traumático. Apesar de Fausta ter nascido após a guerra, Azevedo e Brandão (2019) explicam que “aquilo que pode ser operante na vida psíquica de um indivíduo pode incluir não apenas o que ele próprio experimentou, mas coisas que estão inatamente presentes nele” (p. 15). Em função do medo imputado por essas lembranças, a jovem percebia o mundo de forma hostil, principalmente as figuras masculinas e, por temer ser estuprada, além de não andar desacompanhada, introduziu uma batata em seu canal vaginal.

No filme, por conta de sangramentos no nariz e desmaios de Fausta, a jovem e seu tio procuram o hospital. O médico revela ao tio que a

sobrinha tem um “um tubérculo na vagina, uma batata para ser mais exato” (Llosa, 2009, 7min59s) e que deveria ser retirado, pois estava se espalhando e poderia causar infecções graves. O tio discorda do médico e explica que Fausta está sangrando por conta da doença “teta assustada”.

Acontece desde pequena, quando sente medo. É que sua mãe, que em paz descansa (...) acaba de falecer (...). Por isso ela desmaiou. Foi uma época muito difícil no povoado. Por causa do terrorismo, nasceu Fausta. E sua mãe lhe passou medo pelo leite. ‘Teta assustada’, assim dizem na aldeia quando nascem assim. Sem alma, porque o susto a escondeu na terra (Llosa, 2009, 8min15s).

A fala do tio – “por causa do terrorismo, nasceu Fausta” – nos possibilita pensar que Fausta nasceu de um estupro. Mais do que ver o estupro do ventre da mãe, como canta Perpétua em seu leito de morte, Fausta poderia ser fruto de uma violação. Fausta conhecia sua origem? Juntamente com o “excessivamente dito” também encontraríamos o “não-dito” e seu potencial traumático?

A cena no hospital tem continuidade com o tio de Fausta perguntando ao médico: “Uma doença [teta assustada] como esta não existe aqui?” (Llosa, 2009, 8min43s). O médico afirma, com certeza, que tal doença não existe em lugar nenhum.

Theidon (2004) destaca que se supõe que a medicina, baseada na racionalidade científica moderna e saber biomédico, está fora da cultura, refletindo de forma transparente uma biologia universal, sem mediação cultural. Nessa perspectiva, a cultura é sempre algo que pertence ao outro, sendo considerada obstáculo ao avanço da ciência. A autora pondera que, em muitos dos desentendimentos que ocorriam entre a população rural de língua *quéchua* e os funcionários dos serviços de saúde, a cultura da população rural era apontada como barreira. Na dicotomia “nós” e “eles”, repetiam-se as dicotomias da racionalidade moderna e as implicações da colonialidade nas práticas de cuidado em saúde, em que o primeiro grupo representaria a superioridade da racionalidade científica, único saber verdadeiro e legítimo, e o segundo grupo e seu conhecimento mítico representariam o saber primitivo e irracional (Bezerra et al., 2023).

Theidon (2004) enfatiza a lacuna existente entre as linguagens dos profissionais de saúde e as da população rural. Para ela, é preciso que

seja realizada uma sensibilização dos profissionais para que a população seja beneficiada pelo sistema de saúde governamental. Porém, antes de capacitar os profissionais de saúde na etnopsicologia da população, é preciso fazê-los serem conscientes a respeito da discriminação étnica institucionalizada no sistema de saúde.

Devereux (1951/2013) considera o nosso próprio etnocentrismo como o maior obstáculo no atendimento de uma pessoa de outra cultura. Domingues e Binkowski (2023) explicam que o etnocentrismo não é algo exclusivo de um povo ou época. O etnocentrismo se caracteriza como “uma visão de mundo em que o nosso próprio grupo (grupo do eu) é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados, sentidos e avaliados por meio dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência” (Rocha, 1988, citado por Domingues e Binkowski, 2023, p. 21). No filme, o médico, ao afirmar que a doença da teta assustada “não existe em lugar nenhum”, coloca a sua visão de mundo como a única verdade, desqualificando e negando a perspectiva de Fausta e seu tio.

Na cena do retorno do hospital para casa, Fausta e seu tio conversam no ônibus. A jovem explica ao tio que sua mãe lhe contara que na época do terrorismo uma vizinha fez o mesmo que ela, introduziu uma batata na vagina, para que ninguém a estuprasse, pois daria nojo nos estupradores. Para Fausta, a atitude foi inteligente, pois a vizinha “depois se casou e teve quatro filhos, e não precisou conviver com nenhum estuprador” (Llosa, 2009, 11min49s). O tio afirma que são outros tempos, que “Lima é diferente. As coisas mudaram. Ninguém te fará nada (...). Sua mãe está morta, morta!” (Llosa, 2009, 11min58s).

Após a ida ao médico e apesar da tentativa do tio em tranquilizá-la, Fausta canta, ao lado do corpo morto e embalsamado de sua mãe: “O tio não me entende, mamãe. Eu levo isto como proteção. Eu vi tudo de seu ventre. O que lhe fizeram, senti sua aflição. Por isso agora levo isto como um escudo de guerra como um tampão. Porque só o asco detém os asquerosos” (Llosa, 2009, 13min21s). Embora o tempo e o território sejam outros e a mãe esteja morta, a canção de Fausta para a mãe revela que o sofrido está vivo. A compreensão dos medos de Fausta e estratégias utilizadas por ela exigem a escuta dessa vivência também em sua expressão cultural.

Os significados culturais da batata no filme

Para Devereux, o conceito de “cultura” é compreendido tanto em seu sentido particular – sendo, por exemplo, a cultura de um grupo ou sociedade – quanto como Cultura em si, como fenômeno universal, próprio da experiência humana. Desse modo, a “ideia de Cultura com ‘C’ maiúsculo decorre da compreensão do papel constitutivo do fator cultural para o psiquismo humano” (Domingues et al., 2019, p. 3). Assim, na compreensão de Devereux, não é possível “conceber uma cultura que não fosse vivenciada por um psiquismo (...) e reciprocamente, é impossível pensar a própria formação da personalidade independente da cultura” (Laplantine, 1998, p. 73). Dessa forma, para entendermos a atitude de Fausta de inserir uma batata em sua vagina, é necessário considerar o que pode estar relacionado a essa atitude, como, por exemplo, o significado cultural que a batata possui, bem como todo o contexto cultural em que a personagem vive.

A batata é um tubérculo comestível, originário do altiplano dos Andes, no Peru. Símbolo de prosperidade, foi um dos principais alimentos das populações andinas, desde a civilização inca. No entanto, ao ser levada para a Europa, a batata não foi só incorporada à sua dieta, mas também apropriada pela cultura europeia, que, promovendo um apagamento da memória de sua origem, passou a denominar o vegetal de “batata inglesa” (Maia, 2018).

No filme, a batata é retratada como símbolo de fertilidade quando aparece em uma cena sobre os preparativos do casamento de Máxima, prima de Fausta. Prestes a casar, Máxima passa por um ritual em que precisa descascar uma batata inteira diante do noivo e da família, sem deixar que a casca se parta. Quando a jovem termina, a casca cai por entre suas pernas. Pode-se fazer um paradoxo desse momento com a cena do filme em que Fausta apara a batata no interior de sua vagina. Para Máxima, que está prestes a se casar, a batata simboliza fertilidade e maternidade; já para Fausta, que guarda uma batata na vagina, infertilidade e morte (Brandão, 2010).

Na imagem que ilustra o cartaz do filme, Fausta está imersa até os ombros entre batatas, o que transmite a sensação de defesa, mas também de sufocamento. Na narrativa, o vegetal também assume essa conotação: ao mesmo tempo em que o tubérculo representa proteção para a jovem, também simboliza sufocamento diante de um passado que

não passa e que lhe suga a potência da vida (Maia, 2018). Por conta do trauma herdado da mãe, Fausta percebe o mundo de forma hostil e tem medo de figuras masculinas. Pela cidade, a jovem anda sempre rente aos muros, sem dar as costas aos homens que cruzam seu caminho, e jamais caminha desacompanhada.

A partir de dado momento, percebe-se que o filme se encaminha para um processo de “cura” de Fausta. Surge a oportunidade de a jovem trabalhar como faxineira na casa de Aída, uma pianista de meia idade, o que permitiria à protagonista conseguir o dinheiro necessário para realizar o desejo de enterrar Perpétua em sua terra natal. No trabalho, Fausta conhece o jardineiro Noé, com quem estabelecerá um vínculo temporário e significativo para a sua história.

Noé é o primeiro homem não pertencente à família de que Fausta se aproxima, passando gradualmente a confiar, ainda que de modo esquivo. Noé é um homem mais velho que tem um vasto conhecimento sobre jardinagem. De acordo com León (2015), o nome do jardineiro é simbólico, pois o prenuncia como alguém que terá boa vontade de ajudar e colaborar com Fausta. Inicialmente, ela se mostra arredia com Noé; no entanto, aos poucos, uma relação de amizade e confiança é estabelecida entre os dois personagens. Os vínculos sociais que ambos compartilham, ou seja, uma mesma origem cultural e uma mesma língua, o *quéchua*, facilitam o desenvolvimento do relacionamento. Por meio das conversas com Noé, Fausta vai se transformando.

Em certa cena, Fausta e Noé tecem um diálogo em que ela questiona o fato de não haver batatas no jardim. “No jardim há gerânios, camélias, margaridas, cacto, batata doce. De tudo, menos batata. Por quê?” (Llosa, 2009, 1h4min6s), ao que ele rebate: “E você, por que tem medo de andar sozinha pela rua?” (Llosa, 2009, 1h4min16s). Ao ser questionada sobre seu medo, ela responde apenas que anda “porque sim”, e, logo em seguida, acrescenta que seu medo não nasce do seu querer. Noé, então, responde: “Só a morte é obrigatória, o resto é porque queremos” (Llosa, 2009, 1h4min35s). Ele é rapidamente contestado por Fausta: “E quando matam e estupram? Isso não é obrigatório?” (Llosa, 2009, 1h4min41s). Para Brandão (2010), essa sequência do filme evidencia os conflitos internos de Fausta “que exterioriza, no desabafo, sua resistência autoimunizadora em relação ao jardineiro não mais como força fálica intrusa de qualquer homem como

ameaça no mundo, mas no que ele próprio se configura como um intruso em sua vida” (p. 94).

Noé ajuda Fausta no processo de se separar de tudo que está morto (a mãe morta) ou que representa a morte (a batata na vagina). A batata é retirada de seu corpo e o corpo de sua mãe pode ser sepultado em sua terra natal. A última sequência do filme mostra Fausta encontrando no portão da casa de sua família uma batata florida, que, provavelmente, foi deixada por Noé. Dessa forma, podemos interpretar essas imagens finais como uma sinalização da transformação da jovem, que, assim como a batata plantada na terra, poderá florescer.

Considerações finais

O filme *A Teta Assustada* parte do mito andino que trata do adoecimento de crianças nascidas de mulheres vítimas de violência sexual no contexto da Guerra Civil no Peru através da transmissão do medo por meio do leite materno. Embora seja uma obra de ficção, o filme apresenta uma riqueza de aspectos relacionados à cultura *quéchua* e às vivências de mulheres estupradas no conflito, suscitando diversas possibilidades de reflexões sobre a articulação entre transmissão transgeracional do trauma e sua expressão cultural.

Visando compreender a transmissão transgeracional do trauma e sua expressão cultural, foi realizada a análise do filme, em que a protagonista Fausta apresenta a doença da “teta assustada”, caracterizada pelo medo, reclusão e ausência de alma, pois esta teria se escondido embaixo da terra devido ao trauma sofrido. Embora Fausta não tenha sido estuprada, o trauma vivido pela mãe lhe é transmitido. Assim, no filme, temos uma transmissão geracional do patológico que se expressa culturalmente na doença “teta assustada”. A jovem percebe o mundo de forma hostil, evitando as figuras masculinas, devido ao medo imputado a ela pela mãe. Fausta recebe da mãe uma “herança maldita”. Sua mãe, incapaz de suportar o excesso da violência e do terror, transmitiu a “herança maldita” à filha.

Para compreendermos a atitude de Fausta em introduzir um tubérculo na vagina como uma forma de evitar a violência sexual, precisamos considerar o que está relacionado à sua atitude, como o contexto cultural em que a personagem está inserida, assim como o significado cultural da batata. Embora a dor das mulheres que foram

violentadas fosse particular, a “teta assustada” se tornou expressão cultural do trauma instaurado na memória coletiva. Ao utilizar a batata na vagina como estratégia de proteção, podemos compreender que Fausta carrega e revela as marcas desse trauma coletivo, ainda que ela não tenha vivido no período da Guerra Civil.

O filme se encerra com uma possibilidade de “cura”. Fausta vivencia um processo de transformação ao longo da narrativa cinematográfica. A morte da mãe e a aproximação com o jardineiro Noé, com quem compartilha a língua *quéchua* e uma cultura comum, são acontecimentos que contribuem para a transformação da personagem. Na última sequência, observamos Fausta com uma batata florida, que sinaliza o processo de transformação.

Neste capítulo, mostramos a pertinência da etnopsicanálise como abordagem que inclui, ao menos, uma dupla leitura dos fenômenos humanos, de suas dimensões psíquica e cultural. Mesmo que a análise aqui apresentada seja de uma obra de ficção, acreditamos que trabalhos como este possam contribuir com o desenvolvimento de uma escuta culturalmente sensível que compreenda o psiquismo como atravessado e constituído pela cultura e história. Uma escuta que, mesmo que tenha como ponto de partida suas próprias teorias e categorias, esteja aberta ao diálogo com outros saberes e outras formas de ver e interpretar o mundo.

Referências

- Azevedo, L. J. C., & Brandão, E. P. (2019). Trauma e a transmissão psíquica geracional. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 22(1), 8-18. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982019001002>
- Bedoya, R., & Cabrejo, J. C. (2009). Los ángulos de La teta asustada: una entrevista con Claudia Llosa. *Ventana Indiscreta*, 2, 52-55. https://revistas.ulima.edu.pe/index.php/Ventana_indiscreta/articloe/view/1678/1672
- Bezerra, P. A., Cavalcanti, P., & Moura, L. B. A. (2023). Colonialidade e saúde: olhares cruzados entre os diferentes campos. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 33, 1-17. <https://doi.org/10.1590/S0103-7331202333025>

- Braga, L. L. (2011). *Transmissão transgeracional do trauma e resiliência em descendentes de sobreviventes da Shoah: um estudo qualitativo* (Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Paulo).
- Brandão, A. (2010). A teta assustada e a estrangeiridade do/no corpo. *Devires*, 7(2), 86-97. <https://bib44.fafich.ufmg.br/devires/index.php/Devires/article/view/317/0>
- Coimbra, A. A. A. (2015). *O conflito armado e a violência no Peru sob a ótica da Comisión de la Verdad y Reconciliación: informe final (1980 a 2003)* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais).
- Devereux, G. (2013). *Psychothérapie d'un Indien des plaines: réalité et rêve*. Fayard. (Original publicado em 1951)
- Devereux, G. (2015). Normal et anormal. In G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (pp. 1-83). Gallimard. (Original publicado em 1956)
- Domingues, E., & Binkowski, G. I. (2023). Contribuições da etnopsicologia para o campo da saúde. In F. Scorsolini-Comin, & J. F. M. H. Bairrão (Orgs.), *Etnopsicologia e saúde* (pp. 15-34). Pedro & João Editores. <https://pedroejoaoeditores.com.br/produto/etnopsicologia-e-saude/>
- Domingues, E., Honda, H., & Reis, J. G. (2019). A etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural. *Psicologia em Estudo*, 24, 1-15. <https://doi.org/10.4025/osicolestudv24i0.38337>
- Domingues, E., & Wonsoski, W. (2023). Contribuições de Georges Devereux à metodologia de pesquisa em ciências humanas. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 40, 1-17. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2023.40385>
- Eiguer, A. (2011). Transmission psychique et trans-générationnel. *Champ Psy*, 60(2), 13-25. <https://shs.cairn.info/revue-champ-psy-2011-2-page-13?lang=fr>
- Freud, S. (1996). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (J. Salomão, Trad). In S. Freud, *Edição Standart Brasileira das Obras Completas* (vol. 3, pp. 159-186). Imago. (Original publicado em 1896)
- Freud, S. (1996). Moisés e o monoteísmo três ensaios (J. Salomão, Trad). In S. Freud, *Edição Standart Brasileira das Obras Completas* (vol. 23, pp. 2-76). Imago. (Original publicado em 1939)

- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer (P. C. de Souza, Trad). In S. Freud, *Obras completas* (vol. 14, pp. 161-239). Companhia das Letras. (Original publicado em 1920)
- Freud, S. (2020). Cinco lições de psicanálise (P. C. de Souza, Trad). In S. Freud, *Obras completas* (vol. 9, pp. 220-286). Companhia das Letras. (Original publicado em 1910)
- Hartmann, I. B., & Schestatsky, S. (2011). Transmissão do psiquismo entre as gerações. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 13(2), 92-114. <https://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/cprj-primordios-2019-6-4.pdf>
- Ipince, Y. A. C. (2012). *A problemática dos direitos humanos em situação de conflito armado entre o Estado e grupos subversivos: Responsabilidades e Excepcionalidades no Peru durante o Governo Fujimori (1990-2000)* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina).
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1986). *Vocabulário de psicanálise*. Martins Fontes.
- Laplantine, F. (1998). *Aprender etnopsiquiatria*. Brasiliense.
- León, I. O. R. (2015). Aproximação à Teta Assustada como uma narrativa cinematográfica intercultural hispânica. *Revista Entre Línguas*, 1(1), 131-146. <https://periodicos.fclar.unesp.br/entrelinguas/article/view/8056>
- Llosa, C. (diretora) (2009). *La teta asustada*. [Filme].
- Maia, R. (2018). “No me olvide”: memória, gênero e violência na narrativa fílmica de La teta assustada. *Caderno Espaço Feminino*, 31(1), 86-102. <https://seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/41458/pdf>
- Reis, E. (2019). Transmissão transgeracional – subjetivação do trauma coletivo. *Primórdios*, 6(6), 45-66. <https://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/cprj-primordios-2019-6-4.pdf>
- Ribeiro, V., Wonsoski, W., & Ferraz, I. T. (2019). Da cultura ao trauma: uma leitura do filme “A teta assustada”. *Congresso Internacional de Política Social e Serviço Social: Desafios Contemporâneos*, Londrina, Paraná, Brasil, 3. <https://www.congressoservicosocialuel.com.br/trabalhos2019/eixo-2.html>
- Saramago, F. M., Abrantes, M. J., Madureira, I. L., Alexandre, A., & Lencastre, M. P. A. (2020). Mantendo vivo o que já está morto: a transgeracionalidade psíquica do trauma. *Revista Portuguesa de*

Psicanálise, 40(2), 49-59. <https://rpppsicanalise.org/index.php/rpp/article/view/38>

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.

Ulriksen-Viñar, M. (1991). La transmisión del horror. In. J. Puget, & R. Kaës, *Violencia de Estado y Psicoanálisis* (pp. 104-124). Centro Editor de América Latina.

Capítulo 4

A arte do vento: cantigas do Nkisi Tempo no candomblé de nação Angola

Veridiana da Silva Machado

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Apresentação

Neste capítulo discute-se a importância e a resignificação da tradição musical no candomblé de nação Angola, na cidade de Salvador, estado da Bahia, Brasil. Objetiva-se analisar, especificamente, as cantigas do Nkisi Tempo. Seguindo a proposta da etnopsicologia, realizou-se uma escuta participante com a finalidade de entender os significantes enunciados pelas pessoas que compartilham desse sistema ritual, suas concepções subjetivas e interpretativas enquanto produtoras de sentido para seus próprios sentimentos e significados da vida social. Para esse efeito, buscou-se apoio na etnomusicologia, que compreende a música como um sistema de símbolos culturalmente construídos por meio do qual se produz sentido para os sentimentos e para a vida social.

Lideranças religiosas como Mamet'u de Nkisi e Taata Kambondo foram os principais colaboradores, por meio de entrevistas semiabertas, entrevistas livres, gravações de áudio, narrativas sobre suas histórias, memórias e compreensões sobre o Tempo e suas cantigas. Encontrou-se que os tempos musicais e suas variações são modulações do vento, compreendido como o Nkisi Tempo. Este, presentificado esteticamente como sonoridade, manifesta-se pelo ressoar do tambor e pelas vozes da comunidade de culto. Esses resultados não apenas revelam uma compreensão original do tempo, que recomenda exigente consideração etnopsicológica, como indicam a necessidade de a Psicologia brasileira prestar mais atenção aos modos como coletividades afrodescendentes produzem, codificam, expressam e transmitem o seu conhecimento.

Introdução

A presença africana no Brasil manifesta-se profundamente na cultura brasileira, influenciando aspectos como a culinária, a língua, a religiosidade e a produção musical. Este capítulo é dedicado a explorar a compreensão do tempo no Candomblé de nação Angola, especificamente por meio da musicalidade. Nesse contexto, o tempo é vivenciado e compreendido não apenas como uma medida cronológica, mas como uma força ou entidade sagrada, uma alteridade chamada de Nkisi.

Desse modo, não se podem considerar essas expressões musicais apenas como uma experiência de produção artística, nem reduzir seu conceito de tempo a uma categoria musical. O estudo origina-se de uma pesquisa de mestrado desenvolvida pela primeira autora e orientada pelo segundo autor, cujo objetivo foi escutar analiticamente as representações, significações e sentidos do Nkisi Tempo por meio de suas cantigas e movimentos musicais que presentificam o sagrado nessa expressão da religiosidade afro-brasileira (Machado, 2015).

Estudos etnomusicológicos apontam para reflexos significativos na música popular brasileira, especificamente na presença e influência dos bantu por meio dos instrumentos e dos ritmos existentes no Brasil. Silveira (2013) delimita entre os povos da região Congo-Angola a origem de parte significativa do contingente africano transportado para a Bahia, bem como identifica a influência bantu na construção musical do samba de roda desenvolvido no Recôncavo. Acredita, ainda, que as principais fontes musicais se encontram na estrutura da cultura e destaca que a religião tem o papel fundamental de proporcionar modos de compreender o mundo, influenciando diversos aspectos culturais que se fazem presentes nas estruturas simbólicas, interferindo diretamente no desenvolvimento de identidades e na criação musical.

A respeito da música ritual no candomblé, Luhning (1990) afirma que muitos estudos constataram a importância da música para o candomblé, principalmente nas tradições religiosas Keto e Jeje. No entanto, os primeiros trabalhos na passagem dos anos 1930 para os anos 1940 realizaram gravações improvisadas, sem considerar o contexto religioso. Essas análises direcionaram-se para aspectos técnicos, como ritmo, intervalos, estrutura melódica, dentre outros parâmetros, que abarcaram apenas a estrutura interna musical e excluíram os pontos que representavam seu uso, função, contexto musical e ritual. O autor chama

atenção para a necessidade de incluir a visão de dentro do candomblé, assim como a existência de uma estrutura interna do repertório musical e a utilização de uma nomenclatura específica para tal estrutura.

Neste estudo, buscou-se compreender mais do que a presença dos ritmos e os tempos musicais bantu no Brasil, matéria da etnomusicologia, mas a sua relevância etnopsicológica (Lutz, 1985) mediante escuta participante (Bairrão, 2005), a fim de revelar o universo simbólico do Nkisi Tempo por meio dos sentidos atribuídos às suas cantigas. A escuta participante não se limitou ao registro das falas, dando ouvidos a outros elementos que compõem a atmosfera ritual, tais como as cores, os ritmos dos atabaques, os gestos e danças, as vestimentas rituais, aromas e cantigas. Esses aspectos, ao integrarem a coleta de dados, foram fundamentais para o entendimento da experiência da musicalidade.

O trabalho de campo foi realizado na cidade de Salvador, Bahia, ao longo de dois anos e meio, em cinco terreiros de candomblé, predominantemente da linhagem Tumbensi (exceto o Mansu Banduquenqué, também conhecido como Bate-Folha). A primeira autora já tinha familiaridade e um lugar nesse campo, tendo sido confirmada como Makota para o Nkisi Bamburucema de Nengua Xagui no Terreiro Tumbancé, no ano de 2007, oportunidade em que recebeu o nome iniciático (dijina) de Maiangansi.

A pesquisa recebeu apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e foi desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, tendo sido aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da mesma instituição (CAAE: 06644212.1.0000.5407). Para além dos aspectos institucionais e acadêmicos, não teria sido possível levá-la a cabo sem a inestimável colaboração do Tempo e do povo de candomblé da nação Angola, aos quais os autores igualmente agradecem.

Tempo disse

O candomblé de nação Angola caracteriza-se por se reportar a uma fundamentação bantu, étimo que deriva da palavra ntu (pessoa), que, no plural, recebe o prefixo ba(ntu) para significar povos. A denominação bantu foi apresentada na Universidade de Bonn, por meio da tese de doutorado sobre línguas de classes faladas na África Meridional por W.

H. I. Bleek, em 1851, como afirma Kagame (1975), de modo que o termo foi difundido academicamente para se referir aos povos situados, especificamente, na África Subsaariana, agrupados por compartilharem de um tronco linguístico semelhante, mas que correspondem a mais de “500 subgrupos étnicos diferentes, e representam 2/3 da África Negra” (Silva, 2013, p. 43).

Os primeiros africanos trazidos para o Brasil no período escravocrata foram oriundos, precisamente, do Congo, Benguela, Ovambo, Cabinda, Angola, Moçambique, Macua e Angico, entre outros. Essas culturas compuseram e, de certo modo, “bantuzaram” o Brasil, estando presentes na língua, na culinária, na musicalidade e na religiosidade. Não por acaso, o candomblé estudado é chamado principalmente de nação Angola ou Congo-Angola, pois os africanos vendidos como escravos passavam a ser identificados pelo país de origem ou nome dos portos onde foram comprados.

Nessa modalidade religiosa estão presentes elementos culturais que foram reconfigurados no Brasil, como o uso ritual das línguas Kimbundu, Kikongo e o culto aos Minkisi (plural de Nkisi). Destaca-se, aqui, o culto ao Nkisi Tempo, o culto aos mvumbi (mortos), aos bakulo (ancestrais) e o culto aos ancestrais da terra – entidades indígenas chamadas de caboclos – apontando para trocas culturais entre os primeiros africanos chegados no Brasil e os povos originários que já habitavam esse território. A nação Angola ainda se distingue e se assemelha por meio de traços específicos característicos de cada família de santo ou linhagens como Congo-Angola, Muxicongo, Angolão Paketan, Angolão e Amburaxó.

No que tange ao entendimento estrutural do culto e dos Minkisi, considera-se que Nzambi ou Nzambiapungo é o Deus criador para o qual não se dirige nenhum ritual. Nzambi criou os Minkisi, que se comunicam com os seres humanos e estão presentes na natureza, de modo que existe apenas um deus – Nzambi, e os Minkisi não compreendidos são deuses (Pinto, 1997).

Dentre os diversos Minkisi cultuados, ressalta-se, neste estudo, o Nkisi Tempo, que é um traço distintivo e um elemento identificador da filiação a esse estilo de candomblé, na medida em que, para afirmar-se como nação Angola, é imprescindível cultuá-lo, demarcando uma peculiaridade. De outro modo, isso não é um traço impedor para que

outras nações de candomblé ou até mesmo outras modalidades de cultos afro-brasileiros cultuem o Nkisi Tempo.

Considerado o patrono dessa nação Angola, o Nkisi Tempo possui outros nomes como Ndembu, Kitembu, Dembwua, Tembwua, Kiamuílo, mas na prática ritual é recorrente chamá-lo de Tempo ou Kitembo. Outra maneira de se referir a Tempo está relacionada às suas características específicas, decorrentes do modo como as pessoas o entendem. São como “qualidades” ou “tipos” que dizem respeito à sua atuação, são expressões do Nkisi Tempo: Tempo Damuringanga, Tempo Dianbanganga, Tempo Damuraxó, Tempo Zará e o Tempo Muilo. Diante dessa diversidade de termos e expressões que nomeiam esse Nkisi, optou-se pelo mais usual e comum termo Tempo.

O Nkisi Tempo, de modo geral, é cultuado sob uma árvore em torno da qual são “assentados” seus objetos e emblemas rituais e realizadas suas oferendas e rezas. Também é costume assinalar o seu culto pela presença de uma bandeira branca (a bandeira de Tempo). Todo o seu culto ocorre a céu aberto. A parte superior da árvore, acima do solo (tronco, galhos, folhas e frutos) remete ao mundo dos vivos, a parte inferior (as raízes) representa o mundo dos mortos, os antepassados e a ancestralidade, o que denota, tal como o concebe o candomblé, a sua relação com o ar e com a terra. Tempo é entendido como o senhor da cronologia, do andamento vital e da morte.

Referindo-se à presença da musicalidade no contexto da performance ritual, Pinto (2001) afirma que a expressão dramática e musical durante o ritual “possibilita considerar diversos modelos de edificação de tempo e espaço na cultura” (p. 10). Segundo Blacking (2007):

A “música” é um sistema modelar primário do pensamento humano e uma parte da infraestrutura da vida humana. O fazer “musical” é um tipo especial de ação social que pode ter importantes conseqüências para outros tipos de ação social. A música não é apenas reflexiva, mas também gerativa, tanto como sistema cultural quanto como capacidade humana. É tanto um produto observável da ação humana intencional como um modo básico de pensamento pelo qual toda ação pode ser constituída. A expressão mais característica e efetiva deste modo de pensamento é o que poderíamos chamar “música”, mas isto também pode se manifestar em outras atividades, até na organização de ideias verbais (p. 201-202).

A música no candomblé destaca-se por seu aporte estético sob perspectiva “artística”, e, principalmente, em seu aspecto religioso, pelo modo como é sentida e significada pelo “povo de santo”. De acordo com quem integra a religião ou com a perspectiva de quem é “de dentro”, a importância musical reside em ser fundamental nos rituais (cerimônias privadas e públicas) e sua função de comunicação com o sagrado.

A música e a musicalidade entrelaçam-se em uma composição que envolve aqueles que sabem cantar e tocar os instrumentos, os sons emitidos pelas entidades quando chegam em terra, as saudações e palmas do público que vibram a cada movimento quando aquelas dançam e pisam firme no chão, compondo seu ritmo em comunicação com os tocadores. De acordo com Amaral e Silva (2009), há, ainda, outros “instrumentos” que, embora não sendo musicais, produzem sons que dialogam com os Minkisi:

Para os “de dentro”, a música do candomblé não se prende tanto a um julgamento estético, na medida que é uma linguagem, onde o que importa é o sentido que o som adquire enquanto emanção do sagrado. Assim, até mesmo o “ruído” dos búzios, chocalhando entre as mãos do pai-de-santo, pode ser entendido como a fala do deus da adivinhação que “escreverá” na peneira, com os búzios, as respostas às dúvidas do homem. Ou mesmo os rojões das “Fogueiras de Xangô”, que refazem no céu o som do deus-trovão (p. 15).

De outro modo, a música demarca funções de gênero, determina a identidade na nação de candomblé, principalmente por meio da “língua” africana utilizada. Especialmente na nação Angola, nas cantigas dos Minkisi, mas, sobretudo, nas de Caboclo, utiliza-se o português. O sujeito iniciado estabelece também, de modo especial, uma relação com as cantigas por marcarem momentos rituais de sua confirmação ou feitura. Por exemplo, cada Nkisi (dentre as diversas cantigas) normalmente demonstra sua identificação com uma delas, por vezes pede que a cantem, e essa percepção depende do convívio e da sensibilidade das pessoas. Essa cantiga certamente remete a algum fundamento religioso com o qual o Nkisi se identifica; em muitos casos, fundamentos tão secretos que o próprio filho de santo os desconhece. Do mesmo modo, os Taatas e Makotas que não manifestam o Nkisi também se emocionam e rememoram a cantiga entoada no dia de sua confirmação, assim como

se identificam com as cantigas para seu próprio Nkisi e para o qual foram confirmados, ficando de pé ou dançando na “roda de candomblé” ou junto do Nkisi.

Nessa perspectiva, a comunicação e a compreensão musical não podem ser apreendidas apenas pela análise das estruturas musicais, mas pelo sentido e significados que são atribuídos ou encontrados nelas. Sua apreciação deve ocorrer não por meio de comparações interculturais, ainda que tenham relevância quando se pensa em música como uma capacidade humana, pois, quando se trata de entender um sistema musical, pode ser mais eficaz buscar compreendê-lo em relação a outros sistemas culturais existentes dentro da mesma sociedade.

Apesar de afirmar o caráter universal da música, Pinto (2001) aponta para sua singularidade e a dificuldade de compreendê-la quando é apresentada fora de seu contexto cultural e social. Admite também que diversas culturas desconhecem um termo, expressão ou signo que seja idêntico a “música”, “music”, “zene”, “musique”, “Musik” e considera que música não deve ser entendida apenas por meio de seus elementos estéticos, mas, principalmente, pelo seu potencial para a comunicação. Assim como qualquer outra linguagem que dispõe de seus próprios códigos, a música também seria a expressão de crenças e de identidades.

A música tem uma função estruturante no candomblé por se fazer presente nos toques dos tambores, nas rezas que comumente são cantadas, nas cantigas para os Minkisi, em diversos rituais desde os mais “simples”, como uma limpeza espiritual, até os mais “complexos”, como os de iniciação (feitura de santo), rituais de pós-morte (mukondo), dentre outros. Taata Kewanze, Raimundo Souza Dantas, “confirmado” no Terreiro Kianvulá do Taata de Nkisi Kianvulo (família Tumba Junsara), lembra-se de uma narrativa que ilustra a importância da música no candomblé:

Numa tribo africana havia uma árvore – a malemba – que morreu depois de seu ciclo natural de vida e caiu. Sob esta árvore, o conselho de anciãos se reunia, se confraternizava, mas com a morte da malemba ficaram atordoados e não sabiam o que fazer. Nzambi mandou à terra o Nkisi Nkosi para consagrar uma nova malemba e disse que, ao consagrarem essa nova malemba, deveriam oferecer um animal (a vida desse animal) e comer a carne como uma comunhão entre os humanos e os deuses. Disse também que deviam ocar o tronco da malemba e recobrir uma das extremidades com o

couro desse animal oferecido. Mas eles não sabiam tocar, recorreram a Roxi Mukunbi (Nkosi). O Nkisi lhe disse que deviam ouvir as batidas de seus corações, pois o ritmo é a batida do coração, e assim fizeram. Dessa forma, surgiu o tambor que, para nós, são os ngomas, um dos elementos mais importantes do candomblé, através dos quais ritmamos as canções que louvam os Nkisi. Essa louvação toca de tal maneira que os cavalos (filhos de santo) entram em transe. Nada mais é do que permitindo que essas divindades, através do ritos, dos toques simbolicamente representados pelo tronco ocado da malemba e as cantigas sagradas, entrem em sintonia com o ritmo da vida, do coração e entreguem seus corpos para o Nkisi se expressar no momento ritual.

Considera-se que os ngomas (atabaques ou tambores) são dotados de força espiritual (ngunzo) e, por isso, são tratados como entidades, consagrados com banho de folhas (ervas) e oferendas (sacrifícios). Estão presentes nos rituais internos (rezas e oferendas) e nos externos (roda de candomblé). Antes de iniciar qualquer rito religioso, os ngomas são incensados e um pouco de pemba ou gongá é espalhado em cima do couro. Só podem sair do terreiro para fins religiosos. Se um deles cair no chão, deve haver a intervenção da liderança religiosa para levantá-lo. Ao final de cada ato religioso ou quando não estão em função religiosa são cobertos com panos brancos.

Taata Zinguelumbondo, Emetério Filho, Xicarangoma do Terreiro Tumba Junsara, explica que na nação Angola são utilizados três ngoma, que podem ser chamados individualmente de Mugongo (o atabaque maior), Monjola (o de tamanho mediano, centralizado no meio dos três) e Mugonguinho ou Mukuiguinho (o atabaque menor). Todavia, devido à variação das línguas do tronco ntu, existem diversas outras denominações para os tambores e, por isso, entende-se que a palavra ngoma abarca o significado dos três instrumentos.

O ngoma maior é atribuído ao Nkisi patrono ou a cumeeira do terreiro; em alguns terreiros, ao Nkisi Lemba, em reverência à sua autoridade e supremacia espiritual. Os demais ngomas, normalmente, pertencem a outros Minkisi, de acordo com a ordem hierárquica da casa de candomblé, e é comum serem pintados com cores diferentes para representar esses Minkisi. A sonoridade é extraída do couro que reveste um dos lados do ngoma e, por isso, os chamam de “couro”. Na nação

Angola, os tambores são tocados com as mãos. Além dos ngomas, são utilizados o gan (palavra que significa ferro), um instrumento idiofônico que possui apenas uma campânula ou abertura.

Os ritmos tocados na nação Angola são congo, cabila ou cabula-monjola, arrebate e barravento. Todos os Minkisi dançam suas cantigas específicas nos diferentes toques. Alguns desses ritmos também são tocados para as entidades indígenas, além do samba de caboclo. Taata Kalanguemba, Antenor Cardoso, confirmado no Terreiro Tumbensi liderado por mãe Zulmira na cidade de Lauro de Freitas, estado da Bahia, esclarece que, na nação Angola, cada ngoma é responsável por uma execução rítmica durante os toques, enquanto o gã ou o agogô é responsável pela marcação e inicia o ritmo de cada cantiga.

Segundo Taata Kalanguemba, os toques no Angola possuem muitas frases rítmicas, porque cada atabaque é responsável por executar uma variação rítmica, ou seja, os ngomas não executam os mesmos ritmos durante os toques. Em sua execução, os sons agudos produzem as bases musicais por meio dos ngomas menores, enquanto o ngoma maior (grave) realiza as variações e improvisos. Explica, ainda, que o toque, de modo geral, começa com o gan responsável pela métrica do toque marcando o andamento e o tempo de cada ritmo, seguido do ngoma menor (mais agudo), que faz a base para os outros dois. Por sua vez, o ngoma do meio faz subdivisões sobre o agudo, e está pronta a base harmônica para que o ngoma maior (grave) dialogue com os outros dois e realize as variações. Dessa maneira, quando ocorre uma “desafinação rítmica” entre os dois ngoma menores é preciso parar e retomar o toque; caso contrário, o Xicarangoma não consegue inserir o ngoma maior no toque.

Kalanguemba considera também que a complexidade de tocar candomblé Angola não é devido à sua diversidade rítmica, mas pelo fato de que as sonoridades são extraídas com as mãos, de modo que o toque não se resume ao domínio do ritmo como uma técnica percussiva. Ressalta que “o toque representa o que é o Nkisi também” e por isso a comunicação é estabelecida. Desse modo, o xicarangoma precisa ter sensibilidade para saber a intensidade de cada toque em relação à movimentação e expressão de cada Nkisi, e a todo o contexto ritual.

De modo geral, tocar esses instrumentos é uma atribuição masculina, diferentemente do adjá (sino em língua yorubá) e do canto que não tem restrição de gênero, embora em alguns terreiros as

mulheres tenham essa permissão para tocar quando são consagradas aos Minkisi masculinos. O adjá, que é um objeto de ferro ou madeira, é um instrumento de evocação dos Minkisi, assim como em alguns candomblés se utilizam de uma capandula de palha trançada que guarda em seu interior sementes ou conchas e produz o som de um chocalho (caxixi), ou, ainda, uma cabaça oca que guarda também sementes ou conchas, similar ao maracá (chocalho indígena). Os três instrumentos, sob a perspectiva musical, não dialogam com os ngomas e o gan, sendo manipulados apenas pelas lideranças religiosas, Taata, Mamet’u, Kota ou Makota. Juntamente com o canto, o toque e as palmas compõem a ambiência sonora no candomblé.

Os homens responsáveis por tocar, após a iniciação, ou melhor, após a confirmação para o Nkisi, são chamados de Taata Xicarangoma e têm a responsabilidade de cuidar dos ngomas, verificar a afinação, ou trocar os couros por outros. São responsáveis pelo domínio e execução do repertório nas cerimônias internas e, principalmente, nas festas públicas. Enquanto “músicos”, os Taatas Xicarangomas devem se preparar, ter uma boa dicção, entre outras coisas. Além disso, é de grande importância a sua preparação espiritual por meio de banhos de folhas e da concentração para o que será realizado, uma vez que os ngomas são também consagrados para a função de evocar o Nkisi, como adverte Taata Zinguelumbondo.

Zinguelumbondo afirma, ainda, que os Taatas que cantam e tocam devem conhecer uma sequência lógica da ordem das cantigas, assim como devem alcançar o sentimento que pertence a cada uma, o que implica compreender o que se está cantando e tocando. É lembrada, também, a reflexão do saudoso Pai Emetério – Taata Kodiandembo – também Xicarangoma, para quem o canto no candomblé deveria expressar o sentimento de amor, assim como tudo o que se realiza para os Minkisi. Kodiandembo afirmava que, enquanto energia, os Minkisi respondiam ao chamado do ngoma e do sentimento presente no canto. A responsabilidade do Xicarangoma está relacionada à sua intenção e sentimento, pois sua função não deve apenas atender ao prazer pessoal de cantar ou tocar. Taata Kewanze também comenta sobre a função de cantar:

É a forma que o Taata Xicarangoma ou alguém que esteja nesta função utiliza para se comunicar com as energias que irradiam os cavalos... são os Minkisi... é um louvor que se faz para cada um

deles. É um momento mágico, que através do canto e do toque faz com que as pessoas entrem em transe, emprestando seu corpo para que essas entidades se manifestem.

Nota-se a importância e o lugar da musicalidade no candomblé, como ato sagrado que fundamenta muitos ritos, especialmente quando se trata de uma “roda de candomblé” ou “roda de santo” (festa pública). Considerando que o intuito maior de uma “roda de candomblé” é de evocação e reverência, outros elementos são relevantes e estruturantes para o “toque”. Sob a perspectiva da roda, a “orquestra” do candomblé, composta pelos instrumentos percussivos devidamente sacralizados (ngoma, agogô e adjá), é complementada pela voz de quem canta. Devido à responsabilidade desse ato, às vozes de quem “responde” as cantigas fazendo um coro (composto por quem está dançando e visitantes) acrescenta-se, ainda, o makó (palmas) que acompanha o ritmo dos atabaques e empolga quem está dançando, sejam as pessoas ou os Minkisi. Desse modo, a presença dos Minkisi como manifestação ou corporificação se dá por conta dos sentimentos vividos no momento ritual, de modo que, se algo para ser considerado artístico depende do sentimento que lhe é atribuído, parece ocorrer o mesmo para que uma festa ou “roda de candomblé” aconteça.

Percebe-se que o canto possui uma estrutura participativa, pois, além das pessoas responsáveis e preparadas para cantar ou puxar as cantigas, via de regra, conta-se com as pessoas que estão dançando e os visitantes para “responderem”. Essa relação dialógica não se assemelha à repetição de estrofes como um refrão, mas reafirma o sentido do que está sendo cantado e do ritual. Desse modo, a musicalidade atravessa e se expressa em todos e de modos diferentes, por meio de uma comunicação musical coletiva que inclui os Minkisi.

Embora seja recorrente o uso do termo música ou musicalidade neste estudo, ressalta-se que no candomblé é mais comum falar “toque” ou “tocar candomblé” em lugar de festa, cantiga em lugar de música, ou seja, o “tocar” que abarca os toques, as cantigas e as danças parece se confundir com o próprio ritual, estabelecendo uma relação entre os indivíduos e uma interlocução com os Minkisi.

No que tange às cantigas para o Nkisi Tempo, a presente análise centra-se principalmente nas tocadas em cerimônias públicas, durante a “roda de candomblé”, quando se canta para todos os Minkisi, e na

própria presença do Nkisi, quando habita o corpo de alguém presente no ritual. Tempo é cantado principalmente no dia em que se lhe prestam homenagens, comumente, durante o mês de agosto e, em muitos terreiros, no dia 10 de agosto.

Mukongo Yala, Tiganá Santana, Taata Xicarangoma no Terreiro Tumbenci de Mãe Zulmira, comenta as cantigas do Nkisi Tempo e discorre sobre o que chama de “frequências musicais do candomblé”, musicalidade que o emociona e o “tira de uma perspectiva encerrada em alguma coisa, em algum tempo”. Entende que as cantigas são como aquilo “que não consegue apreender-se, de maneira racional, inteligível, textual”. A esse respeito, recorre a uma cantiga que admite duas variações de letra aparentemente contraditórias: uma afirma que Tempo não tem parente e outra que Tempo é meu parente. A esse respeito, Mukongo Yala comenta:

É a mesma coisa [risos], ele pode ser parente... ou seja, ele pode ser uma força próxima a qualquer um, quando ele é meu parente, ou seja, é parente de qualquer um, quando ele não tem parente significa que ele não está vinculado a alguma família especificamente e não atua, digamos assim, em outras instâncias, em outras famílias, então... ele está em todo lugar. Ele é parente de todos, não sendo de ninguém, e também... por outro lado, é tempo como manifestação: Tempo, Kitembo, é uma força cuja origem não se sabe dizer. Então tem isso.. quem é... quem são os pais, filhos, irmãos de Tempo, né, senão todos e ninguém? O que se pode dizer é que dentro da nossa crença ele veio dessa força criativa. Mas o que mais além disso?

A poética do cancionero do Tempo (incompatível com a linearidade de significados da prosa, dada a insondabilidade do tempo, ainda mais experimentado como uma manifestação do divino) apresenta-se também em sutis ambiguidades que afirmam e indagam esse mistério, como no caso da seguinte letra: “Que Tempo é esse, que Tempo é esse, meu Senhor? Que Tempo é esse, meu Deus, que Tempo é esse, meu Senhor?”. E o coro responde: “Que Tempo é esse, que tempo é esse meu Senhor?”. A pergunta ao Senhor Deus sobre o Tempo sutilmente se desdobra ou complementa, sem uma resolução afirmativa, em uma indicação de ser o tempo Senhor Deus. Em outra cantiga, afirma-se: “Na

minha aldeia gira o Sol, também gira a Lua. Ó que Tempo é esse, meu Deus?". E o coro responde: *"Na minha aldeia gira o Sol, também gira a Lua. Ó que Tempo é esse, meu Deus?"*.

Talvez a propósito de giros e do ritmo vertiginoso e perturbador que a nossa vida e o tempo podem assumir, em outra cantiga se afirma que o tempo "vira". Quem canta inicia: *"Vira o Tempo, vira Tempo, vira Tempo. Olha o Tempo virou, vira o Tempo ngana (senhor) Nzambi, vira o Tempo, olha o Tempo virou"*. E o coro responde: *"Vira o Tempo, vira Tempo, vira Tempo, olha o Tempo virou"*. Tais volteios do Tempo, naturalmente, são sublinhados pelo ritmo dos tambores e pelos passos da dança, não raramente evocando um aparente desequilíbrio que, na realidade, sublinha a harmonia da evolução do Nkisi no corpo do seu cavalo. Canta-se, então, que o Tempo não discrimina ninguém.

Também se manifesta ébrio. Quem canta inicia: *"Tempo está embriagado e não conhece mais ninguém, aê, aê Tempo está embriagado"*. O coro responde: *"Aê, Aê Tempo está embriagado"*. Em todos os terreiros, no dia da festa de Tempo também ocorre algo muito peculiar que é sua bebida ritual – a meladinha – diferente das obrigações para outros Minkisi, que, por vezes, é permitido servir alguma bebida alcoólica ao final de toda a festa ou roda de santo. Destaca-se a exceção da festa dos caboclos, uma vez que são entidades que bebem jurema – uma bebida específica para o ritual dos caboclos – e cerveja, então as duas bebidas são servidas durante a festa.

Na obrigação de Tempo, a meladinha faz parte do ritual, todos devem ao menos beber um pouco como um ato religioso. O Tempo de Mãe Zulmira, certa feita, ao servir meladinha para um convidado advertiu: *"Não é vício, é remédio"*. Ressalte-se que a embriaguez do Nkisi Tempo, por um lado, impõe o lado irreverente do Nkisi Tempo, se for entendida em seu sentido concreto. No entanto, essa embriaguez pode significar um estado de entusiasmo, conforme a etimologia em grego do termo, análoga ao ter um deus em si (estar possuído por um deus). Nessa perspectiva, quando se diz que o Tempo está embriagado, o Tempo pode estar entusiasmado e entusiasma o outro, enquanto revelação de uma força divina que, em um estado de transbordamento, desconhece a si mesma, ou seja, não conhece ninguém, ao se permitir sair de seu lugar. Pensando ainda na embriaguez etílica, a bebida que embriaga Tempo se mostra também como remédio, como instrumento de cura.

Um ponto a destacar é que há algumas cantigas que pertencem ao Nkisi Tempo, mas que, curiosamente, em grande parte dos terreiros de nação Angola, são utilizadas mais para evocar os outros Minkisi. Sobre essas cantigas, Taata Zinguelumbondo acredita que, além do vigor e da energia que está presente nesses cânticos, uma vez sendo dedicadas ao Nkisi Tempo, Ndembu ou Dembwa, fazem referência ao vento, de modo que é o vento quem faz o movimento de evocar todos os outros Minkisi para se expressarem no momento da festa.

De fato, mediante o deslocamento territorial e temporal entre a África e o Brasil, uma divindade africana (Kitembu) que se refere ao vento, por meio de uma evolução e aparente corruptela linguística, foi assimilada no Brasil mediante abrigo na língua portuguesa na palavra tempo. Esse aparente engano – na verdade, a generalidade dos adeptos conhece muito bem que o Tempo é o vento – não deixa de ser uma maneira de o gênio afro-brasileiro expressar uma compreensão do espírito (vento) como tempo, ou talvez, e concomitantemente, de o espírito, vento, se revelar como tempo.

A propósito da sequência dos cânticos na “roda de candomblé”, também chamada de “cordão”, Zinguelumbondo propõe que, normalmente, a roda comece com os cânticos mais lentos, vindo, depois, os mais intensos. Reflete, ainda, sobre a presença da expressão Lemba – fazendo referência ao próprio Nkisi Lemba (sua cor é o branco e entre os Minkisi é o mais elevado, considerado o princípio de tudo) – nas cantigas para Tempo, e exemplifica: “*Tempo ê rê rê. Ó Tempo aperolá, kongo mavile Lemba ê, inguê Tempo ê*”. Compreende que a presença de Lemba significa o apaziguamento da intemperividade de Tempo, observa que a bandeira fincada no assentamento de Tempo também representa Lemba. Afirma que, segundo os dados históricos, alguns povos bantu usavam a bandeira como bússola para verificar e seguir a direção do vento e conclui referindo que o ato de “verificar a posição do vento é Ndembwa”.

Pensando na cantiga, “*Ê, ê, ê, mavilô, Tempo mavilô cassanje ê mavio, Tempo mavilo cassanje ê mavio*”, Zinguelumbondo canta e diz que, nesse momento, Tempo pula e roda os dedos no ar, movimento este que o Taata entende como a “perda do estado de ser”, ou seja, ele (Tempo) está “modificando a energia dele”. No que tange às cantigas entoadas em português, acredita que “as palavras em português são muito bem-vindas”, sendo que muitos desses bantu foram colonizados pelos portugueses. De outro modo, aponta a possibilidade de substituir

com habilidade algumas palavras em português por expressões bantu, desde que não seja suprimido seu sentido.

Kewanze compreende também que o povo de santo não se limitou ao repertório herdado dos africanos e dos afrodescendentes, por isso foram criadas cantigas a partir do seus sentimentos para com o Nkisi, inclusive em português (língua que com o tempo não apenas se incorporou ao candomblé, como se tornou, também, uma língua africana, falada em diversos países daquele continente), e canta: “*Na vaquejada fui infeliz, caí do cavalo, saravá foi quem quis / Na vaquejada fui infeliz, quebrei meu braço, bati a cabeça, quebrei minha perna...*”. Segundo Kewanze, o cavaleiro narra sua história e pede ao Nkisi Tempo para o proteger:

A gente vem de uma história dos povos africanos com o objetivo de recriar aqui as condições para que eles pudessem professar sua fé, e isso foi feito de forma coletiva. Hoje, a gente quer perseguir um purismo, quer seja um nagocentrismo, um bantuismo, qualquer que seja o termo que defina esse movimento... Por trás disso está a negação de toda uma história que permitiu que a gente estivesse aqui. Porque o termo candomblé é um termo bantu, mas que serve ao keto, ao ijexá, ao jeje, a todos, somos todos de candomblé. As pessoas falam atabaque, não falam ngoma, falam roncó, agdavi, temos que mostrar aos nossos iniciados que na nação Angola temos também termos e expressões para muitas coisas, mas isso não deve ser perseguido como algo mais importante. Nós da família Tumba Junsara temos dentro da liturgia ritualística rezas e momentos rituais que são empréstimos de outras nações: rumbê, rongó, taquim, sagebê... Essas coisas todas, que a gente não vai mudar nunca, ou iremos perder uma parte da história construída por nossos ancestrais.

Não viver o tempo e sua transformação em todos os aspectos e disposições da vida (já agora incluindo também o universo intelectual e acadêmico) é estar de costas viradas para a História. Por exemplo, a ideia de reafricanizar o Tempo, compreendendo-o como algo rígido, linear e circunscrito tão somente a uma cultura, a uma linguagem, bem como adstrito a objetos e vestígios (físicos e imateriais) identitários específicos, desconsidera o caráter criativo e fugidio do tempo-força, que sempre se atualiza. Insistir na apreensão intelectualizada do Tempo, assim como na

ideia de resgatar um “tempo perdido” alhures em um passado africano, significa ajustar esse Tempo como um ponteiro de relógio, ignorando o que foi erguido pelo próprio Tempo e africanamente reconstruído no Brasil.

É importante respeitar as voltas que o Tempo dá, sem que as suas narrativas precisem se organizar de acordo com pensamentos, juízos e conhecimentos estabelecidos. Há que se considerar suas parcerias e acordos, a exemplo de suas características afro-brasileiras, visualizadas nas cantigas e palavras em português entoadas nos terreiros de candomblé, proferidas pelo Nkisi que se aproxima do Caboclo ou pelo Caboclo que reverencia o Nkisi.

Considerações finais

Este estudo só foi possível por respeitar os discursos e as experiências religiosas advindas do candomblé, por não interpretar as narrativas como projeções psíquicas, considerando que essas pessoas preservam conhecimentos oriundos de uma realidade cultural específica, e respeitando os termos dessa expressão religiosa. O Tempo é “feito”, é construído, assentado e festejado. O Nkisi afirma uma identidade cultural religiosa, mas não apenas numa perspectiva simbólica e representativa, uma vez que Tempo é vivido enquanto uma alteridade real.

O Tempo fala por meio da música, ou melhor, pelas cantigas. O seu impacto dificilmente se poderia traduzir em linguagem verbal, o que pode explicar porque o próprio uso das palavras nas cantigas, muitas vezes, em parte tem um significado reconhecível, em parte não tem, em parte tem vários outros significados. O ponto da sua comunicação não está apenas nos seus significados, mas também na comoção, no impacto corporal, estético e pelos sentimentos.

As resignificações de tempo também se fazem presentes quando, a cada 10 de agosto, dia de São Lourenço, são prestadas todas as reverências ao Tempo Nkisi, representando o reconhecimento, por parte do Tempo, de que as espiritualidades se encontram e irmanam, independentemente das hierarquizações entre os povos e desamparando as injustiças históricas. Tempo transmuta a si sem deixar de ser ele próprio.

O Tempo é vento e o vento é algo invisível. No entanto, o vento pode ser visto e sentido indiretamente no balançar das folhas na copa das árvores, na brisa, no redemoinho, no furacão, no flamular da

bandeira. E em todas essas suas expressões o vento produz som. Então, Tempo também é som, Tempo é ritmo, Tempo é música, que, assim como o vento, tira as coisas do lugar, balança as folhas, espalha sementes, acende a chama, espalha o fogo. É um devir - tempo.

Tempo é o som proferido pelos tambores, composto pelos cantos, pelas palmas, pelos movimentos das danças que seguem o seu ritmo. Tempo é um vento que, enquanto o som ecoa, reverbera e atravessa os corpos das pessoas, como um sopro musical que prepara e aquece o ambiente para a chegada dos Minkisi. Barravento é como se chama o toque de evocação dos Minkisi. Barravento é também um movimento, o momento exato em que vento (Nkisi) atravessa os corpos dos filhos de santo, causando um certo desequilíbrio corporal, reestabelecido quando o vento se firma e, após expressar o seu próprio som (ilá), confirmar que o Nkisi está em terra. E assim todos os Minkisi respondem ao chamado de Tempo.

Tempo é corporeidade. Embora tangível, espírito que nos toca, o vento, em si, é invisível, o ar é invisível, mas não apenas se o vê indiretamente na folha e na bandeira. Ao tocar as folhas se escuta o som da ramagem, o som do vento na bandeira e o som dos tambores e das vozes humanas. Atravessadas pelo vento-som, as pessoas não deixam de ser tambores, manifestações e expressões da voz do tempo.

Posto que falta permeabilidade, tanto no ensino como na pesquisa em Psicologia, aos conhecimentos oriundos de universos religiosos como o candomblé, almeja-se que este estudo possa contribuir, por meio da sistematização de conteúdos e conhecimento etnopsicológicos (no caso, atinentes à concepção afro-brasileira de tempo e à sua forma de sistematização e transmissão numa linguagem musical), para uma mudança de atitude que augure um tempo mais ético, de reconhecimento mútuo, de trocas e de justiça no desenvolvimento e no exercício da ciência e da prática psicológica. De tal modo que, atenta ao tempo presente, à presença do Tempo, a ciência psicológica, no seu exercício prático, também não separe ninguém de sua experiência religiosa ou espiritualidade, uma vez que essas vivências não são externas às pessoas e aos seus modos de ser e compreender o mundo. Se a Psicologia se propuser a debruçar-se sobre a experiência do anímico em um contexto afro-brasileiro, deverá aprofundar-se em tais experiências religiosas, muito embora esse acesso não ocorra por meio do intelecto ou de procedimentos metodológicos previamente

estabelecidos, cabendo à investigação etnopsicológica construir as pontes necessárias para o sucesso de tal empreendimento.

Referências

- Amaral, R., & Silva, V. G. (2009). *Cantar para subir: um estudo antropológico da música ritual do candomblé paulista*. NAU - Núcleo de Antropologia Urbana da USP.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2005000300013>
- Blacking, J. (2007). Música, cultura e experiência (A. K. de M. Schouten, Trad.). *Cadernos de Campo*, 16, 201-218. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v16i16p201-218>
- Kagame, A. (1975). A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento Bantu. In P. Ricoeur (Org.), *As culturas e o tempo* (pp. 102-105). Vozes.
- Lühning, A. (1990). Música: coração do candomblé. *Revista USP*, 7, 115-124. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i7p115-124>
- Lutz, C. (1985). Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In G. M. White, & J. Kirkpatrick (Orgs.), *Person, self and experience: exploring pacific ethnopsychologies* (pp. 35-79). University of California Press.
- Machado, V. S. (2015). *O cajado de Lemba: o tempo no candomblé de nação Angola* (Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo).
- Pinto, T. O. (2001). Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora. *Revista de Antropologia*, 44, 221-286. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000100007>
- Pinto, V. (1997). Nação Angola. *Anais do Encontro de Nações de Candomblé* (pp. 103). Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA.
- Silva, D. M. (2013). África Bantu: de que África estamos falando? In J. Figueiredo (Org.), *Nkisi na Diáspora: Raízes religiosas Bantu no Brasil* (pp. 43-48). Acubalin.
- Silveira, M. B. O. (2013). Cosmvisão, identidade e tradição: os Bantos e o samba de roda. *Anais Eletrônicos – VI Encontro Estadual de História* (pp. 1-10). ANPUH/BA.

Capítulo 5

Ateliê jabuticaba: negras frutas na pele do tronco ancestral

Alice Costa Macedo

*Semei as sementes
que eram nossas e as que
não eram nossas.
Transformei as nossas
mentes em roças e joguei
uma cuia de sementes.*

(Antônio Bispo dos Santos – Nêgo Bispo, 2023, p. 15)

Que germinem jabuticabas!

Apresentação

Este é um estudo etnopsicológico que objetiva refletir sobre tecnologias sociais educacionais *por* e *para* comunidades quilombolas em um processo ainda anterior à certificação e à titulação, a fim de contribuir com o cenário escolar em dois municípios do Recôncavo da Bahia, Brasil: um deles de grande porte (Feira de Santana) e um de pequeno porte (Amargosa). A pesquisa utilizou o método de pesquisa documental em bases de dados do Ministério Público, Procuradorias Federal e do Estado da Bahia, Fundação Cultural Palmares (FCP) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), além de etnografias em duas comunidades quilombolas não certificadas no Recôncavo da Bahia: São João do Cazumbá (Feira de Santana) e Três Lagoas (Amargosa).

Em um primeiro momento, compreendeu-se todo o processo de autoidentificação dos quilombos no Recôncavo, seu reconhecimento pelas instituições responsáveis, certificação e titulação das terras. Em sequência, as etnografias permitiram um conhecimento mais profundo sobre as comunidades, seus saberes, práticas ancestrais e contexto escolar. Subsequentemente, encontraram-se iniciativas educacionais no

Recôncavo da Bahia inspiradas em um modelo de educação insurgente, movente, “fora da caixa”, a fim de mapear um movimento dialético entre educação não formal e culturas tradicionais. Por fim, propôs-se o Ateliê Jabuticaba, que tem o objetivo de se oferecer como modelo para elaboração e planejamento de políticas públicas por meio da proposta de uma tecnologia social em prol da educação quilombola.

Introdução

A promulgação da Constituição Brasileira (Brasil, 1988) representa um marco importante para a Educação no país, quando define o Plano Nacional de Educação (PNE) que estabelece, como meta, a erradicação do analfabetismo. Embora os resultados dos Censos Demográficos dos últimos anos, realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, revelem uma diminuição da taxa de analfabetismo no país (Sousa & Costa, 2023), a missão do PNE não foi cumprida, já que o número de analfabetos continua comparativamente elevado, no século XXI, em um país reconhecido como “nação em desenvolvimento”: segundo o Censo de 2022, 7% da população com idade igual ou superior a 15 anos é analfabeta (IBGE, 2022). Nos estados do Nordeste, esse número é ainda mais preocupante: quase 15% da população ainda vive essa condição como efeito da precarização na educação básica (IBGE, 2022). Na Bahia, segundo o mesmo instituto, 12,6% da população acima de 15 anos não consegue ler ou escrever ao menos um bilhete simples. Não é o objetivo deste trabalho traçar perfis quantitativos da educação no Brasil, no Nordeste ou no estado da Bahia, mas produzir conhecimentos e reflexões acerca desse panorama ao propor estratégias que, em alguma medida, possam contribuir com a educação básica em determinados contextos específicos, a saber: em cenários educacionais quilombolas e/ou que recebam estudantes descendentes de remanescentes de quilombos no Recôncavo da Bahia.

Com base no 2º artigo do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 (Brasil, 2003), as comunidades quilombolas são definidas como grupos étnico-raciais que se autodeclaram remanescentes de quilombos, apresentando uma história própria que assim os caracteriza, relações territoriais específicas, ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Segundo o 4º artigo do mesmo Decreto, a Fundação Cultural Palmares (FCP) é responsável pela emissão

de certidões às comunidades quilombolas e sua inscrição em um cadastro geral.

Dentre as localidades na Bahia que mais concentram as comunidades quilombolas, é possível destacar o Recôncavo, um território que agrega regiões integradas econômica e culturalmente: a principal marca de identificação entre elas é, sem dúvida, a forte presença africana e afrodescendente em suas memórias e riquezas imateriais (Trindade da Silva, 2014). É formado oficialmente por vinte cidades, segundo a Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI, 2024): Cabaceiras do Paraguaçu, Cachoeira, Castro Alves, Conceição do Almeida, Cruz das Almas, Dom Macedo Costa, Governador Mangabeira, Maragogipe, Muniz Ferreira, Muritiba, Nazaré, Santo Amaro, Santo Antônio de Jesus, São Felipe, São Félix, São Francisco do Conde, São Sebastião do Passe, Sapeaçu, Saubara e Varzedo.

Embora essa seja a caracterização oficial, existem inúmeros debates acadêmicos sobre a conformação do Recôncavo. Milton Santos (1998), por exemplo, entendia que a sua delimitação era muito mais histórica e cultural, com base nas relações econômicas, artísticas, ancestrais, comerciais, com vocações e atividades diferentes, tendo feito uma proposta com 28 municípios nesse território, incluindo Feira de Santana (a segunda maior cidade do estado). Atualmente, a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia é *multicampi* e habita os seguintes municípios que passam a pertencer, portanto, a esse cenário: Cruz das Almas, Santo Antônio de Jesus, Cachoeira, Santo Amaro, São Félix e Amargosa.

Ao considerar a educação quilombola em um território tão diverso e ao mesmo tempo com tantas identificações e relações culturais afro-brasileiras, parte-se do pressuposto de que, em determinados contextos específicos do Recôncavo da Bahia, a forma como a educação básica entende e propõe “o ensinar” não condiz com o modo como aquela comunidade a que se destina esse método pedagógico compreende e vivencia “o aprender”. Teixeira Neto (2014) apresenta a ideia de “currículo-vivo”, movente, insurgente, capaz de “(des)arrumar” os espaços formais de educação nas “contingências do espaço/tempo” (p. 10), ao nos permitir construir um currículo de baixo para cima, a partir das “mochilas existenciais” e vivências dos sujeitos protagonistas da educação (no caso do presente estudo, por exemplo, as crianças quilombolas que frequentam as escolas em suas próprias comunidades).

O Censo do IBGE (2022) apresentou alguns cenários relevantes para o presente estudo: o Brasil é um país com mais de 200 milhões de pessoas, de modo que mais da metade são pretas ou pardas. Dentre elas, quase um milhão e meio é quilombola, estando concentradas na região Nordeste, com destaque para o Maranhão e a Bahia, com quase 3% da população em cada um desses dois estados. Em ambos, 20% da população quilombola é não alfabetizada.

A análise sobre esses dados deve ser tecida de forma sensível e profunda, diante da complexidade da questão. Em primeira instância, é essencial buscar conhecer as comunidades, seus saberes, suas práticas ancestrais, compreender como a comunidade significa a educação formal, sua etnopsicologia do ensino e da aprendizagem, qual é o sentido e a construção da alfabetização e do letramento em seu contexto, em seu cotidiano. É por meio dessa escuta etnopsicológica mais profunda e imersa no campo que as políticas públicas devem ser elaboradas, a fim de propor modelos de ensino e aprendizagem forjados pelas próprias comunidades no formato de tecnologias sociais educacionais.

A implementação de uma política pública educacional quilombola pode ser uma das pontas fundamentais no espectro extenso de possibilidades e estratégias de atuação nessa urgência de transformações em escolas quilombolas no Recôncavo. Uma outra ponta de iniciativas insurgentes pode se originar da Educação Não Formal, já que a Educação Formal parece sempre estar tão imersa em uma infinidade de exigências burocráticas e curriculares rígidas, ficando, muitas vezes, a cargo da não escolar construir espaços de diálogos, diversidade, cidadania e leitura crítica de mundo (Brisola et al., 2020).

Muitos estudos já foram realizados com propostas *sobre, pela e para* a educação quilombola (Costa et al., 2022; Gusmão, 2020; Novais et al., 2024; Oliveira et al., 2021). Porém, na prática, a implementação das ideias, teorias e políticas públicas, pelo menos em alguns territórios no Recôncavo da Bahia, ocorre de cima para baixo e, em alguns casos, completamente dissociada do contexto cultural e ancestral das comunidades. As políticas públicas existem, são pensadas, forjadas, concebidas, elaboradas; porém, não há uma linearidade, segundo Dourado (2017), entre os processos de proposição, aprovação e materialização.

Além disso, o ideal é que, após a implementação, as políticas sejam sempre e transparentemente monitoradas e avaliadas, sobretudo a fim

de verificar se foram cumpridas e o que há ainda a replanejar ou a sugerir novos rumos (Santos & Vasconcelos, 2023; Oliveira et al., 2023). Para além de todo esse panorama, é indispensável destacar a existência de comunidades quilombolas que ainda não foram certificadas pela Fundação Palmares e não possuem titulação sobre seus territórios, embora tenham suas unidades educacionais formais cadastradas entre as escolas quilombolas do município.

Diante do exposto, o presente estudo etnopsicológico tem o objetivo de propor tecnologias sociais educacionais *por* e *para* comunidades quilombolas em um processo ainda anterior à certificação e à titulação, a fim de contribuir com o cenário escolar em dois municípios do Recôncavo da Bahia: um deles de grande porte (Feira de Santana, com uma população de 600.000 pessoas, sendo 12.190 quilombolas) e um de pequeno porte (Amargosa, com 40.000 habitantes e 92 quilombolas).

Em relação às tecnologias sociais educacionais, a literatura acadêmica traz, em sua maioria, estudos sobre tecnologias digitais da informação e da comunicação aplicadas no âmbito da escola (Sales & Boscaroli, 2020). No entanto, segundo o Instituto de Tecnologia Social (2004), em seu “Caderno de Debate” sobre o tema, a tecnologia social não precisa necessariamente estar atrelada a tecnologias corpóreas ligadas ao meio digital, já que seu conceito envolve um conjunto de metodologias, técnicas e soluções desenvolvidas por e para populações e comunidades, a fim de melhorar suas condições de vida e promover inclusão social. As tecnologias sociais podem ser incorpóreas, ou seja, elas não precisam obrigatoriamente ser apresentadas em corpo físico, mas podem envolver, de acordo com o Projeto de Lei do Senado Federal nº 111, que institui a Política Nacional de Tecnologia Social, uma combinatória de saberes populares, modelos de organizações sociais e conhecimentos técnico-científicos, desde que sejam efetivas e reaplicáveis em diferentes contextos (Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações, 2024).

Por ateliês, formações e jabuticabas

Com base em todo o cenário explicitado na introdução, o Grupo de Pesquisa e Extensão POÁ (Psicologias por Organizações Populares e suas Ancestralidades), da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, vem

atuando, desde o início da pandemia do coronavírus, em 2020, na proposição e elaboração de tecnologias sociais educacionais incorpóreas, a fim de contribuir com políticas públicas na área de educação quilombola, principalmente em comunidades de remanescentes de quilombos (em processo anterior à certificação), em dois territórios do Recôncavo da Bahia, a saber: São João do Cazumbá (Feira de Santana) e Três Lagoas (Amargosa).

O trabalho foi planejado e executado em três diferentes momentos. Na primeira etapa, buscou-se compreender como se dá todo o processo de autoidentificação dos quilombos no Recôncavo, seu reconhecimento pelas instituições responsáveis, certificação e titulação das terras. Para tanto, essa parte do estudo promoveu pesquisas documentais (Scorsolini-Comin, 2021) em bases de dados do Ministério Público, Procuradorias Federal e do Estado da Bahia, Fundação Cultural Palmares (FCP) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Em sequência, foram desenvolvidas etnografias sobre essas comunidades, por meio da escuta etnopsicológica (Bairrão, 2015; Scorsolini-Comin, 2023) e com base em observações participantes e registros em notas de campo (Laplantine, 2003), sobretudo no contexto escolar quilombola de ambos os territórios.

Subsequentemente, os pesquisadores do POÁ passaram a buscar iniciativas educacionais no Recôncavo da Bahia que trouxessem um modelo de educação insurgente, movente, “fora da caixa”, a fim de mapear o seguinte movimento dialético entre um campo e outro: se alguns modelos “outsiders” de Educação Não Formal revelaram sempre buscar sua inspiração em culturas tradicionais, quando não são forjadas por elas mesmas no seio das próprias comunidades, talvez eles se tornem capazes de devolver a elas uma contribuição para o tecido de novas políticas públicas quilombolas na área de tecnologias sociais educacionais. Para tanto, a equipe selecionou para o estudo projetos da Educação Não Formal e Escolas da Educação Formal considerados, por eles mesmos, como “experiências alternativas”. Os projetos que participaram do estudo foram: Casa de Brincar Alecrim e Ponto de Leitura (Amargosa), *English House* e Escola Catavento (Feira de Santana), Escola Maria Felipa (Salvador), Espaço Samambaia (Serra Grande), Kilombo Tenondé (Valença) e Comunidade Caxuté (Valença). Somente participaram do estudo aqueles projetos que se autodeclararam como

“modelos alternativos”, “outsiders”, “fora da caixa”, e que trabalham com a infância (entre 0 e 11 anos).

Por fim, a equipe do POÁ passou a atuar, por meio de uma pesquisa-ação, na elaboração da tecnologia social Ateliê Jabuticaba, a fim de implementá-la nas escolas quilombolas e contribuir para a proposição de uma política pública inspirada na inovação em prol da formação de professores, a Formação Jabuticaba. O presente capítulo não tem o objetivo de esmiuçar as quatro fases da pesquisa, mas apresentar uma visão panorâmica sobre como o POÁ tem trabalhado atualmente na área de educação quilombola e infâncias não hegemônicas (Katz, 2022).

O São João do Cazumbá é uma comunidade que se autodeclara quilombola, mas não é certificada, tampouco tem suas terras tituladas. Com aproximadamente 500 habitantes, é considerada como um “sub-bairro” do Centro Industrial Subaé (CIS) de Feira de Santana, encravado entre as indústrias e as propriedades rurais, no caminho entre a segunda maior cidade da Bahia e o município de São Gonçalo dos Campos. Suas antigas fontes de água limpa foram completamente contaminadas e poluídas pelas indústrias. O transporte público (os ônibus) não adentra o bairro, o território não tem pavimentação, as pessoas precisam subir a ladeira a pé até a rodovia de acesso às indústrias (a avenida principal do CIS). A comunidade ainda não conta com uma Unidade Básica de Saúde, uma Unidade de Saúde da Família ou Centro de Referência em Assistência Social; para esse tipo de atendimento, é preciso buscar a abrangência do bairro vizinho, que se chama Tomba. Sua escola ficou dois anos desativada no período da pandemia (2020 e 2021), o que atrasou os estudos e o ano letivo de suas crianças quando foi reinaugurada em 2022.

A comunidade de Três Lagoas localiza-se na região do semiárido, porém próxima a áreas que ainda apresentam resquícios da Mata Atlântica preservados; trata-se da zona rural do município de Amargosa, distante 8 km do centro comercial da cidade, com uma população estimada em 160 famílias. Esses dados são provenientes do estudo de Nascimento et al. (2020), que demonstrou que as águas antes potáveis da comunidade são atualmente contaminadas e poluídas. O território de Três Lagoas é, possivelmente, segundo grande parte dos pesquisadores que lá estiveram, um remanescente de quilombo, abrigo de povos predominantemente de ascendência africana, resguardando práticas religiosas de benzimentos, rezas, saberes populares e medicina

tradicional, samba de roda, atividades econômicas locais baseadas na agricultura e dependentes das fontes naturais de água (sobretudo as lagoas e olhos d'água).

A líder comunitária, guardiã de um amplo conjunto de conhecimentos tradicionais, é conhecida carinhosamente como Dona Santa, Senhora Maria dos Santos, como consta em seu documento de identidade. Dona Santa é mulher, mãe, preta, quilombola, compositora e líder de samba de roda, poeta, curandeira, comerciante de ervas em sua barraca na feira, mãe de santo de umbanda, filha de Xangô, mestre da cultura popular, pesquisadora local pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Teve nove filhos, criou todos eles no campo, sempre lutou para que sua comunidade tivesse uma escola municipal que, ao invés de levar o seu nome, homenageou um homem branco, político, delegado de classe média.

Após a pesquisa documental realizada sobre a situação de certificação e titulação das duas comunidades, constatou-se que o Cazumbá se encontra iniciando o processo de autodeclaração através de reuniões de moradores e organização de um relatório histórico da comunidade. Apesar de não ser ainda reconhecida oficialmente como uma remanescente, a escola, em seu território, está na lista de escolas quilombolas da Secretaria de Educação de Feira de Santana. Embora apresentem características e movimentos internos para autoidentificação, ambas as comunidades não realizaram o Requerimento de Certificação endereçado à presidência da Fundação Cultural Palmares a fim de pleitear sua certidão de registro no Cadastro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos, tampouco possuem Relatório Técnico e Delimitação (RTID) junto ao INCRA. Portanto, são comunidades não certificadas e não tituladas.

Por meio das etnografias realizadas, foi possível constatar um “silenciamento” da comunidade no que diz respeito a esse processo da autoidentificação e certificação como quilombola. No diálogo com a comunidade do Cazumbá ao longo da convivência diária da pesquisa, ao abordar o tema, ainda que “*en passant*”, as pessoas pareciam, de início, desconversar; depois diziam que receberam, em uma época, uns “desconhecidos” na comunidade falando do assunto, pedindo uns papéis, uns documentos; em outro momento, afirmavam que não sabiam nada sobre o tema e que nem queriam saber, porque a maioria ali era

evangélica; alguns explicavam que isso era coisa do governo para arrecadar mais dinheiro.

Por fim, buscou-se uma aproximação com os mais idosos, quando eles iam um pouco além do silêncio, como demonstram os comentários a seguir: *“somos quilombolas sim, somos pretos aqui”*; *“essa coisa de quilombo tem a ver com os mais antigos daqui, tem a ver com Lucas”*; *“ali adiante é o Pau de Lucas, onde ele se escondeu dos polícia [sic]”*; *“Lucas era cangaceiro e tinha a ver com os quilombos, com negro fugido da escravidão”*; *“a gente é quilombo porque a gente tem olho d’água e só brotou ali, na ladeira da bica, porque o boi fincou a pata e furou a terra”*.

A comunidade tem uma simbologia riquíssima, com memórias e cronologias históricas que se mesclam em “mil e uma” significações, como apresentam os “repentes”: *“há bumbas e bois que fincam os pés na terra ressequida do sertão, há olhos d’água, Oxuns, bicas que brotam do chão; eu vi Lucas da Feira, trepado no pau de sebo, o bandoleiro; por lá eu vi cangaço, justiceiro, injustiça e delação; vi Xangô, João Cazumbá, o delator, vi traição...”*. A bela história do Quilombo do Cazumbá foi contada no capítulo “Máscaras bordadas em Bumbas e Cazumbás”, em livro publicado pela editora da UFRB, de autoria do nosso grupo de pesquisa (Macedo et al., 2023).

O que interessa no presente capítulo é o significativo que se repete no silêncio. Um fenômeno parecido acontece em Três Lagoas, quando se pergunta sobre a certificação da comunidade como quilombola. As respostas também são variadas: *“não sei muita coisa sobre isso”*; *“por aqui viviam indígenas por toda a parte”*; *“foram todos assassinados”*; *“nossos antepassados chegaram aqui e foram morando, ocupando as terras”*.

Nessa história, os significantes também circulam e passam ao largo dos quilombos. Entre assassinatos e cemitérios de Kariris, a terra renasce, os territórios indígenas abrigam fugitivos vivos, aquilombamentos, santas e marias, cura, reza e samba, como diz o “repente” de lá: *“Nas Três Lagoas, um lamaçal de Nanã, a senhora das águas profundas escuta Sultão das Matas no corpo da Santa erveira... caboclo de Xangô... em seu corpo pequenino de rezadeira, cabelos brancos... a justiceira... em sonhos que ele nunca apagou... enquanto os genocidas se preservam em vida nos letreiros de construções combalidas... o dela segue em torpor... placenta enterrada de nove filhos um andor... no chão... no terreiro... é pelo som*

do pandeiro... aprende a ler pela dor". As histórias de Maria Santa serão publicadas na ocasião de seu título como Professora *Honoris Causa*.

Com base nas etnografias, buscou-se uma proposta educacional e etnopsicológica que partisse do silêncio, ou melhor, dos dizeres que perfuram o silêncio. Portanto, os dizeres seriam proferidos com o corpo e sobre o corpo. O nome Ateliê Jabuticaba foi criado em 2020 por uma das participantes do projeto (na época com três anos) e pareceu, desde então, muito sugestivo: jabuticaba conota toda e qualquer coisa pejorativa e genuinamente brasileira, além de ser uma negra fruta que nasce na pele dos galhos sem uma haste que a separe do caule. Ela nasce e cresce arraigada, enraizada, como disse Krenak (2020), sobre determinados povos tradicionais, como algo rústico e orgânico, que se agarra à terra, que não se descola da terra, do tronco ancestral.

O silêncio é ponto de partida, pois se trata de um ateliê cuja orientação aos adultos é clara: *"silêncio! as crianças estão trabalhando... brincando... fazendo arte"*. Em um curso oferecido a alguns educadores do Ateliê em 2020, ouviu-se Lydia Hortélio orientar, ao lembrar sua obra (Hortélio, 1987): *"deixem as crianças em paz, menino não fala muito quando está brincando"*.

A ideia é que o ateliê sempre aconteça em espaço aberto, na terra, mato, natureza. A preparação acontece antes da chegada das crianças. O espaço é montado em forma circular, do mesmo modo como os povos tradicionais se organizam socialmente, como as hortas mandalas que são feitas nas produções agroecológicas dos quilombos. Como nos lembra Nêgo Bispo, o samba é em roda, a capoeira é em roda, a umbanda é em gira, tudo funciona na circularidade (Bispo, 2008).

Em formato de mandala, montamos esteiras que formam ilhas, uma ao lado da outra, compondo um círculo, com um espaço vazio ou uma "clareira" no centro. Essa "clareira" permite que as crianças consigam se enxergar mutuamente ao ocuparem as suas ilhas. São seis ilhas, normalmente, mas esse número pode variar. Elas carregam temáticas próprias e elementos "margeadores" das experiências infantis: 1) culinária; 2) livros e leitura; 3) artesanato em sucata; 4) artes com lápis, canetas coloridas, giz de cera e tintas naturais (carvão, amora, jabuticaba, urucum, melancia, beterraba) e guache; 5) música; 6) edificações com cenografia e performance.

Não é preciso providenciar muita coisa. Necessita-se de muita concretude e pouco concreto: terra, natureza e ar livre; plantas, adubo e

minhocas; se existirem mais bichos, melhor ainda; tinta, papel, fantasias, material para montagem de cabanas e barracas, tesoura, cola, livros, lápis de cor, giz; muito, muito, muito “lixo” humano que se transforma em artesanato. Eles plantam, colhem, montam ocas, barracas, preparam e repartem o próprio lanche e, no fim, arrumam todo o espaço. São atividades que eles já fazem em casa no cotidiano do quilombo (culinária, organização do espaço, terra, reaproveitamento, arte, natureza, colheita, cuidado com os animais), do jeito deles, do jeito do ancestral. É um espaço para a infância em contato com tudo o que é ou o que já foi vivo.

Ao chegar ao espaço, os corpos das crianças exploram livremente as ilhas de interesse. Atentos, presentes e com os ouvidos antenados, os sujeitos em formação (adultos, futuros etnoeducadores e etnopsicólogos) buscarão compreender os interesses, desejos, subjetividades, identidades, escolhas e memórias infantis. A proposta é não interventiva. Os adultos, assim como os elementos presentes nas esteiras, estão ali para margear as vivências e descobertas das crianças. Os etnoeducadores e etnopsicólogos (para quem a Formação Jabuticaba se destina) não devem encher as crianças de perguntas, propostas, sugestões, “ensinamentos”, apenas devem contemplar seu labor, a não ser que sejam convidados por elas. Observam, escutam, tomam nota, oferecem-se como terceiras margens. A margem representa um significante imprescindível no Ateliê, elas podem ser múltiplas ou únicas, únicas no plural, remetem às águas, às ilhas, aos rios que, sem elas, desaguiariam, inundariam tudo e, ao mesmo tempo, jamais se tornariam oceano. Na Formação, os etnoeducadores e os etnopsicólogos são margeadores.

Em contato com as duas comunidades, percebeu-se que as crianças sentiam que nas escolas “se falava demais e, ao mesmo tempo, muito pouca coisa”, mas seus corpos esquecidos dentro das “caixas de sapato” (salas de aula) precisavam vociferar, performar suas histórias, seus saberes. Quando entravam no Ateliê, traziam consigo uma comunidade inteira. O Ateliê foi pensado para que fosse restituída a escuta aos seus corpos, seus movimentos, suas brincadeiras, cantigas, às suas produções artísticas e culturais, ao modo como habitam os mundos. Não é uma pedagogia. Não é para ser uma escola. Não é um modelo clínico. É uma oportunidade para afinar e refinar os ouvidos para a infância, para as crianças. Quando elas brincam, é como se sonhassem, tecendo elaborações quase oníricas; quando pintam, contam-nos histórias de

seus ancestrais; quando constroem os cenários, edificam seus quilombamentos; quando dançam, performam, correm, cozinham, leem, recriam, costuram as fissuras do que se guardou em silêncio.

Aos poucos, o tecido do Ateliê foi se desenhando por meio da troca de saberes com outras experiências educacionais. Nas duas comunidades, as escolas pareciam cada vez mais distantes do que se propunha na literatura sobre educação quilombola, a começar pelos nomes que as batizam, e mais apartadas ainda do contexto cultural e ancestral de saberes da própria comunidade. Ao mesmo tempo e contraditoriamente, apresentaram-se experiências na Educação Não Formal, não somente dentro das comunidades, mas também fora delas, que se narravam como inspiradas pela terra, pelos territórios ancestrais, saberes populares e culturas tradicionais. Os espaços não escolares possuem métodos próprios, cunhados por meio de saberes comunitários, parecem acolher tudo aquilo que não tem espaço no ensino formal, pois se definem pela negação, pelo avesso, pelo oposto: são os não formais, não escolares. Há uma fôrma e estão certamente fora dela, definem-se pelo que não são, pelo que não querem ser... definem-se pelos seus próprios pesadelos. São as ONGs (Organizações Não Governamentais), as Organizações da Sociedade Civil (OSC), Associações Comunitárias, Movimentos Sociais.

Como reflete Krenak (2020), nós somos tão descolados e deslocados da terra que nos separamos da natureza e, por isso, vemos algumas pessoas (nas ONGs e espaços não formais) buscarem desesperadamente essa reconexão com uma raiz perdida que elas nem mesmo sabem qual é, a partir de uma educação para a infância, para a vida, em conexão com o natural, como se essa fosse uma grande descoberta. Na verdade, trata-se de um modelo educacional conectado com a natureza, o movimento, os ritmos próprios infantis, com a criatividade, a liberdade, que já se fazia, sempre se fez e ainda se faz em aldeias, quilombos, comunidades tradicionais, e com o qual a escola formal rompeu há muito tempo. Nós nos distanciamos tanto desse modo de vida que passamos a existência, alguns de nós pelo menos, buscando retomá-lo, e quando o reencontramos, em uma centelha, acreditamos piamente que inventamos uma grande tecnologia social inovadora. E o que é ainda mais curioso é que existem também escolas da Educação Formal com uma proposta que se aproxima dessa abordagem e, contraditória e

surpreendentemente, todas elas são particulares e atendem filhos de intelectuais da classe média branca.

O que se está tentando dizer: começou-se estudando como ocorre o processo de autoidentificação e certificação dos quilombos; depois, desenvolveu-se um trabalho dentro das comunidades, a fim de conviver, conversar com os mais idosos, realizar trabalhos, projetos, etnografias, entrevistas. Percebeu-se que lá dentro existe um modo próprio de fazer educação, de ensinar, aprender e forjar etnopsicologias sobre a transmissão de saberes. Compreendeu-se que as crianças são essenciais para entender esse modelo e que as escolas (pelo menos nas duas comunidades aqui apresentadas) estão distantes dessas etnoteorias quilombolas.

Ao mesmo tempo, encontraram-se iniciativas dentro e fora de comunidades quilombolas que buscam recuperar, retomar esse modo de existir, ensinar e aprender arraigado, agarrado à terra, ao território, à natureza, aos corpos, aos movimentos comunitários. As iniciativas da Educação Não Formal investigadas por esta presente pesquisa eram pertencentes às comunidades quilombolas ou tinham algum vínculo com elas; já as iniciativas de Educação Formal eram escolas particulares fundadas e dirigidas por pessoas de classe média com alta formação acadêmica.

De modo geral, percebeu-se que essas experiências educacionais são construídas por pessoas que procuram um modelo não só para a escola, mas para a criação de filhos, para suas estratégias de saúde, seus modos de vida, como se buscassem um sentido em uma sociedade contemporânea, urbana e capitalista: parece que a resposta dessa procura está quase sempre na cultura tradicional, nos cenários que fogem dos processos civilizatórios modernos. Por fim, na etapa de elaboração e planejamento do modelo Jabuticaba, houve um movimento pendular muito parecido, de dentro das comunidades para fora delas (em iniciativas educacionais que se autodenominam alternativas), e de fora para dentro, com influências mútuas entre ambas.

Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluncia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A

confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida (Santos, 2023, p. 15).

A ideia de modelo educacional vivo, movente, insurgente e livre parece remontar a um caminho muito parecido com o que foi traçado em outras ciências humanas e da saúde voltadas para a infância: o parto natural, a ideia de amamentação prolongada, a livre demanda, o bebê perto do corpo da mãe e não apartado em um berço, a introdução alimentar BLW (*Baby-Led Weaning*)¹, a alimentação saudável, a proposta de educação não violenta, o contato da criança com a natureza, a escola desconstruída e livre, dentre outras. Com esse cenário, sugere-se que a busca por respostas para uma verdadeira revolução na educação remonta caminhos muito específicos, trajetórias que levam quase sempre para o mesmo lugar: a impressão é que algumas propostas remetem sempre a uma experiência essencialmente originária, aos povos originários, aos povos tradicionais e suas etnoteorias absolutamente refinadas.

O professor e pesquisador de educação José Pacheco, no documentário *“Quando sinto que já sei”*, de 2014, dirigido por Anderson Lima, Antônio Lovato e Raul Perez, relembra uma analogia popular que costuma afirmar que os médicos do século XVIII se sentiriam perdidos em um hospital da atualidade, mas os professores do século XVIII não estranhariam tanto uma sala de aula do século XXI. Ou seja, as infâncias se transformaram, os jovens mudaram, as ideologias se renovaram, a sociedade transmutou, mas não se revolucionou quase nada do que é feito na educação formal.

O sistema funciona em cadeia, com idades supostamente apropriadas para cada fase da aprendizagem e desenvolvimento, desde a educação infantil, o ensino fundamental, o ensino médio, até os processos de seleção para as universidades, para o mercado, concursos públicos. O sistema é todo montado, estruturado para dar certo dessa forma, desse jeito, com essa lógica. Quando se quer mudar algo, subverter o mecanismo, alguém sempre vai dizer: não pode, porque depois essas crianças ou jovens vão sentir dificuldades lá na frente, vão encontrar os entraves por conta da lógica do sistema.

A revolução industrial e as novas tecnologias digitais de informação e de comunicação vieram para desenvolver as diversas facetas do

¹ O método BLW envolve a introdução alimentar gradual e natural da alimentação complementar, propondo a autoalimentação do bebê desde o início.

conhecimento e da vida cotidiana da humanidade. Em contrapartida, em algumas áreas, a estagnação e a inércia são inquestionáveis. As escolas clássicas e formais conteudistas acreditam que estão formando a infância e a juventude para que tenham, pelo menos no âmbito individual, um futuro melhor, mais promissor, de sucesso. Para tanto, equipam suas escolas com tudo o que é mais moderno e tecnologicamente arrojado. Preparam-se para o mercado de trabalho, para que os jovens adentrem o universo do capital e tornem-se competitivos. Pergunta-se: há um projeto coletivo de sociedade nesse modelo? A proposta, aqui, não é trazer respostas prontas, mas inquietações. Em última instância, há algo que move um dos caminhos possíveis: acredita-se que as etnopsicologias quilombolas tenham muito a contribuir para o desenvolvimento da educação no Brasil, não somente para se pensar a educação quilombola, mas para reestruturar um projeto de educação, de sujeito, de país, de coletividade que se tem construído até aqui.

Considerações “iniciais”

Nêgo Bispo usou uma “palavra germinante”, uma palavra molhada nas águas, como nós: as confluências dele e as margens nossas, para “oceanarmos” juntos. Portanto, finalizo sem um fim na subseção anterior e nesta também, porque foi ele mesmo quem falou em começo, meio e começo (Santos, 2023). Peço a licença poética nesse “início” para me colocar em primeira pessoa, a fim de me implicar na escrita e perspectivar de que ângulo eu venho tecer a análise final.

Comecei buscando documentos, legislações, processos, depois as memórias, quis falar com os anciãos da comunidade. Mas fui encontrar na infância, a outra ponta do “desenvolvimento/envolvimento” humano, como bem dizia Nêgo Bispo, caminhos possíveis. Para isso, a escuta precisava ser a céu aberto. As crianças não gravariam entrevistas, tampouco ficariam horas papeando comigo em uma calçada no fim de tarde. Os corpos precisavam estar livres, o meu e o delas. Eu só queria aprender com elas uma educação livre e conectada com a pele do tronco ancestral. Mas eu precisava mostrar um resultado, um relatório, um artigo, um capítulo. Eu tinha que dizer a todos o que eu estava mesmo fazendo ali.

Fui tentar entender como o Estado entende os quilombos. Fui tentar entender como os quilombos entendem o Estado, as tais políticas

públicas. E como os quilombos entendem os quilombos. Fui buscar entender como os intelectuais entendem a educação e como os quilombos entendem a educação dos intelectuais e como eles se entendem e se encontram de certa maneira. Encontrei na infância quilombola as etnopsicologias mais finas e profundas que um educador pode conhecer sobre educação, sobre ensinar e aprender como uma coisa só. Montamos um grupo de pesquisa (POÁ), um grupo de estudo (com o nome molhado também, o FOZ), uma ONG, um ateliê, uma formação, pensei em tecnologias sociais, em políticas públicas, em educação quilombola, para, então, perceber que eles sabiam muito mais daquilo que estava escrito do que qualquer outra pessoa.

Um dia, em um quilombo, as crianças me chamaram para “lutar capoeira”. Aceitei o convite. Comecei executando somente o que eu sabia. Depois, elas foram me desafiando cada vez mais. Meu corpo encontrou um limite, eu respondi: “*esse movimento não consigo, estou velha*”. Elas me fitaram de canto de olho, com um semblante de desconfiança: “*velha?*”. Eu, criada em uma sociedade etarista e “juventudeísta”, achei que era um elogio. Não era, elas queriam me dizer que eu não estou à altura de ser velha, de ser sênior, de ser sábia: “*Você não é velha... você não sabe as coisas do mundo*”. Lembrei instantaneamente que o termo não dependia de idade. Elas, muitas vezes, chamavam algumas outras crianças da comunidade de “veinha”, ou “véia”. É por carinho, concordo, mas também lhes atribuindo um status de senioridade e sapiência. O importante é que eu entendi o porquê de estar ali, mais por mim do que por elas. As etnopsicologias finas vão refinando nossa escuta para aprender as coisas do mundo, ao invés de achar muito novas e inovadoras as sábias ideias apelidadas de política e educação já cunhadas por alguém (“alguéns”) que firma os pés na terra. Eu haverei de ser velha um dia.

Referências

Bairrão, J. F. M. H. (2015). Faire de l’ethnographie avec la psychanalyse; Les Psychologies d’un point de vue empirique. *Cultures-Kairós - Revue d’Anthropologie des Pratiques Corporelles e des Arts Vivants*, 5, 1180-1205.

- Bispo, N. (2008). *O canto de Nêgo Bispo: A memória do candomblé e da capoeira*. EdUFBA.
- Brasil (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- Brasil (2003). *Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta a Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm
- Brisola, E. M. A. B., Ribeiro, S. L. S., & Sebastián-Heredero, E. (2020). Educadores, tecnologias e inovações sociais: educação na diversidade para a construção da cidadania. *Revista Humanidades e Inovação*, 8(5), 18-31.
- Costa, P. L. A., Andrade, L. P., & Andrade, H. M. L. S. (2022). Formação docente e educação escolar quilombola: compreensão através de uma análise da literatura. *SciELO Preprints*. <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.4147>
- Dourado, L. F. (2017). *Plano Nacional de Educação: o epicentro das políticas de estado para a educação brasileira*. Imprensa Universitária/Anpae.
- Gusmão, N. M. M. (2020). Antropologia e educação quilombola: etnicidade e mediação. *Entre Rios*, 3(1), 9-26. <https://doi.org/10.26694/rer.v3i01.11628>
- Hortélio, L. (1987). *História de uma manhã*. Massao Ohno.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2022). *Censo demográfico 2022*. IBGE. <https://www.ibge.gov.br/censos>
- Instituto de Tecnologia Social (2004). *Caderno de debate: tecnologia social, direito à ciência e ciência para a cidadania*. <https://repositorio.mcti.gov.br/handle/mctic/5172>
- Katz, I. (2022). Considerações aos efeitos das infâncias contra hegemônicas sobre a psicanálise com crianças: a desimaginarização contra a universalização. *INFEIES-RM*, 11, 255-257.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Laplantine, F. (2003). *Aprender antropologia*. Brasiliense.
- Lima, A., Lovato, A., & Perez, R. (2014). *Quando sinto que já sei*. Despertar Filmes. <https://www.youtube.com/watch?v=HX6P6P3x1Qg>
- Macedo, A. C., Passos, R. N. S., & Mendes, E. O. C. (2023). Máscaras bordadas em Bumbas e Cazumbás. In E. B. da Silva, F. H. T. Santos,

- & M. M. de Meireles (Orgs.), *Pedagogias no plural: inflexões na formação de professores* (pp. 179-198). Editora UFRB.
- Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, MCTI (2024). *Projeto de Lei do Senado Federal nº 111, que institui a Política Nacional de Tecnologia Social*. https://antigo.mctic.gov.br/mctic/opencms/ciencia/politica_nacional/_social/Tecnologia_Social.html
- Nascimento, H. C., Almeida, R. A. S., Eça, G. F., & Araújo, F. M. (2020). Vulnerabilidades no acesso à água para consumo humano em comunidades rurais: estudo de caso em Três Lagoas, Amargosa (BA). *Revista Aidis de Ingeniería y Ciencias Ambientales: Investigación, Desarrollo y Práctica*, 13(3), 905-922. <https://doi.org/10.22201/iingen.0718378xe.2020.13.3.69406>
- Novais, R., Carvalho Júnior, A., & Silva, I. (2022). Os desafios da sociedade inclusiva acerca da educação quilombola. *Revista Educação e Ciências Sociais*, 5(8), 151-179. <https://doi.org/10.38090/recs.2595-9980.v5.n8.128>
- Oliveira, N. B., Santos, M. S., & Campos, M. A. S. (2021). A diversidade cultural como direito na educação quilombola no Brasil: perspectivas e desafios da formação continuada dos professores na educação básica. *Revista Latino-Americana de Estudos Científicos*, 2(10), 5-26.
- Oliveira, P. S. C. B., Oliveira, N. C. M., & Damasceno, A. (2023). Monitoramento e avaliação dos planos de educação: desafios aos conselhos de educação. *Jornal de Políticas Educacionais*, 17, e90001. <https://doi.org/10.5380/jpe.v17i2.90001>
- Sales, A. B., & Boscarioli, C. (2020). Uso de tecnologias digitais sociais no processo colaborativo de ensino e aprendizagem. *RISTI - Revista Ibérica de Sistemas e Tecnologias de Informação*, 37(6), 82-98. <https://doi.org/10.17013/risti.37.82-98>
- Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu.
- Santos, H. C. S., & Vasconcelos, J. (2023). Políticas públicas educacionais e a responsabilidade estatal. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação - REASE*, 9(5), 2649-2658. <https://doi.org/10.51891/rease.v9i5.10010>
- Santos, M. (1998). A rede urbana do Recôncavo. In M. A. Brandão (Org.), *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição* (pp. 59-100). Fundação Casa de Jorge Amado; Academia de Letras da Bahia; Universidade Federal da Bahia. (Texto original de 1959)

- Scorsolini-Comin, F. (2021). *Projeto de pesquisa em ciências da saúde: guia prático para estudantes*. Vozes.
- Scorsolini-Comin, F. (2023). *O divã de alfazema: ensaio sobre a clínica etnopsicológica*. Ambigrama.
- Sousa, M. P. M., & Costa, R. L. (2023). Desafios encontrados pela educação de jovens e adultos no Brasil: reflexões sobre os avanços na alfabetização de adultos. *Revista Interdisciplinar de Ensino, Pesquisa e Extensão*, 2(1), 99-115.
- Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia [SEI] (2024). *Novos limites dos 20 municípios do Recôncavo são fechados com consenso*. https://sei.ba.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1692:novos-limites-dos-20-municipios-do-reconcavo-sao-fechados-com-consenso&catid=10&Itemid=697&lang=pt
- Teixeira Neto, J. (2014). *Mochilas existenciais e insurgências curriculares: etnocurrículos instituindo interações em cenários das pedagogias culturais do tempo presente* (Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia).
- Trindade da Silva, B. (2014). *Políticas patrimoniais e salvaguarda: conflitos e estratégias no reconhecimento do samba de roda do Recôncavo Baiano* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia).

Capítulo 6

A espiritualidade é real? Uma leitura etnopsicológica

Maurício S. Neubern

Apresentação

O presente capítulo esboça, de um ponto de vista etnopsicológico, algumas possibilidades de abordagem das experiências espirituais como realidade. Partindo de um estudo de caso, três eixos essenciais serão ressaltados: a) a noção de cosmologia e maquinário; b) a concepção dos seres espirituais; c) e as condições para que tais realidades se expressem por meio de suas próprias referências. O trabalho aborda possíveis caminhos para uma concepção ontológica das experiências espirituais, calcada na intencionalidade do mundo espiritual, nas contribuições fenomenológicas e etnográficas, assim como no contrato ético e afetivo que permite que a pesquisa se constitua como um fenômeno de protagonismo de ambas as partes, em que a legitimação é construída conjuntamente e as ideias do pesquisador passam por uma crítica discutida com os representantes de tais universos espirituais.

Introdução

O termo realidade costuma ser um dos mais problemáticos no estudo das ciências humanas, particularmente da Psicologia. Sendo atribuído, desde a Idade Média, ao escolástico Duns Scotus (Boler, 1963), foi uma das noções centrais no advento da ciência moderna, que poderia acessá-la de modo privilegiado com relação aos demais tipos de saber (Santos, 2000). Por meio do método científico, a realidade do mundo poderia se mostrar independentemente do desejo do pesquisador, sendo também passível de medição, explicação e controle.

Aos poucos, a realidade enquanto objetividade desvencilhou-se da subjetividade, que passou a ser considerada fonte de erro (González Rey, 2019). Isso conferiu à ciência moderna um status diferenciado, que a

situou como saber decisivo nas sociedades e na política dos países ocidentais. Entretanto, se alguns ramos da ciência, capitaneados pela Física (como a Química, Astronomia e Biologia), adaptaram-se com certa tranquilidade a uma lógica objetiva, as ciências humanas apresentaram consideráveis dificuldades com tal noção de realidade, principalmente porque seus campos eram perpassados pela subjetividade, que não possuía a mesma capacidade de resistir à influência do pesquisador, como os objetos do mundo físico.

No caso da relação entre Psicologia e as experiências espirituais, a noção de realidade proposta pela ciência moderna tornou-se problemática. Apesar de esforços como os de William James (1902/1987) e Carl Jung (1964/2023), que, desde cedo, preocuparam-se em buscar uma compreensão que se adaptasse à natureza dos fenômenos espirituais, as relações com tais fenômenos foram caracterizadas pela imposição de concepções e lógicas de mundo muito distintas dos relatos das pessoas que vivenciavam a espiritualidade e dos saberes coletivos que perpassavam tais vivências (Neubern, 2022). Noções relacionadas ao logos psicológico, como imaginação, sintoma, manipulação, histeria, delírios, alucinações, mecanismos de defesa ou simplesmente símbolos, emoções e mitos foram frequentemente empregados como modo de imposição sobre experiências que, muitas vezes, não se permitiam explicar ou serem apreendidas por tais termos.

Disso resultaram muitas tensões éticas, metodológicas e epistemológicas nas quais as pessoas poderiam facilmente se sentir desqualificadas pelo saber científico ou em meio a uma guerra de saberes na qual deveriam tomar partido ou renegar dimensões importantes de suas próprias realidades. Em uma palavra, as experiências espirituais eram reduzidas a processos que se opunham ao real, por um lado, como algo pueril e ilusório, ou a processos que poderiam ser conhecidos por meio da colonização desse campo através de noções já domesticadas pela ciência moderna.

Neste capítulo, procuraremos destacar como as experiências espirituais podem ser concebidas como um modo possível de realidade, por meio de uma perspectiva etnopsicológica (Nathan, 2001/2014; Neubern, 2022). A partir do estudo de caso de uma pessoa atendida em hipnoterapia, serão destacados eixos relevantes para a compreensão das realidades espirituais que, embora se manifestem por meio de um indivíduo, possuem um caráter coletivo: cosmovisão e maquinário, os

seres espirituais e as condições que permitem que as realidades espirituais possam se expressar por si mesmas. Tais atendimentos eram por mim conduzidos no contexto de uma pesquisa clínica sobre hipnose para pessoas com dores crônicas, junto ao Centro de Atendimento e Estudos Psicológicos do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília. Por envolver seres humanos, o projeto foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa, preservando-se o sigilo da identidade das pessoas. Logo, o nome aqui utilizado para nosso sujeito – Isadora Ribeiro – é fictício, assim como boa parte dos dados sobre ela.

Caso clínico

Isadora Ribeiro, 57 anos, apresentou-se para a terapia comigo após um divórcio traumático, marcado por traições, agressões físicas, períodos de penúria e uma desagradável batalha judicial. Apresentava, inicialmente, sintomas psiquiátricos preocupantes que denunciavam forte desorganização psíquica, com falas entrecortadas, desorientação no tempo e no espaço, forte angústia, com sensação de desagregação, fobia social, dentre outros. Em alguns meses, apresentou fortes dores diagnosticadas como fibromialgia, sem contar intensos sintomas depressivos. O processo terapêutico voltou-se tanto para a influência de um passado familiar de consideráveis maus tratos, em que era considerada louca e mentirosa, como para os efeitos negativos do divórcio que acabara de viver. Por conta de suas dificuldades financeiras, aceitei atendê-la gratuitamente, pois sua situação era bastante delicada e uma ruptura ali naquele momento poderia ter consequências nefastas para ela.

Após um período inicial de dois anos, Isadora apresentou um transe de incorporação, no qual recebia o espírito de um oriental, denominado Mestre Chen, que era o líder de um grupo de espíritos que deveriam trabalhar por meio de Isadora, que possuía a missão de levar espiritualidade para as pessoas. Embora não possuísse uma religião, ela já havia frequentado grupos esotéricos e espíritas, aos quais dedicou muito estudo e prática. Era a primeira vez que tais espíritos se manifestavam, o que parecia consistir em uma situação muito significativa, a qual Isadora não parecia conceber. Mostrava-se, por vezes, incomodada, pois não guardava lembrança dos transes, nem era capaz de controlar o que os espíritos falavam por meio dela. Vale ressaltar que os espíritos sempre se

manifestavam durante seus transe produzidos nas sessões de hipnoterapia.

Em certa ocasião, Mestre Chen disse-me que deveria me preparar para uma sessão mais longa, em que seriam trabalhados temas muito difíceis. Como de costume, Isadora manteria forte amnésia com respeito aos transe. No dia combinado para o atendimento psicoterápico, ela se apresentou apenas lembrando que haveria temas difíceis a serem tratados, o que, aparentemente, não a incomodava. Contudo, durante o transe, Isadora disse se sentir levada ao tempo passado, com o qual se conectava emocionalmente ou sentia a sensação de algo sombrio e viscoso ao redor de si e em seu corpo, o que a levava ao vômito. Por quase quatro horas tal processo se repetiu até que a sessão foi encerrada e ela levada para casa por algumas amigas, com quem havia combinado essa ajuda. Dormiu por quase 24 horas, tendo acordado apenas para ir ao banheiro, de onde retornava rapidamente para a cama. Nos dois dias seguintes, dormiu mais 12 horas e, enfim, sentiu-se restabelecida.

Na sessão seguinte, Mestre Chen explicou que as sensações de coisas viscosas e sombrias representavam situações negativas que havia vivido no passado de outras vidas ou de sua infância na atual encarnação, das quais ela não poderia se lembrar diretamente. Isadora sentiu-se muito melhor, com redução considerável das dores, dos sintomas depressivos, mostrando-se progressivamente mais organizada em termos psíquicos. Com o tempo, algumas pessoas passaram a buscar nela conselhos e ajuda espiritual, atribuindo-lhe um significativo papel de médium, que contrastou, em muito, com os papéis familiares de mentirosa ou louca. Segundo os espíritos, essa seria sua missão: a de proporcionar às pessoas o contato com o mundo espiritual. Fosse sob um processo explícito de incorporação, fosse por um processo por ela designado como influência espiritual, ela passara a receber muitas pessoas em busca de ajuda espiritual. Ela também passou a contribuir para a pesquisa como colaboradora do grupo, em que ora permitia o contato com os Mestres para fins de estudos, ora se dispunha a auxiliar e discutir a produção de textos dos membros do grupo, principalmente dos estudantes.

Cosmovisões e maquinários

Um saber implica a existência de uma cosmovisão, ou seja, um conjunto de noções que tornam o mundo inteligível no tocante a variados temas, como a criação do mundo, sua evolução, suas leis, as relações entre as coisas, os seres que a habitam (Bairrão & Lemos, 2013) e, sobretudo, o que é realidade (Neubern, 2025). Ela oferece, portanto, categorias prévias para que os saberes que dela decorrem se desenvolvam na leitura dos temas que lhe competem, de maneira que, sem essas categorias, dificilmente torna-se possível a avaliação de determinados fenômenos.

De certa forma, é possível considerar que a cosmovisão da ciência moderna é a do homem solitário, por ser este a única potência pensante do universo, ou seja, a ideia de um universo unívoco (Nathan & Stengers, 1999). Deuses, espíritos, ancestrais, orixás, anjos e demônios nada mais seriam que criações humanas para conferir algum significado aos acontecimentos da vida, pois o que existiria como realidade seria o homem pensante, uma natureza regida por leis mecânicas e, em larga medida, determinista, a reger objetos inanimados e seres orgânicos cuja inteligência estaria longe de se comparar à humana.

Por outro lado, em sociedades não ocidentais, o homem estaria em constante comércio com outras inteligências, muitas delas invisíveis e capazes de influenciar a vida humana e os fenômenos da natureza, da qual o ser humano faria parte. Nessas sociedades, a noção de realidade diferencia-se da noção moderna e ocidental (De Martino, 1944/1999), posto que os seres invisíveis não são criações humanas (como mitos ou símbolos), mas preexistem a estes, podendo influenciá-los de diferentes formas. Em sociedades como a brasileira, ambas as cosmovisões costumam coexistir. Junto a alguns grupos de formação universitária, onde prevalece uma lógica científica, há uma tendência de as pessoas se pautarem pela cosmovisão de universos únicos, embora números significativos de grupos concebam a ambas. Curiosamente, mesmo entre ateus, crenças como feitiço, mediunidade, reencarnação, benzeduras e rezas podem ser familiares, considerando a complexa constituição história e espiritual do povo brasileiro, em que diferentes contribuições étnicas preconizam tais concepções (Carvalho, 1994).

As cosmovisões inserem-se em grandes maquinários (Nathan, 2001/2014), que consistem em construções coletivas que envolvem

dispositivos técnicos, especialistas, iniciações, conceitos, práticas e a produção/revelação de seres que emergem da relação com a realidade. Na Física, por exemplo, um elétron é um ser gerado a partir de um grande dispositivo (o laboratório), conduzido por um especialista (o pesquisador) e ligado a toda uma cosmovisão na qual a matéria se constitui como elemento fundamental da realidade. Um ser espiritual, como um “Mestre”, um guia ou um preto velho, refere-se a um maquinário que pode envolver as práticas mediúnicas como dispositivo, orientadas por médiuns mais experientes ou iniciados esotéricos. É curioso notar que, em muitos dispositivos de saberes tradicionais, o transe é utilizado como ferramenta para acessar o mundo espiritual, como ocorreu no caso de Isadora. Entretanto, malgrado os esforços históricos da metapsíquica e, posteriormente, da parapsicologia (Méheust, 1999), tais seres não se produzem na sua integridade por maquinários da ciência ocidental, assim como o elétron não pode ser fabricado/revelado por uma sessão espírita.

Se a cosmovisão de um saber espiritual oferece as noções fundantes de uma realidade e o maquinário os recursos técnicos para interpellá-la, a etnopsicologia se dispõe a permitir que tais sistemas se apresentem por si mesmos (Neubern, 2022), ou seja, a partir de suas próprias referências, sem que o pesquisador procure colonizá-las com termos consagrados de sua teoria. De certo modo, o pesquisador necessita compreender, etnograficamente, como tais conceitos e técnicas se encaixam e produzem realidade, o que demanda a participação ativa dos seres e especialistas. Por outro lado, é importante que ele seja aceito e acolhido por tal saber, como parte de um contrato relacional.

Junto a Isadora, não só os Mestres buscavam atender minhas dúvidas, mas também outros especialistas esotéricos e espíritas que, frequentemente, explicavam-me o que se passava com ela. Contudo, conforme Isadora e seus Mestres revelaram mais tarde, as posturas de desprendimento e de acolhimento da terapia no momento em que ela mais necessitava de ajuda (quando aceitei atendê-la gratuitamente) foram o sinal de que eu estava preparado para desenvolver um trabalho mais profundo com ela, envolvendo sua espiritualidade.

Seres espirituais

Em uma leitura psicológica, Mestre Chen poderia ser concebido como um processo de alucinação, dado que ninguém mais poderia confirmar sua existência como fenômeno público, fosse pela visão de olhos treinados, fosse por meio de instrumentos científicos. Isso situaria Isadora como uma pessoa com algum transtorno psiquiátrico, o que reforçava as acusações típicas de sua família. Caso um psicólogo ou psiquiatra possuísse um pouco mais de condescendência, poderia considerar que Mestre Chen era fruto de um mecanismo dissociativo de defesa (uma personalidade outra além de seu ego), originado em função da lógica abusiva de sua família. Em ambos os casos, o único sinal de realidade talvez pudesse ser auferido por meio de um sistema neurológico capaz de fornecer um substrato material, portanto, acessível aos instrumentos laboratoriais para tão curiosas manifestações. Contudo, o leitor atento poderia se perguntar, com razão, se uma transmissão neuroquímica seria capaz de esgotar um fenômeno tão intrincado como a manifestação de Mestre Chen, em suas complexas relações com a médium, se tais circuitos neuronais poderiam explicar o que é o self humano e sua espiritualidade (Stengers, 2001), principalmente em termos de sua significação em seus logos originais.

De um ponto de vista etnopsicológico, a compreensão do ser de acordo com seus significados e práticas originais é essencial para que o pesquisador acesse as configurações de sentido que a pessoa gera a partir dos contatos com tais seres. Se ele não é mera criação imaginária ou sintoma psicopatológico, possui uma dimensão de alteridade que é essencial para uma compreensão clínica coerente com o que é vivido pela pessoa. Mais que isso, o contexto da relação etnopsicológica precisa permitir que tais seres se manifestem, principalmente com ações que se mostram independentes das deliberações da pessoa, podendo, por vezes, apresentar habilidades pouco comuns para esta. Mestre Chen apresentava-se como uma personalidade muito distinta de Isadora, com conhecimentos que não pareciam estar presentes em suas faculdades cotidianas. Suas capacidades de premonição, diagnóstico, clarividência e cura tornaram-se notórias, o que o diferenciava sobremaneira de sua “pupila”, e costumava impactar muitas pessoas.

Assim, enquanto fenômeno, Mestre Chen está associado a um conjunto de significados referentes às cosmovisões espíritas e esotéricas,

como um ser espiritual que já reencarnou várias vezes, dotado de percepções e poderes pouco comuns aos seres humanos, que possui o compromisso de cuidar de Isadora e guiá-la em sua missão, que extrapolava questões individuais e a situava no contexto social. Essa constelação de significados é importante para que se conceba como tal realidade se apresentava para ela e como ela mesma poderia gerar significados, sentidos e emoções específicos por meio da experiência com seu guia espiritual.

É importante destacar também que, de um ponto de vista etnopsicológico, tais informações comumente não vinham da própria Isadora, que pouco se lembrava dos momentos de transe. Não eram oriundos, portanto, de uma primeira pessoa, um “eu”, como diria William James (1902/1987), nem mesmo de um “mim”, em que ela falaria de si mesma como um objeto, mas provinham do espírito que se manifestava através da hipnose, funcionando, aqui, como um dispositivo, e das informações oferecidas por especialistas desses saberes, dos livros a eles ligados e das práticas que pude observar (como sessões mediúnicas, passes, tratamentos e sistemas de adivinhação).

Tal aspecto é essencialmente importante por estabelecer uma linha divisória entre a participação do sujeito nas pesquisas qualitativas (Creswell, 2013; González Rey & Mitjans, 2017), que pode se referir a si mesmo ou falar em primeira pessoa, e as diferentes formas de expressão dos seres e do maquinário aos quais se integram. No primeiro caso, é possível uma investigação sobre a subjetividade daquela pessoa e de seu grupo, em termos de configurações, significados e sentidos específicos, ao passo que, no segundo, é o próprio maquinário que se apresenta por meio de seus diferentes sistemas.

Expressar-se por si

É possível considerar que, talvez, a grande contribuição da etnopsicologia seja a de permitir que o saber do outro, coletivo por natureza, expresse-se por meio de suas próprias referências, não sendo apropriado e distorcido pelo saber de um pesquisador ou clínico. Frontalmente contrária ao colonialismo que sempre esteve presente na ciência moderna, em suas variadas disciplinas, a etnopsicologia busca criar o contexto para que tais realidades possam se apresentar, principalmente como realidade, como será ilustrado a seguir.

Intencionalidade

Em certa ocasião, perguntei à Isadora por qual razão ela não buscava novamente um grupo espírita ou esotérico para desenvolver e trabalhar suas faculdades espirituais, ao que ela me respondeu que não seria mais capaz de se integrar a qualquer grupo religioso, já que era por demais rebelde. Mestre Chen, por sua vez, ao se apresentar na sessão, destacou que a intenção deles (mundo espiritual) não era a de “desenvolver” a mediunidade de sua pupila, mas a de buscar um contato com os humanos, a fim de buscar um diálogo entre espiritualidade e ciência. Essa passagem é fundamental para uma compreensão etnopsicológica (Neubern, 2012), pois, por um lado, indicia a subjetividade do sujeito envolvido na pesquisa, como outras abordagens qualitativas o fazem (Creswell, 2013; Kim, 2015), destacando suas construções de sentido e modos de relação com o mundo. Por outro lado, ressalta a intencionalidade presente na manifestação espiritual – ponto que se mostra essencial para a compreensão de um maquinário (Nathan, 2001/2014). Isso porque, em diferentes cosmovisões espirituais, a manifestação espiritual não se dá como um fenômeno aleatório, mas se endereça a alguém, constituindo-se em uma forma de comunicação preciosa para determinado público. Assim, se, de certa forma, a comunicação foi altamente terapêutica para Isadora, cumprindo com um papel clínico essencial, ela também se endereçava a mim e à equipe da pesquisa, buscando uma forma específica de relação e com metas também específicas.

Tal aspecto reveste-se, basicamente, de dois pontos de considerável relevância. Em síntese, Isadora e seus guias mostravam-se altamente ativos, de maneira a não se manterem restritos a um papel típico de cliente de psicoterapia, que trabalha suas questões e procura atingir seus objetivos, visando sempre aquela figura que os interpelava – eu, como pesquisador e clínico. Assim, um primeiro ponto que se apresentou foi a busca de uma comunicação, com uma intenção que extrapolava o *setting* terapêutico e falava por uma aspiração coletiva do maquinário que ambos representavam. Já o segundo ponto foi o de se dirigir a mim, podendo até resistir às minhas ideias e intervenções para que a intencionalidade fosse expressa e concretizada.

Não sem razões, Isadora e seus Mestres colaboraram por muitos anos com nosso grupo de pesquisa, o que a tirou de uma condição de

cliente/paciente para colaboradora. Essa forma de interpelar o pesquisador é o que pode gerar uma tensão importante na pesquisa, o que é nomeado por Nathan (2001/2014) como recalitrância, isto é, uma condição na qual os sujeitos e seres podem se rebelar contra as ideias e propostas do pesquisador, fazendo com que ele reveja suas ideias, teorias e formas de abordagem dessas realidades. Em uma palavra, por mais que se conceba que a influência do pesquisador contribui na fabricação do fenômeno (Neubern, 2021), esse fenômeno se apresenta de forma autônoma e não consiste em mera reprodução do pensamento do pesquisador.

Fenomenologia e Etnografia

Um pesquisador muito apegado às suas próprias teorias dificilmente conseguiria desenvolver uma pesquisa etnopsicológica. Assim, uma fenomenologia em que ele consiga distinguir entre o que são suas impressões, descrições e interpretações se torna uma condição essencial para tal pesquisa (Neubern, 2018), pois permite que conceba as realidades espirituais em suas diferentes facetas. Como os fenômenos se apresentam, como se encaixam as noções da cosmovisão com as práticas e dispositivos, textos e histórias orais, as variações de um dado fenômeno (como a manifestação de um ser) necessitam ser cuidadosamente acompanhados como se, a cada passo, pudessem apresentar algo novo. Assim, cada manifestação de Mestre Chen apresentava algo novo, fosse na produção de um tipo de fenômeno (como cura e premonição), fosse no ensino de alguma ideia espiritual importante, desconhecida de Isadora. As manifestações também variaram quando outros espíritos se expressavam por ela, apresentando personalidades muito distintas, o que impactava Isadora física e emocionalmente de modos muito diferentes.

Por mais que já estivesse familiarizado com manifestações espirituais conhecidas como “incorporação”, eu jamais poderia conceber o que alguns pesquisadores, por vezes, parecem preconizar: “quem viu uma, viu todas”. Ao mesmo tempo, as manifestações não poderiam se limitar a um aspecto descritivo, nem a uma compreensão da subjetivação de Isadora quanto a elas. Portanto, as práticas, gestos e palavras também possuem significados partilhados coletivamente, que precisam ser acessados com a colaboração dos especialistas daquele maquinário –

papel ocupado tanto por Isadora e seu guia, como por outros médiuns e espiritualistas que consultei. Assim, com uma observação acurada, calcada no presente e no frescor do novo, sem pressa para se obter conclusão sobre as múltiplas facetas do fenômeno, e contando, ainda, com a colaboração dos especialistas em termos etnográficos, há maiores condições de compreender a emergência de sentidos que brotam da subjetividade individual e grupal durante ou após as manifestações espirituais.

O Contrato – Falar Com

Um dos pontos centrais de uma pesquisa etnopsicológica é o contrato que se estabelece com as pessoas e com os representantes do maquinário, como os seres e os especialistas. Nesse sentido é que se deve buscar compreender a afirmação de que não se fala sobre o outro, mas com o outro (Neubern, 2012), o que pode parecer estranho em termos de pesquisa, pois o outro, considerado, aqui, tanto a pessoa como o saber coletivo que a perpassa, é também objeto de estudo. Então, o falar sobre o outro deve ser precedido por um falar com o outro, fundado em um contrato ético e afetivo.

Esse pensamento me surgiu após me deparar com várias pessoas e grupos religiosos que afirmaram se sentir traídos pelos pesquisadores que os estudaram, porque, após depositarem confiança nos mesmos, sentiram-se expostos e duramente criticados por suas publicações, em pontos que eram altamente valorizados e mereciam um cuidado muito importante da parte deles. A fala a seguir era mais comum do que eu imaginava: *“Os pesquisadores vieram aqui, foram muito bem tratados e tiveram acesso a ‘coisas’ muito importantes para nós, que não revelamos a qualquer um... depois saíram daqui falando como se fôssemos loucos ou hipócritas... e só soubemos disso porque alguns amigos leram os escritos dos pesquisadores sobre nós... portanto, não queremos mais saber de pesquisadores por aqui.”*

A reflexão que surgiu após me deparar com tais ideias foi a de que a pesquisa etnopsicológica consistiria em um paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que o pesquisador deveria possuir autonomia para refletir, criticar e compreender tais realidades, ele não deveria se situar nem como refém de tais grupos, nem como um traidor da confiança deles. Dois princípios emergiram para lidar com tal paradoxo, sendo o primeiro

o da vinculação afetiva. No caso das pesquisas que desenvolvo, a vinculação afetiva ainda se constitui como um pressuposto de trabalho, posto que grande parte dessas pesquisas é no contexto psicoterápico. Contudo, a vinculação afetiva apresenta ainda outro ponto central que é a possibilidade de acesso ao outro, em suas expressões individuais e coletivas, o que transcende os contratos habituais de uma psicoterapia. Isso porque, dada a autonomia, a intencionalidade e as tensões que tal universo exerce contra o pesquisador, essa afetividade vai além do cuidado com o sujeito e abrange um lugar que é conferido ao pesquisador. Ele também precisa ser aceito e acolhido nesse mundo, onde terá um papel definido. Além de terapeuta de Isadora, eu era também uma figura aceita por seu mundo espiritual para contribuir nesse diálogo entre espiritualidade e ciência.

De certa maneira, tal forma de inserção remete a uma dimensão de *ethos* ou pertencimento (Neubern, 2018) no qual o pesquisador, por sua própria história, herança cultural e espiritual possui certa sensibilidade para compreender o fenômeno de modo a evitar as tentações da colonização. Como diria Scorsolini-Comin (2023), tal forma de pesquisa requer que o pesquisador conheça o campo por dentro (isto é, como nativo) e por fora (como acadêmico). É curioso notar que, à medida que a pesquisa com Isadora aconteceu, fui inserido na cosmologia dos Mestres, como uma figura também pertencente àquele panteão em termos espirituais, principalmente por conta de compromissos de outras vidas (reencarnação). Essa forma de inserção é o que permite que a pesquisa funcione em termos de um “nós”, em que ambos são protagonistas e contribuem significativamente na construção da pesquisa.

Se, grosso modo, o afeto possibilita a construção de um “nós”, é o compromisso ético, calcado no diálogo, que permite ao pesquisador e à pessoa, com seu universo espiritual, a autonomia para poderem pensar e se criticar mutuamente (Neubern, 2012; 2022). A etnopsicologia permite que as produções anteriores ao que é dito, falado e formalizado teoricamente (como em uma publicação) venham à tona e sejam analisadas mutuamente. O pesquisador, enquanto um self complexo (Neubern, 2016), possui inúmeras concepções que emergem durante o contato com as experiências espirituais de alguém, que evocam em sua subjetividade as vozes de seus mestres, autores relevantes, pesquisas, teorias e de sua própria trajetória pessoal. Tais produções semióticas

servem de base para suas construções e, mais que isso, o situam em um lugar relacional específico quanto ao campo.

Por outro lado, deve-se ressaltar também que, embora comumente as pesquisas sobre espiritualidade partam do ponto de vista do pesquisador, tais universos também possuem seus critérios de análise sobre este e suas ideias, o que coloca a pesquisa como um processo de mão dupla. Não são raras as situações em que o pesquisador é avaliado e lido por olhares astutos de seres e especialistas que, por vezes, ressaltam questões muito particulares das intenções e modos de vida dos pesquisadores. Assim como na arena do diálogo o pesquisador expressa (seja por meio de seus registros, falas e relatórios) o que pensa sobre aquele campo de estudo, os representantes do universo espiritual se manifestam com respeito a tais pensamentos, o que favorece um espaço de negociação sobre pontos de tensão que possam existir nas ideias do pesquisador. Longe de se situar como uma necessidade de acordo, que poderia inviabilizar uma pesquisa, trata-se de uma forma de garantir a participação de todos na legitimação do processo, que não pode ser garantida apenas pelo pesquisador e pela ciência que representa.

No caso específico de Isadora, mas também de outras pesquisas, além dos riscos éticos de exposição da identidade das pessoas, os representantes desse universo não costumavam questionar as teorias em si, nem as eventuais contradições que suas atitudes implicassem. O que costumavam criticar com mais veemência eram as afirmações que pareciam distorcer a compreensão dos processos utilizados (em seus significados mais específicos) e os sentidos que dali emergiam, tanto para Isadora, como para seus Mestres. Em suma, eles possuíam a preocupação em retratar suas realidades, tal como as concebiam e vivenciavam.

Considerações finais

É possível conceber que a Etnopsicologia proporcione uma perspectiva fundamental quanto à noção de realidade, considerando o fato patente de que não há um critério universal para tal referência. Se a ciência moderna surge associada a noções como o Bem, o Belo e o Verdadeiro (Lyotard, 1979), ela também se situou como um saber de desqualificação dos conhecimentos que não acessassem a realidade da mesma forma que ela. Em uma palavra, sob uma única forma de

concepção do que seria a realidade, tudo o que variasse quanto à mesma seria considerado inferior ou pueril. Logo, ao mesmo tempo em que a ciência moderna parecia se impor e controlar muitos fenômenos da natureza em um nível nunca visto, ela também servia como um instrumento de opressão das demais formas de conhecimento, inclusive as ligadas à religião e espiritualidade que, malgrado sua importância central na vida de muitas pessoas, constituíam-se como saberes incompatíveis com a noção de realidade.

Por outro lado, ao se deparar com uma experiência como a de Isadora e seus Mestres, a proposta etnopsicológica não é a de se defender um relativismo rasteiro no qual as noções de realidade seriam meras construções sociais sem qualquer condição ontológica. O papel da etnopsicologia é duplo, sendo o primeiro apontar para uma diversidade de formas de se conceber a realidade, principalmente em termos ontológicos. Isso requer uma concepção de que a realidade é um fenômeno complexo que implica diferentes dimensões e exigências muito particulares para serem abordadas. O segundo ponto, nessa linha de pensamento, é o de reconhecer e dar voz a outros saberes cujas tecnologias já puderam acessar/fabricar tais realidades, estabelecendo uma negociação de sentido.

Trata-se de uma atitude epistemológica e de um princípio metodológico calcado na solidariedade (ao invés da desqualificação) e no senso de uma cidadania do saber (ao invés da exclusão), em que os diferentes conhecimentos são respeitados em seus próprios critérios de legitimação e noções de realidade. Se Mestre Chen talvez jamais pudesse se manifestar diante de um laboratório para averiguar sua existência, ele o poderia fazer diante da sessão de hipnose inspirada na etnopsicologia, desde que houvesse o devido acolhimento para que se sentisse livre para expressar sua realidade e avaliá-la por meio de critérios de legitimação coerentes.

Referências

Bairrão, J. F. M. H., & Lemos, D. (2013). Doença e morte na Umbanda branca: a legião branca Mestre Jesus. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 13(2), 677-703. <https://doi.org/10.12957/epp.2013.8431>

- Boler, J. F. (1963). *Charles Peirce and the Scholastic Realism. A study of Peirce's relation to John Duns Scotus*. University of Washington Press.
- Carvalho, J. (1994). O encontro de novas e velhas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In A. Moreira & R. Zicnan (Orgs.), *Misticismo e novas religiões* (pp. 67- 98). Vozes.
- Creswell, J. (2013). *Qualitative inquiry and research. Choosing among five approaches*. Sage.
- De Martino, E. (1999). *Le Monde Magique. Parapsychologie, Ethnologie et Histoire*. Synthélabo. (Original publicado em 1944)
- González Rey, F. (2019). Subjectivity in debate: some reconstructed philosophical premises to advance its debates in psychology. *Journal of Theory and Social Behavior*, 49, 1-23. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12200>
- González Rey, F., & Mitjans, A. (2017). *Subjetividade: teoria, epistemologia e método*. Alínea.
- James, W. (1987). *The varieties of religious experience*. The Library of America. (Original publicado em 1902). <https://doi.org/10.1037/10004-000>
- Jung, C. (2023). *The man and his symbols*. Bantman. (Original publicado em 1964)
- Kim, J. H. (2015). *Understanding narrative inquiry*. Sage.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Minuit.
- Méheust, B. (1999). *Somnambulisme et Médiumnité*. Synthélabo.
- Nathan, T. (2014). *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Seuil. (Original publicado em 2001)
- Nathan, T., & Stengers, I. (1999). *Médecins et sorciers*. Synthélabo.
- Neubern, M. (2012). O que significa acolher a espiritualidade do outro? Considerações de uma clínica ethopsy. In M. H. Freitas, G. Paiva, & C. Moraes (Orgs.), *Psicologia da religião no mundo ocidental contemporâneo* (pp. 85-104). Universa.
- Neubern, M. (2016). Iconicity and complexity in hypnotic communication. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32, 1-9. <https://dx.doi.org/10.1590/0102-3772e32ne217>.
- Neubern, M. (2018). *Clínicas do transe. Etnopsicologia, hipnose e espiritualidade no Brasil*. Juruá.
- Neubern, M. (2021). Epistemologia, pesquisa clínica e subjetividade. Problemas de semiótica, hipnogênese e investigação. In E. Seidl, E. Queiroz, F. Iglesias, & M. S. Neubern (Eds.), *Estratégias*

metodológicas de pesquisa em psicologia clínica: possibilidades e avanços (pp. 235-258). CRV.

Neubern, M. (2022). When spirits become therapists. Ethnopsychology and hypnotherapy in Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, 1, 1-26.

Neubern, M. (2025). *Hypnosis in the realm of De-sign*. Springer.

Santos, B. (2000). *A crítica da razão indolente*. Cortez.

Scorsolini-Comin, F. (2023). *O divã de alfazema: ensaio sobre a clínica etnopsicológica*. Ambigrama.

Stengers, I. (2001). Qu'est-ce que l'hypnose nous oblige à penser? *Ethnopsy*, 3, 13-68.

Capítulo 7

A busca por tratamentos espirituais em centros espíritas brasileiros

*Carolina Roberta Ohara Barros e Jorge da Cunha
Fabio Scorsolini-Comin*

Apresentação

Em diversas instituições religiosas são realizadas práticas de saúde conhecidas como populares, uma vez que não partem das premissas que organizam um tratamento considerado formal, embora mantenham com esse sistema um diálogo importante que vem cada vez mais sendo investigado nos meios acadêmicos. Assim, o interesse pelo modo como as noções de saúde, doença e cuidado circulam em espaços como terreiros e centros espíritas, por exemplo, vem se ampliando. No entanto, é importante assinalar que a ciência mais positivista tem, muitas vezes, buscado avaliar tais práticas por meio de critérios e inteligibilidades essencialmente situadas dentro do modelo biomédico ou em um paradigma pouco poroso à escuta das inteligibilidades nativas. Isso promove a compreensão desses sistemas populares de saúde como submissos a uma lógica de mais-saber, desrespeitando os saberes populares, locais e que, historicamente, têm oferecido um acolhimento às pessoas que buscam por esses tratamentos. É por esse motivo que se considera, neste estudo, a necessidade de compreender os sentidos sobre saúde, doença e cuidado circulantes em espaços religiosos e estabelecer um diálogo com as compreensões produzidas nos meios acadêmicos, o que pode disparar importantes movimentos analíticos não apenas comparativos, em um primeiro momento, mas que coloquem em destaque seus campos de produção, seus protagonistas e suas contribuições em direção a um fazer integral em saúde.

O presente estudo foi desenvolvido como parte de uma pesquisa de doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade

de São Paulo (EERP-USP), em parceria com a Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) e com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A investigação foi planejada seguindo as orientações teórico-metodológicas partilhadas no *ORÍ* – Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade, sediado na EERP-USP, e deu origem à tese intitulada “Efeitos do tratamento espiritual na saúde física e mental de frequentadores de centros espíritas: estudo longitudinal controlado”, defendida pela primeira autora em dezembro de 2023, sob orientação do segundo autor.

Como parte dessa investigação maior, o objetivo deste capítulo¹ foi identificar as principais motivações e expectativas para a busca por tratamento espiritual em centros espíritas. Trata-se de um estudo de abordagem qualitativa desenvolvido em dois centros espíritas do estado de Mato Grosso, Brasil. Foi considerado como tratamento espiritual o conjunto de atividades que utilizam a Corrente Magnética como método principal do tratamento. Observamos que a maioria dos participantes desta pesquisa procurou primeiramente por tratamentos médicos ou promovidos por outros profissionais de saúde, e, após a insuficiência de resultados, foi em busca do tratamento espiritual. Os tratamentos aconteceram simultaneamente e, para os participantes, foram considerados complementares. Os motivos que levaram os frequentadores desta pesquisa ao tratamento espiritual variaram de motivos físicos, queixas de saúde mental e até mesmo conflitos familiares.

Introdução

O Brasil é um país culturalmente marcado pela presença de diferentes povos, em um cenário composto pela passagem de uma sociedade rural e escravagista para uma sociedade urbano-industrial. Esse circunscritor tem se refletido em diversas práticas presentes em nossa sociedade, entre elas a busca por cuidados em saúde (Laplantine, 1994), aspecto particularmente tensionado no presente estudo.

¹ Este capítulo foi elaborado a partir de um artigo publicado originalmente em inglês. Agradecemos aos editores do *Journal of Religion & Health* e à Springer pela autorização para a veiculação de uma versão adaptada e em português do artigo na presente obra. Referência do artigo original: Cunha, C. R. O. B. J., & Scorsolini-Comin, F. (2024). Reasons and expectations for seeking spiritual treatment in Brazilian spiritist centers: a qualitative study. *Journal of Religion & Health*, 63(3), 1-17. <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02068-7>

A busca pela resolução de problemas de saúde pode compor planos, estratégias e caminhos diversos. A compreensão, interpretação e articulação entre os diversos percursos que podem coexistir é um campo de pesquisa aberto e multifacetado (Rabelo et al., 1999). Além disso, no Brasil, temos vários sistemas de atenção à saúde operando simultaneamente, tanto formais, informais como populares, representando a diversidade dos grupos e culturas presentes na sociedade. Portanto, compreender esse processo de busca concomitante de sistemas de saúde diversos é essencial para as ciências sociais e da saúde (Langdon & Wiik, 2010; Laplantine, 2004).

Há uma diversidade de conceitos que tentam explicar os processos de saúde e doença vivenciados pelos sujeitos na sociedade (Laplantine, 2004; Menéndez, 2009). De modo geral, as pesquisas etnográficas e antropológicas tentam explicar como se opera a articulação de diferentes modelos de atenção à saúde combinados com noções de saúde e de doença socioculturais que, *a priori*, poderiam ser considerados antagônicos.

No entanto, segundo o conceito de autoatenção, proposto por Menéndez (2009), as concepções e práticas de saúde e doença são construídas e reconstruídas em um processo contínuo, centradas na autonomia e criatividade da coletividade e sua sociedade. Diante disso, o conceito de autoatenção refere-se aos saberes que indivíduos e coletividades aplicam intencionalmente aos processos de saúde e doença com o objetivo de diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde (Dias-Scopel et al., 2017; Langdon, 2014; Menéndez, 2009).

Nesse contexto, surgem outros equipamentos de cuidados em saúde como, por exemplo, as instituições designadas como religiosas, abarcadas no conceito de sistemas populares de saúde. No Brasil, há uma diversidade de contextos religiosos que realizam práticas de cuidado em saúde pautadas em tratamentos que envolvem aspectos religiosos e/ou espirituais, como é o caso da umbanda, do candomblé, do espiritismo, das igrejas pentecostais, entre outras (Greenfield, 1992; Lucchetti et al., 2015; Rabelo, 1994; Rabelo et al., 1999; Sanchez & Nappo, 2008; Silva & Scorsolini-Comin, 2020).

Há que se ressaltar que o Brasil é um país em desenvolvimento, com acesso a serviços de saúde formais muito moroso e desigual (Viacava et al., 2019), o que pode estimular a busca pelos equipamentos populares,

principalmente os que oferecem serviços sem ônus. Além disso, é mister salientar que, quando nos referimos a problemas de saúde, estamos refletindo sobre uma diversidade de situações que envolvem doenças físicas, de saúde mental e outros fatores associados que refletem na saúde do indivíduo, como conflitos familiares e interpessoais.

Entre os equipamentos religiosos mais populares na busca de cura e de tratamentos de saúde estão os centros espíritas. Embora esses espaços possam ser ligados a diferentes religiões e denominações, no presente estudo investigaremos, mais detidamente, os centros espíritas kardecistas. O espiritismo, de origem francesa, codificado por Allan Kardec entre os anos de 1857 e 1869, foi amplamente difundido no Brasil, consolidando-se como uma das principais religiões em número de adeptos. Desde sua origem, tem uma estreita ligação com os processos de saúde-doença, sendo que uma de suas premissas em atividades habituais das instituições é promover acesso a cuidados em saúde a todos seus frequentadores por meio de oferta de tratamentos como, por exemplo, o passe espírita (Aubrée & Laplantine, 2009; Suzuki & Scorsolini-Comin, 2021).

O passe, uma prática de imposição de mãos realizada por médiuns devidamente treinados, está presente na maioria das instituições espíritas (Lucchetti et al., 2016), sendo que seus efeitos têm sido estudados pela ciência, com evidências positivas de sua efetividade (Carneiro et al., 2017; Carneiro et al., 2020; Cunha et al., 2023; Zacaron et al., 2021). Além do passe, diversos outros recursos costumam ser utilizados em centros espíritas para estimular e promover cuidados em saúde, tais como a água fluidificada, a leitura edificante, a desobsessão (terapia de liberação de espírito), ou, ainda, um conjunto dessas terapias, denominadas por seus adeptos por tratamento espiritual (Sociedade de Divulgação Espírita Auta de Souza, 2008).

Há que se considerar, de antemão, que cada instituição religiosa promove um tratamento espiritual específico, que pode contar com a associação de diferentes estratégias, compondo um protocolo particular. Assim, o objetivo dessas instituições não é promover a difusão de um único tratamento espiritual, nem de um único protocolo. Isso difere do modo como se concebe um tratamento formal de saúde, que busca balizar e validar um determinado protocolo de cuidado que possa ser implementado, testado e replicado para uma padronização dentro de uma inteligibilidade científica.

Apesar das evidências científicas acerca da efetividade dos diversos tipos de tratamento espiritual desenvolvidos em centros espíritas, observa-se uma lacuna de produção acerca dos itinerários percorridos pelos frequentadores em busca desses tratamentos. A exploração mais detida desses percursos pode oferecer indícios acerca das representações que esses equipamentos possuem em nosso contexto, dialogando com a disponibilidade ou não de sistemas formais de cuidado.

Diante desse panorama e cientes que a procura por tratamento espiritual é uma prática presente na sociedade brasileira, o objetivo deste estudo foi identificar as principais motivações e expectativas para essa busca em centros espíritas kardecistas de uma cidade do centro-oeste brasileiro. Como parte de um estudo qualitativo, a presente investigação não se compromete com a produção de um conhecimento que possa ser replicado e aplicado a diferentes cenários. Busca-se, aqui, a possibilidade de compreensão mais detida e aprofundada sobre determinadas realidades, o que pode permitir diferentes caminhos analíticos e interpretativos acerca do fenômeno.

Motivações e expectativas relacionadas à busca por tratamentos espirituais

Para conhecer as motivações e as expectativas em relação à busca por tratamentos espirituais em centros espíritas foi realizado um estudo de abordagem qualitativa cuja validade foi avaliada pelo protocolo COREQ - *Consolidated Criteria for Reporting Qualitative Research*. Em termos teóricos, esta investigação está pautada na etnopsicologia (Scorsolini-Comin & Bairrão, 2023), em diálogo com a literatura socioantropológica de Laplantine (2004) e Menéndez (2009). Os procedimentos éticos foram observados em todas as fases de coleta e tratamento dos dados, em observância à Resolução nº 466, de 12/12/2012, do Conselho Nacional de Saúde brasileiro. O estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Estado de Mato Grosso (nº 5.599.041), instituição de origem da primeira autora. Os participantes foram identificados pela letra P, seguido de um número, garantindo o anonimato.

Esta pesquisa foi desenvolvida em dois centros espíritas do estado de Mato Grosso, no centro-oeste brasileiro, entre os meses de maio e novembro de 2022. Esses locais foram selecionados a partir de indicações de contatos de um dos pesquisadores e por meio de trabalho de campo,

sendo a pesquisa autorizada pelos dirigentes das duas instituições. A primeira autora do estudo é docente e pesquisadora da Universidade do Estado de Mato Grosso, sendo diretamente engajada no movimento espírita brasileiro, o que contribuiu para o seu acesso ao campo de pesquisa, embora não seja frequentadora dos centros estudados. Os dois centros espíritas possuem mais de 20 anos de existência e desenvolvem as atividades com trabalhadores voluntários e de forma gratuita à população.

O recrutamento dos participantes foi feito por convite presencial a todos os frequentadores dos centros espíritas que iniciavam um ciclo de tratamento espiritual nos locais pesquisados. Foi considerado como tratamento espiritual, para efeitos do presente estudo, o conjunto de atividades desenvolvidas por Centros Espíritas que utilizam o método proposto pela Sociedade de Divulgação Espírita Auta de Souza (2008), ou seja, a Corrente Magnética como recurso principal.

A Corrente Magnética acontece em todos os dias de atividades, em sala própria. Como parte do tratamento, os frequentadores participam de palestras de instrução evangélica espírita, utilizam água fluidificada, recebem o passe e são convidados à prática da caridade. Ainda que possa haver especificidades em cada centro religioso, em sua maioria, o tratamento espiritual consiste na frequência assídua a três Reuniões Públicas e três Reuniões de Desobsessão após a realização de uma entrevista inicial denominada Triagem Fraterna. Após a sequência de tratamento, o paciente retorna à Triagem Fraterna para nova entrevista, onde poderá receber alta ou iniciar outro ciclo de tratamento (Sociedade de Divulgação Espírita Auta de Souza, 2008). Desse modo, a sequência do tratamento espiritual neste estudo foi de, no mínimo, quatro semanas.

Ao concordarem em participar da pesquisa, os participantes assinavam um termo de consentimento livre e esclarecido. Após a anuência, os voluntários respondiam a um roteiro de entrevista semiestruturado desenvolvido especificamente para essa investigação que continha perguntas sobre os motivos para a busca do tratamento espiritual, experiências prévias e expectativas. Essas entrevistas ocorriam em um local reservado do centro espírita, proporcionando conforto psicológico para a participação.

As entrevistas foram audiogravadas e transcritas na íntegra e literalmente no programa Transkriptor para posterior análise no programa ATLAS.ti. A análise temático-reflexiva foi realizada seguindo os

procedimentos propostos por Braun e Clarke (2019). Após a construção de temas emergentes nas entrevistas, a interpretação ocorreu por meio da literatura científica consolidada na área.

Um total de 51 pessoas participaram do estudo, em sua maioria mulheres (61%), de cor autorrelatada parda (63%), heterossexuais (86%), solteiras (51%), com Pós-Graduação como nível de instrução (47%), empregadas (41%) e que se consideram espíritas (61%). Ainda em relação ao pertencimento religioso, destaca-se que 19% dos respondentes se autodeclararam católicos e outros 14% como pessoas espiritualizadas e sem uma religião definida. A maioria (51%) já havia procurado tratamentos espirituais em outros momentos.

Em termos dos resultados da presente investigação, foram produzidos três grandes temas: (a) Busca por auxílio em cenários diversos; (b) Motivos que levaram ao tratamento espiritual; (c) Expectativas com o tratamento espiritual. A seguir, esses temas serão apresentados.

Busca por auxílio em cenários diversos

Os participantes procuraram por terapias diversas ou percorreram itinerários terapêuticos diversos antes do tratamento espiritual. Esses percursos incluíram práticas integrativas e complementares, mas também curandeiros, chás ou receitas caseiras e espaços religiosos variados. Assim, os participantes chegaram ao centro espírita como mais um equipamento sociocultural na busca por auxílio na resolução de seus problemas.

Observa-se, nas falas, que expressões como “tudo o que você imaginar” e “todas as terapias alternativas que estiveram ao meu alcance eu topei experimentar” podem expressar a busca persistente por auxílio em cenários diversos para seus problemas de saúde, em que o sujeito, diante de sua dor ou doença, aceita ser submetido a todo tipo de tratamento, mesmo que não tenha um efeito científico comprovado.

Além dos itinerários terapêuticos em espaços diversos, houve aqueles que procuraram equipamentos religiosos variados. Alguns participantes relataram a ineficácia de alguns tratamentos realizados em outros equipamentos religiosos a longo prazo, além da dificuldade pessoal em prosseguir com o acompanhamento proposto pela instituição.

A procura por tratamento em sistemas de saúde formais antes do tratamento espiritual foi manifestada por vários participantes,

demonstrando a integração entre esses sistemas nas experiências de diversos frequentadores. Nesses itinerários pelos equipamentos formais, os principais profissionais mencionados foram o psicólogo e o psiquiatra, sendo os tratamentos mais citados a psicoterapia e o apoio medicamentoso, em uma ligação importante com o contexto da assistência em saúde mental.

Motivos que levaram ao tratamento espiritual

Há uma diversidade de motivos que levaram os participantes a procurarem o tratamento espiritual, envolvendo problemas de saúde física, mental ou espiritual. Em relação aos primeiros, há relatos de problemas estritamente físicos, como de natureza oftalmológica, ou pela associação entre uma doença física e um comprometimento psicológico.

As queixas de saúde mental mais frequentemente relatadas pelos participantes foram a ansiedade e a depressão. Houve, ainda, menções a oscilação de humor, dificuldades de relacionamento, problemas com o abuso de álcool, tabaco e substâncias psicoativas e casos de depressão mais graves, repercutindo em dores físicas. Com menor frequência, houve relatos de pessoas que procuraram o tratamento espiritual por motivos estritamente espirituais, como a mediunidade ou a obsessão.

Observamos, também, narrativas de insatisfação com a vida sem um motivo aparente, em que o participante relatou um “vazio existencial”. A busca do tratamento espiritual emerge como um sentido na vida. Algumas participantes manifestaram a procura devido a problemas conjugais ou familiares, desde conflitos interpessoais, sobrecarga por ser o cuidador de familiares e até mesmo devido ao divórcio.

Participaram também pessoas que procuravam o tratamento espiritual para terceiros, geralmente um familiar próximo, processo que é denominado, no espiritismo, como tratamento intercessório. Embora, em algumas falas, o participante queira manifestar que a necessidade de tratamento é para outra pessoa, observa-se que os reflexos da dor e do problema do outro (familiar) repercutem no participante, assim como o tratamento também.

Alguns participantes que procuraram o tratamento espiritual manifestaram intenções e pensamentos suicidas. Houve situações em que o participante demonstrou estar no tratamento espiritual diante de uma série de acontecimentos ruins em sua vida, de forma concomitante.

Esses acontecimentos estariam, segundo suas percepções, relacionados a causas espirituais.

A busca do tratamento espiritual a partir das indicações de outras pessoas também foi relatada. Essas indicações revelam uma validação social acerca dos benefícios dos tratamentos, mobilizando em novos frequentadores a obtenção dos mesmos resultados.

A demonstração de que já havia procurado um tratamento médico ou de outro profissional da saúde foi citada por diversos participantes e vários demonstraram uma ineficiência do tratamento formal já realizado, sendo esse um dos fatores que incentivaram a procura pelo tratamento espiritual.

Expectativas com o tratamento espiritual

Alguns participantes manifestaram expectativas de que o tratamento espiritual pudesse auxiliar a resolver problemas atuais, desejando retornar às atividades habituais ou retomar a vida como antes. Outros acreditavam que o tratamento espiritual poderia auxiliar na resolução de problemas de saúde mental, podendo ser um cuidado complementar aos tratamentos já realizados em equipamentos formais de saúde.

Alguns participantes foram parcimoniosos em suas expectativas, almejando, ao menos, uma minimização de sintomas ou problemas. Nem todos os participantes acreditavam no tratamento, alguns desconfiavam ou duvidavam da sua efetividade. Embora a dúvida ou a parcimônia estivessem presentes nas falas de alguns participantes, a crença na cura também foi relatada.

Outros relataram expectativa de um processo de autoconhecimento e aprendizagem, ou de um direcionamento da vida, e que esse processo de conhecimento dos aspectos espirituais poderia contribuir para a saúde mental. Sobre o tratamento intercessório, alguns participantes manifestaram a expectativa de que acreditavam ser um processo de mais difícil resolução do que quando a própria pessoa procura o tratamento.

Evidenciamos, neste estudo, que o itinerário terapêutico das pessoas que procuram por tratamentos espirituais inclui cenários diversos, desde o uso de remédios caseiros, benzedadeiras, medicina alternativa e complementar, instituições religiosas diversas, bem como os espaços formais de cuidados em saúde. Embora essa pluralidade possa

ser observada na população brasileira até mesmo como uma marca cultural, como demonstrado em diversas pesquisas (Langdon, 2014; Langdon & Wiik, 2010; Rabelo et al., 1999), pode revelar que essa busca insistente se deu devido à angústia por não encontrar resolução em tempo oportuno para suas doenças ou dores, como demonstrado em falas como “tudo o que você pode pensar eu já tinha procurado”.

Essa angústia emerge tanto a partir de tratamentos que não produziram os resultados esperados como diante de problemas complexos que exigem, de igual monta, tratamentos também complexos. Assim, o centro espírita parece ser um lugar onde essa complexidade é, de alguma forma, endereçada. Isso ocorre por esse equipamento justamente incluir e acolher problemáticas de diferentes ordens, com demandas físicas até espirituais.

É perceptível que a busca por resolução de problemas de saúde, na maioria das vezes, acontece inicialmente em espaços formais de cuidados, como consultas médicas ou de outros profissionais da saúde como psicólogos, e que, paralelamente a esse cuidado, os participantes procuram por outras formas de cuidado, sejam informais, ou outras já formalizados e estabelecidos, como as práticas integrativas e complementares, embora com acesso reduzido à população. A procura por sistemas de saúde diversos – formais, informais ou populares – pode se dar de forma concomitante, sem qualquer tentativa de hierarquizar esses sistemas (Langdon & Wiik, 2010). Os espaços religiosos, nesse sentido, parecem ser mais porosos à expressão da concomitância desses sistemas dentro de uma lógica de complementaridade e de integralidade (Silva & Scorsolini-Comin, 2020).

A procura por instituições religiosas nem sempre tem relação com o cuidado em saúde e pode ser interpretada como um entendimento que o sujeito tem de que a saúde é resultante não só de aspectos físicos e mentais, mas também espirituais. No Brasil, tratamentos espirituais associados ao tratamento formal foram anteriormente descritos por frequentadores da umbanda (Silva & Scorsolini-Comin, 2020) e espiritismo (Lucchetti et al., 2015; Lucchetti et al., 2016; Rabelo et al., 1999), aspecto este corroborado pelos participantes do presente estudo.

Segundo a literatura doutrinária do espiritismo, em que pese o tema das causas das doenças, sejam elas físicas, mentais ou espirituais, as concepções estabelecidas podem se apresentar, basicamente, em dois eixos: 1. A doença como resultado (reação) de situações ocorridas em

vidas passadas e necessária ao espírito como parte da sua evolução espiritual; 2. A doença como produto da interferência de espíritos inferiores que dominam indivíduos vulneráveis, denominada de obsessão (Camurça, 2016). Este segundo eixo pode ser observado nas falas dos participantes, denominando a causa de suas aflições devido à obsessão, ou influências espirituais expressas em trechos como “alguma coisa mal que está nela” ou “pode ser que nem era eu”.

Ao analisar todas as causas citadas pelos participantes é possível perceber que as definições por eles mencionadas apresentam ora diagnósticos estabelecidos pelo arcabouço médico-biomédico (doença diverticular, depressão), ora por uma definição própria, complementada pelo saber popular e cultural, como “dores da alma”, “angústia que se torna dor física”, “mente meio perturbada”, “tristeza sem razão”, retomando o conceito de autoatenção e da construção de uma etiologia e diagnose próprias, com base no meio social e cultural em que o indivíduo está inserido, como proposto por Menéndez (2009). Essa pluralidade de motivos que levaram os participantes ao tratamento espiritual perpassa causas estritamente físicas, doenças biologicamente estabelecidas, quadros de adoecimento de saúde mental diagnosticados formalmente, além de motivos como perda do emprego, traição de cônjuges, divórcios, entre outros.

Outra constatação da diversidade de compreensão sobre os processos de saúde-doença-cuidado pode ser percebida nas falas dos participantes quando dão ênfase a uma causa de doença que pode ser atribuída a uma questão física ou ligada exclusivamente a um órgão, o que é característico do modelo ontológico baseado no anatomismo e especificismo etiológico proposto por Laplantine (2004). E, por outro lado, como citado pelo mesmo autor, observamos as narrativas características do modelo relacional, com entendimento de um ser que está em desarmonia com seu equilíbrio pessoal, bem como em desequilíbrio com o cosmos e seu meio social, como observado nas causas relacionadas à necessidade de autoconhecimento, vazio existencial e expectativas de se tornar uma pessoa melhor e mais equilibrada (Laplantine, 2004). Resultados semelhantes foram observados em narrativas de médiuns brasileiros sobre causas de problemas de saúde (Scalon et al., 2020).

As justificativas para a procura por tratamento espiritual também se dão pelos participantes considerarem que suas queixas não estão relacionadas a uma questão exclusivamente física. Logo, não podem ser

tratados por terapias médicas, com medicamentos e outros recursos formais. Para outros participantes, algumas situações de problemas de saúde mental não têm origem somente em aspectos mentais e psicológicos, necessitando de um recurso espiritual como agregador ao processo terapêutico.

Uma possibilidade para a investidura no tratamento espiritual é o cotejamento do ser em sua forma integral. Ou seja, o indivíduo procura por esse tipo de atendimento para resolver problemas de saúde que, em um contexto formal, possivelmente demandariam a busca por mais de um serviço de saúde ou profissional especializado. Além disso, observamos que as pessoas com problemas graves e diversos, que não enxergavam solução, avistaram o tratamento espiritual como o último recurso, podendo ser interpretado como uma resistência a procurar esse tipo de ajuda, ou como um “recurso divino” capaz de auxiliar em um momento de intenso sofrimento.

Uma variedade de queixas de saúde mental motivou os frequentadores à busca pelo tratamento espiritual, sendo a maioria envolvendo diagnósticos de depressão, ansiedade e estresse. A busca de tratamento espiritual para transtornos mentais revela a indissociação, ao menos para o saber popular emergente nas entrevistas, da saúde mental com as questões de ordem espiritual. Por extensão, que os transtornos mentais podem ser causados por aspectos espirituais e, conseqüentemente, o tratamento dos aspectos espirituais pode contribuir para os de saúde mental.

Outros autores já haviam demonstrado que as pessoas atribuem causas não humanas aos seus problemas de saúde mental, argumentando ser uma ação própria de espíritos ou congêneres, não tendo o indivíduo necessariamente “culpa” desse processo (Lucchetti et al., 2015; Rabelo et al., 1999; Ribeiro, 2015). Houve, no presente estudo, vários relatos de que o motivo do tratamento espiritual foi uma tentativa de suicídio pessoal ou de algum familiar. Com relação a esse tema, a literatura científica já evidenciou que a frequência religiosa pode reduzir as tentativas de suicídio (Lucchetti et al., 2021; Van der Weele et al., 2016), compondo, portanto, uma relação positiva da busca de auxílio em uma instituição religiosa.

Observamos, entre os participantes do estudo, pessoas que referiram estar realizando o tratamento intercessório, ou seja, para uma outra pessoa. Nas entrevistas, notamos como os participantes foram afetados pelo sofrimento de outrem, motivando a busca do tratamento espiritual,

com manifestações de que, indiretamente, a pessoa sofria solidariamente pela dor do outro. Ao mesmo tempo, havia a percepção de que o processo do tratamento poderia ser mais moroso pelo fato de a pessoa necessitada não estar diretamente realizando as terapias propostas.

Pesquisas que avaliam tratamentos ou orações intercessórias não são uma novidade, embora sejam escassas e com metodologias controversas. Há uma consideração de que a intenção mental sozinha pode afetar os sistemas vivos a distância, sem limites pelas restrições usuais de espaço e tempo (Radin et al., 2015). Alguns autores já se propuseram a realizar esse tipo de pesquisa, inclusive em estudos randomizados e controlados (Miranda et al., 2020; Whitford & Olver, 2012).

O conceito de complementaridade do tratamento espiritual ao tratamento formal foi expresso por diversos participantes, demonstrando expectativas de uma efetividade combinada entre os tratamentos realizados (formal e espiritual), com vistas a resolver seus problemas ou, então, minimizá-los. A noção de complementariedade ou de não abandono do tratamento médico formal é estimulada no contexto do espiritismo, e isso foi expresso por alguns participantes que receberam essa orientação de trabalhadores espíritas com quem tiveram contato durante o seu tratamento, processo já referido na literatura científica (Lucchetti et al., 2015; Santos, 2022).

A expectativa de cura foi evidenciada nas pessoas que citaram a busca do tratamento espiritual por questões de saúde. Essa expectativa é manifestada pela compreensão de que os tratamentos médicos promovem um controle, no caso dos transtornos mentais, mas a cura somente pode ser obtida por algo transcendente (Henriques et al., 2015). Por outro lado, também notamos que nem todos os participantes acreditavam na eficácia do tratamento, criando expectativas menores, ou expectativas relacionadas ao autoconhecimento, busca por equilíbrio, percebendo o tratamento como um momento de aprendizado para autogestão dos problemas enfrentados.

Algumas limitações deste estudo precisam ser consideradas. Embora o estudo utilize um método de tratamento espiritual praticado em outras cidades, pode não representar o contexto brasileiro. Além disso, os participantes da pesquisa não representam a totalidade das pessoas que procuraram o tratamento espiritual durante a coleta de dados. Diante disso, esses dados podem não representar todos os motivos e expectativas das pessoas que procuram pelo tratamento

espiritual. Por fim, acreditamos que a necessidade de exposição do motivo do tratamento, durante a coleta de dados, pode ter limitado a participação de alguns frequentadores.

Considerações finais

Ao analisar os percursos, razões e expectativas de pessoas que procuraram por tratamentos espirituais em dois centros espíritas kardecistas do Centro-Oeste brasileiro, observamos que o itinerário terapêutico se deu de diferentes modos. No entanto, a maioria dos participantes desta pesquisa procurou primeiramente por tratamentos médicos ou outros profissionais de saúde, e, após o insucesso, ou insuficiência de resultados de acordo com perspectivas individuais, foi em busca de outras formas de cuidado. Os tratamentos por eles realizados, sejam médicos, espirituais ou outros, aconteceram simultaneamente, sendo considerados complementares e não conflitantes.

Os motivos que levaram os frequentadores desta pesquisa ao tratamento espiritual foram de etiologias diversas, variando de motivos físicos, em busca de resolução de sua dor ou problema físico, queixas de saúde mental, e até mesmo conflitos familiares e conjugais. Uma possibilidade para a investidura neste tipo de tratamento, segundo alguns participantes, é pela oferta de um tratamento integral, e não apenas como resolução absoluta para o problema que aflige o sujeito diretamente. Ou, ainda, o participante deduz que conseguirá resolver problemas diversos com uma terapêutica única, neste caso, o tratamento espiritual.

Observamos nas falas dos participantes com queixas de saúde mental uma indissociação dos transtornos mentais com as questões espirituais, revelando que, para eles, o sofrimento mental pode não ser atribuído apenas ao diagnóstico recebido pelo profissional da saúde, ou que, devido à morosidade do alívio dos sintomas com o tratamento médico já instituído, há a procura por outras formas de cuidado para auxiliar na resolução de seus problemas. Essas constatações são importantes para contribuir com a visão de complementariedade oferecida por esse tipo de tratamento, haja vista que é uma prática de cuidado inserida na sociedade brasileira. O conhecimento da atuação deste e de outros sistemas de cuidado em saúde denominados como

populares contribui para a redução do estigma sobre essas práticas de cuidado e amplia a visão para a existência de outros sistemas de saúde que vão além de uma concepção estritamente biológica do ser humano.

Por fim, é mister que mais estudos sejam desenvolvidos nesses diversos contextos de cuidado. É importante que os meios científicos busquem não apenas uma validação ou comprovação desses tratamentos, o que reflete uma lógica puramente positivista e biomédica, mas que se possa compreender mais a fundo as motivações e as expectativas depositadas tanto na busca exclusiva por tratamentos espirituais como na busca concomitante entre tratamentos formais e espirituais. O que esses movimentos podem indicar em nosso contexto de produção de cuidado? O que esses movimentos podem indicar considerando nosso sistema público de saúde e nosso repertório de experiências culturais e místico-religiosas? É importante, pois, que haja uma escuta integrada para esses diferentes movimentos.

Como assinalado em estudos anteriores (Silva & Scorsolini-Comin, 2020) e na presente investigação, os equipamentos populares de saúde parecem incorporar ou integrar de modo mais expressivo os saberes científicos e formais em seus protocolos de cuidado. Isso passa pelo acolhimento das nomenclaturas e das explicações formais em saúde na escuta promovida em instituições religiosas, construindo uma inteligibilidade por vezes híbrida, capaz de integrar o sujeito nesse universo de referências.

Em uma escuta respeitosa, os saberes formais são trazidos para o cuidado popular, produzindo explicações capazes de situar o sujeito em uma lógica de saúde, de fato, acolhedora e integradora. No presente estudo, isso passa pela referência constante aos tratamentos formais realizados pelas pessoas que também têm buscado o tratamento espiritual. No entanto, os equipamentos formais nem sempre estão interessados em realizar esse diálogo, raramente questionando sobre a participação de pacientes-clientes-usuários em outros sistemas de cura.

É importante, ainda, que esse diálogo possa ocorrer de modo integrativo e valorizando a polissemia, ao invés de submeter uma determinada inteligibilidade, sobretudo a nativa, a crivos externos e produzidos apartados dos conhecimentos locais e ancestralmente transmitidos. O presente estudo, desse modo, contribui para essa movimentação analítica, não promovendo comparações, mas em busca dos efeitos de sentido produzidos pelos participantes em trânsitos que

tomam como referência os processos de saúde, doença e cuidado tanto formais como populares.

Referências

- Aubrée, M., & Laplantine, F. (2009). *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. (M. L. G. Atik et al., Trad.). EdUFAL.
- Braun, V., & Clarke, V. (2019). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 11(4), 589-597. <https://doi.org/10.1080/2159676X.2019.1628806>.
- Camurça, M. A. (2016). Between karma and healing: Constitutive tension of spiritualism in Brazil. *PLURA Revista de Estudos de Religião*, 7(1), 230-251. <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1181>
- Carneiro, E. M., Barbosa, L. P., Marson, J. M., Terra Junior, J. A., Martins, C. J. P., Modesto, D., Resende, L. A. P. R., & Borges, M. F. (2017). Effectiveness of Spiritist “passe” (Spiritual healing) for anxiety levels, depression, pain, muscle tension, well-being, and physiological parameters in cardiovascular inpatients: a randomized controlled trial. *Complementary Therapies in Medicine*, 30, 73-78. <https://doi.org/10.1016/j.ctim.2016.11.008>.
- Carneiro, E. M., Tosta, A. D. M., Antonelli, I. B. S., Soares, V. M., Oliveira, L. F. A., Borges, R. M. C., Silva, A. P., & Borges, M. F. (2020). Effect of spiritist “passe” on preoperative anxiety of surgical patients: a randomized controlled trial, double-blind. *Journal of Religion and Health*, 59(4), 1728-1739. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00841-7>.
- Cunha, C. R. O. B. J. (2023). *Efeitos do tratamento espiritual na saúde física e mental de frequentadores de centros espíritas: estudo longitudinal controlado* (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo).
- Cunha, C. R. O. B. J., Cunha, V. F., & Scorsolini-Comin, F. (2023). Spiritist “passe” (spiritual healing) as a health care practice: scope review. *International Journal of Latin American Religions*, 7, 608-642. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00206-9>

- Dias-Scopel, R., Scopel, D., & Langdon, E. J. (2017). Gestação, parto e pós-parto entre os Mundurucu do Amazonas: confrontos e articulações entre o modelo médico hegemônico e as práticas indígenas de autoatenção. *Ilha Revista de Antropologia*, 19(1), 183-216. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n1p183>
- Greenfield, S. M. (1992). Spirits and spiritist therapy in southern Brazil: a case study of an innovative, syncretic healing group. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16, 23-51.
- Henriques, H. I. B., Oliveira Filho, P., & Figueirêdo, A. A. F. (2015). Speeches of CAPS users on therapeutic and religious practices. *Psicologia & Sociedade*, 27(2), 302-311. <https://doi.org/10.1590/1807-03102015v27n2p302>.
- Langdon, E. J. (2014). The dialogues between anthropology and health: contributions to public policies. *Ciência & Saúde Coletiva*, 4, 1019-1029. <https://doi.org/10.1590/1413-81232014194.22302013>
- Langdon, E. J., & Wiik, F. B. (2010). Anthropology, health and illness: an introduction to the concept of culture applied to the health sciences. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 18(3), 173-181. <https://www.scielo.br/j/rlae/a/5RwbrHQkrZ4X7KxNrhvwjTB/?format=pdf&lang=pt>
- Laplantine, F. (1994). *Aprender etnopsiquiatria* (R. A. Vasques, Trad.). Brasiliense.
- Laplantine, F. (2004). *Antropologia da doença*. (V. L. Siqueira, Trad., 3ª ed.). Martins Fontes.
- Lucchetti, A. L. G., Lucchetti, G., Leão, F. C., Peres, M. F. P., & Vallada, H. (2016). Mental and physical health and spiritual healing: an evaluation of complementary religious therapies provided by spiritist centers in the city of São Paulo, Brazil. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 40(3), 404-421. <https://doi.org/10.1007/s11013-015-9478-z>
- Lucchetti, A. L. G., Peres, M. F. P., Vallada, H. P., & Lucchetti, G. (2015). Spiritual treatment for depression in Brazil: an experience from spiritism. *Explore: The Journal of Science & Healing*, 11(5), 377-386. <https://doi.org/10.1016/j.explore.2015.07.002>
- Lucchetti, G., Koenig, H. G., & Lucchetti, A. L. G. (2021). Spirituality, religiousness, and mental health: a review of the current scientific evidence. *World Journal of Clinical Cases*, 9(26), 7620-7631. <https://doi.org/10.12998/wjcc.v9.i26.7620>.

- Menéndez, E. L. (2009). *Sujeitos, saberes e estruturas: uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva*. Hucitec.
- Miranda, T. P. S., Caldeira, S., Oliveira, H. F., Lunes, D. H., Nogueira, D. A., Chaves, E. C. L., & Carvalho, E. C. (2020). Intercessory prayer on spiritual distress, spiritual coping, anxiety, depression and salivary amylase in breast cancer patients during radiotherapy: randomized clinical trial. *Journal of Religion and Health*, 59, 365-380. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00827-5>
- Rabelo, M. C. M. (1994). Religião, ritual e cura. In P. C. Alves, & M. C. S. Minayo (Orgs.), *Saúde e doença: um olhar antropológico* (pp. 47-56). Fiocruz. <https://static.scielo.org/scielobooks/tdj4g/pdf/alves-9788575412763.pdf>
- Rabelo, M. C. M., Alves, P. C. B., & Souza, I. M. A. (1999). *Experiência de doença e narrativa*. Fiocruz. <https://static.scielo.org/scielobooks/pz254/pdf/rabelo-9788575412664.pdf>
- Radin, D., Schlitz, M., & Baur, C. (2015). Distant healing intention therapies: an overview of the scientific evidence. *Global Advances in Integrative Medicine and Health*, 4, 67-71. <https://doi.org/10.7453/gahmj.2015.012.suppl>
- Ribeiro, M. A. L. (2015). Cuidar nos terreiros: análise das interpretações dos adeptos umbandistas sobre o vídeo veiculado pela Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde, em Teresina-PI. In J. T. Andrade, M. L. Mello, & V. M. S. Holanda (Orgs.), *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas* (pp. 88-112). EdUECE. <https://www.uece.br/eduece/wp-content/uploads/sites/88/2013/07/SAUDE-E-CULTURA-DIVERSIDADES-TERAPEUTICAS-E-RELIGIO SAS.pdf>
- Sanchez, Z. V. D. M., & Nappo, S. A. (2008). Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. *Revista de Saúde Pública*, 42(2), 265-272. <https://doi.org/10.1590/S0034-89102008000200011>
- Santos, M. S. (2022). *Acesso à saúde e perfil diagnóstico em pacientes atendidos em grupo de tratamento espiritual para depressão* (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo). <https://doi.org/10.11606/D.5.2022.tde-18012023-174119>
- Scalon, E. F., Scorsolini-Comin, F., & Macedo, A. C. (2020). A compreensão dos processos de saúde-doença em médiuns de incorporação da umbanda. *Subjetividades*, 20(2), e10003. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v20i2.e10003>

- Scorsolini-Comin, F., & Bairrão, J. F. M. H. (Orgs.) (2023). *Etnopsicologia e saúde*. Pedro e João Editores. <https://doi.org/10.51795/9786526504376>
- Silva, L. M. F., & Scorsolini-Comin F. (2020). Na sala de espera do terreiro: uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. *Saúde e Sociedade*, 29(1), e190378. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902020190378>
- Sociedade de Divulgação Espírita Auta de Souza. (2008). *Compreendendo a dor humana*. Sociedade de Divulgação Espírita Auta de Souza.
- Suzuki, S. M., & Scorsolini-Comin, F. (2021). Mediunidade e desenvolvimento humano: uma investigação com médiuns espíritas de Uberaba-MG, Brasil. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 38, 1-23. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2021.20549>
- Van der Weele, T. J., Li, S., Tsai, A. C., & Kawachi, I. (2016). Association Between Religious Service Attendance and Lower Suicide Rates Among US Women. *JAMA Psychiatry*, 73, 845-851. <https://doi.org/10.1001/jamapsychiatry.2016.1243>
- Viacava, F., Porto, S. M., Carvalho, C. C., & Bellido, J. G. (2019). Desigualdades regionais e sociais em saúde segundo inquéritos domiciliares (Brasil, 1998-2013). *Ciência & Saúde Coletiva*, 24(7), 2745-2760. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018247.15812017>
- Whitford, H. S., & Olver, I. N. (2012). The multidimensionality of spiritual wellbeing: peace, meaning, and faith and their association with quality of life and coping in oncology. *Psycho-Oncology*, 21, 602-610. <https://doi.org/10.1002/pon.1937>
- Zacaron, K. A. M., Santos, C. S., Corrêa, C. P. S., Cotta e Silva, Y., Reis, I. C. F., Simões, M. S., & Lucchetti, G. (2021). Effect of laying on of hands as a complementary therapy for pain and functioning in older women with knee osteoarthritis: A randomized controlled clinical trial. *International Journal of Rheumatic Diseases*, 24(1), 36-48. <https://doi.org/10.1111/1756-185X.13952>

Capítulo 8

Para mexer no vespeiro: uma leitura etnopsicológica das experiências mediúnicas na umbanda e no candomblé

Fabio Scorsolini-Comin

Vê-se que a psicologia do
feiticeiro não é simples.
(Lévi-Strauss, 1975, p. 194)

Apresentação

As experiências que podem ser nomeadas como fenômenos da mediunidade têm sido relatadas na literatura ao longo do tempo, despertando o interesse, a desconfiança e a necessidade de imprimir a essas manifestações uma tentativa de explicação, de construção de uma inteligibilidade que possa ser partilhada no meio científico. É o que tem sido sumarizado, mais recentemente, pela chamada “ciência da vida após a morte” (Moreira-Almeida et al., 2023), campo que reúne pesquisadores de diferentes áreas em busca da concretização de estudos sérios sobre essa gama de experiências.

Esses estudos, no entanto, partem de uma determinada noção de ciência e de testagem do comportamento que nem sempre é capaz de acessar uma audiência composta pelas próprias pessoas que se autodenominam médiuns ou que assim são nomeadas por suas comunidades de referência. Ainda, observa-se, em conjunto, uma tentativa de submeter um fenômeno cultural e religioso a uma inteligibilidade externa, dita científica, o que nem sempre consegue descrever e capturar os múltiplos sentidos dessa experiência.

No entanto, é importante, já de partida, considerar a polissemia envolvida na delimitação do que pode ser compreendido como campo “científico”, o que abarca diferentes tradições e epistemes, todas com

suas limitações e potencialidades, entre elas as de abordagem qualitativa, na qual situamos a etnopsicologia, campo no qual a presente investigação habita. Assim, este capítulo² tem por objetivo refletir sobre o fenômeno da mediunidade na sua interface com a saúde, recorrendo à etnopsicologia como prisma teórico. Os estudos na área da religiosidade/espiritualidade (R/E) têm assinalado a importância dessa dimensão para a promoção da saúde, mas ainda com pouco espaço para a consideração de fenômenos como o da mediunidade, sobretudo tendo como referência as religiões de matriz africana como a umbanda e o candomblé, como exploraremos a seguir.

Introdução

As pesquisas desenvolvidas junto ao *ORÍ – Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade*, cadastrado no Diretório de Grupos do CNPq, têm se debruçado, entre outros, sobre o conceito de mediunidade (Scorsolini-Comin, 2023a), com pesquisas realizadas em religiões como a umbanda (Scorsolini-Comin, 2015; 2019; 2022; Scorsolini-Comin & Campos, 2017; Scorsolini-Comin & Macedo, 2021), o candomblé (Scorsolini-Comin et al., 2020), o tambor-de-mina (Gaia et al., 2021) e o espiritismo (Scorsolini-Comin & Suzuki, 2021). Essas pesquisas, em conjunto, colocam em destaque os posicionamentos de médiuns e colaboradores atuantes nesses diferentes contextos, em uma recusa à consideração da mediunidade por meio de um prisma externo e colonizador.

Esses estudos, juntamente com uma importante literatura na área, têm destacado a necessidade de uma abordagem não medicalizante dos fenômenos culturais e espirituais como o transe de possessão, característico da mediunidade, oferecendo uma escuta acerca das etnoteorias presentes nas comunidades religiosas acerca desses eventos. Neste capítulo, assinalamos dois movimentos principais, um que associa a mediunidade à psicopatologia e outro que apresenta a mediunidade como mediadora do cuidado em saúde mental. Apesar dos espaços religiosos também oferecerem um tipo de atenção popular em saúde por

² Este estudo contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio de bolsa de Produtividade em Pesquisa (Processo 05336/2023-1). A versão original deste texto, em inglês, foi publicada em formato de artigo. No presente capítulo, apresento uma versão ampliada e atualizada do texto original (Scorsolini-Comin, 2019).

meio de consultas mediúnicas com espíritos incorporados, por exemplo, raras foram as intervenções encontradas na literatura acerca dessa perspectiva de cuidado.

A lacuna de produção na área da mediunidade em sua interface com a promoção de saúde mental demonstra, inequivocamente, o caráter inovador do campo de estudo que relaciona a mediunidade a uma perspectiva de cuidado e de acolhimento que deve atravessar a incorporação da R/E nas mais variadas práticas de saúde. Há que se considerar, de partida, que qualquer abordagem científica acerca de um fenômeno eminentemente religioso-espiritual como a mediunidade se situa em um campo minado em que diferentes saberes e epistemologias circulam.

Para dar conta dessa complexidade e utilizar uma nomenclatura nativa, recorro à expressão anunciada pelo pai de santo Toninho, chefe de um dos terreiros mais tradicionais da cidade de Ribeirão Preto e no qual realizei a maior parte dos estudos sobre esse tema (Scorsolini-Comin, 2022; Scorsolini-Comin & Macedo, 2021). Certa vez, ao questionar o pai de santo sobre como seria o desenvolvimento da mediunidade, ele me disse que era como “mexer em um vespeiro”. Assim, era possível manter-se afastado desse processo, evitando o contato com o temido vespeiro. No entanto, caso fosse do desejo do filho de santo desenvolver a sua mediunidade, este deveria estar à disposição para habitar esse campo polissêmico e complexo.

A mesma metáfora³ é utilizada no presente capítulo para tratar da tentativa de construir uma inteligibilidade científica acerca desse fenômeno, construção esta que não se dá a despeito das sabedorias nativas, pelo contrário, mas a partir desses conhecimentos por vezes silenciados no fazer em pesquisa, o que é possível adotando-se uma postura contracolonial, o que se alinha aos pressupostos da etnopsicologia. É por meio dessa metáfora que inicio, pois, a exploração da categoria mediunidade a partir desses diferentes posicionamentos epistêmicos, ancorando-me na referência ao seu contexto de produção original, místico-religioso-espiritual.

O modo como a religião, a religiosidade e a espiritualidade estão presentes na vida humana tem representado uma temática complexa,

³ Essa mesma metáfora foi empregada em outro artigo de minha autoria, mas para tratar da complexidade das pesquisas sobre religiões de matrizes africanas e a produção do cuidado (Scorsolini-Comin, 2018).

constituindo um campo de saberes e poderes que dialogam com elementos da saúde e da educação e que, portanto, compõem um fenômeno legítimo com o qual os pesquisadores clássicos e contemporâneos, bem como de diferentes áreas, buscam dialogar (Koenig, 2012). A ligação do ser humano com o seu transcendente tem sido apresentada tanto como forma de conferir sentido às experiências de vida como também uma maneira de desenvolver repertórios para as situações consideradas difíceis, estressoras e de manejo delicado, como em processos de adoecimento, morte, enlutamento e de enfrentamento de adversidades.

Apesar das aproximações e dos distanciamentos semânticos e epistemológicos entre os termos religião, religiosidade e espiritualidade, tem-se adotado a terminologia combinada religiosidade/espiritualidade (R/E) como forma de conferir à área uma maior unidade e, possivelmente, ampliação de seu alcance no campo da saúde mental. Compreendendo que nem sempre abordamos uma única religiosidade ou espiritualidade, também temos sugerido a grafia desses termos no plural, ou seja, religiosidades e espiritualidades. Os estudos sobre o modo como a R/E atravessa as questões da saúde e das práticas de cuidado em diferentes comunidades e serviços é uma temática recorrente na literatura científica (Précoma et al., 2019). A denominação R/E, portanto, deve-se à dificuldade de distinção desses termos e está alinhada com a literatura da área de saúde.

Para efeitos de um melhor diálogo com a literatura em saúde mental, o presente estudo fará uso do termo combinado, abreviado como R/E, como tem sido adotado nas pesquisas desenvolvidas no *ORÍ* (Cunha et al., 2023; Cunha et al., 2021). É importante considerar, no entanto, que nem sempre o termo R/E é suficientemente elástico para abarcar termos mais próximos das religiões de matriz africana, como a noção de ancestralidade. Ainda que a adoção de um termo mais amplo e acolhedor seja complexa, consideramos, para efeitos compreensivos, que a ancestralidade também atravessa o que, aqui neste capítulo, abarcamos sob a égide da R/E.

Mediunidade e psicopatologia

A mediunidade enquanto um fenômeno presente em diferentes religiões e práticas místicas sempre esteve atrelada a uma discussão no

campo das psicopatologias. Para além do reconhecimento de um evento de cunho religioso, diversos estudiosos, em diferentes épocas e atendendo a diversas epistemologias, buscaram confirmar, refutar ou mesmo refletir sobre o modo como a mediunidade pode estar ou não associada ao adoecimento psíquico.

Ao longo dos tempos, a mediunidade também representou um sinônimo de adoecimento, significando uma expressão de uma psicopatologia, de uma “perturbação” ou de um “transtorno psíquico” que suspendia o sujeito de suas faculdades psíquicas consideradas normais, conscientes ou que pudessem ser controladas. Essas investigações sempre tiveram como norte a tentativa de explicação do fenômeno tanto em termos de suas causalidades como de suas repercussões psicossociais e para a vida do indivíduo, o médium.

Assim, os movimentos de aproximação e distanciamento entre os fenômenos mediúnicos e as questões do adoecimento psíquico são sugeridos por diversos estudos na literatura científica, tratando de eventos como o primeiro surto psicótico e dissociação (Delmonte et al., 2016), por exemplo, com investigações que, por vezes, elegem como público-alvo os adeptos de religiões espíritas e de matriz africana (Menezes Júnior et al., 2012), com grande destaque para estudos conduzidos no cenário brasileiro (Krippner, 1987) enquanto campo empírico privilegiado.

Estudos nacionais têm destacado o modo como a associação entre fenômenos psíquicos e a R/E tem sido negligenciada nos estudos contemporâneos (Moreira-Almeida, 2013), abrindo uma gama de possibilidades de investigação desses aspectos juntos a médiuns dessas religiões. Para além dessas associações, as trajetórias de vida desses médiuns, sobretudo em relação aos aspectos desenvolvimentais que podem ou não trazer à tona questões da ordem de saúde mental, parecem não ser o foco das investigações contemporâneas (Rabelo, 1993; Scorsolini-Comin & Campos, 2017), abrindo possibilidades de narrativas sobre sociabilidades e o modo como a mediunidade pode atravessá-las.

O fenômeno da mediunidade, recuperando a tradição da área, sempre representou um legítimo interesse por parte dos pesquisadores da saúde mental, no Brasil e no mundo (Moreira-Almeida, 2013; Moreira-Almeida et al., 2023; Osborne & Bacon, 2015), quer seja por meio de investigações que priorizavam os aspectos biológicos e neuropsicológicos

da experiência de transe mediúnico (Bastos Júnior et al., 2015; Moreira-Almeida, 2013) em diferentes religiões, quer seja por estudos que exploraram o fenômeno por um viés mais psicossocial da experiência mediúnica (Scorsolini-Comin & Campos, 2017). No campo da saúde, no entanto, o primeiro movimento tem sido priorizado, reforçando uma tendência a discutir de que modo a mediunidade pode se aproximar ou se distanciar de fenômenos psicopatológicos, em uma ressonância do modelo biomédico ainda em vigência. Pesa sobre essa perspectiva a tentativa de compreender, em termos físicos, as causas e as consequências da mediunidade, sendo que o fenômeno passa a ser compreendido como algo que pode ser isolado, analisado (possivelmente em termos experimentais e da pesquisa básica) e fragmentado, em busca de uma investigação que, de fato, possa explicar como determinada expressão se dá.

Essas investigações também possuem interesse nas associações das manifestações mediúnicas com sintomatologias depressivas, de estresse, de depressão, bem como com traços ligados a transtornos de pânico e de personalidade, por exemplo. Esses estudos e perspectivas partem do pressuposto de que, isolada, a mediunidade poderia ser mais bem compreendida e, a depender dos achados sobre suas consequências, ser tratada, medicalizada e, por fim, controlada, em associações com expressões consideradas patológicas.

Em outra perspectiva, mais associada às ciências humanas e sociais e em uma visão mais psicossocial da atuação em saúde mental, o foco recairia sobre a mediunidade enquanto expressão social, cultural e sagrada de um determinado povo, comunidade ou credo, representando um fenômeno da ordem do divino que nem sempre pode ser acessado por instrumentos usuais de pesquisa, mas a partir de métodos como observações, etnografias, descrições e reflexões a partir de vivências dos pesquisadores e dos sujeitos-pesquisados. Nesse prisma teórico, não caberiam questionamentos quanto à realidade do fenômeno (se ele existe ou não) ou sobre os aspectos morais (se é correto ou não) possivelmente associados ao evento ou às pessoas que expressam essa mediunidade (médiuns) (Bairrão, 2017; Scorsolini-Comin et al., 2017). Como perspectiva que considera as expressões religiosas como um aspecto que faz as pessoas pertencerem a um determinado grupo e se sentirem ancoradas e representadas, a mediunidade seria, portanto, uma manifestação coerente com os pressupostos místicos e religiosos em tela, sendo uma

performatividade que guarda uma relação de pertinência ao seu contexto e ao seu prisma religioso.

Em termos dos estudos sobre mediunidade, o Brasil sempre foi considerado um campo empírico historicamente privilegiado (Krippner, 1987) por abarcar diferentes manifestações religiosas, muitas delas caracterizadas por eventos relacionados à mediunidade, como nas experiências de transe de possessão presentes em rituais como da umbanda, do candomblé e do espiritismo. Além dessas religiões, também observamos questões da mediunidade em cultos católicos e evangélicos, embora sob perspectivas, nomenclaturas e explicações distintas. No que se refere especificamente às religiões de matriz africana, aqui representadas pelo candomblé e pela umbanda, obviamente que esses movimentos não nascem no cenário brasileiro exclusivamente, mas são oriundos, por exemplo, do continente africano, encontrando no espaço nacional um campo de aplicação, de transformação e construção de expressões dessa mediunidade afrodiaspórica.

A mediunidade já foi densamente investigada pelas ciências sociais, sobretudo por antropólogos interessados em descrever as diversas performances ligadas ao sagrado e ao modo como os seres humanos poderiam estabelecer uma comunicação com o mundo dos mortos. De modo similar, mas em número menos expressivo, os modos como as práticas mágicas e os transe de possessão estão presentes em rituais de cura e atuam no sentido do restabelecimento do equilíbrio e da saúde, por exemplo, já foram alvos de estudos clássicos conduzidos por pesquisadores estrangeiros (Crapanzano, 1977; Csordas, 1987).

Essas investigações revelam, em sua maioria, a necessidade de compreensão dos fenômenos mediúnicos para além dos registros ligados à saúde, em uma busca por explicações da ordem do contexto, mesclando elementos sociais, culturais e históricos que se cravam nas práticas sociais de cuidado. Assim, opera-se um movimento, mais contemporaneamente, no sentido de recusar as explicações médicas e psicopatológicas que associam as expressões mediúnicas inequivocamente aos quadros de adoecimento psíquico.

Embora os transe de possessão possam ser observados em diferentes tradições religiosas, grande destaque é conferido às religiões de matriz africana, responsáveis pela preservação do patrimônio étnico dos seus antepassados (Silva, 2013), representando um movimento de

resistência que envolve a busca por expressões religiosas com elementos psíquicos e fantásticos que façam frente à opressão étnica e cultural que marginaliza determinadas populações e comunidades (Bairrão, 2002, 2017). Assim, este estudo elege as religiões de matriz africana como campo privilegiado de estudo em relação aos fenômenos da mediunidade.

Mediunidade e religiões de matriz africana

A produção científica no campo das religiões afro-brasileiras, ou religiões de matriz africana, não é um movimento recente. Diversos pesquisadores do exterior interessaram-se pela umbanda e pelo candomblé, fundamentalmente pelo viés do transe de possessão, utilizando o contexto brasileiro como campo empírico para a construção de teses sobre os fenômenos mediúnicos e sobre as manifestações culturais presentes nessas religiões, movimento este responsável pela consolidação de diversas linhas de pesquisa internacionais que se amparavam no cenário religioso brasileiro (Lépine, 2000). A seguir, apresentaremos um recorte da produção científica relacionada ao candomblé e à umbanda como forma de evidenciar como tais religiões têm sido elencadas pelos meios acadêmicos como campo empírico para reflexões na área da saúde mental e de uma atenção em saúde associada aos elementos sociais, culturais e históricos que nos constituem em diferentes comunidades.

A umbanda tem despertado o interesse dos pesquisadores do mundo ocidental desde o século XX tanto por sua origem quanto pelo modo como é permanentemente composta e recomposta por elementos advindos das tradições católicas, espíritas e do candomblé, também entrelaçando características do povo brasileiro e suas matrizes brancas, indígenas e africanas. Embora haja discordâncias e impasses quanto à sua origem, destaca-se nessa religião uma forte influência da tradição oral, bem como a presença de elementos culturais que remetem à própria origem étnica de diversidade do povo brasileiro (Montero, 1985).

No entanto, é cada vez mais premente que essa leitura não seja conduzida de modo a romantizar esse processo de “mestiçagem”, o que tem como efeito o silenciamento de processos históricos como a escravização, a diáspora, a violência e a dizimação de povos originários por parte dos colonizadores. Embora a união desses elementos étnicos

possa nos conduzir a uma interpretação de pacificação, esses vértices encontram-se tensionados, o que também vem sendo recuperado nos novos processos de leitura, sobretudo contracoloniais, endereçados a esses fenômenos na contemporaneidade. Assim, a umbanda não seria uma síntese pacificadora, mas uma religião marcada por dolorosos processos históricos que não podem ser silenciados, pelo contrário.

Estudos nacionais sobre a umbanda têm balizado uma série de compreensões teóricas e empíricas realizadas em terreiros, permitindo uma leitura acerca das transformações ocorridas nessa religião ao longo do tempo (Bairrão, 2002). Esses estudos envolvem descrições e leituras antropológicas e psicológicas acerca das entidades do panteão umbandista como pombagiras (Leal de Barros & Bairrão, 2015), caboclos e baianos (Macedo & Bairrão, 2011), além de propostas que destacam aspectos como a corporeidade, as metodologias participativas, as relações com as práticas de saúde e de cuidado (Bastide, 2016; Costa-Rosa, 2008), as ressonâncias históricas e os processos sociais como marginalização, vulnerabilidades e resistências por meio das expressões religiosas. A umbanda, mais do que expressar aspectos místicos de relação com o sagrado, envolve posicionamentos e tensionamentos sociais, haja vista que representa a própria origem do povo brasileiro, suas mazelas como a escravização e o genocídio de povos indígenas, bem como seus dramas sociais que envolvem, por exemplo, o racismo e os problemas decorrentes das migrações.

O interesse inicial pelo estudo dessas religiões afro-brasileiras deu-se, no entanto, pela mediação de pesquisadores estrangeiros. Esse percurso foi empreendido por autores clássicos da Antropologia, como o francês Roger Bastide (2016), que construiu um sólido trabalho acerca do candomblé e da umbanda, investigando fenômenos como o transe de possessão por orixás e o universo onírico dessas comunidades. Ao estudar os sonhos, interessava-se em compreender a ancestralidade dos povos em relação às suas origens e de como esses aspectos eram representados no sonhar. Outro exemplo notório na área é Fernando Brumana, estudioso argentino que investigou a Jurema no contexto nacional, tecendo considerações basilares para se compreender o modo como a religiosidade tem se cravado nas experiências do povo brasileiro (Brumana, 2005; Brumana & Martinez, 1991).

Na década de 1970, Bastide propôs uma leitura acerca da umbanda que a situava entre a tradição europeia e a cultura africana, uma tradição

mestiça que trazia elementos brancos em um panteão negro, promovendo uma leitura dessa religião como sendo de interstício (Bastide, 2016; Concone, 1987). Esse caráter é reforçado por autores que tratam da chamada pluralidade umbandista, mesclando elementos brancos, negros e indígenas, possibilitando uma leitura dessa religião para além dos seus aspectos institucionais e vislumbrando uma relação com o universo de significados produzidos histórica e culturalmente. Estudar a umbanda, nesse sentido, é também investigar a brasilidade e o modo como o povo brasileiro é interpretado em um panteão multifacetado de referências. Nessa perspectiva de análise, a umbanda ocupa um lugar de destaque por justamente representar a mestiçagem do povo brasileiro, o que se entrelaça também às nossas referências místicas e religiosas (Scorsolini-Comin, 2017). No entanto, como advertimos anteriormente, essa mestiçagem não deve ser romantizada, mas, sobretudo, refletida diante de históricos processos de violência.

O interesse no estudo da umbanda, assim como ocorre no contexto do candomblé, não é exclusivo de autores brasileiros, o que pode ser observado por uma produção internacional relevante, ainda que se destaque o descompasso com a produção local sobre essa religião (Godoy, 2016). Mais contemporaneamente, encontramos expressões religiosas da umbanda em outros países, como Portugal, Estados Unidos, Argentina, Uruguai e Espanha, o que também guarda especificidades contextuais, dificultando comparações com o cenário nacional. Pode-se aventar que a umbanda conserva uma diversidade dentro do próprio cenário brasileiro, o que tende a se ampliar quando consideramos outros países, outras culturas e o diálogo entre contextos. Assim, tanto a umbanda quanto o candomblé praticados no Brasil possuem especificidades, o que também se aplica quando analisamos as diferentes regiões brasileiras e suas nuanças em termos da religiosidade e das práticas místicas.

Ainda que boa parte do conhecimento produzido sobre as religiões afro-brasileiras seja calcado nas ciências sociais, por meio de uma tradição de pesquisa em espaços religiosos e emprego de metodologias observacionais e participativas, destaca-se que a Psicologia também tem se apropriado dessa seara, aproximando dessas discussões o universo psíquico e desenvolvimental que circunda tais fenômenos (Concone, 1978; Macedo & Bairrão, 2011; Mantovani & Bairrão, 2009; Nathan, 1994; Zangari, 2005). A mediunidade, nessa perspectiva, passa a ser

compreendida não apenas como um fenômeno cultural, mas também de ordem psicológica, pois posiciona os sujeitos, a relação eu-outro, a personalidade do médium e a personalidade da entidade corporificada, entre outros aspectos.

O referencial etnopsicológico, delimitado em muitas dessas intervenções, tem sido importante por cotejar reflexões em torno do modo como as etnoteorias nativas podem ser compreendidas como uma visão de mundo que não deve ser reduzida ao etnocentrismo que, por vezes, marca as pesquisas com comunidades locais ou que representem um conhecimento de mundo bastante diferente daquele trazido pelo pesquisador (Brumana & Martinez, 1991). Ao buscar as etnoteorias que explicam e descrevem o fenômeno da mediunidade, opera-se uma compreensão nativa que rompe com a tentativa acadêmico-científica priorizada no modelo biomédico e positivista que visa a isolar o objeto e fragmentá-lo.

Descrever o fenômeno da mediunidade, em uma perspectiva psicossocial e cultural, é ultrapassar os modelos colonizadores e hegemônicos, em busca de uma leitura que, de fato, rompa com as tendências à patologização das expressões culturais (Bastide, 2016). A etnopsicologia legitima as comunidades de referência como detentoras de um saber que não apenas deve ser ouvido, mas respeitado e valorizado, em constante diálogo com o saber científico. Produzir ciência, nessa perspectiva, é resgatar as referências locais em busca de evidências ou indícios que possam subsidiar uma compreensão “de dentro” do fenômeno e não externa a ele.

Os estudos sobre a umbanda e o candomblé que tentam aproximar os aspectos rituais dos elementos culturais nas comunidades de referência dão continuidade a uma série de investigações de caráter internacional. Mageo (1996), em Samoa, investigou transe de possessão típicos da região, promovendo uma leitura acerca dos mitos e de suas relações com as experiências subjetivas daquela população. Posicionamentos semelhantes são trazidos em pesquisas no Sudão, no Sri Lanka (Obeyesekere, 1981), Níger, em Cuba e Mayotte, na França, promovendo o surgimento de uma inteligibilidade que aproxima as expressões religiosas e culturais como uma dimensão de constituição dos povos, tornando necessária a imersão nessas culturas e costumes para a apreensão do que, de fato, é da ordem do cultural ou do campo da atenção em saúde mental. No Brasil, o transe de possessão foi e tem

sido investigado tanto por autores nacionais como estrangeiros (Goldman, 2012).

Os espaços religiosos como terreiros de umbanda e candomblé são abordados, em muitos estudos, como espaços de acolhimento emocional e de promoção de saúde (Gomberg, 2011; Scorsolini-Comin, 2023b; Silva & Scorsolini-Comin, 2020). Ainda que os espaços religiosos não possam ser considerados equipamentos formais de saúde, a busca por ajuda acaba atraindo diversos adeptos, de modo que os mesmos não precisam se filiar a essas religiões para poderem receber auxílio, fato este bastante recorrente no Brasil, em que muitos frequentadores de terreiros e centros espíritas apresentam-se formalmente como católicos ou mesmo evangélicos.

Além disso, muitos dos adeptos dessas religiões buscam amparo espiritual para questões de adoecimento psíquico (Lucchetti et al., 2016). Isso sugere que as experiências de adoecimento mental podem encontrar nesses espaços um direcionamento que deve ser compreendido mais a fundo – com a saúde mental é entendida e promovida nesses espaços religiosos? Como a experiência da mediunidade, em suas mais diferentes manifestações, pode mediar um cuidado promovido nesses espaços?

As experiências religiosas como promotoras de práticas consideradas terapêuticas vêm sendo sugeridas por uma literatura relevante tanto com estudos sobre o candomblé, a umbanda quanto o espiritismo (Costa-Rosa, 2008), tanto no contexto nacional quanto internacional. O que esses estudos sugerem é que, muitas vezes, os espaços religiosos podem funcionar como locais de acolhimento emocional, acolhimento este que nem sempre é possibilitado em equipamentos formais de saúde que, porventura, não estejam preparados para receberem usuários/pacientes/clientes com religiosidades e espiritualidades que sejam dissonantes em relação à norma ou, em outras palavras, ao contexto cristão hegemônico existente no Brasil.

Obviamente que não se trata de elencar os espaços religiosos como espaços de cuidado formal, mas, sim, de esferas nas quais o sujeito pode ser mais amplamente aceito, acolhido e respeitado em sua identidade e em seu pertencimento, o que frequentemente abarca a noção endereçada pela R/E. Assim, a mediunidade pode e deve ser compreendida nesse ínterim, representando um movimento que busca conhecer e respeitar o sujeito a partir de sua ancoragem, de sua

ancestralidade, dos saberes veiculados em sua comunidade de referência, em sua identidade, em seu pertencimento. É nessa interface que os estudos recentes sobre R/E podem e devem desenvolver estratégias e repertórios, potencializando não apenas a consideração da R/E no cuidado em saúde, mas de que modo as diversas religiosidades e espiritualidades, sobretudo as não hegemônicas, podem compor uma gama de referências para a promoção da saúde e do bem-estar.

Pela análise empreendida na literatura científica aqui recuperada e vastamente veiculada no Brasil e no exterior, podemos afirmar que a mediunidade possui essencialmente dois posicionamentos distintos em relação à saúde mental. Uma parcela de estudos vincula as expressões mediúnicas a determinadas sintomatologias patológicas, de modo que a mediunidade é considerada, em parte, sinônimo de adoecimento mental. Grosso modo, manifestar-se mediunicamente equivaleria a possuir alguma sintomatologia associada. Essa vertente está apoiada em estudos de caráter biomédico classicamente difundidos nas últimas décadas e em uma tradição de pesquisa que atualmente vem sendo questionada na área de saúde mental.

O outro posicionamento existente apresenta a mediunidade como mediadora de um cuidado em saúde mental, ou seja, os médiuns fariam uso das diferentes expressões mediúnicas para prestarem uma atenção em saúde mental por meio de consultas, benzeções e diferentes rituais que teriam como objetivo último restabelecer o equilíbrio do sujeito e a sua saúde mental. Enquanto veículo ou ferramenta de cura ou de atendimento, a mediunidade se colocaria a serviço da saúde mental.

As pesquisas endereçadas sob essa segunda vertente são mais alinhadas à etnopsicologia, que vem se mostrando uma perspectiva potente no sentido de não patologizar a cultura, ainda que considere que as questões de saúde mental devam ser abordadas em todos os contextos. Não se trata, pois, de desconsiderar que possa haver demandas de saúde mental em pessoas que recorrem a centros espíritas e terreiros, por exemplo, mas que o modo de interpretar a mediunidade pode e deve passar por uma compreensão mais cultural e social do fenômeno, favorecendo uma atenção que considere os saberes locais, que respeite as tradições da comunidade e que, por isso mesmo, apreendam um sujeito menos fragmentado e mais integrado em termos de saúde mental. Considerar essas referências é, de fato, promover uma atenção em saúde situada política e eticamente.

Considerações finais

Na contemporaneidade, a mediunidade tem se apresentado como um fenômeno discutido em uma perspectiva da saúde e do cuidado, recusando um discurso medicalizante e psicopatologizante que perdurou por muitos anos nas pesquisas acerca dos transe de possessão em cultos afro-brasileiros, por exemplo. A mediunidade vista sob a perspectiva da etnopsicologia recupera um aspecto de saúde e de promoção do bem-estar justamente por considerar o sujeito em seu contexto de referência, em seu pertencimento e em sua identidade, em uma perspectiva holística, sistêmica e integradora. Se a mediunidade faz parte do repertório experiencial do sujeito, deve ser analisada a partir desse marco, não como algo externo, patológico e que deve ser extirpado.

Na etnopsicologia, considera-se esse sujeito inserido, pertencente, prenhe de significado, podendo se expressar, cultuar seus credos, respeitar suas ancestralidades e ancorar-se nos aspectos que dialogam com a sua dignidade e a sua existência. Ao promovermos saúde precisamos, inequivocamente, considerar essas expressões, o que inclui uma reflexão crítica sobre a mediunidade, caso esse elemento emergja no processo de cuidar. Alguns questionamentos são pertinentes nesse ponto: as práticas formais em saúde abrem espaço para diálogos sobre possíveis expressões mediúnicas na clientela atendida? Ou a mediunidade já vem apresentada com uma forte carga de preconceito que a associa ao adoecimento psíquico?

Pela vasta literatura consultada, há que se destacar que o campo empírico brasileiro relacionado às religiões de matriz africana é privilegiado, o que vem sendo assinalado inclusive nos estudos internacionais. Ainda que haja esse reconhecimento e a consideração de que esses espaços podem ser potencialmente promotores de saúde, acolhimento e cuidado, encontramos poucos relatos de intervenções etnopsicológicas nessas comunidades, o que nos acena para uma lacuna de produção que pretende ser respondida por estudos vindouros. As pesquisas existentes e aqui mencionadas recuperam que o próprio espaço religioso pode ser terapêutico por acolher demandas de saúde mental em equipamentos informais de saúde (terreiros de umbanda e roças de candomblé, por exemplo), havendo raras iniciativas que, de fato, conduzam a reflexões sobre como esses espaços religiosos podem também receber atendimentos formais por profissionais de saúde

(Scorsolini-Comin, 2023b). A literatura aqui referida traz à baila os atendimentos mediúnicos como propostas de cuidado, assim como as relações interpessoais que se formam nos terreiros como redes de apoio social. Intervenções conduzidas dentro desses espaços por profissionais de saúde ainda compõem uma lacuna que deve ser observada na literatura científica.

Essa lacuna demonstra, inequivocamente, o caráter inovador do campo de estudo que relaciona a mediunidade a uma perspectiva de cuidado e de acolhimento que deve atravessar a incorporação da R/E nas mais variadas práticas de saúde. Desse modo, o convite endereça-se para que esse fenômeno possa ser apreciado em sua complexidade, o que não nos exime de uma discussão por vezes atravessada por questões no campo da saúde mental. No entanto, reconhecendo a importância desse fenômeno, sobretudo nas religiões de matriz africana, abre-se espaço para que haja compreensões menos estereotipadas, menos medicalizantes e mais flexíveis justamente por narrarem um sujeito que pertence e significa não apenas em termos individuais, mas, fundamentalmente, em grupos, em seus coletivos e em suas comunidades de referência.

Referências

- Bairrão, J. F. M. H. (2002). Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 2, 55-67.
- Bairrão, J. F. M. H. (2017). Psicologia da Religião e da Espiritualidade no Brasil por um enfoque etnopsicológico. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, 9(1), 109-130. <https://doi.org/10.7213/2175-1838.09.001.DS05>
- Bastide, R. (2016). *O sonho, o transe e a loucura*. (C. E. M. Moura, Trad.). Três Estrelas.
- Bastos Júnior, M. A. V., Bastos, P. R. H. O., Gonçalves, L. M., Osório, I. H. S., Lucchetti, G. (2015). Mediumship: review of quantitative studies published in the 21st century. *Archives of Clinical Psychiatry*, 42(5), 129-138. <https://doi.org/10.1590/0101-60830000000063>

- Brumana, F. G. (2005). A propósito de la jurema: reflexiones sobre el campo religioso brasileño. *Revista Antropología*, 48(2), 423-471. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012005000200001>
- Brumana, F. G., & Martinez, E. G. (1991). *Marginália sagrada*. Editora da Unicamp.
- Concone, M. H. V. B. (1987). *Umbanda, uma religião brasileira*. CER/EDUSP.
- Costa-Rosa, A. (2008). Práticas de cura místico-religiosas, psicoterapia e subjetividade contemporânea. *Psicologia USP*, 19(4), 561-590. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642008000400012>
- Crapanzano, V. (1977). Introduction to case studeisw of spirit possession. In V. Crapanzano & V. Garrison (Orgs.), *Case studies of spirit possession* (pp. 1-40). John Wiley.
- Csordas, T. (1987). Health and the holy in African and Afro-American spirit possession. *Journal of Social Science and Medicine*, 24(1), 1-11. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(87\)90133-X](https://doi.org/10.1016/0277-9536(87)90133-X)
- Cunha, V. F., Feliciano, T. A. S., & Scorsolini-Comin, F. (2023). Religion, religiosity and spirituality: conceptual differences in Brazilian psychotherapists' point of view. *Counselling & Psychotherapy Research*, 23, 1-9. <https://doi.org/10.1002/capr.12>.
- Cunha, V. F., Rossato, L., & Scorsolini-Comin, F. (2021). Religião, religiosidade, espiritualidade, ancestralidade: tensões e potencialidades no campo da saúde. *Relegens Thréskeia*, 10(1), 143-170. <http://dx.doi.org/10.5380/rt.v10i1.79730>
- Delmonte, R., Lucchetti, G., Moreira-Almeida, A., & Farias, M. (2016). Can the DSM-5 differentiate between nonpathological possession and dissociative identity disorder? A case study from an Afro-Brazilian religion. *Journal of Trauma & Dissociation*, 17(3), 322-337. <https://doi.org/10.1080/15299732.2015.1103351>
- Gaia, R. S. P., Bairrão, J. F. M. H., & Scorsolini-Comin, F. (2021). Tambor-de-mina na matriz religiosa afro-brasileira: estudo de caso em um terreiro de Uberaba/MG. *Rever*, 21(2), 133-147. <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2021vol21i2a9>
- Godoy, L. G. (2016). Umbanda and healing: experience in Uruguay and Spain. *Revista San Gregorio*, 13, 41-48.
- Goldman, M. (2012). O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana (Rio de Janeiro)*, 18(2), 269-288. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>

- Gomberg, E. (2011). *Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. EdUFBA.
- Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: the research and clinical implications. *ISRN Psychiatry, 2012*. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Krippner, S. (1987). Cross-cultural approaches to multiple personality disorder: Practices in Brazilian spiritism. *Ethos, 15*(3), 273-295. <https://doi.org/10.1525/eth.1987.15.3.02a00020>
- Leal de Barros, M., & Bairrão, J. F. M. H. (2015). Gender performances in umbanda: the pombagira as an Afro-Brazilian interpretation of woman?. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, 62*, 126-145. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i62p126-145>
- Lépine, C. (2000). Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In C. E. M. Moura (Org.), *Candomblé: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras* (pp. 139-164). Pallas.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro.
- Lucchetti, A., Lucchetti, G., Leão, F., Peres, M., Vallada, H. (2016). Mental and Physical Health and Spiritual Healing: An Evaluation of Complementary Religious Therapies Provided by Spiritist Centers in the City of São Paulo, Brazil. *Culture, Medicine & Psychiatry, 40*(3), 404-421. <https://doi.org/10.1007/s11013-015-9478-z>
- Macedo, A. C., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Estrela que vem do Norte: Os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia (Ribeirão Preto), 21*(49), 207-216. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2011000200008>
- Mageo, J. M. (1996). Spirit girls and marines: possession and ethnopsychiatry as historical discourse in Samoa. *American Ethnologist, 23*(1), 61-82. <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.1.02a00040>
- Mantovani, A., & Bairrão, J. F. M. H. (2009). Saúde e doença como categorias éticas na umbanda: estudo de caso em um terreiro de Ribeirão Preto - SP. In M. V. Cunha, S. R. Pasian, & G. Romanelli (Orgs.), *Pesquisas em psicologia: múltiplas abordagens* (pp. 265-288). Vetor.
- Menezes Jr., A., Alminhana, L., & Moreira-Almeida, A. (2012). Perfil sociodemográfico e de experiências anômalas em indivíduos com vivências psicóticas e dissociativas em grupos religiosos. *Revista Psiquiatria Clínica, 39*(6), 203-207. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832012000600005>

- Montero, P. (1985). *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Graal.
- Moreira-Almeida, A. (2013). Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão das evidências. *Revista Psiquiatria Clínica*, 40(6), 233-240. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832013000600005>
- Moreira-Almeida, A., Costa, M. A., & Coelho, H. S. (2023). *Ciência da vida após a morte*. Springer. <https://doi.org/10.4322/978-65-84793-22-4>
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Jacob.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience*. University of Chicago Press.
- Osborne, G., & Bacon, A. M. (2015). The working life of a medium: A qualitative examination of mediumship as a support service for the bereaved. *Mental Health, Religion and Culture*, 18(4), 286-298. <https://doi.org/10.1080/13674676.2015.1022520>
- Précoma, D. B., Oliveira, G. M. M., Simão, A. F., Dutra, O. P., Coelho, O. R., Izar, M. C. O., et al. (2019). Atualização da Diretriz de Prevenção Cardiovascular da Sociedade Brasileira de Cardiologia - 2019. *Arquivos Brasileiros de Cardiologia*, ahead print, 0-0. <https://doi.org/10.5935/abc.20190204>
- Rabelo, M. C. (1993). Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), 316-325. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X1993000300019>
- Scorsolini-Comin, F. (2015). “Ela não tem explicação, ela tem vida”: a relação pesquisador-pesquisado no contexto de uma investigação etnopsicológica sobre mediunidade. *Cultures-Kairós - Revue d'Anthropologie des Pratiques Corporelles e des Arts Vivants*, 5, 1-17.
- Scorsolini-Comin, F. (2017). Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica. *Psicologia Clínica*, 29(2), 319-338.
- Scorsolini-Comin, F. (2018). É como mexer em um vespeiro: a consideração das religiões afro-brasileiras no cuidado em saúde. *Revista da SPAGESP*, 19(1), 1-5.
- Scorsolini-Comin, F. (2019). Mediumship and mental health: tensions from ethnopsychiatry/ethnopsychology. *International Journal of Development Research*, 9(9), 29957-29962.
- Scorsolini-Comin, F. (2022). A cigana e a universidade. *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia*, 7, e181355. <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2022.181355>

- Scorsolini-Comin, F. (2023a). Contribuições da teoria bioecológica para os estudos sobre mediunidade no Brasil. *Subjetividades*, 23(2), 1-14. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v23iEsp.1.e12516>
- Scorsolini-Comin, F. (2023b). *O divã de alfazema: ensaio sobre a clínica etnopsicológica*. Ambigrama.
- Scorsolini-Comin, F., Bairrão, J. F. M. H., & Santos, M. A. (2017). Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas. *Revista da SPAGESP*, 18(2), 86-99.
- Scorsolini-Comin, F., & Campos, M. T. A. (2017). Narrativas desenvolvimentais de médiuns da umbanda à luz do modelo bioecológico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 17(1), 364-385. <https://doi.org/10.12957/epp.2017.35213>
- Scorsolini-Comin, F., Godoy, H. V., & Gaia, R. S. P. (2020). Sentidos da mediunidade nos candomblés Ketu e Efon. *Cultura y Religión*, 14(2), 36-55. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272020000200104>
- Scorsolini-Comin, F., & Macedo, A. C. (2021). O terreiro e a universidade: estudo de caso etnopsicológico em um terreiro de Umbanda de Ribeirão Preto-SP, Brasil. *Diálogos*, 25(3), 202-226. <https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.60114>
- Scorsolini-Comin, F., & Suzuki, S. M. (2021). Mediunidade e desenvolvimento humano: uma investigação com médiuns espíritas de Uberaba-MG, Brasil. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 38, 1-23. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2021.20549>
- Silva, L. M. F., & Scorsolini-Comin, F. (2020). Na sala de espera do terreiro: uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. *Saúde e Sociedade*, 29(1), e190378. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902020190378>
- Silva, V. G. (2013). *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira* (5ª ed.). Selo Negro - Grupo Summus.
- Zangari, W. (2005). Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de umbanda. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, XXV(3), 70-88.

Capítulo 9

O apagamento de Solange Faladé e as possibilidades de repensar a história da psicanálise

*Mariana Bastos Deolindo
Gabriel Inticher Binkowski*

Apresentação

Apresentaremos, neste capítulo, alguns elementos da biografia, da trajetória e da obra de Solange Faladé, médica, psicanalista, antropóloga e pensadora do campo do que chamamos de etnopsicologia no que tangencia a relação entre práticas culturais e tradicionais, técnicas de cuidado e as práticas da psicanálise, da psiquiatria e da pediatria. Importante colaboradora de Jacques Lacan e envolvida nas histórias das fissuras, rupturas, sucessões e heranças envolvendo o campo e a política do movimento lacaniano, sua história vem sendo redescoberta recentemente e serve como referência, inspiração e pilar para repensar o pioneirismo, a presença e o ativismo de pensadores e pensadoras negras na própria história da psicanálise e no campo psi como um todo. Neste capítulo, priorizamos algumas das contribuições institucionais e teóricas de Faladé, assim como discutiremos algumas passagens de sua história que podem contribuir para o desenvolvimento da etnopsicologia no Brasil.

Introdução

Obras clássicas e consagradas narram em detalhes a história da psicanálise, história essa que costuma ser contada como uma narrativa completa, uma verdade sem fissuras, em que tudo parece estar devidamente inscrito. Sabe-se os nomes das instituições, delimita-se os conflitos internos entre elas, estabelece-se o devido lugar que cada personagem ocupa, exaltado e preservado na memória dos analistas que a (per)seguem. Analistas estes que, em seu papel de guardiões, exaltam seus mestres, consomem suas ideias e reproduzem essa história sem

questionar, naquilo que produz uma verdadeira confusão entre biografia e hagiografia.

No entanto, na história da psicanálise dos últimos cinquenta anos, nos tremores e assombros causados pela figura de Jacques Lacan e pelo rebuliço institucional que ela promove em meio às placas tectônicas da instituição psicanálise, algo escapa sutilmente desse olhar vigilante: uma presença feminina e negra, cuja trajetória se entrelaça com as fibras dessa história, mas que permanece invisibilizada pelo tempo e pelas narrativas psicanalíticas. Solange Adelola Faladé (1925-2004), com sua herança ancestral e suas contribuições singulares, percorre os mesmos caminhos da psicanálise e, em certa medida, os transcende, mas ainda se apresenta quase como uma desconhecida na Grande História da Psicanálise. Sua figura parece desafiar as certezas dessa narrativa tida como completa. Aos poucos, percebe-se que a presença de Faladé escancara as fissuras de uma psicanálise que, em sua aparente solidez, ainda guarda lacunas que clamam por reconhecimento e por reparação histórica.

Para compor a primeira parte deste texto – e desta história –, será apresentado um breve percurso da vida de Solange Faladé, a primeira psicanalista africana, médica, antropóloga, militante e tantas outras coisas que lhe permitiram uma trajetória única na psicanálise. Para dizer da ancestralidade de Faladé, como abordado em seu livro *Autour de La Chose (Em Torno da Coisa, tradução nossa, 2012)*, é essencial compreender a história que antecede o nascimento de uma criança, ou seja, a rede simbólica a qual ela será exposta nos primeiros dias de sua existência e que a acompanharão por toda vida.

Solange Faladé nasceu em Porto-Novo, na atual República do Benin, que, antes da colonização francesa, era conhecida por Reino de Abomey/Agbomé – que, por uma possível falha na tradução colonizadora francesa, tornou-se nomeadamente Reino de Daomé (Ahannougbe, 2018). O reino possuía uma constituição político-econômica-religiosa majoritariamente pelo grupo étnico-linguístico Fon.

Há um oceano separando Daomé do Brasil; ambos os territórios, apesar da distância, sendo banhados pelo oceano de águas turbulentas da colonização europeia. Colonização essa que deixa, de modo singular, seus rastros nas areias e nas entranhas de cada um desses países. Faladé não esteve isenta dessas marcas, sua ancestralidade Iorubá-Fon e sua posição como neta do último rei que lutou e resistiu contra as tropas francesas, o rei Behanzin de Daomé, evidenciam isso. E é sobre este chão

que vamos pisar devagarinho, como canta Dona Yvonne Lara no samba *Alguém me avisou*: pisar devagarinho para conhecer um pouco mais sobre a vida, obra, influência e relevância de Faladé nos estudos psicanalíticos e decoloniais, entendendo em sua trajetória um vetor para a desobediência tão necessária para as transformações em uma verdadeira contra-história da instituição psicanálise.

Faladé: vida, percurso, contribuições

A personagem sobre a qual falamos, Solange Faladé, é uma das filhas do meio de outros três irmãos: Max, Geraldine e Yvone. Quando criança, com oito anos, foi enviada para Paris junto a seus irmãos, pelo seu pai, Maximien, que acreditava que esse ato defenderia o nome de sua família, provando, então, aos colonizadores, em suas palavras, que os africanos colonizados eram iguais aos brancos (Wright Faladé, 2022).

Na França, ela viveu, em um primeiro momento, sob a tutela de um tio materno aposentado, que havia servido na administração colonial francesa. Durante esse período, sua esposa os tratava como “servos domésticos” (Wright Faladé, 2024, p. 15, tradução nossa), responsabilizando-os, mesmo sendo muito jovens, entre sete e doze anos, pelas tarefas de limpeza e outros afazeres da casa.

Contudo, com a eclosão da segunda Guerra Mundial, a dinâmica se alterou. A filha mais velha, Yvone, temendo pela sua segurança, retornou à África, mesmo contra a vontade de seu pai. Solange, então com aproximadamente quatorze anos, sobrevive à ocupação nazista, sendo acolhida por freiras, enquanto Max se refugia em um orfanato perto de Dijon, no interior da França (Wright Faladé, 2024).

Com o fim da Guerra, Solange retoma seus estudos e é aceita no “tradicional bacharelado com ênfase em latim e grego antigo” (Richards, 2023, p. 438, tradução nossa), e, posteriormente, após adquirir seu diploma, passa a estudar na Faculdade de Medicina na Universidade de Paris, onde concluiu o mestrado e o doutorado. Neste momento, enquanto cursava o doutorado, tornou-se a primeira e única mulher a assumir a presidência da Federação dos Estudantes Negros Africanos da França (FEANF). Esta federação foi criada com o objetivo de estabelecer vínculos com “grupos de estudantes do Norte da África, Madagascar, Antilhas e outras áreas, para formar uma frente estudantil anticolonialista em Paris” (Wallerstein, 1965, p. 30, tradução nossa). Seu

surgimento se dá após dois congressos: (1) em 1950, em Lyon, onde também estudava outra figura marcante desta história não contada da psicanálise, o psiquiatra Frantz Fanon; (2) no fim de 1950, em Bordeaux (Richards, 2023).

A presidência de Solange Faladé na FEANF foi marcada por uma série de resistências frente aos discursos machistas e sexistas contrários ao seu mandato. O objetivo de Faladé era buscar o reconhecimento da Prefeitura de Política de Paris para o estatuto oficial e, portanto, legal, da federação, como deve ser o procedimento para cada instituição civil de caráter associativo e não-lucrativo na França – isso é estabelecido pela Lei de 1º de Julho relativa ao Contrato de Associação¹, sendo, até os dias de hoje, o caminho jurídico para associações e institutos psicanalíticos, científicos, artísticos e afins. Para tentar alcançar isso, Faladé esboçou uma proposta conciliadora entre as alas comunistas e as alas corporativistas do grupo. Contudo, sua intenção teria sido compreendida por uma parte dos estudantes como demasiadamente moderada.

Um exemplo de tais falas misóginas foi a de Ouezzin Coulibaly, que afirmou, em uma das reuniões da FEANF (em que se discutia o futuro da federação que estava em disputa política): “A senhorita Faladé não é muito dinâmica e é uma mulher” (Coulibaly, citado por Blum, 2016, p. 75, tradução nossa). Após renunciar a seu cargo na FEANF, Faladé permaneceu ativa e se reuniu com um novo grupo denominado de *Grupo Africano de Pesquisas Econômicas e Políticas* (GAREP), onde permaneceria até o momento em que optou por se dedicar exclusivamente à psicanálise (Richards, 2023).

Durante seu doutorado, enquanto estudava em hospitais parisienses, conheceu Jacques Lacan e, a partir desse momento, tornou-se tanto sua aluna, acompanhando-o em todos os seminários, quanto sua analisanda, permanecendo “fiel ao longo de sua vida à prática clínica e ao ensino que ele lhe transmitiu, na continuidade da obra de Freud” (Samacher, 2013, p. 2, tradução nossa). Faladé também esteve ao lado de Lacan em momentos marcantes da história da psicanálise, como quando, junto de Lagache, Dolto e outros, ocorreu a primeira cisão da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP). Isso se deu na medida que esses psicanalistas acreditavam que a psicanálise não deveria limitar-se ao ensino médico universitário, uma vez que também estava aliada e

¹ <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/LEGITEXT000006069570>

composta por “acadêmicos de orientação mais filosófica e literária” (Samacher, 2013, p. 2, tradução nossa).

A partir disso, foi criada a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), a qual, posteriormente, passou por impasses e negociações com a IPA (Associação Psicanalítica Internacional), tendo Faladé, neste momento, sido responsável por discussões com o presidente da comissão de inquérito que estabeleceria se a nova sociedade cumpria as regras mínimas de funcionamento e organização em vistas a uma filiação e reconhecimento junto à IPA (Faladé, 2012).

Elisabeth Roudinesco, na obra *História da Psicanálise na França* (1994), menciona diversas vezes Faladé como uma acompanhante privilegiada de Lacan em reuniões, chegando a defini-la como *confidente* de Lacan, ou, ainda, em outro momento, descreve:

Jacques Lacan chegou ao pré-congresso em Londres, no início de julho de 1963, acompanhado por Solange Faladé, uma africana originária dos Yorubas do Daomé, ela é sua analisanda e trabalhou na Organização Mundial da Saúde (OMS) (Roudinesco, 1994, p. 767).

Roudinesco (1994, 2008), ao apresentar uma narrativa na qual Faladé se coloca apenas nessas posições vinculares com Lacan, reduz seu papel e ignora sua influência na psicanálise, bem como em outras áreas, como sua atuação como investigadora em antropologia e etnologia no Centro Nacional de Investigação Científica (Samacher, 2013, p. 2), além de outras contribuições que serão descritas a seguir.

Faladé também foi supervisionada de Françoise Dolto, a quem dedica um artigo intitulado “O que guardei de Françoise Dolto?” (2005). Essa experiência implicou diretamente na sua atuação, *a posteriori*, com crianças autistas na Fundação Parent de Rosan, sob direção de Jenny Aubry – que também era constantemente citada em seus seminários.

No plano universitário, Faladé defende sua tese intitulada *Contribuição para um estudo sobre o desenvolvimento infantil na África Subsaariana* (1996, tradução nossa), em que debate sobre os benefícios psicomotores para os bebês que são carregados nas costas de suas mães. Geraldine Faladé – irmã de Solange Faladé –, conta, em um *podcast* (2020), sobre o potencial inovador dessa tese, uma vez que Solange foi pioneira na discussão de uma prática que era considerada “selvagem” ou “leiga”, como se qualificava o uso da psicanálise por profissionais não

ligados a escolas de medicina e/ou psicanálise e cuja atuação se dava fora do enquadre clínico tradicional. Hoje, tais inserções psicanalíticas nas técnicas de maternidade são amplamente reconhecidas, como é possível ver em produtos mercadológicos, métodos e práticas denominados de “mãe canguru”, já tão presentes nos hábitos de comunidades africanas tradicionais. No fim de sua tese, Faladé (1996) ressalta: “mas acredito que devemos estar orgulhosos – pelo menos estou – de que, aqui em nossa terra natal [chez nous] – pois é de fato nossa – aquilo que até agora tinha sido chamado de ‘raça negra’, aquela população que sofreu como sofreu, pode hoje ensinar tal lição ao mundo” (1996, tradução nossa).

Paralelamente à pesquisa de doutoramento, Faladé também publicou o artigo *Mulheres de Dakar* (tradução nossa, 1960), em que entrevistou mais de 140 mulheres das etnias Wolof e Lebu na área urbana e adjacências de Dakar. Seu texto é dividido em cinco tópicos: (1) Criação, casamento e tarefas domésticas; (2) Maternidade: gravidez, o parto e o bebê; (3) Poligamia; (4) Divórcio e viuvez; (5) Autonomia econômica. Durante todo o manuscrito é possível notar os esforços de Faladé para desmistificar as críticas dos padrões etnográficos que tendem a descrever características de uma cultura por meio das próprias percepções eurocêntricas, sem levar sua própria cultura em consideração, como é o caso de quando Faladé diz:

A escolha do parceiro é tarefa dos pais, seja para uma jovem ou para um jovem que vai se casar pela primeira vez. Esta utilização tem sido muitas vezes condenada com indignação, como se tal prática fosse inédita na Europa, quando não parece ter sido considerada nada incomum até muito recentemente (Faladé, 1960, p. 210, tradução nossa).

Outro esforço notável na escrita de Faladé é o de apresentar a independência e a autonomia que essas mulheres possuem em relação tanto aos maridos quanto à família. Essa autonomia se manifesta principalmente em termos financeiros, como é o caso de diversas mulheres que trabalhavam como comerciantes, além de participarem de uma associação de ajuda mútua denominada *tontines*. Essas tinham dois grandes objetivos: o primeiro, de caráter prático, era o de guardar dinheiro, pois semanal ou mensalmente todas contribuíam com um valor que seria integralmente destinado a uma das participantes, selecionada

para receber o total das arrecadações. O segundo objetivo tinha função social, a de proporcionar uma oportunidade de contato para as mulheres que viviam em uma grande cidade, além de organizar espaços de dança e canto, possibilitando a construção de um coletivo de apoio de extrema potência social (Faladé, 1960).

Retomando à vida de Faladé, após defender sua tese, busca retornar para o Senegal, candidatando-se a uma vaga em um hospital em Dakar. Contudo, seu pedido foi negado pelas autoridades coloniais francesas, o que acabou implicando na continuidade de sua frequência aos seminários de Lacan e em toda a vida intelectual adjacente que fervilhava à época.

Posteriormente, cerca de sete anos após a defesa da tese de doutorado, Faladé cria o Instituto de Etnopsicopatologia Africana, o qual tinha como principal objetivo estabelecer um inventário dos métodos psicoterapêuticos tradicionais usados na África, marcando a urgência “de reunir esse conhecimento antes que aqueles que o detêm desapareçam” (Faladé, 1964, p. 603, tradução nossa), uma vez que, como marca Faladé:

Os próprios africanos tinham, e ainda têm, uma compreensão profunda dos distúrbios apresentados pelos doentes mentais e desenvolveram métodos psicoterapêuticos reais que ainda hoje são aplicados, mesmo quando os pacientes estão hospitalizados. Esses métodos tradicionais permitem que esses sujeitos que sofrem de transtornos mentais e afetivos se adaptem à vida cotidiana, e muitas vezes extremamente bem (Faladé, 1964, p. 604, tradução nossa).

Entretanto, o que se sucedeu à colonização foi que a introdução desses elementos “ocidentais” teve o efeito, entre outras coisas, “de alienar as novas gerações das concepções tradicionais de doenças mentais e terapias” (Faladé, 1964, p. 603, tradução nossa). Esse fenômeno é igualmente observado no Brasil, onde muitos grupos, principalmente de povos originários e comunidades quilombolas, têm retomado a necessidade de reafirmar suas práticas culturais e modos de cura tradicionais diante da influência dos paradigmas ocidentais.

Viveiros de Castro (1996), ao discutir sobre o perspectivismo ameríndio, argumenta que o contato entre a cosmologia indígena e os conceitos ocidentais frequentemente gera não apenas um afastamento das práticas ancestrais, mas uma transformação complexa na forma

como as doenças e a saúde são compreendidas e abordadas. Isso também é retratado no curta-documentário da BBC (2024) sobre o povo Tsimane, residente no interior da Bolívia, comumente conhecido por possuir uma longevidade singular, com grande parte da população ultrapassando os 100 anos de idade. Contudo, pesquisas recentes demonstram que o contato dos Tsimane com produtos industrializados e outros conceitos resultantes da colonização tem implicado gradualmente na redução dessa longevidade.

Desse modo, o programa do Instituto de Etnopsicopatologia Africana, para além de construir um acervo que resguarde essas práticas, também tinha como objetivo uma adaptação dos métodos psicoterapêuticos clássicos com base nos dados dos métodos tradicionais e a formação de pesquisadores africanos comprometidos com essas práticas. Isso seria necessário frente à rápida transformação social vivenciada por povos da África Negra, o que poderia implicar

(...) na obrigação de utilizar novas técnicas que, ao modificar suas relações com o mundo, rompem os vínculos tradicionais e poderosos que asseguravam seu equilíbrio afetivo. O vazio gerado por essas rupturas pode ser causador de angústia, neuroses, psicoses e distúrbios cujo impacto social e profissional é evidente (Faladé, 1964, p. 603, tradução nossa).

Para compreender as possíveis psicopatologias que surgiram posteriormente ao encontro entre “o homem negro e o homem branco” (Faladé, 1964, p. 603, tradução nossa), Faladé propõe que, em seu Instituto, a prioridade seria uma troca epistemológica recíproca, ultrapassando, assim, os domínios clínicos e psiquiátricos. Para isso, o comitê científico foi composto por figuras como Braudel, Balandier, Gessain, Lacan, Lagache, Lévi-Strauss, Schaeffner, além de uma equipe multiétnica que incluía Faladé, Laplanche, Bocquet e os pesquisadores em formação Babacar Diop e Babaly Ly (Faladé, 1964).

No primeiro ano, foi possível que o instituto reunisse uma bibliografia preliminar de mais de 150 produções (textos e tradições orais) que tratavam das doenças mentais e psicossomáticas, dos problemas de magia e possessão e da relação terapêutica em diferentes etnias africanas (*Tiv, Thonga, Fans, Bambara, Mossi, Akan, Nupe, Ashanti, Mongo, Mende, Hottentots, Gerze e Yoruba*). Para análise dessas

produções e, principalmente, dos fatores etnológicos no nível clínico, Faladé (1964), apoiada na etnopsiquiatria de Devereux, ressalta:

A análise dos textos e de nossos próprios pressupostos na presente pesquisa é, ao que parece, a única condição para que o pressuposto deixe de ser um preconceito que obscurece e dificulta qualquer progresso, permitindo o acesso a uma dimensão aberta e constantemente revisável da hipótese científica. Estudos sobre o transculturalismo, notadamente Devereux em *Normal and Abnormal: The Key Problem of Psychiatric Anthropology* (The Anthropological Society of Washington, 1956), nos levaram a considerar os fatores etnológicos no nível clínico, evitando duas atitudes extremas. Não queríamos cair em um transculturalismo sem nuances que, como herdeiro do humanismo clássico, postularia que o ser humano é o mesmo em todos os tempos e lugares, uma visão niveladora que, por definição, aboliria toda pesquisa científica e seria, além disso, falsamente humanitária, ao ponto de arriscar negar a especificidade e o talento de cada indivíduo ao diluí-lo em uma abstração. Também queríamos evitar o que se poderia chamar de “romantismo da diferença”, que, como sabemos, pode resultar em aberrações científicas e políticas. Ao tratar o ser humano como uma curiosidade, esse ponto de vista objetiva-o em sua diferença, desconsiderando sua vivência e o sentido de suas aspirações (Faladé, 1964, p. 618, tradução nossa).

Nesse trecho, é notória uma crítica contundente aos extremos nos estudos etnográficos. Faladé (1964) rejeita tanto um universalismo simplista, que apaga a diversidade em prol de uma suposta humanidade homogênea, quanto a tendência de fetichizar a alteridade, tratando este outro como uma curiosidade exótica e afastada da experiência humana compartilhada. Para ela, é essencial preservar a especificidade de cada cultura sem cair em um “romantismo da diferença” que desumaniza e ignora o contexto e as aspirações das pessoas. Esse equilíbrio demanda um contínuo esforço de reflexão e revisão dos pressupostos da pesquisa científica, visando uma prática psicanalítica que se mantenha aberta e revisável, constantemente interrogando seus próprios pressupostos (Faladé, 1964).

Considerações finais

Nesta breve reflexão sobre algumas das diversas contribuições de Solange Faladé para as discussões sobre psicanálise, Etnopsicologia e decolonialidade, surge uma questão que também nos interpela: os efeitos de uma certa dominância da branquitude no próprio campo psicanalítico. Tais efeitos parecem se implicar nesta história do apagamento de figuras fundamentais que contribuíram ativamente para a construção da psicanálise enquanto prática e teoria. A trajetória de Solange Faladé, assim como a de Virgínia Bicudo, Isildinha Baptista Nogueira e Neusa Santos Souza, quando consideramos o contexto brasileiro, insere-se nesse processo de invisibilização, refletindo a exclusão sistemática das contribuições de psicanalistas não brancos.

O apagamento de Faladé se torna ainda mais evidente quando consideramos o contexto acadêmico e psicanalítico em que ela atuou. Embora tenha sido uma figura central em instituições psicanalíticas importantes, sua influência e liderança não foram adequadamente reconhecidas. Sua contribuição para a psicanálise carrega um compromisso ético e político com as questões raciais, culturais e decoloniais, bem como com sua própria ancestralidade, atravessada por esses aspectos. O que nos surpreende é que essas questões têm sido frequentemente negligenciadas ou minimizadas na história da psicanálise.

Amorim e Moreira (2018), no artigo “Quarto de despejo como imagem da história da psicanálise: o caso Virgínia Bicudo”, destacam que a psicanálise, ao longo de sua história, construiu-se por meio da “exclusão” e do “apagamento” de figuras que, como Faladé, não se encaixam no molde eurocêntrico dominante. Para esses autores, esse espaço de “Quarto de Despejo” representaria o local destinado a acumular os “indesejados” (Amorim & Moreira, 2018, p. 23), aqueles que, como Bicudo, Faladé e outros psicanalistas tidos como periféricos, seriam “varridos” por “atrapalharem a narrativa oficial, desafiando o cânone” (p. 22).

Nesse sentido, a invisibilidade de Solange Faladé dentro do campo psicanalítico questiona não apenas a história da psicanálise, mas a própria construção de suas narrativas teóricas e práticas, que continuam a omitir e desvalorizar contribuições essenciais para a reflexão sobre as interseções entre psicanálise, cultura e colonialidade. A escrita sobre

essas autoras surge como um manifesto de reparação histórica, uma tentativa de restituir e reconhecer o valor de suas contribuições.

Ao resgatar a trajetória de Solange Faladé não estamos apenas revisitando o passado, mas desafiando a construção de uma psicanálise que, ao longo do tempo, construiu-se por meio da exclusão e marginalização de vozes que, por sua origem, raça ou perspectiva crítica, foram afastadas do centro do debate. Esse resgate busca reverter a invisibilidade que caracteriza as trajetórias dessas pensadoras, recolocando-as no lugar que merecem na história psicanalítica, de modo que suas obras sirvam como ferramenta e inspiração para o desenvolvimento do campo da etnopsicologia brasileira. Mais do que uma correção, trata-se de uma ação política que se posiciona contra a perpetuação do esquecimento.

Referências

- Ahannougbe, S. M. D. (2018). *Do reino de Daomé à República do Benin: Resquícios da antiguidade política na forma atual* (Trabalho de conclusão de curso, Universidade de Brasília). <https://bdm.unb.br/handle/10483/25425>
- Amorim, P. M., & Moreira, L. E. V. (2018). “Quarto de despejo” como imagem da história da psicanálise: o caso Virgínia Bicudo. In F. Belo, *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo* (pp. 21-32). Relicário Edições.
- BBC World Service. (2024). *The Tsimane Amazon tribe where people age better* [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=TvJSXwi1Fno>
- Blum, F. (2016). *Trajectoires militantes et (re)conversions : à propos de la FEANF. Que sont-ils/elles devenu-es?* (Tese de Habilitation à Diriger des Recherches, École des Hautes Études en Sciences Sociales). <https://doi.org/10.3917/gen.107.0106>
- Faladé, G. (2020). *Turbulentes! Des Africaines en avance sur leur temps...* Présence Africaine.
- Faladé, S. (1960). Femmes de Dakar. In D. Paulme, *Femmes d'Afrique Noire* (pp. 206-217). La Haye.
- Faladé, S. (1964). Rapport sur le fonctionnement de l'Institut d'ethno-psychopathologie africaine. *Cahiers d'Études Africaines*, 4(16), 603-620.

- Faladé, S. (1996). *Contribution à une étude sur le développement de l'enfant d'Afrique noire: Le développement psycho-moteur du jeune africain originaire du Sénégal au cours de sa première année*. S. Foulon.
- Faladé, S. (2005). Ce que j'ai retenu de Françoise Dolto. *Bulletin de l'École Freudienne*, 84.
- Faladé, S. (2012). *Autour de la Chose*. Anthropos.
- Richards, S. (2023). A lesson for the world: Solange Faladé's anti-colonial multiracialism. *Modern & Contemporary France*, 31(4), 435-450. <https://doi.org/10.1080/09639489.2023.2264217>
- Roudinesco, E. (1994). *Histoire de la psychanalyse en France, t. 2: 1925-1985*. Fayard.
- Roudinesco, E. (2008). *Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Companhia das Letras.
- Samacher, R. (2013). *Hommage à Solange Faladé*. <https://www.ecolefreudienne.fr/Hommage-a-Solange-Falade>
- Wallerstein, I. (1965). Elites in French-Speaking West Africa: The Social Basis of Ideas. *The Journal of Modern African Studies*, 3(1), 1-33. <https://doi.org/10.1017/S0022278X00004882>
- Wright Faladé, D. (2022). *The truth about my father*. The New Yorker.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Capítulo 10

Medicinas: diversidade e pluralidade de práticas e saberes sobre doença, cuidado, cura e saúde

Marcelo Calegare

Felippe Otaviano Portela Fernandes

Thalyta Juliana da Silva Gomes

Jonathas Antunes do Vale

Thais de Negreiros Sales

Apresentação

Em um cenário em que o saber biomédico predomina, as medecinas rotuladas como tradicionais e alternativas a esse modelo frequentemente enfrentam deslegitimação, invisibilização e marginalização. Entretanto, reconhecemos que existe uma diversidade (diverso = diferenças entre uns e outros) e pluralidade (pluri = muitos) de modelos, sistemas ou saberes sobre doença, cuidado, cura e saúde que não são nem melhores nem piores àquele dominante. São simplesmente conhecimentos outros. Partindo dessa premissa, neste capítulo, construído como um ensaio crítico, iniciaremos apresentando e discutindo o advento da medicina moderna e o modelo biomédico, trazendo algumas definições de termos que julgamos importantes, pois as nomenclaturas reproduzem relações hierárquicas coloniais, perpetuando a subalternidade e inferioridade de saberes.

Seguiremos nossa estratégia discursiva abordando o processo colonialista pelo qual se instaurou o modelo dominante de medicina oficial/convencional e, a partir da indicação de que existem outros saberes, apresentaremos as outras medecinas presentes no contexto brasileiro e, com especial destaque, o amazônico: medicina tradicional, complementar e alternativa ou não convencionais; medicina popular/informal; medicina amazônica; medicina espiritual ou espiritualista; medecinas da floresta; medicina indígena. Finalizaremos

com considerações que apontam para a importância de um paradigma holístico e integralista em que haja horizontalidade entre os saberes.

Advento da medicina moderna e o saber biomédico

De acordo com Baptista (2012), a utilização de plantas como medicamentos é tão antiga quanto a própria humanidade, havendo registros que indicam que o uso de plantas medicinais para o tratamento de doenças tem, pelo menos, 60 mil anos. A arte de curar se configurou pela identificação empírica dessas plantas, seguida de técnicas de extração de sucos, secagem de folhas e raízes, trituração de sementes e técnicas de conservação. Todo esse corpo teórico-prático se constitui como conhecimento dos povos antigos e, por meio de um processo lento e longo, converteu-se em memória coletiva. Repassado de geração em geração como conhecimento acumulado, garantiu-se, assim, sua preservação pela transmissão da experiência e tradição oral dos especialistas e herboristas primitivos. Na Antiguidade, considerava-se que as doenças tinham uma causa espiritual decorrente da influência dos maus espíritos ou de desobediência a mandamentos divinos (Scliar, 2007; Straub, 2014).

O esforço de curar as doenças por especialistas possui alguns registros ao longo das eras: em pinturas rupestres na França há 20 mil anos, em crânios com trepanação no Peru há 10 mil anos, em hieróglifos do Egito Antigo de dois mil anos a. C., em ilustrações sobre acupuntura (ou medicina tradicional chinesa) na China antiga entre 1100-200 a. C., em textos sobre *ayurveda* na Índia a partir do século VI a. C., na Grécia e Roma Antiga a partir dos séculos VI-V a. C. (Straub, 2014). Conforme explicou Barros (2002), a partir das modificações históricas nas relações e produções de pensamento, a humanidade passou de um modelo de medicina chamado de “mágico-religioso” para a medicina “empírico-racional” ao modificar a compreensão e forma de tratamento das doenças enquanto forças espirituais para um modelo baseado nos aspectos naturais do corpo e tratáveis por remédios de plantas.

Nessa linha, as raízes das ciências médicas como as conhecemos atualmente – isto é, pela perspectiva ocidental moderna/colonial – remetem à Grécia Antiga, com os pré-socráticos que buscavam compreender a vida humana, mais especificamente com Hipócrates (460-377 a. C., o “pai da medicina”) que, ao desenvolver a teoria dos

humores, recusou explicações místicas e supersticiosas. Posteriormente, o romano de origem grega Claudius Galeno (129-200 d. C.) ampliou a teoria humoral e escreveu sobre anatomia, higiene e dieta, tendo tratado dos gladiadores com sua farmacologia baseada nessa teorização, que perdurou até o final da Idade Média (Barros, 2002; Straub, 2014).

No Renascimento, com as disseções e registros de anatomia de Andreas Vesalius (1514-1564), os tratamentos de doenças por substâncias químicas por Paracelso (1493-1541, o “pai da toxicologia”) e o dualismo mente-corpo proposto por René Descartes (1596-1650), houve desenvolvimento da teoria anatômica, que considerava a doença originada a partir dos elementos internos do corpo (órgãos, músculos, ossos). Assim, o início da Idade Moderna caracterizou também o movimento para a mudança e consolidação da ciência médica ou medicina moderna, que seguiu na mesma tendência da configuração do pensamento e racionalidade científica moderna ocidental: todas as verdades necessitam de evidências, separação dos fenômenos para o melhor entendimento, hierarquia de aprendizado do mais simples ao mais complexo e revisão exaustiva (Barros, 2002; Scliar, 2007; Straub, 2014).

Essas visões propuseram a compreensão dos corpos e da vida de forma utilitarista, isto é, cada parte do corpo é uma peça fundamental para o bom funcionamento do todo e de suas atividades. O ser humano e a natureza passaram a ser vistos e compreendidos como um emaranhado de partes vitais percebidos de forma individual e imprescindível para o funcionamento da ordem social, política e econômica vigente. Foram atribuídos graus de funcionalidade (importância) para cada peça, seja ela da espécie humana ou não. Nesses mecanismos que validam e dão sentido à existência de diversas pessoas e seres, houve a abertura para a inferiorização de pessoas por meio de alguma peça de seu corpo e a supremacia do humano sobre a natureza (Barros, 2002; Nogueira, 2018).

Assim, na mudança entre a Idade Média e a Moderna houve uma guinada na Medicina, que repercutiu também em uma mudança linguística. Nos verbetes “físico” e “médico” do dicionário etimológico, Cunha (2022) indicou que, até meados do século XVI, em português, utilizava-se a palavra físico(a) para se referir ao médico(a), pois, anteriormente ao século XIII, a medicina era designada como física. Esta palavra deriva do latim *phŷsīca* que, por sua vez, deriva do grego *physis*, que significa “ciência da natureza”. Somente no século XIV em

diante passou a ser a área científica que estuda as propriedades da matéria, seus aspectos, níveis de organização e leis de seus movimentos. Já o exercício da medicina na prática clínica passou a remeter à relação do(a) médico(a) com um(a) paciente, em geral enfermo com uma doença, que está em um leito e que recebe os devidos cuidados terapêuticos para recuperar a saúde (Hegenberg, 1998). Vejamos a etimologia dessas palavras:

Medicina. A palavra surgiu em espanhol e italiano no século XII, derivada do verbo em latim *mederi*, que significa “curar, tratar, cuidar”. Surgiu adaptada no francês como *médecine*, sendo adotada em textos ingleses no século XIV dessa forma. Nesses e demais idiomas dominantes europeus, a palavra medicina significava “arte de curar” e se associava tanto ao conhecimento de diagnosticar e tratar doenças, como ao uso de substâncias e alimentos para chegar à cura (Hegenberg, 1998).

Clínica. Derivada do grego *klínē*, que significa “leito, repouso”, da qual surgiu *klīnikē*, “clínica”, que, no século XIX, passou a significar “a prática da medicina” (Cunha, 2022).

Paciente. Do latim *patiēns -entis*, é uma variação derivada de *patientia -ae*, “paciência”, que significa “virtude que consiste em suportar os sofrimentos sem queixa” (Cunha, 2022).

Enfermo. Do verbo latim *īnfirmāre*, que significa “ficar doente” (Cunha, 2022), do qual derivou a enfermagem, área com responsabilidade de cuidado e recuperação dessa pessoa.

Doença. Do latim *dōlentīa*, derivado de *dōlēre*, que significa “sentir dor, sofrer” (Cunha, 2022).

Cura. Do latim *cūra*, significava “paróquia; sacerdote; cuidado; assistência a um doente”. Em espanhol, até o presente, utiliza-se *cura* para designar um sacerdote. O verbo curar, do latim *cūrārē*, significava “ter cuidados com, vigiar, livrar de doença”. Desta deriva curador: “que cura o doente” ou “pessoa que tem, por incumbência

legal ou judicial, a função de zelar pelos bens e pelos interesses dos que por si não o possam fazer” (Cunha, 2022).

Terapêutica. Do grego *therapeuo*, significa “eu curo”, para referir-se à parte da medicina que estuda e põe em prática os meios adequados para aliviar ou curar os doentes (Cunha, 2022). Inclui atualmente as práticas das ciências da saúde e de outras medicinas (Luz, 1997), como argumentaremos mais adiante.

Saúde. Do latim *salus -ūtis*, que significa “estado de são; salvação” (Cunha, 2022).

Com a exaustiva prática e a produção de pensamento científico ocidental inerentes à modernidade/colonialidade, a ciência passou a ser a única forma de tradução das relações entre os seres humanos e o universo, cabendo somente a ela a produção, validação e comprovação de saberes. Essa hegemonia através do domínio e descaracterização dos saberes tem caráter colonialista, que privilegiou e valorizou um modelo de saber que devia ser seguido fielmente para as pessoas serem aceitas e seus problemas solucionados (Mignolo, 2010; Quijano, 2005). A hierarquização moderna também aconteceu com a ciência médica, que se posicionou como legítima, modelo universal, completo e único (Nogueira, 2018).

A partir dessa perspectiva moderna/colonial, no século XIX houve desenvolvimento de pesquisas de causa e efeito que desembocaram no desenvolvimento da teoria celular de Louis Pasteur (1822-1895), que apontava que a doença era decorrente do funcionamento incorreto da morte das células corporais. Ele também colaborou para modelar a teoria dos germes (ou microbiana), que considerava a doença oriunda da ação de bactérias, vírus e outros microrganismos. E apoiando-se cada vez mais na fisiologia, anatomia e nos agentes patógenos, temos o modelo dominante no século XX, que continua no século XXI (Barros, 2002; Scliar, 2007; Straub, 2014).

Conforme explicou Hegenberg (1998), a medicina moderna se desenvolveu como referência tanto a uma arte (de curar; de avaliar a dor, sintomas e sofrimento individual) quanto a uma ciência (de pesquisar o organismo humano pelos exames clínicos), mas não podendo ser caracterizada pelo status de disciplina científica, apesar de se basear no

paradigma científico moderno. Dessa feita, a medicina é considerada um “conjunto de atividades” em que predomina tanto a atitude científica (o emprego de recursos e tecnologias) quanto a aceitação de certos valores sociais (tornar mais satisfatória a vida humana, afastando os males que a perturbam) para busca da cura (ficar bem, são, sadio; livrar-se de doença ou perturbação; remediar). Para tanto, a medicina se desdobra em uma parte clínica (cirurgia, medicina interna, pediatria etc.) e outra não clínica (anatomia, fisiologia, bioquímica etc.), esta última baseada nas ciências biomédicas básicas para fornecer os dados diagnósticos.

A respeito da ciência biomédica, Moraes (2012) explicou que a medicina ganhou novo paradigma a partir da adoção da racionalidade cartesiana e do modelo mecanicista do corpo humano, a partir do Renascimento, e que prevalece até o presente. No final do século XIX, a ciência médica passou a adotar também o positivismo em seu discurso científico a respeito da saúde e da doença, relações de causa e efeito para as moléstias, objetivação das análises e objetificação do paciente. Isso conduziu à produção científica baseada no método empírico, na linguagem matemática e na neutralidade científica, cuja racionalidade é generalizante, mecanicista e analítica, implicando em uma fragmentação do corpo humano e nas respectivas especializações de cada parte estudada por especialistas. Os conhecimentos da biologia, fundamentados na física e química, foram essenciais para reforçar o caráter científico da ciência médica, que passou, então, a ser um saber biomédico.

Até o início do século XX, o exercício da prática médica ainda resguardava um caráter relacional com os pacientes, mas logo foi substituído pelo avanço da objetividade científica. O que colaborou com a difusão do modelo biomédico foi a mudança no ensino da medicina. Pagliosa e Da Ros (2008) lembram que a transmissão do saber médico passou por uma reorientação a partir do Relatório Flexner, de 1910, em que Abraham Flexner (1866-1959) sugeriu que a educação médica devia seguir a base científica, por meio da universidade, da especialização e dos hospitais, especialmente pelas atividades práticas. Sua perspectiva considerava o modelo saúde-doença como uniaxial e biologicista, sem considerar as dimensões coletivas, sociais, psicológicas etc. Assim, o conhecimento científico, o ensino e a prática clínica da medicina moderna, em seu conjunto, foram rotulados como pertencentes ao modelo/saber biomédico – ou também medicina alopática – pois aliou a racionalidade científica cartesiana, o positivismo e a perspectiva

biológica do corpo humano às práticas de cura do(a) médico(a) (com relação vertical com o paciente) por meio de medicamentos.

Além disso, dos anos 1960 em diante houve o surgimento da “medicalização”, termo para se referir às normas (normal e patológico) do saber biomédico sobre as fases da vida (nascimento, infância, adulto, envelhecimento, morte etc.) com os respectivos conceitos, diagnósticos e intervenções decorrentes das prescrições médicas, geralmente por medicamentos (Moraes, 2012). Isso indica que houve o entrelaçamento das instituições formativas com as indústrias farmacêuticas, com os patrocínios a projetos de pesquisas por grandes fundações e obedecendo aos interesses capitalistas (Alonso, 2022; Barros, 2022). Com isso, o tempo do cuidado e cura passou a seguir as exigências do tempo do capital, em que tudo deve ser mais rápido, melhor e com menos recursos.

Conforme resumiu Straub (2014), o modelo biomédico apresenta três características: reducionismo da compreensão da complexidade da doença a um único fator primário, no caso, o patógeno; base na doutrina cartesiana do dualismo mente-corpo, em que ambas são entidades autônomas com ínfima interação entre si; a noção de saúde enquanto ausência de doença. Por outro lado, conforme generalizaram Birck e Luz (2020), o que caracteriza um sistema médico em geral é sua racionalidade médica, que compreende seis dimensões: cosmologia, doutrina médica, morfologia, dinâmica vital, sistema de diagnose e sistema de intervenção terapêutica. Ou seja, podem existir outras racionalidades médicas, ou medicinas como argumentaremos adiante, além do modelo biomédico.

Em suma, nesse contexto sócio-histórico ocidental moderno/colonial foram produzidas compreensões e definições normativas de humano, corpo, saúde, doença, sociedade, normal, anormal/patológico e até mesmo de pureza e impureza (Carvalho & Luz, 2009; Nogueira, 2018). Pelo colonialismo, como abordaremos adiante, impôs-se uma relação hierárquica e superior em relação à diversidade de sistemas de cuidado e cura não ocidentais, que ficaram relegados à subalternidade, havendo também a imposição do modelo biomédico com o aval do Estado, reforçando ainda mais sua validade (Langdon & Wiik, 2010; Garnelo, 2022).

Colonialismo e a medicina oficial/convencional

A relação de dominação do saber biomédico em relação aos outros sistemas de cuidado não ocidentais se deu através de um longo processo histórico, podendo-se considerar seu início a partir dos séculos XV e XVI, com as políticas e campanhas de expansões/invasões territoriais dos projetos coloniais europeus. A colonização marcou a origem das estruturas da modernidade/colonialidade, que teve em seu cerne uma matriz colonial do poder relacionada ao controle da autoridade política, economia e trabalho, natureza, sexo/gênero e idade, subjetividade e conhecimento, sendo continuada e atualizada até os dias atuais (Mignolo, 2010; Quijano, 2005).

Tal matriz colonial produz e reproduz social e historicamente relações institucionais que sustentam a visão de hierarquia civilizacional, com diferenciação entre humanos (europeus) e sub-humanos racializados (povos colonizados e/ou escravizados). Torna-se importante ressaltar, nesse sentido, que a imposição da hierarquia de saberes classificou conhecimentos não europeus como inferiores, através das categorias de superstições, misticismos ou práticas demoníacas a partir das cosmovisões judaico-cristãs (Carvalho, 2023; Gonçalves et al., 2019).

No contexto da América Latina, Nogueira (2014) argumentou que o saber biomédico foi imposto no contexto colonialista, de modo que o sistema médico ocidental foi introduzido enquanto sistema de saúde “oficial”, subalternizando outros saberes. Isso serviu para reforçar o domínio europeu, que perdurou no período pós-colonial por meio da institucionalização de sistemas de saúde públicos e políticas de saúde alicerçadas nos referenciais biomédicos ocidentais europeus e norte-americanos. No Brasil, o movimento de institucionalização desse saber oficial se deu através da Coroa Portuguesa ao trazer médicos europeus, com seus conhecimentos tanto populares quanto científicos. A “medicina oficial” era regulamentada tanto por instâncias jurídicas, por meio das autoridades coloniais, quanto religiosas, por meio da Igreja Católica, sendo exercida por médicos, cirurgiões e boticários. As práticas de cura oficiais coloniais eram pautadas na lógica científica do conhecimento de saúde europeu até então documentado, tal como a teoria dos humores da tradição galênica, utilização de sangrias, manipulação de ervas medicinais aprovadas e orações católicas.

Ainda segundo Nogueira (2014), houve também a institucionalização das práticas de cura “não oficiais” que eram relegadas à ilegalidade, estando seus praticantes em constante risco de serem denunciados pela Igreja Católica e serem pegos pelas autoridades por tais práticas não oficiais. Estas eram exercidas por curadores populares que, comumente, eram negros, mestiços e indígenas, atuando em comunidades rurais e urbanas através de conhecimentos tradicionais aprendidos oralmente. As técnicas consistiam em utilização de ervas, pós-banhos, orações específicas, manipulação de objetos em ritualísticas que incluíam estados de transe. Tais práticas eram marcadas por fortes componentes espiritualistas de tradições africanas, indígenas e católicas sincretizadas. Esses curadores eram vistos de maneira estigmatizada racial e socialmente, sendo acusados de charlatanismo, feitiçaria e/ou curandeirismo, ameaçando a ordem colonial.

Na relação desses diferentes saberes, ainda que pautados em uma hierarquia altamente repressora, era possível notar as influências de conhecimentos de curas não biomédicos sobre os agentes da medicina oficial, sendo comum que alguns destes últimos concordassem com a eficácia terapêutica de algumas ervas utilizadas por curadores não oficiais. Assim, a continuidade das práticas de saúde no Brasil, mesmo que advinda de diversos sistemas de cura, deu-se por meio de políticas públicas que priorizaram as questões de saúde através do viés biomédico e que privilegiou os métodos epidemiológicos tradicionais. Essa abordagem dominante serviu de base, nos anos 1990, à institucionalização do Sistema Único de Saúde (SUS), que, apesar de reconhecer a pluralidade de sistemas de saúde existentes, tem como pilar o modelo biomédico (Carvalho, 2023; Freitas & Nogueira, 2022; Gonçalves et al., 2019; Nogueira, 2014).

Em suma, o modelo biomédico reforçado e validado pelas políticas públicas de Estado é rotulado como “medicina oficial ou convencional” (MOC). Entendemos que a MOC se refere ao conjunto de saberes e práticas relacionados às doenças, cuidado, cura e saúde baseados no modelo biomédico dominante, que é inerente à ciência moderna/colonial ocidental e que é reforçado pelas políticas públicas do Estado, pelos interesses capitalistas e pelo corporativismo da classe médica.

Na tradição ocidental, a MOC está fundamentada no saber biomédico e há outras áreas relacionadas a ela que foram agrupadas como ciências da saúde. Segundo a Tabela de Áreas de Conhecimento da

Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, 2024), compõem as ciências da saúde: medicina, nutrição, odontologia, farmácia, enfermagem, saúde coletiva, educação física, fonoaudiologia, fisioterapia e terapia ocupacional. A psicologia seria uma área híbrida por poder se enquadrar tanto nas ciências da saúde, ciências biológicas ou nas ciências humanas e sociais.

A definição de saúde é bastante discutida no paradigma ocidental: de ausência de doença, passou a ser considerada a situação de perfeito bem-estar físico, mental e social e, conforme argumentaram Segre e Ferraz (1997), poderia ser melhor definida como “um estado de razoável harmonia entre o sujeito e sua própria realidade” (p. 542). Não obstante haja questionamentos do que defina a saúde, cabe às pessoas médicas e das áreas associadas às ciências da saúde tratar quem está com uma doença.

A formação em medicina, pautada segundo parâmetros das políticas públicas do Estado e da categoria profissional, garante a exclusividade e reserva da atuação às pessoas médicas. Além da regulamentação da formação e profissão, o Estado determina também a implementação de um sistema pelo qual a ciência médica – ou, de maneira mais ampla, as ciências da saúde – chegam à população em geral. Obviamente, isso passa pelo crivo dos interesses do capital, que financia e estimula certas práticas médicas mais lucrativas em detrimento de outras menos ou nada rentáveis. No caso brasileiro, a MOC se concretiza pela rede pública de saúde conhecida como SUS, que caminha em paralelo à rede particular de saúde, com financiamento privado das pessoas e pelos planos de saúde, estes também regulamentados pelo Estado.

Esse modelo de MOC do Estado reforça o processo de colonialismo do ser, saber e poder, descrevendo e prescrevendo o que é saúde e doença, interferindo nos modos de cuidado em saúde das pessoas, determinando e impondo o que a pessoa deve ou não fazer, subalternizando os outros conhecimentos (Bezerra et al., 2023). Entretanto, outros sistemas de saberes têm apontado para a ruptura com o modelo dominante, reconhecendo as potencialidades contributivas de outros tipos de saberes que são ancorados por outras lógicas (Nogueira, 2018).

Medicinas ou sistemas outros sobre doenças, cura, cuidado e saúde

Conforme argumentou Garnelo (2022), existem distintos sistemas de saberes sobre doença, cura e cuidados a que uma pessoa recorre. Assim, a autora trouxe a noção de intermedicalidade para se referir aos saberes médicos que alguém adquire ao longo de sua vida, por diferentes fontes e experiências cotidianas (por relações familiares, amigos, vizinhos, terapeutas populares, sistema oficial de saúde) para solucionar problemas que ameaçam a saúde e a vida. Isso significa que a saúde é um campo de negociação de sistemas de conhecimento e práticas médicas fruto de contextos históricos e sociais específicos. Entretanto, nem sempre as negociações de sentidos e interações entre os sistemas médicos são simétricas, pois, como vimos, o modelo biomédico foi colocado como o dominante, sendo apoiado nas políticas estatais e indústria de medicamentos e equipamentos médicos.

Os saberes e práticas de saúde não designam somente um conjunto de procedimentos técnicos com o objetivo de tratar enfermidades, mas, sim, conhecimentos diversos sobre doenças, cuidados e cura que trazem consigo um conjunto de tradições, sentidos e significados sobre o mundo e sobre o próprio corpo humano. Assim sendo, consideramos que não existe apenas uma medicina, e, sim, medicinas, pois os conhecimentos relacionados ao ser humano, às suas origens, o que fazer para estar bem, o que lhe causa moléstias e como se tratar e recuperar estão presentes em todas as culturas, dos diferentes povos e em todas as épocas. Logo, não é porque o saber biomédico seja o dominante na sociedade ocidental, por ter sido fundamentado na racionalidade científica, modernidade/colonialismo e capitalismo, que seja o único sistema de saberes sobre doença, cuidado, cura e saúde.

Os saberes não biomédicos possuem outras epistemologias, têm suas próprias bases, próprios conceitos e sentidos associados aos fenômenos desenvolvidos em um contexto histórico, social, cultural, geográfico e ancestral. As práticas interseccionais na saúde, as representações coletivas e a atuação crítica para o combate de explorações e opressões são alternativas para que os saberes outros possam se alinhar com as vivências outras, que não são aquelas determinadas a partir do século XV e que perduram até hoje (Alonso, 2022). Feitas essas considerações, vejamos, em linhas gerais, as nomenclaturas utilizadas para se referir às outras medicinas e do que se tratam.

Medicina tradicional, complementar e alternativa ou não convencional

Como lembrou Baptista (2012), o uso de plantas medicinais remete à própria antiguidade da humanidade. Na sociedade ocidental, a separação entre a medicina e a farmácia ocorreu ainda na Idade Média, mas o caminho das pesquisas dos princípios ativos das drogas veio com Paracelso, no Renascimento e Idade Moderna. Com a evolução da química no século XIX, modificou-se o modo de uso das plantas, deixando-se de utilizá-las de maneira direta para usar as moléculas ativas isoladas e aquelas de síntese química que possibilitaram a produção de medicamentos em escala industrial. No século XX, assistiu-se à expansão da indústria farmacêutica e à difusão da medicina alopática, que ganhou a preferência de médicos e pacientes. Entretanto, em função da carência de atendimentos básicos à saúde e o crescente uso de plantas medicinais em muitos países – cerca de 80% da população utilizando-as para os cuidados com a saúde – em 1978, pela Declaração de Alma-Ata, a Organização Mundial de Saúde (OMS) passou a elaborar estratégias do uso das plantas medicinais para os países-membros.

Desse modo, estimulou-se que os governos formassem políticas nacionais e regulamentassem a chamada “medicina tradicional” (MT) em seus sistemas oficiais de saúde, oferecendo bases por meio de manuais que definissem elementos sobre legislação, em observância aos requisitos de segurança, eficácia, qualidade, uso racional e acesso das plantas medicinais (OMS, 2000). A MT é definida como “a soma de todos os conhecimentos, capacidades e práticas baseados nas teorias, crenças e experiências próprias de diferentes culturas, sejam explicáveis ou não, utilizados para manter a saúde e prevenir, diagnosticar, melhorar ou tratar enfermidades físicas e mentais” (OMS, 2013, p. 15, tradução nossa). Ou seja, trata-se de uma tradição de medicina em certa cultura, podendo referir-se àquela chinesa, indiana, indígena etc. Em muitas regiões, a MT é sinônimo de “medicina alternativa e/ou complementar” (MAC), aludindo ao conjunto de práticas de atenção à saúde fora do sistema de saúde nacional oficial ou predominante. Por isso, é também nomeada como “medicina não convencional”.

De acordo com Cruz e Sampaio (2016), a OMS entende que a MT abrange práticas terapêuticas fundamentadas em diversas fontes, como plantas, animais, minerais, terapias espirituais, técnicas manuais e atividades corporais, bem como elementos culturais e contextos

históricos locais. Já a MAC engloba práticas de saúde não originárias da tradição cultural local, mas incorporadas aos cuidados de saúde. Ou seja, as MAC/MT se referem a diversos sistemas médicos e de cuidado à saúde por práticas e produtos diferentes daqueles da MOC.

Segundo Cruz e Sampaio (2016), as propostas e vantagens das MAC/MT são: (a) concepção de saúde integrada ao bem-estar físico, mental, social e espiritual, estimulando que a pessoa assuma responsabilidade de sua própria saúde-doença e autonomia; (b) os profissionais são pares no processo de reorientação da vida do paciente; (c) valoriza-se também aspectos emocionais, espirituais e sociais; (d) privilegia técnicas naturais, medicamentos e substâncias que harmonizam e estimulam o reequilíbrio; (e) podem ser realizadas individualmente ou em grupos, favorecendo trocas, solidariedade, crescimento e empoderamento comunitário; (f) resgate da noção de qualidade de vida e potencial para o autoconhecimento, ressignificação e aprendizagem frente ao adoecimento.

As MAC/MT, enquanto sistemas médicos não convencionais, possuem suas próprias racionalidades e tendem a ser conduzidas por habilidades e técnicas ancestrais, especialmente aquelas que mantêm um sistema complexo que compõe uma racionalidade médica, como a medicina oriental tradicional, a medicina tradicional chinesa, a medicina homeopática, a *ayurveda*, as medicinas da floresta e as medicinas indígenas (Tesser & Luz, 2008). Suas práticas seguem um paradigma focado na saúde e não na doença, em comparação à biomedicina. Alguns de seus componentes terapêuticos são usados pelas pessoas de acordo com sua crença, cultura ou mesmo por motivos socioeconômicos, classificando suas buscas em cuidados de saúde de acordo suas necessidades pessoais.

No Brasil, essas abordagens não oficiais de atenção à saúde começaram a ser institucionalizadas a partir dos anos 1980, decorrente da necessidade de incorporar e colocar em prática outros modelos medicinais ou outras racionalidades médicas que considerassem a integralidade do ser humano (Tesser & Luz 2008). Passaram a ser chamadas, nos anos 2000, de “práticas integrativas e complementares em saúde” (PICs). Chegou-se, então, à Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no SUS pela Portaria nº 971 de 03/05/2006 (Brasil, 2006a), que, até 2024, possuía 29 recursos terapêuticos: apiterapia, aromaterapia, arteterapia, *ayurveda*, biodança,

bioenergética, constelação familiar, cromoterapia, dança circular, geoterapia, hipnoterapia, homeopatia, imposição de mãos, medicina antroposófica/antroposofia aplicada à saúde, medicina tradicional chinesa/acupuntura, meditação, musicoterapia, naturopatia, osteopatia, ozonioterapia, plantas medicinais/fitoterapia, quiropraxia, reflexoterapia, *reiki*, *shantala*, terapia comunitária integrativa (único genuinamente brasileiro), terapia de florais, termalismo social/crenoterapia e yoga (Brasil, 2022).

Adjunta à PNPIC, foi formulada a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, pelo Decreto nº 5813 de 22/06/2006 (Brasil, 2006b). De acordo com Silva et al. (2022), o SUS tem se mostrado favorável ao uso de práticas integrativas e complementares no tratamento de pacientes, tanto por sua aplicabilidade e eficácia na recuperação quanto por serem economicamente acessíveis. Além disso, a rede privada de saúde também dispõe de profissionais da MAC/MT por reconhecer seus benefícios às pessoas. Entretanto, as MAC/MT são secundárias à MOC.

Medicina popular/informal

Vimos anteriormente que no Brasil, ainda no período colonial, por falta de acesso aos médicos, as pessoas recorreriam às ervas medicinais e a tratamentos não oficiais. Assim, originou-se uma “medicina popular ou informal” (MPI) que foi baseada no uso de plantas oriundo da troca de conhecimentos das populações das zonas rurais e/ou suburbanas de origens indígenas, africanas e europeias, que não tinham acesso aos médicos das metrópoles (Silva et al., 2019). Para Helman (1994), que nomeou esse setor de assistência à saúde de informal, a MPI é caracterizada pelo domínio leigo, não profissional e não especializado da sociedade, incluindo todas as opções terapêuticas sem pagamento que englobam: automedicação; conselhos/tratamentos de conhecidos (família, parentes, vizinhos, colegas); cuidado mútuo e atividade de cura por religiões e grupos de autoajuda; consulta a outro leigo com experiência específica na doença ou tratamento.

A MPI é, portanto, o conhecimento e as práticas populares e empíricas que as pessoas comuns desenvolvem a respeito de doenças, cura e cuidados à saúde, em geral oriundos de fontes não científicas e constituídos por experiências próprias e pela transmissão oral familiar,

comunitária e cultural. A MPI presente na autoatenção e intermedicalidade costuma ser o primeiro recurso usado por quem está enfermo e buscando saúde (Garnelo, 2022; Helman, 1994).

Medicinas amazônicas

Na Amazônia, as práticas relativas ao uso de plantas medicinais pela população local guardam elementos de várias culturas, isto é, foram construídas por saberes oriundos dos povos nativos, colonizadores e migrantes, sendo inventadas e reinventadas nesses contatos interétnicos (Santos, 2000). Em outras palavras, o contato com a sociedade ocidental fez com que o conhecimento fitoterápico dos povos amazônicos e a pajelança indígena/cabocla fossem incorporados aos saberes afro-brasileiros, ao espiritismo, ao catolicismo e à medicina popular europeia, formando, então, as tradições populares de uso de plantas medicinais em toda a região amazônica (Maués, 2007) – disponível tanto no meio rural quanto nos grandes centros urbanos do Norte (Baptista, 2012).

Nomeamos esse saber médico da região amazônica como “medicina amazônica” (MAM). Em nossa perspectiva, a MAM é um conjunto de conhecimentos e práticas sobre doenças, cuidado, cura e saúde oriundos das mesclas interculturais do processo sócio-histórico de ocupação da região, englobando uso de plantas medicinais e em uma perspectiva natural e espiritual, o que é compartilhado pela população amazônica de modo difuso, não obstante haja pessoas mais especializadas nesses saberes. Além disso, a MAM baseia seus saberes em aspectos físicos do corpo, com fatores relacionados a condutas cotidianas (prescrições do que fazer ou evitar: alimentos, comportamentos, rotinas, rituais etc.) ou de elementos patógenos (semelhante ou derivado do saber biomédico), mas também em aspectos espirituais envolvendo relações com forças da natureza, seres invisíveis (em geral, nomeados como “espíritos”), a ancestralidade ou com os mandamentos divinos.

A MAM não pode ser considerada uma MT, pois não possui um sistema de conhecimentos e racionalidade médica originários de um único povo ou cultura amazônica reconhecida em sua totalidade. Por outro lado, há muitos povos e culturas na Amazônia que, de um modo mais amplo, possuem aspectos comuns que dão certa similaridade ao que seria amazônico de modo geral. Por isso, o rótulo “amazônico” é

aplicável ao que é relativo a essa região. Estrella (1995) também considerou que a MAM poderia ser nomeada como “medicina folclórica”, mas discordamos com o autor que também seja sinônimo de MT pelas razões recém dadas. Assim, a MAM transita entre a MPI e o que Helman (1994) nomeou como setor popular (*folk*) de assistência à saúde.

Para Helman (1994), o setor popular/*folk* é caracterizado por pessoas especializadas, os(as) curandeiros(as), em formas de cura sagradas (de cunho religioso-espiritualista) ou seculares (não baseadas nesse cunho), ou mistura de ambos, que ocupam uma posição intermediária entre a MOC e a MPI. Em diferentes culturas mundiais, as pessoas curandeiras populares seculares seriam aquelas que curariam ossos quebrados ou deslocados, parteiras, herboristas ou que tirariam dentes, por exemplo. Já as pessoas curandeiras populares sagradas seriam aquelas clarividentes, espiritualistas, sacerdotes, rezadoras e xamãs. Sem entrar no mérito dessa divisão entre sagrado ou secular, pois não vemos que essa divisão se aplique claramente à população amazônica, algumas das pessoas conhecedoras e especialistas da MAM que conhecemos são nomeadas como: benzedor(a), curandeiro(a), erveiro(a), espírita, mãe de santo e pai de santo, médium, pajé, parteira, puxador(a) ou pegador(a) de desmentidura, rezador(a), xamã, entre outros.

Estrella (1995) argumentou que não obstante o acesso à MOC seja bastante precário na região amazônica, a MAM é alvo de perseguição e desprezo. No caso das comunidades ribeirinhas, Fraxe (2004) salientou que o acesso à MOC pelos ribeirinhos vem transformando as práticas consideradas tradicionais da MAM. Com isso, a figura do médico (ou agente de saúde) e do profissional nativo (benzedoras, rezadores, entre outros) têm trazido modificações na cultura local e conflitos inevitáveis entre os dois sistemas.

Medicina espiritual ou espiritualista

A MAM, em especial, é permeada por saberes e práticas religiosas e espirituais das mais diversas: catolicismo/cristianismo popular, espiritismo kardecista e umbandista, tradições afro-brasileiras (candomblé, por exemplo) e sabedorias indígenas (dos diferentes povos). Lembramos, portanto, que existe o que estamos nomeando como “medicina espiritual/espiritualista” (MESP), que se refere a todos os

conhecimentos e práticas que uma pessoa utiliza para alcançar a saúde por meio da visão de mundo religioso-espiritual. Decorrente do sincretismo religioso existente no Brasil, vale lembrar que é comum haver mistura ou uso de práticas de outras religiões para além daquela praticada pela pessoa. Para Helman (1994), a MESP se enquadraria dentro do setor popular/*folk*.

Entre alguns dos recursos utilizados pelas pessoas no Brasil e na Amazônia, podemos citar: sessões (missa ou culto) de reza, exorcismo, descarrego ou cura por igrejas cristãs, especialmente as neopentecostais; hospitais espíritas (em geral, kardecistas) com as cirurgias espirituais, em que alguém é atendido pelos espíritos e pessoas ajudando em um local físico – o que deu margem ao charlatanismo e escândalos sexuais por alguns maus-curadores – ou até mesmo cirurgias em casa, somente pelos espíritos, com hora marcada (seguindo-se algumas recomendações); tratamento por um(a) médium (como Zé Arigó, 1918-1971, entre muitos outros) que atua/incorpora o espírito de um médico desencarnado (como Dr. Adolpho Fritz, Dr. Bezerra de Menezes, entre outros) e que realiza incisões físicas com tesouras, facas, espetos e outros instrumentos; atendimentos ao público, em dias pré-determinados, por religiões umbandistas, em que o(a) médium atua/incorpora as entidades (pretos-velhos, caboclos, ciganos, pombagiras, marinheiros, boiadeiros, entre outras) e transmite orientações espirituais e de uso de plantas medicinais ao consulente (quem buscou a consulta) que propiciam a cura (Scalon et al., 2020); nos rituais dos terreiros de candomblé, há também contato com orixás/forças da natureza pela incorporação, promovendo a cura.

Medicinas da floresta

Com o aumento do contato interétnico, maior visibilidade das culturas indígenas e número crescente de pessoas indígenas vivendo em centros urbanos, tem havido expansão do interesse da sociedade envolvente por produtos indígenas utilizados pelos próprios povos em rituais para finalidade de limpeza e cura. Entre estes, segundo a descrição de Meneses (2018) e a nossa própria, figuram: ayahuasca/hoasca/gaapi/caapi/jagube/yajé (chá enteógeno que propicia visões e vivências espirituais), rapé (pó resultante de cascas de algumas plantas que é inalado ou soprado por outra pessoa), sananga (sumo de

plantas aplicado nos olhos), kambô (ou vacina do sapo, é uma substância retirada de uma rã que, aplicada na pele após realizar pequenas queimaduras, age na corrente sanguínea), além de tabaco, outras plantas para defumação ou plantas medicinais, todas com a finalidade de limpeza física e espiritual para chegar à cura. Em parte, o interesse por tais produtos é também pelo ritual que acompanha seu uso.

Assim, tem-se designado como “medicinas da floresta” (MFLO) os produtos oriundos de distintas culturas indígenas, especialmente a ayahuasca, rapé, sananga e kambô, mas também outras plantas medicinais que passaram a ser utilizadas, ou não, em rituais adaptados e até mesmo transformados ao contexto cultural da sociedade envolvente, com diferentes formatos, ritualísticas, finalidades e ambientes. Como lembrou Meneses (2018), há distintas ontologias e modos de existências permeando as MFLO de cada povo indígena, o que traz uma complexidade de traduções, negociações e múltiplos sentidos quando estas passam a ser utilizadas em outro contexto cultural. Isso é metaforizado pela imagem da relação ou ponte entre floresta e cidade, em que as pessoas indígenas afirmam estar trazendo uma cura da civilização deles àquela ocidental. Dessa forma, as MFLO, com especial destaque à ayahuasca, são consideradas um tesouro que a Amazônia tem para o mundo em geral.

Na cidade de Manaus, estado do Amazonas, a procura por rituais com MFLO tem aumentado nesta década de 2020, merecendo pesquisas a respeito. Há indígenas que conhecemos que passaram a oferecer rituais com MFLO mediante pagamento. E há também alguns locais não indígenas que também oferecem o mesmo serviço de cura com as MFLO, também mediante pagamento. É relativamente fácil ter acesso a tais rituais, bastando agendar ou comparecer ao local em dias marcados por meio de divulgação virtual.

Medicina indígena

O termo “medicina indígena” (MIND) é usado para se referir aos conhecimentos, modelos, sistemas e práticas sobre doença, cuidado, cura e saúde de cada povo indígena. Deveríamos falar em medicinas indígenas, pois, como lembraram Schweickardt et al. (2020), cada povo indígena tem seus próprios saberes, métodos terapêuticos e itinerários terapêuticos, cabendo, em geral, à figura do(a) pajé/xamã (ou outros

nomes de cada cultura) o exercício da cura. Segundo Schweickardt e Barreto (2023), o uso desse termo vai além do rótulo “tradicional” ou “tradicional indígena”, englobando práticas e saberes definidos pelos próprios indígenas, fundamentais para o respeito à sua tradição e identidade cultural. Por outro lado, a MIND pode ser considerada de modo mais amplo como uma MT relativa a cada povo indígena, pelos motivos que abordaremos mais adiante. Na MIND, o conhecimento é enraizado na história e na cosmovisão dos povos indígenas, sendo transmitido entre as gerações, por meio de uma visão de saúde na totalidade, considerando aspectos físicos, emocionais, espirituais e com o território, reconhecendo a relação entre o humano, natureza e espiritualidade.

Conforme defendido pelo antropólogo João Paulo Lima Barreto, da etnia Tukano, o termo “medicina indígena” tem a intenção de evitar os jargões ou termos conceituais que costumam ser utilizados, os quais podem não representar de maneira adequada os conhecimentos indígenas sobre doença, cuidado, cura e saúde (Barreto, 2021). Ou seja, é uma forma mais explícita de se referir a esses conhecimentos, assim como de resistir às nomenclaturas colonizadoras (MAC/MT, por exemplo), valorizando sua autenticidade e complexidade. É um ato de afirmação cultural, na busca pelo reconhecimento e valorização dos conhecimentos indígenas sobre saúde.

Em Manaus, existe um espaço dedicado à oferta de serviços de MIND, nomeado Centro de Medicina Indígena Bahserikowi (CMI). Fundado em 2017 por Barreto e outros indígenas, o Bahserikowi busca oferecer oportunidades de tratamento para aqueles que acreditam que os cuidados com a saúde vão além daqueles praticados pelos tratamentos convencionais. Esse espaço é uma alternativa que possibilita ao público acessar tratamentos baseados nos saberes indígenas, proporcionando outras formas de cuidados em saúde (Barreto, 2017). Ao promover a oferta de serviços de cuidado e cura, o Bahserikowi reafirma a importância dos conhecimentos indígenas, valorizando esses saberes ancestrais e lutando contra a hegemonia da medicina ocidental. Além disso, apresenta-se como um espaço para a desmitificação perpetuada no imaginário social sobre os povos indígenas, propondo ser um lugar de encontro de saberes e práticas indígenas sobre os cuidados do corpo (Barreto, 2021).

Os especialistas que atuam no Bahserikowi são os *kumuã* (“especialistas”, segundo tradução dada pelos tukanos), representantes dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Esses especialistas passam por uma rigorosa formação sistêmica, orientados por um especialista formador. Para realizar os cuidados, utilizam duas técnicas terapêuticas: os *bahseses* e as plantas medicinais. Os *bahseses* consistem em um conjunto de fórmulas, palavras e expressões (antigamente traduzida como “benzimentos”) retiradas do *kihti ukūse* (narrativas míticas), proferidas formalmente pelos especialistas para tratar e curar doenças. Em relação às plantas medicinais, também podem ser utilizadas para o tratamento e cura de diversos tipos de doenças (Barreto et al., 2018; Fernandes et al., 2021, 2022).

Em suma, os conhecimentos medicinais indígenas são plurais e se relacionam com as cosmologias, mitos e tradições de cada povo. Para os indígenas, a floresta guarda todos os tipos de remédios naturais para o tratamento e cura de diversas doenças. Contudo, a floresta não é vista como um lugar apenas de recursos, mas de interação e relação entre os seres humanos e os elementos não humanos da floresta. Essa visão de saúde como uma totalidade une o físico, o emocional, o espiritual e o território, refletindo uma extensão da pessoa com o ambiente, a floresta e seus seres humanos e não humanos. Por isso, o termo “medicina indígena” é utilizado como uma forma de resistência decolonial desses saberes e conhecimentos, reivindicando seu reconhecimento e valorização frente à hegemonia da MOC. Afinal, é necessário não apenas o reconhecimento, mas a valorização e respeito aos sistemas de conhecimentos dos povos indígenas, reafirmando a coexistência entre os diferentes saberes e conhecimentos.

Considerações finais

No século XXI, temos observado que o paradigma dominante de ciência, racionalidade/pensamento e da medicina tem sido questionado, abrindo-se à possibilidade de um paradigma mais holístico e integrado. Somam-se a isso as críticas ao colonialismo do saber, do ser e do poder como matrizes que menosprezaram, invisibilizaram ou apagaram conhecimentos outros sobre doenças, cuidados, cura e saúde. Entretanto, as pessoas continuaram a utilizar diversas estratégias para enfrentar as enfermidades que não apenas aquelas ditadas pelo modelo

oficial, convencional e dominante, que foi regulamentado por políticas públicas estatais, financiado pelos interesses capitalistas e difundido científica e culturalmente como conhecimento único e válido. No contexto brasileiro e amazônico, há uma pluralidade e diversidade de medicinas que as pessoas adotam nos seus percursos de autoatenção e que configuram a intermedicalidade.

Isso não significa que se deva diminuir o prestígio e eficácia do modelo biomédico, cuja visão dominante no século XX aponta que a doença sempre tem uma causa física. As outras medicinas indicam outras causas e efeitos que as pessoas atribuem, por sua experiência própria, de suas comunidades e grupos culturais, baseados em suas próprias evidências e eficácia. Nesse sentido, é importante ter cuidado com os julgamentos feitos a respeito das outras medicinas e de seus saberes associados, pois essas podem possuir uma riqueza de conhecimentos que as pessoas avaliam como positivos e que conduzem a uma vida boa, equilibrada, plena, esplendorosa, integrada etc. Isso faz parte do que na América do Sul se tem chamado de Bem Viver, que aponta para um modo de vida mais holístico e integrado.

A noção de Bem Viver remete a uma sabedoria ancestral ameríndia que aponta para a boa convivência entre as pessoas e a natureza, valorizando a integração de distintos aspectos da vida: alimentação saudável, ancestralidade, circulação da palavra e do pensar bonito, coletividade, consumo consciente em pequena escala, educação de costumes e tradições, espiritualidade, espaços comuns, lazer, territorialidade, entre outros (Baniwa & Calegare, 2023). Por isso, essa noção se aproxima do entendimento ocidental de saúde integral, pela qual se considera que distintos aspectos que integram a vida humana são condições para que uma pessoa esteja bem.

A importância do fortalecimento de referências não ocidentais em práticas de saúde está não só na visibilidade de noções outras que se diferenciam daquelas convencionadas como universais desde o colonialismo. É necessário que as referências não ocidentais estejam no centro das discussões e nas considerações sobre as questões de saúde pública e coletiva, para além de práticas isoladas. Assim, os sistemas de saúde ocidentais e não ocidentais podem ter espaço de horizontalidade, troca e negociação de sentidos e noções de saúde em um palco de igualdade e não hierarquia, sendo mutuamente levados a sério.

Referências

- Alonso, S. L. (2022). O modelo biomédico dos corpos brancos cisheteronormativos e as barreiras de acesso à saúde para corpos desviantes. *Revista de Estudos Libertários*, 4(10), 49-65. <https://doi.org/10.59488/rel.v4i10.49660>
- Baniwa, G., & Calegare, M. (2023). Saúde integral e bem viver sob a ótica indígena. In F. Scorsolini-Comin, & J. F. M. H. Bairrão (Orgs.), *Etnopsicologia e saúde* (pp. 199-224). Pedro & João Editores. <https://doi.org/10.51795/9786526504376>
- Baptista, E. R. (2012). *Conhecimentos e práticas de cura em comunidades rurais amazônicas: recursos terapêuticos vegetais*. Edua; Naea.
- Barreto, J. P. L. (2017). Bahserikowi - Centro de Medicina Indígena da Amazonia: concepções e práticas de saúde indígena. *Amazônica Revista de Antropologia*, 9(2), 594-612. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v9i2.5665>
- Barreto, J. P. L. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* (Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amazonas).
- Barreto, J. P. L., Azevedo, D. L., Maia, G. S., Santos, G. M., Dias Júnior, C. M., Belo, E., Barreto, J. R. R., & França, L. (2018). *Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Edua.
- Barros, J. A. C. (2002). Pensando o processo saúde doença: a que responde o modelo biomédico? *Saúde e Sociedade*, 11(1), 67-84. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902002000100008>
- Bezerra, P. A., Cavalcanti, P., & Moura, L. B. A. (2023). Colonialidade e saúde: olhares cruzados entre os diferentes campos. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 33, e33025. <https://doi.org/10.1590/s0103-7331202333025>
- Birck, F. C., & Luz, M. T. (2020). Ayurveda como racionalidade médica: as seis dimensões que embasam a sua prática terapêutica. *Cadernos de Naturologia e Terapias Complementares*, 9(17), 43-51. <https://doi.org/10.19177/cntc.v9e17202043-51>
- Brasil (2006a). *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS - PNPIC-SUS*. Ministério da Saúde. <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pnpic.pdf>

- Brasil (2006b). *Política Nacional de Plantas Mediciniais e Fitoterápicos*. Ministério da Saúde. https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_fitoterapicos.pdf
- Brasil (2022). *Recursos Terapêuticos PICS*. <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saps/pics/recursos-terapeuticos>
- Carvalho, H. (2023). Colonialidade, decolonialidade e medicina na América Latina: reflexões nos registros do dr. James Fanstone. *Revista Ethne*, 2(1), 22-49. <https://anais.unievangelica.edu.br/index.php/ethne/article/view/9499>
- Carvalho, M. C. V. S., & Luz, M. T. (2009). Práticas de saúde, sentidos e significados construídos: instrumentos teóricos para sua interpretação. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 13(29), 313-326. <https://doi.org/10.1590/S1414-32832009000200006>
- Cruz, P. L. B., & Sampaio, S. F. (2016). As práticas terapêuticas não convencionais nos serviços de saúde: revisão integrativa. *Revista de APS*, 19(3), 483-494. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/aps/article/view/15685>
- Cunha, A. G. (2022). *Dicionário etimológico da língua portuguesa* (4ª ed.). Lexikon.
- Estrella, E. (1995). *Biodiversidad y salud en las poblaciones indígenas de la Amazonía: situación actual y perspectivas*. TCA.
- Fernandes, F. O. P., Azevedo, D. L., Barreto, J. P. L., & Calegare, M. (2021). The macro cultural psychology understanding of the constitution of a Yepa Mahsã person. *Culture & Psychology*, 27(2), 243-257. <https://doi.org/10.1177/1354067X20951890>
- Fernandes, F. O. P., Azevedo, D. L., Barreto, J. P. L., & Calegare, M. (2022). Noção de pessoa e bem-estar integral Yepamahsã. In M. Calegare, R. S. Prieto, P. A. P. Gil, & L. E. L. Romero (Eds.), *Por los caminos de las psicologías ancestrales nativoamericanas v.2: investigaciones y experiencias sobre y desde los pueblos originarios* (pp. 157-177). Alexa Cultural; Edua.
- Fraxe, T. J. P. (2004). *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. Annablume.
- Freitas, R. C., & Nogueira, A. (2022). A saúde como campo de batalha: doenças e artes de curar no Brasil, 1750-1822. *Ciência & Saúde Coletiva*, 27(9), 3379-3387. <https://doi.org/10.1590/1413-81232022279.02672022en>

- Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (2024). *Tabela de Áreas de Conhecimento*. <https://www.gov.br/capes/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/avaliacao/instrumentos/documentos-de-apoio/tabela-de-areas-de-conhecimento-avaliacao>
- Garnelo, L. (2022). Intermedicalidade, autoatenção e interfaces de sistemas de saberes sobre doença, cura e cuidados. In C. C. Teixeira, C. D. Silva, & L. Garnelo (Eds.), *Saúde indígena em tempos de pandemia: movimentos indígenas e ações governamentais no Brasil* (pp. 300-312). Mórula. <https://doi.org/10.48073/9786581315238.0011>
- Gonçalves, L. A. P., Oliveira, R. G., Gadelha, A. G. S., & Medeiros, T. M. (2019). Saúde coletiva, colonialidade e subalternidades - uma (não) agenda? *Saúde em Debate*, 43(spe8), 160-174. <https://doi.org/10.1590/0103-11042019s812>
- Hegenberg, L. (1998). Relações entre médico, doença, paciente. In L. Hegenberg (Ed.), *Doença: um estudo filosófico* (pp. 11-15). Editora Fiocruz. <https://doi.org/10.7476/9788575412589>
- Helman, C. G. (1994). *Cultura, saúde e doença* (2ª ed., E. Mussnich, Trad.). Artes Médicas.
- Langdon, E. J., & Wiik, F. B. (2010). Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 18(3), 459-466. <https://doi.org/10.1590/S0104-11692010000300023>
- Luz, M. T. (1997). Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 7(1), 13-43. <https://doi.org/10.1590/S0103-73311997000100002>
- Maués, R. H. (2007). Religião e medicina popular na Amazônia: a etnografia de um romance. *Revista Antropológica*, 18(2), 153-182. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaantropologicas/article/view/23705>
- Meneses, G. P. (2018). Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. *Horizontes Antropológicos*, 24(51), 229-258. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200009>
- Mignolo, W. D. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.

- Moraes, G. V. O. (2012). *Influência do saber biomédico na percepção da relação saúde/doença/incapacidade em idosos da comunidade* (Dissertação de Mestrado, Fundação Oswaldo Cruz).
- Nogueira, A. L. L. (2014). Saberes terapêuticos nas Minas coloniais: diálogos entre a medicina oficial e as curas não licenciadas (séc. XVIII). *Revista História Unisinos*, 18(1), 15-26. <https://doi.org/10.4013/htu.2014.181.02>
- Nogueira, C. (2018). Um olhar sociológico sobre o privilégio epistêmico da biomedicina: desconstruindo a metanarrativa. *Saúde e Sociedade*, 27(4), 1019-1032. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902018180590>
- Pagliosa, F. L., & Da Ros, M. A. (2008). O relatório Flexner: para o bem e para o mal. *Revista Brasileira de Educação Médica*, 32(4), 492-499. <https://doi.org/10.1590/S0100-55022008000400012>
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 107-130). Clacso.
- Santos, F. S. D. (2000). Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, 6, 919-939. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702000000500009>
- Scalon, E. F., Scorsolini-Comin, F., & Macedo, A. C. (2020). A compreensão dos processos de saúde-doença em médiuns de incorporação da umbanda. *Subjetividades*, 20(2), 1-13. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v20i2.e10003>
- Schweickardt, J. C., & Barreto, J. P. L. (2023). Desatando e tecendo os nós para decolonizar a medicina indígena na Amazônia. In J. C. Schweickardt, & J. P. Barreto (Eds.), *Trançar, destrançar e tecer na dança e no canto: práticas da medicina indígena na Amazônia* (pp. 14-32). Editora Rede Unida. <https://doi.org/10.18310/9786554620680>
- Schweickardt, J. C., Freitas, J. M. B., & Ahmadpour, B. (2020). A saúde indígena no contexto da interculturalidade no cotidiano do trabalho. In J. C. Schweickardt, J. M. B. F. Silva, & B. Ahmadpour (Eds.), *Saúde indígena: práticas e saberes por um diálogo intercultural* (pp. 08-24). Editora Rede Unida. <https://doi.org/10.18310/9786587180106>

- Scliar, M. (2007). História do conceito de saúde. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 17(1), 29-41. <https://doi.org/10.1590/S0103-7331200700100003>
- Segre, M., & Ferraz, F. C. (1997). O conceito de saúde. *Revista de Saúde Pública*, 31(5), 538-542. <https://doi.org/10.1590/S0034-89101997000600016>
- Silva, A. C., Lobato, F. H. S., & Ravena-Canete, V. (2019). Plantas medicinais e seus usos em um quilombo amazônico: o caso da comunidade quilombola do Abacatal, Ananindeua (PA). *Revista do NUFEN*, 11(3), 113-136. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912019000300008
- Silva, M. A. M., Paixão, J. T. S., Silva, Y. S., Rezende, N. S., Messias, J. M. O., Carnáuba, M. C. S., Barros, A. M. M., Sousa, Y. V., Gomes, T. L. S., & Moreira, A. S. (2022). Práticas integrativas e complementares: desafios na implementação no Sistema Único de Saúde. *Research, Society and Development*, 11(12), e472111234891. <https://doi.org/10.33448/rsd-v11i12.34891>
- Straub, R. O. (2014). *Psicologia da Saúde: uma abordagem biopsicossocial* (3ª ed., R. C. Costa, Trad.). Artmed.
- Tesser, C. D., & Luz, M. T. (2008). Racionalidades médicas e integralidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, 13(1), 195-206. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232008000100024>
- World Health Organization (2000). *General Guidelines for Methodologies on Research and Evaluation of Traditional Medicine*. Author.
- World Health Organization (2013). *WHO traditional medicine strategy: 2014-2023*. Author.

Capítulo 11

Etnopsicologia, etnomedicina, etnobotânica e o poder fecundador da interdisciplinaridade

Ronilda Iyakemi Ribeiro

Síkírù Sàlámì

Rodrigo Ribeiro Frias

Olukemi Adeolá Ribeiro Salami

Adeniyi Ribeiro Salami

Apresentação

Nós, autores deste capítulo, encontramos-nos em franco processo de trânsito entre áreas do saber: alguns de nós transitam entre a Medicina e as Ciências Humanas e Sociais; outros, entre a Psicologia, a Antropologia e a Geografia; diversos de nós transitam entre nossas áreas de origem e a Engenharia. O que nos une é o firme propósito de participarmos do enfrentamento do racismo, da colonialidade e da hegemonia dos saberes e de aprofundarmos conhecimentos e reflexões sobre os iorubás (África do Oeste).

Alguns locais têm disponibilizado espaço e condições para debates epistemológicos, teóricos e metodológicos, sempre iluminados pela postura ética e política por nós assumida diante da vida e da morte. Entre eles, o Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo, coordenado por Marilene Proença Rebello de Souza e Júlio César Suzuki; a *Red Baró América Latina e El Caribe*, coordenada por Marilene Proença Rebello de Souza; o Ateliê de Pesquisa Transdisciplinar, coordenado por Luiz Eduardo Valiengo Berni; o Grupo de Pesquisa e Estudos Transdisciplinares sobre o Saber Tradicional Iorubá, do Centro Cultural *Oduduwa*, coordenado por Síkirù Sàlámì e Ronilda Iyakemi Ribeiro e o grupo Estudos Transdisciplinares das Heranças Africana e Indígena, cadastrado junto ao Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq e coordenado por Ronilda Iyakemi Ribeiro. Nesses locais em que nos reconhecemos como latino-americanos, participamos

de debates interdisciplinares sobre questões sociais compartilhadas pelo Brasil com outros países da América Latina e Caribe.

O objetivo geral deste capítulo é contribuir com elementos úteis ao diálogo interdisciplinar, além de realizar um exercício de leitura e compreensão de procedimentos profiláticos e terapêuticos adotados pelos iorubás em seu continente de origem. Tratamos, aqui, de discorrer sobre pessoa, grupo, ancestralidade e saúde na perspectiva iorubá (África do Oeste) e sobre interdisciplinaridade. O método adotado inclui pesquisa bibliográfica e virtual. Nossa experiência tem se dado em espaços de ensino e práticas litúrgicas da religião tradicional iorubá e participação em diálogos interdisciplinares regularmente realizados em nossas instituições de origem. Resulta dessas experiências o aprimoramento da capacidade de dialogar sobre temas científicos e sobre saberes tradicionais, o que será compartilhado no presente capítulo.

Introdução

Como sabemos, a migração forçada de africanos para o Brasil e outros países da América Latina e Caribe, prolongada por séculos, os desterritorializou, determinando expressivas alterações em seu modo de vida. Entre os iorubás escravizados havia *onisegun*, praticantes de *oogun*, medicina tradicional que associa recursos de medicina, magia e religião. Como não poderia deixar de ser, todo processo de desterritorialização no continente africano e reterritorialização em solo latino-americano e caribenho ocorrido durante o período da escravização negra introduziu mudanças na prática etnomédica e etnobotânica tradicional africana nos países da diáspora.

Após a abolição da escravatura, a forte presença do racismo e do colonialismo na América Latina e Caribe impossibilitou a criação de condições para que os recém-libertos adquirissem direitos de cidadania e tivessem respeitados seus direitos humanos. O drama perdura até nossos dias, o que torna prioritária a inclusão do tema intolerância à diversidade étnico-racial e religiosa no palco de debates como estratégia para subsidiar a elaboração de propostas de políticas públicas de enfrentamento do racismo institucional e de outras modalidades de desrespeito aos direitos de cidadania e aos direitos humanos dos negros.

Ancestralidade iorubá e saúde: prevenção, cura e atratividade¹

Os iorubás, que integram um grupo étnico africano de marcante presença na vida sociocultural de diversos países latino-americanos, entre os quais o Brasil, ocupam vasta extensão do sudoeste da Nigéria e, em menor proporção, o Togo, a República do Benin (antiga Daomé) e outros países da África do Oeste. Na Nigéria, convivem com outros grupos étnicos – *anang, batakwa, edo, efik, fulani, hausa, idoma, igbira, ibibio, ibo, igala, igbo, igbomina, ijaw, ijo, itsekiri, kanuri, nupe, tiv* – cada qual com idioma, costumes, crenças e sistema de administração tradicional próprios. Em todos esses grupos étnicos, as pessoas percebem a si mesmas como integrantes de organismos grupais. A dinâmica de relações de cada indivíduo com seus grupos tem por base o reconhecimento da própria pertença a um grupo familiar que inclui tanto os indivíduos que convivem fisicamente no presente quanto os já-idos e os ainda não nascidos.

A África engloba mais de cinquenta nações, tendo mais de três mil línguas faladas e dezenas de milhares de expressões culturais. O povo iorubá é constituído de trinta milhões de pessoas na Nigéria e mais de trinta e cinco milhões de pessoas em Nigéria, Togo e República do Benin. O povo iorubá constitui, pois, uma civilização de porte, com idioma – o iorubá – perfeitamente estruturado, medicina tradicional que convive com a medicina moderna, teologia complexa, riqueza sociocultural e simbólica.

Para compreendermos o processo de cura desse povo é preciso considerar quatro elementos fundamentais: características do curador, características do cliente, conhecimento sobre doenças e conhecimentos de recursos de prevenção e cura. Quando um curador é procurado por uma pessoa em busca de ajuda tratará de conhecer o cliente e sua doença, pensará nos recursos de prevenção e cura recomendáveis para o caso e, simultaneamente, permanecerá atento aos movimentos do próprio ser.

Para conhecer o cliente, consultará o Ori² dessa pessoa por meio de jogo divinatório, já que Ori conhece a predestinação de todos os seres, sendo conhecedor, pois, do que o cliente está predestinado a vivenciar de bom e de ruim. Conhece a origem de sua doença e quais recursos de cura devem ser utilizados. Ao curador compete identificar se a doença que

¹ Texto adaptado de *Ancestralidade africana e cura, a perspectiva iorubá* (Sàlami, 2023).

² Ori, orixá pessoal, portador dos desígnios do destino, é o principal interessado pelo bem-estar da pessoa. Encontramos na concepção junguiana de Self um paralelo aproximado a essa noção iorubá.

acomete essa pessoa é trazida de outra(s) vida(s), se é doença herdada geneticamente ou espiritualmente e se afeta outros membros da família.

Diversas doenças demandam mais do que meros medicamentos e a escolha do tratamento depende de sua causa. Uma doença pode ter por causa fatores da genética biológica ou da genética espiritual, ou seja, ser determinada por fatores da ancestralidade da pessoa. Para curá-la será preciso recorrer a seus antepassados. Aqueles que desconhecem totalmente a medicina tradicional iorubá podem se surpreender ao saber que determinadas curas dependem de rituais de oferenda a antepassados.

Também pode ocorrer que a cura de determinada doença dependa da intervenção de orixás, pois eles podem proporcionar aumento do axé, a energia vital em casos de fragilidade ou desequilíbrio físico, mental, emocional ou espiritual. São exemplos disso os casos de mulheres e homens com infertilidade, frustrados por desejarem filhos; estados de desânimo decorrente da perda de esperança; o sofrimento causado pela perda de um amor ou por uma condição de solidão. Para curar tais enfermidades não há remédio em prateleiras de farmácia. Diversos recursos de cura são encontrados na natureza, havendo uma infinidade de plantas adequadas à cura de enfermidades específicas.

Grande parte dos processos de cura inclui a realização de *ebós*, cuja ação pode ser preventiva, curativa ou atrativa. O *ebó* é um ritual de limpeza utilizado para superar dificuldades, solucionar problemas, atrair benesses. Curar não é apenas superar uma doença física. Pode ser, também, superar uma condição de sofrimento produzida pelo desejo insatisfeito de conquistar algo almejado – um amor, um trabalho, a recuperação do vigor físico, a superação de um abalo emocional. A cura, por exemplo, da frustração por desejar ser mãe diante de um quadro de infertilidade; a cura (superação) de um estado de desânimo decorrente de desesperança; a cura do sofrimento causado pela ausência de um amor ou por uma condição de solidão.

Sàlámì (2023) recomenda a quem se propõe a tratar pessoas que considere as doenças do corpo e as doenças não-físicas que, na maioria das vezes, perduram pelo fato de as pessoas se considerarem saudáveis e ignorarem que desequilíbrios emocionais e comportamentais também são sintomas de doenças, cujo tratamento demanda conhecimento do Ori da pessoa e da história de seus antepassados, que talvez tenham legado a ela um transtorno por meio de genética biológica e/ou por meio de “genética espiritual”. Todos herdamos de nossos antepassados coisas

boas e coisas ruins. Ocorre, muitas vezes, que o momento e o lugar de nascimento de uma pessoa e/ou o lugar onde vive não sejam compatíveis com sua natureza mais profunda.

Para melhor compreensão do que os iorubás entendem por saúde, doença e cura é preciso considerar sua concepção de universo, segundo a qual o *aiê*, plano físico, interage continuamente com *orum*, plano sutil, plano espiritual. E considerar a noção iorubá de pessoa, ou seja, de que cada pessoa é guiada pelo próprio Ori, integra *egbés* (sociedades, corporações) do *aiê* intimamente relacionados a *egbés* do *orum*, entre os quais a sociedade de amigos espirituais (espíritos amigos). Como tudo o que ocorre em *aiê* estabelece correspondência com o que ocorre no *orum*, é expressiva a influência de amigos espirituais sobre a vida das pessoas. Ou seja, amigos espirituais denominados *Egbé* ou *Aragbô* influenciam fortemente os humanos porque, segundo a compreensão iorubá, cada pessoa tem um duplo no *orum*, que influencia sua vida, apoiando ou reprovando suas ações.

Manter equilíbrio com o próprio duplo, esse amigo espiritual que habita o *orum*, favorece a ampliação da própria consciência e a adoção de um modo de vida favorável à própria sobrevivência. Para melhor compreensão do significado de *egbé* convém considerar o significado de *abiku*, os nascidos para morrer precocemente. Toda morte prematura é socialmente inaceitável e para evitá-la é preciso tratar bem o próprio Ori. Por meio da consulta oracular é possível saber se uma pessoa tende a sofrer morte prematura, sendo Ori o detentor desse conhecimento. A ele compete, também, orientar quanto aos procedimentos a serem adotados para prolongar o tempo de vida por meio de recursos profiláticos ou terapêuticos.

A escolha do recurso profilático ou terapêutico a ser adotado em cada caso depende do diagnóstico obtido por meio de consulta oracular realizada com base no sistema de Ifá, seja uma consulta realizada por babalorixá ou ialorixá utilizando búzios, seja uma consulta realizada por babalô utilizando *ikins* ou *opelé*, a corrente divinatória de Ifá. Além de possibilitar o diagnóstico, a consulta informa com precisão qual deverá ser o procedimento de prevenção ou cura.

Toda e qualquer circunstância existencial ocorre em determinado tempo e determinado espaço. Isso não é diferente nas práticas de cura. Daí a necessidade de saber qual o melhor momento e qual o melhor lugar para realizar a ação preventiva ou terapêutica. Ifá indica o momento e o

ambiente propícios para o procedimento necessário, bem como a postura a ser adotada pelo cliente e pelo curador.

Nada, absolutamente nada do realizado para curar uma pessoa se apoia em uma suposição infundada. Babalaôs, babalorixás e ialorixás estudam a vida toda e, além disso, adotam como primeira e principal tarefa curarem a si mesmos. Para cuidar de alguém é preciso curar primeiramente a si mesmo porque a maioria das curas, mesmo as mais complexas, dependem, primeiramente, da ação do curador. Quanto aos recursos preventivos e/ou terapêuticos, cabe dizer que grande parte deles inclui a realização de um *ebó*.

Dos procedimentos de cura, o mais simples é o realizado para uma pessoa fisicamente doente porque, nesse caso, é exigida pouca participação do cliente. Mas a situação é bem diferente quando se trata de uma pessoa cuja doença não tem causa física. Por exemplo, para curar um homem desempregado que necessita se inserir ou reinserir em uma rotina de trabalho é exigida uma participação ativa dele para superação da dificuldade ou solução do problema. Ele terá que se livrar da preguiça, da insegurança, da falta de iniciativa e intensificar esforços para se disciplinar pessoal e profissionalmente. O *ebó* poderá ajudá-lo, mas será certamente insuficiente. Neste caso, como em tantos outros semelhantes, é preciso verificar se há algum desequilíbrio sério em seu *egbé* familiar e, caso haja, será preciso adotar procedimentos de cura coletiva.

Vejamos outros exemplos: pode ocorrer que diversos integrantes de uma família não tenham sorte no amor, sofram morte prematura, não consigam sucesso em seus empreendimentos, não consigam progredir no trabalho. Há famílias nas quais determinadas enfermidades ou circunstâncias se repetem, o que é facilmente compreensível (e aceitável) do ponto de vista do padrão de sua genética biológica. E há famílias nas quais a repetição de desgraças não é explicável do ponto de vista de sua genética biológica, mas passa a ser compreensível do ponto de vista de sua “genética espiritual”.

Assim, o processo iorubá de cura de um indivíduo pode exigir a cura de seu(s) grupo(s) de pertença, sejam eles de pequeno, médio ou grande porte. Relativamente a alguns aspectos, sem curar a sociedade é impossível curar um indivíduo. No âmbito de uma família nuclear, composta de pai, mãe e três filhos, por exemplo, o desequilíbrio de um dos integrantes acarreta o desequilíbrio do grupo todo, sendo preciso

estabelecer harmonia nas relações familiares para superação de dificuldades e problemas.

A prática da cura transcende a dimensão física. Muito frequentemente, a dor de uma pessoa não é somente física: é também mental, emocional, espiritual. Para a superação específica de uma enfermidade, dificuldade ou problema há conhecimentos aplicáveis, sendo a cura promovida por babalaôs, ianifás, babalorixás, ialorixás capacitados para entender a linguagem da Mãe Natureza e para “conversar” com plantas, com mortos, com ancestrais e veneráveis e até mesmo seres humanos ainda não concebidos.

A ação de cura é, muitas vezes, realizada por sacerdotes e sacerdotisas atuantes em conjunto. O dito iorubá “uma única árvore não forma uma floresta” ilustra o fato de ser impossível para um sacerdote ou sacerdotisa saber tudo, entender de tudo, fazer de tudo. Nos processos de cura iorubá, o aprendizado dos curadores é contínuo e compartilhado entre eles. Além do conhecimento sobre recursos oraculares para diagnosticar, sacerdotes e sacerdotisas se dispõem a ouvir atentamente o relato de sofrimento de seus clientes, suas angústias, seus desesperos, suas dores. Esforçam-se, também, para serem compreendidos por aqueles que os procuram, o que é, por vezes, um grande desafio. Toda comunicação implica em um processo de ouvir-falar. Aos sacerdotes e sacerdotisas compete atentar bem para esse processo e aprimorar, a cada dia, seus recursos de fala e escuta porque sem uma comunicação bem-sucedida a cura será impossível. O processo de aprendizagem dos sacerdotes e sacerdotisas tem início, mas não tem término: aprendem ao longo de todos os anos de suas vidas. Isto é especialmente verdadeiro no âmbito do *egbé* de sacerdotes e sacerdotisas iorubás, especialistas em distintas áreas da saúde, dispostos todos a compartilhar conhecimentos com seus pares.

Em relação às pessoas que chegam em busca de cura, é notável o fato de muitas delas não estarem conscientes da lógica própria de sua doença, ficando sob responsabilidade do/a sacerdote/sacerdotisa favorecer esse entendimento. Ao realizar o diagnóstico, é indispensável classificar a doença segundo suas características, o que exige identificar se se trata de um problema ancestral, de um caso de *abikuismo*³, de um

³ *Abikuismo* é neologismo criado com base na palavra iorubá *abiku*, que designa humanos nascidos para morrer precocemente, morrer antes dos pais. O procedimento médico-mágico-religioso para tratar de pessoas abiku tem por finalidade adiar sua morte física.

caso sugestivo da possibilidade de autodestruição ou de autossabotagem. É preciso identificar se se trata de um problema físico, mental, emocional, espiritual, ou de um problema de comportamento. Realizado o diagnóstico, identificada a questão central do desequilíbrio, classificada a “doença” a ser tratada, é preciso, então, que o/a cliente a compreenda para que se possa iniciar o processo de cura. Quando o/a sacerdote/sacerdotisa tem sua autoridade reconhecida e respeitada, sua orientação será bem recebida. Em geral, as pessoas aceitam as orientações recebidas e acatam as recomendações feitas.

Para o diagnóstico, a consulta oracular é realizada por babalorixás e ialorixás com apoio do *erindilogun* (jogo de búzios) enquanto babalaôs e ianifás utilizam o *opelé* (corrente divinatória) e *ikins* (coquinhas do dendezeiro). Esses não são os únicos procedimentos divinatórios utilizados para realização de diagnósticos. Para a cura também há diversos recursos. *Oogun* é a palavra que designa práticas de cura que associam recursos religiosos, mágicos e medicinais. Essa palavra designa também remédio e elemento de magia simpática.

O dinamismo e a energia de *oogun* são incomensuráveis e não há um padrão único de procedimento profilático ou terapêutico porque os padrões dependem da origem dos conhecimentos, ou seja, do *egbé* espiritual ao qual pertence o/a sacerdote/sacerdotisa. A medicação de efeito preventivo, curativo ou atrativo é preparada com minerais, vegetais e animais e sua formulação depende da finalidade de seu uso – prevenção ou cura de doenças, superação de dificuldades, solução de problemas. Depende também dos conhecimentos do/a sacerdote/sacerdotisa que realiza o atendimento. Distintas situações exigem distintas abordagens e procedimentos, o que compõe um imenso universo de possibilidades.

Uma cena interessante, comumente observada entre os iorubás, é a sacralização de um animal doméstico (gato, cachorro, pássaro etc.) com pó *iyerosun* para que atraia boas influências ao ambiente doméstico, tanto para a saúde física quanto para a harmonia familiar e a prosperidade. Particularmente empolgante é o uso de plantas. Impossível pensarmos em cura promovida por orixás e ancestrais veneráveis sem pensarmos em plantas. Do mesmo modo, é impossível pensarmos em plantas sem pensarmos em minerais e animais. O/a sacerdote/sacerdotisa do orixá Ossaim, que também pode ser denominado Olossaim, sabe dialogar com as plantas: entende o sentimento delas, indaga quanto ao momento ótimo

para colhê-las e para promover a interação entre distintas plantas. Não se trata, pois, de simplesmente chegar próximo às plantas e arrancar suas folhas, caules, raízes. É preciso pedir licença a elas, encantá-las por meio de invocações, celebrá-las.

Evidentemente, é impossível uma única pessoa dispor de tempo para aprender sobre todas as plantas. Por isso há subespecialidades na África, de modo que algumas pessoas aprendem a identificar e classificar determinado conjunto vegetal enquanto outras se dedicam à aprendizagem de outros conjuntos vegetais. Essa aprendizagem exige a dedicação de homens e mulheres por cerca de quatro a seis anos básicos para que saibam identificar as plantas, apanhá-las corretamente, classificá-las, combiná-las e armazená-las com o devido cuidado para preservar seu poder profilático, terapêutico e protetivo. Os orixás proporcionam axé (energia vital) para finalidades profiláticas, terapêuticas e atrativas para que as pessoas sejam fortes, resistentes, inquebrantáveis.

É incontestável o fato de que fora do continente africano é no Brasil que se faz presente a maior diversidade de práticas e costumes da África, graças ao legado negro-africano que a primeira diáspora, forçada pela escravidão, que perdurou por 350 anos, trouxe a nosso país. Posteriormente, em um processo de diáspora livre, mais negro-africanos chegaram ao Brasil.

Sàlámì (2023) considera muitíssimo importante o conhecimento que possibilita agir com precisão litúrgica e, igualmente importante, o respeito aos princípios éticos africanos. O axé, tão necessário ao nosso bom viver, pode ser adquirido por meio de rituais litúrgicos. Mas atos litúrgicos desprovidos de conduta ética por parte de quem os realiza não têm potência para veicular o axé. Em outras palavras, é imprescindível que sacerdotes/sacerdotisas procedam de modo ético para que os rituais litúrgicos por eles/elas realizado sejam eficazes.

Sacerdotes/sacerdotisas iorubás sabem que é impossível realizar procedimentos profiláticos ou terapêuticos sem a cooperação de seus pares. Trabalhando, por exemplo, com o axé do sol, da lua, de estrelas, rios, mares, florestas e montanhas, trabalhando com tudo o que há no reino natural e no reino humano, seria impossível realizar um ritual sem colaboradores. Para manipular o axé da lua, por exemplo, demanda-se a presença de um especialista, ou seja, de um/a sacerdote/sacerdotisa que saiba invocá-la; para realizar uma oferenda a Iemanjá, deve haver a

presença de um especialista que saiba invocá-la à altura de sua realeza. Esse é o princípio ético aplicado nos rituais de cura realizados na África: é preciso que sacerdotes e sacerdotisas tenham humildade e nobreza suficientes para aceitar, abraçar, ouvir, compartilhar o saber dos demais, com respeito e dignidade.

Na África, ouvimos dizer que uma borboleta não pode ousar ser águia. Temos, aqui, um exemplo da ética dos processos de cura: se sei fazer somente isto, não adianta eu querer fazer aquilo que é do conhecimento de outra pessoa. É preciso associar conhecimentos e integrar redes de sábios para constituição de uma forte unidade de cura porque “uma única árvore não faz uma floresta”. Havendo um coletivo de lideranças religiosas para realizar determinado ritual não importa quem o realizará, desde que o realize bem. Bom curador e bom terapeuta não é aquele que pensa poder curar toda e qualquer doença, mas, sim, aquele que conhece pessoa/s capaz/es de fazê-lo. Este é um dos fundamentos da prevenção e cura presentes na Teologia, na Filosofia e na Medicina do povo iorubá.

Algumas palavras sobre interdisciplinaridade

A interdisciplinaridade, em seus formatos de multi, pluri, pequena e grande interdisciplinaridade, pode ser mais bem compreendida se nos damos conta de que a simples comunicação de ideias entre disciplinas já constitui uma multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade ou início de um processo de interdisciplinaridade. Denominamos “pequena interdisciplinaridade” a uma interação interdisciplinar ocorrida entre categorias disciplinares próximas entre si por pertencerem à mesma área do conhecimento acadêmico e denominamos “grande interdisciplinaridade” a uma interação interdisciplinar ocorrida entre categorias disciplinares distantes entre si por pertencerem a distintas áreas do conhecimento.

A interdisciplinaridade tem por finalidade: distinguir e articular saberes das diversas disciplinas acadêmicas para o tratamento de problemas complexos que não podem ser resolvidos por abordagens monodisciplinares, multidisciplinares nem pluridisciplinares; contribuir para uma melhor formação pessoal e profissional; incluir na pesquisa e no ensino as várias dimensões do pesquisador, do professor, do aluno;

encontrar soluções cientificamente realizáveis e humanamente respeitáveis.

Ao nos situarmos no campo da Etnopsicologia, da Etnomedicina ou da Etnobotânica colocamo-nos em domínios de complexas integrações interdisciplinares – Etnologia/Psicologia, Etnologia/Medicina e Etnologia/Botânica. Tais integrações geram novas linguagens e novos saberes e promovem remanejamentos intersubjetivos.

Segundo Japiassu (2006), a complexidade dos objetos de pesquisa exige que sejam tratados por meio de uma abordagem interdisciplinar porque o simples encontro de disciplinas ou sua justaposição se mostram insuficientes. A especialização sem limites ocorrida ao longo dos anos determinou uma fragmentação epistemológica crescente. Muitas pesquisas e muitos estudos vêm sendo realizados nas fronteiras interdisciplinares, apoiados em pontos de contato entre disciplinas, portanto, entre ciências. A interdisciplinaridade exige das disciplinas que desloquem seu centro e atuem nas fronteiras interdisciplinares. Pesquisas interdisciplinares não se restringem a promover convergência e complementaridade de disciplinas para o alcance de objetivos comuns: pretendem promover sínteses metodológicas e fusão de aplicações possíveis.

A produção interdisciplinar, que tanto pode ser realizada por uma equipe de trabalho quanto por um único indivíduo, culmina na produção de uma disciplina interdisciplinar por fusão de ambas. Vejamos alguns exemplos de interdisciplinaridade: da fusão da Etnologia com a Psicologia resulta a Etnopsicologia; da fusão da Biologia com a Física resulta a Biofísica; da fusão da Etnologia com a Medicina resulta a Etnomedicina; da fusão da Etnologia com a Botânica resulta a Etnobotânica. De fato, a complexidade dos objetos de pesquisa exige, pelo menos, uma abordagem interdisciplinar para superarmos a simples justaposição de disciplinas e contribuirmos para reduzir a fragmentação do horizonte epistemológico.

Exercitando possibilidades de diálogo interdisciplinar

Para abordarmos questões próprias das disciplinas Etnopsicologia, Etnomedicina e Etnobotânica convém discorrer brevemente sobre elas. A Etnopsicologia é apresentada à Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP) como originária de uma perspectiva

pluridisciplinar cujo principal operador conceitual é a cultura. Uma de suas premissas consiste na ideia de que em todas as sociedades as pessoas vêm desenvolvendo compreensões compartilhadas a respeito de aspectos da vida pessoal e social que, em termos heurísticos, podem ser chamadas de psicológicas. A Etnopsicologia tem por objetivo principal propor pontes dialógicas entre etnoteorias e teorias científicas. Ao apreciar fenômenos psicológicos, inclui determinantes sociais, históricos, culturais, políticos e religiosos (Scorsolini-Comin & Bairrão, 2023a).

Relativamente ao cenário da Etnopsicologia no Brasil, temos em José Francisco Miguel Henriques Bairrão o principal ator, o responsável pela articulação de pesquisadores e estudiosos dessa área do saber. Além de produzir vasto material com seu grupo de pesquisa na Universidade de São Paulo, a ele devemos a iniciativa de realização dos Simpósios Nacionais de Etnopsicologia em nosso país, o primeiro deles ocorrido no campus de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo em 2016. A ele devemos também a organização de relevantes obras (Bairrão & Coelho, 2015; Godoy & Bairrão, 2018; Scorsolini-Comin & Bairrão, 2023b) e a iniciativa de propor a inclusão do Grupo de Trabalho Etnopsicologia na ANPEPP. Desde a sua criação, o GT está sob a coordenação de Fabio Scorsolini-Comin (Universidade de São Paulo) e vice-coordenação de Eliane Domingues (Universidade Estadual de Maringá).

O GT Etnopsicologia foi criado em 2021, durante o III Simpósio Nacional de Etnopsicologia, sediado na Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. Em 2022, o GT esteve pela primeira vez em um Simpósio da ANPEPP. Participar desse coletivo dá visibilidade aos estudos realizados nesse campo no contexto brasileiro e possibilita a solidificação de parcerias interinstitucionais. Além disso, o GT pretende se posicionar como campo de resistência na valorização dos saberes tradicionais e na escuta a populações que não ocupam o centro do debate acadêmico (Scorsolini-Comin & Bairrão, 2023a).

Evidentemente, como não poderia deixar de ser, a Etnopsicologia reúne ampla e rica diversidade teórico-metodológica decorrente do fato de agregar estudiosos e pesquisadores de distintas vertentes teóricas. Nos grupos de estudo e de pesquisa dos quais participam os autores deste capítulo predomina como vertente teórica a Psicologia da Libertação, proposta pelo psicólogo jesuíta Ignacio Martín-Baró, espanhol radicado em El Salvador, que associa rigor científico a compromisso social (Ribeiro, 2024; Ribeiro & Frias, 2018).

Dentre os princípios básicos de pesquisa em Psicologia na América Latina formulados por Ignacio Martín-Baró (2011), privilegamos, nesse contexto, o princípio segundo o qual o conhecimento é de caráter histórico e é poder social. É poder social porque seu enraizamento na sociedade inevitavelmente lhe confere caráter político: na verdade, o conhecimento é um dos mais importantes instrumentos de poder a ser utilizado na luta de indivíduos e grupos por seus interesses. O que cabe perguntar, em cada caso, é a quem determinado conhecimento beneficia, uma vez que não sendo asséptico, há valores e interesses a ele atrelados que não devem ser ignorados nem negligenciados.

As ações da Psicologia da Libertação, psicologia social crítica atuante *para* e *com* populações oprimidas da América Latina, privilegiam a dimensão histórica dos fatos: investiga como os eventos de hoje chegaram a ser o que são e permanece atenta à historicidade presente na subjetividade das pessoas. Enquanto a psicologia euro-estadunidense privilegia a emancipação individual, no contexto latino-americano a libertação assume dimensão prioritariamente social: trata-se de uma proposta de libertação coletiva, mais do que individual.

O processo de conscientização articula as dimensões psicológica, social e política da consciência pessoal e explícita a dialética histórica entre saber e fazer, entre crescimento individual e organização comunitária, entre libertação pessoal e transformação social. Segundo Martín-Baró (2011), a conscientização é uma resposta histórica à carência de oportunidades de expressão pessoal e social dos povos latino-americanos que, além de impossibilitá-los de ler e escrever o alfabeto, os impediu de lerem a si próprios e de escreverem a própria história.

Martín-Baró (2011) considera que o edifício da ciência e da práxis psicológica construído nos Estados Unidos e na Europa contribuiu pouco para o conhecimento dos povos latino-americanos. Psicólogos preocupados com os grandes problemas do subdesenvolvimento, da dependência e da opressão, dispostos a assumir compromisso com pobres e excluídos, frequentemente atuam às margens de uma psicologia hegemônica euro-estadunidense.

As contribuições latino-americanas de maior impacto social ocorreram em zonas de fronteira da Psicologia com outras ciências. Martín-Baró (2011) exemplifica isso quando se refere ao método de alfabetização conscientizadora de Paulo Freire, situado na interface da Educação com a Psicologia, a Filosofia e a Sociologia. A conscientização

ocorre quando o nível de apreensão da realidade é ultrapassado e o nível da crítica é atingido: a realidade, objeto cognoscível, apresenta-se somente a sujeitos que assumem postura epistemológica. A conscientização demanda ação-reflexão, ou seja, depende da práxis.

A Psicologia da Libertação, proposta por Ignacio Martín-Baró, é uma psicologia comprometida com a conscientização dos sujeitos. E a conscientização dos sujeitos somente se faz possível se transbordamos os domínios do estritamente psicológico para incluir fatores socioculturais, políticos e outros. Se há uma abordagem psicológica que possa ser facilmente reconhecida como etnopsicológica, essa abordagem é, sem a menor dúvida, a realizada pela Psicologia da Libertação de Ignacio Martín-Baró. E é esta a abordagem etnopsicológica adotada nos grupos de estudos e pesquisas integrados pelos autores deste capítulo.

Outra possibilidade de diálogo interdisciplinar é a Etnomedicina. No ensaio intitulado *Etnomedicina e Antropologia Médica: uma abordagem histórico-crítica*, Túlio Seppilli (2008), presidente da Sociedade Italiana de Antropologia Médica, apresenta um panorama histórico das abordagens adotadas por disciplinas antropológicas que têm por objeto de estudo representações dos processos de saúde e doença e práticas delas derivadas. O autor identifica duas fases bastante distintas desse processo histórico e prevê uma terceira fase, da qual vislumbra as primeiras manifestações. Essas fases são caracterizadas pelo modo de abordagem utilizado por disciplinas antropológicas para tratar da medicina ocidental contemporânea, também denominada biomedicina ou medicina baseada em evidências.

Na primeira fase do processo histórico, a atenção antropológica se deteve somente sobre segmentos populacionais cujas representações dos processos de saúde e doença e práticas delas derivadas eram consideradas “exóticas” ou “primitivas” por ocidentais, ainda que esses segmentos populacionais incluíssem camadas populares europeias, especialmente as rurais, que, por apresentarem expressiva alteridade cultural em relação às camadas dominantes, também foram consideradas “folclóricas” e, em certo sentido, “primitivas”, com elementos comparáveis aos das culturas “exóticas”. O termo “etnomedicina” foi e continua sendo utilizado com frequência para fazer referência a estudos antropológicos sobre tais grupos.

Evidentemente, temos aqui limites, distorções e sérias implicações que servem ao propósito de justificar o colonialismo como “obra

civilizadora”, a qual compete reprimir todo desvio para proteger e preservar o estoque humano “puro”. Nesse sentido, em nome da razão e do progresso, a “obra civilizadora” exige que todas as práticas de saúde estranhas à medicina ocidental contemporânea sejam combatidas.

Por volta da segunda metade do século XX, ocorreu um salto qualitativo: a antropologia passou a incluir a medicina ocidental contemporânea entre seus objetos de investigação, reconhecendo o fato de ela integrar sistemas médicos bem-sucedidos na história humana. O termo “antropologia médica” é geralmente utilizado para se referir a estudos da medicina ocidental contemporânea que, embora considerada epistemologicamente diferente das medicinas “exóticas”, também pertence ao conjunto de representações e práticas médicas do grupo humano. Fica evidente, assim, que a etnomedicina integra a área de antropologia médica.

Distintos autores registraram outros designativos para a antropologia médica: “antropologia da medicina”, “antropologia da doença” e “antropologia da saúde” (Seppilli, 2008; Uchôa & Vidal, 1994). O uso de tais designativos talvez tivesse por objetivo evitar que o termo “antropologia médica” viesse a ser considerado um designativo setorial da biomedicina por analogia com termos como “semiótica médica”, “patologia médica” e “clínica médica”. Apesar disso, no campo disciplinar e profissional, esse designativo vem sendo amplamente utilizado nas principais linguagens científicas.

A medicina ocidental contemporânea, necessariamente interlocutora da antropologia médica, está incluída entre os objetos de investigação. Simultaneamente, ambas compartilham uma concepção científica do mundo, uma vez que o *corpus* cognitivo construído pela medicina contemporânea é referência fundamental para a antropologia médica por ser uma abordagem integrada e científica da saúde e da doença.

Ángel Martínez Hernández (2008), antropólogo espanhol, debate questões teóricas da antropologia médica e das políticas sanitárias na Europa e América Latina. Em *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, reúne dados sobre a antropologia médica em sua relação com a saúde coletiva e com o desenvolvimento de teorias sociais e culturais em sua interface com processos de saúde-doença no contexto da pesquisa etnográfica. Suas ponderações convidam à reflexão sobre saúde, diversidade cultural e relações de saber-poder consolidadas pelo campo biomédico durante a construção

de racionalidades hegemônicas relativas ao binômio saúde-doença. Lembra que os três modelos da antropologia médica incluem o modelo clássico, que, ao distinguir natureza de cultura, estabelece relação hierárquica entre medicina baseada em evidências e medicinas tradicionais, consideradas próprias de grupos humanos de mentalidade “primitiva”. Inclui também o modelo pragmático, que, apoiado em conhecimentos antropológicos, propõe programas de saúde a países em desenvolvimento, e o modelo crítico, que questiona padrões adotados no ocidente, privilegia experiências de saúde-doença em distintos contextos culturais, relativiza o discurso biomédico hegemônico e, inspirado em Foucault e sua obra, debate temas relativos ao biopoder.

Segundo Hernáez (2008), por reconhecer a pluralidade de fenômenos que incidem sobre as condições de saúde, a antropologia médica enfatiza que a desigualdade e a vulnerabilidade social produzem péssimas condições de vida a indivíduos e grupos em situação de vulnerabilidade. Ao discorrer sobre epistemologias, teorias e metodologias relativas ao tema saúde-doença nas ciências sociais, enfatiza a importância dos estudos qualitativos, que cedem espaço à compreensão do sofrimento humano que acompanha as doenças. Reconhece a biomedicina como um sistema de conhecimento e produção de práticas que mascaram contradições ao exaltarem o paradigma cientificista dominante na sociedade ocidental contemporânea. E ao abordar o tema “Etnografia e promoção da saúde”, reforça a noção de que as enfermidades também resultam de desigualdades sociais, de processos políticos e de conjuntos normativos engendrados pela sociedade.

A Etnobotânica estuda a relação dos humanos com as plantas e descreve formas de entender, classificar, controlar, manipular e utilizar as diversas espécies de plantas (Alcorn, 1995). Ao aproximar o conhecimento científico de saberes tradicionais, a Etnobotânica oferece soluções para o bem coletivo, contribui para a mitigação de danos, cria alternativas produtivas. Além disso, as ações conjuntas exigidas pela Etnobotânica favorecem a cooperação entre os participantes e desenvolvem o espírito de solidariedade desde a etapa de planejamento de ações para atingir objetivos comuns.

Entre os iorubás, o uso de plantas é central no tratamento de condições físicas, emocionais, mentais e espirituais de indivíduos e coletividades. Diversas são as fontes do conhecimento medicamentoso

consideradas pelos iorubás: Eledunmare, o Ser Supremo; orixás; ancestrais; outros seres - espíritos da floresta, feiticeiros e bruxas; visões; sonhos (Frias, 2023).

Resultados de pesquisas etnofarmacológicas e etnobotânicas realizadas com base nos sistemas tradicionais de coleta, testagem, registro e transmissão de saberes reúnem dados ecológicos, nomes, etiologias, objetivos terapêuticos de cada remédio, estratégias de prevenção e tratamento de doenças, procedimentos de preparo e administração dos medicamentos e ações fisiológicas estimuladas por plantas. Muitos conhecimentos são obtidos por meio da observação das próprias plantas e de como os animais as escolhem para se alimentarem.

Albuquerque e Hanazaki (2006) apontam quatro abordagens úteis para o estudo de campo: a randômica, coleta de plantas ao acaso para triagens fitoquímicas e farmacológicas; a etológica, estudo de comportamentos animais nos habitats; a quimiotaxonômica ou filogenética, seleção de espécies de uma família ou gênero sobre as quais se tenha algum conhecimento fitoquímico; e a etnodirigida, seleção de espécies por indicação de grupos populacionais de determinados contextos, com ênfase no conhecimento local. Ao oferecerem orientações a respeito da coleta, do processamento e da validação de dados, esses autores discorrem sobre dificuldades e questões éticas atreladas a esse procedimento e recomendam que os pesquisadores tenham conhecimento prévio das culturas e das organizações sociais de seu campo de investigação e registrem todos os dados possíveis sobre as plantas investigadas.

Albuquerque e Hanazaki (2006) sugerem, ainda, a utilização de técnicas quantitativas e de análise estatística dos dados, incluindo referências aos seguintes tópicos: conhecimento tradicional sobre as plantas coletadas; sua importância sociocultural; estratégias utilizadas pela população para o seu aproveitamento; causas de sua abundância, distribuição e diversidade; avaliação do impacto do seu extrativismo no ecossistema; e criação de projetos de aproveitamento sustentável que levem em consideração saberes e práticas tradicionais

Frias (2023) assinala que há séculos as plantas são usadas por tradicionalistas iorubás para a cura e continuam sendo a base do desenvolvimento de drogas modernas, ainda que seus usos tradicionais sejam vistos com desdém e desrespeito, como especulação e fetiche, talvez uma herança colonial. O autor registra que vêm sendo debatidas

questões relativas ao uso medicinal de plantas: regulamentação, rotulagem, adequação, controle de qualidade, padrões de higiene, precisão das dosagens, segurança, eficácia, toxicidade, detecção de princípios ativos, modos de administração, interação de medicamentos herbais com alimentos e registros escritos das receitas. Ainda falta uma legislação que regule seu preparo e comércio, assim como falta apoio financeiro para seu desenvolvimento formal. Foram essas e outras informações relevantes sobre o uso medicinal de plantas no território iorubá, registradas em excelentes compêndios para compor um vasto material, que possibilitaram a Frias (2023) organizar listagens de plantas e seu uso etnobotânico.

Etnopsicologia, Etnomedicina e Etnobotânica iorubás: desafios na diáspora

Ao tratarmos de Etnopsicologia, Etnomedicina e Etnobotânica africanas, especificamente as praticadas pelo povo iorubá em seu continente de origem e em sua diáspora na América Latina e Caribe, estamos tratando de questões relativas à sua desterritorialização e simultânea reterritorialização. Curioso observar que, assim como indivíduos e coletivos humanos migram geograficamente, palavras e conceitos também migram de determinada área do saber para outra(s). Ocorre que, ao migramos de uma área do saber para outra, migram conosco palavras e conceitos que podem dar concretude ao que pensamos e sentimos. Ao transitarmos entre áreas do saber levando conosco palavras e conceitos cuja concretude foi construída em nossa “área de origem”, nós os obrigamos a se adaptarem a ambientes até então desconhecidos por eles. E isso nem sempre é fácil.

A linguagem utilizada por nós em nossa área de origem, aquele jargão específico, perde significado no novo contexto epistemológico. Esse fenômeno se agrava quando nos dispomos a aproximar e colocar em diálogo diversas disciplinas distintas umas das outras. Os saberes carregados por essas palavras e conceitos migrantes precisarão de tempo e paciência durante seu processo de desterritorialização e reterritorialização.

Quando nós, autores deste capítulo, assistimos ao documentário *Resistências no Chão da Floresta: Agroecologia na Amazônia* (Pereira, 2023), que registra uma experiência bem-sucedida de reforma agrária

realizada e administrada de modo cooperativo, comunitário e harmonioso, tanto nas interações das pessoas entre si quanto em suas interações com a natureza, estávamos entrando em contato com um tema que supostamente não atrairia nosso interesse de pesquisadores de outras áreas do saber. No entanto, fomos surpreendidos pela presença de elementos que dialogam de modo significativo com nossas inquietações de pesquisadores. O empreendimento coletivo ali descrito, que propiciou desenvolvimento intelectual, econômico e participativo a pessoas que praticam agroecologia na Amazônia, levou-nos a constatar a importância de criar coletivos comprometidos com causas dos direitos humanos e direitos da natureza que estimulem em seus integrantes o apreço pelo desenvolvimento cooperativo de projetos de interesse comum.

O documentário confirmou para nós o fato de toda medicina tradicional ser medicina da natureza. Além disso, as falas articuladas e coerentes dos líderes comunitários e demais representantes da cooperativa descrita confirmaram, também, que o exercício de participar de debates propicia o desenvolvimento de uma lógica compartilhada e o aprimoramento da capacidade argumentativa das pessoas, o que permite a formação e o aprimoramento de intelectuais e de lideranças comunitárias, além da troca de impressões e de informações sobre procedimentos possíveis.

A experiência descrita no referido documentário reafirma a relevância de colocarmos o interesse coletivo acima dos interesses individuais, de compreendermos que é preciso somar capacidades e qualidades pessoais para fortalecimento do grupo e de seus empreendimentos. Capacidades e qualidades pessoais não apenas se somam no interior dos coletivos porque o produto de um coletivo é sempre muito mais que a simples soma da participação de seus membros. A força de um grupo é potencializada de tal modo que da soma de dois mais dois resulta muito mais que quatro.

Os valores e as práticas enunciados no referido documentário são condizentes com valores e práticas tradicionais iorubás. Merece destaque a quebra dos paradigmas de individualismo, narcisismo e competição em favor do bem social e da cooperação quando se adota a ótica própria dos povos tradicionais, segundo a qual talentos individuais devem ser colocados a serviço do coletivo, sem que algum indivíduo reserve para si o direito de subtrair em benefício próprio seja o que for do bem comum.

Considerações finais

Ao explorar potencialidades e limitações da ação interdisciplinar que reúne a psicologia, a medicina e a botânica à etnologia aplicada a povos africanos, decorrendo dessa ação a construção de uma Etnopsicologia, uma Etnomedicina e uma Etnobotânica específicas do saber tradicional iorubá, nós, autores deste capítulo, esperamos ter contribuído para debates e diálogos realizados no âmbito dessas áreas inter e pluridisciplinares do saber. Esperamos ter contribuído também com subsídios para a formulação de políticas públicas de incentivo à redução da injustiça sofrida por indivíduos e coletivos em situação de vulnerabilidade, à expansão desses debates, ao incentivo da adoção de postura antirracista e contracolônica, em favor da promoção de modos de viver regidos por justiça, solidariedade e paz.

Referências

- Albuquerque, U. P., & Hanazaki, N. (2006), As pesquisas etnodirigidas na descoberta de novos fármacos de interesse médico e farmacêutico: fragilidade e perspectivas. *Revista Brasileira de Farmacognosia*, 16, 678-689. <https://doi.org/10.1590/S0102-695X2006000500015>
- Alcorn, J. B. (1995). The scope and aims of ethnobotany in a developing world. In R. E. Schultes & S. V. Reis (Eds.), *Ethnobotany: evolution of a discipline* (pp. 22-39). Timber Press.
- Bairrão, J. F. M. H., & Coelho, M. T. Á. D. (Orgs.) (2015). *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. EdUFBA.
- Frias, R. R. (2023). *Reflexões sobre Psicologia e Religião com base nas noções iorubás de pessoa, saúde, doença, cura e morte* (Relatório Científico de Pós-Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo).
- Godoy, D. B. O. A., & Bairrão, J. F. M. H. (Orgs.) (2018). *Etnopsicologia brasileira: mosaico e aplicações*. FFCLRP-USP.
- Hernández, Á. M. (2008). *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Anthropos.
- Japiassu, H. (2006). O espírito interdisciplinar. *Cadernos EBAPE.BR*, 4(3), 1-9. <https://doi.org/10.1590/S1679-39512006000300006>

- Martín-Baró, I. (2011). Para uma Psicologia da Libertação. In R. S. L. Guzzo, & F. Lacerda Júnior (Orgs.), *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (pp. 101-120). Alínea. (Original publicado em 1986)
- Pereira, D. (2023). *Resistências no Chão da Floresta revela a Agroecologia na Amazônia*. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA). Startup Terra Preta, Flag Produções. Amazônia Paraense.
- Ribeiro, R. I. (2024). Cidades, cidadania, cidadãos: o paradigma Cidades MIL de UNESCO e a Psicologia da Libertação de Ignacio Martín-Baró. In M. P. R. Souza, A. M. P. Digiovanni, R. I. Ribeiro, R. B. Silva, & N. J. O. Leite Júnior (Orgs.), *Ignacio Martín-Baró em diálogo: contribuições para os estudos latino-americanos* (pp. 159-276). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11.606/9786567596419>.
- Ribeiro, R. I., & Frias, E. R. (2018). Etnopsicologia, Psicologia da Libertação e Educação para a Diversidade. In D. B. O. A. Godoy, & J. F. M. H. Bairrão (Orgs.) (2018), *Etnopsicologia brasileira: mosaico e aplicações* (pp. 57-78). FFCLRP/USP.
- Sàlami, S. (Babá King) (2023). Ancestralidade africana e cura, a perspectiva iorubá. In A. F. Barreto, D. P. Cunha, L. L. Oliveira, V. N. Nascimento, M. M. Moraes, R. L. N. Moebus, & S. R. Mariz (Orgs.), *Saberes ancestrais e cura integrativa: diálogos decoloniais* (pp. 269-295). ObservaPICS.
- Scorsolini-Comin, F., & Bairrão, J. F. M. H. (2023a). A etnopsicologia e a sua tessitura na Pós-Graduação brasileira contemporânea. In F. Scorsolini-Comin & J. F. M. H. Bairrão (Orgs.), *Etnopsicologia e saúde* (pp. 7-14). Pedro & João Editores. <https://doi.org/10.51795/9786526504376>.
- Scorsolini-Comin, F., & Bairrão, J. F. M. H. (Orgs.) (2023b). *Etnopsicologia e saúde*. Pedro & João Editores. <https://doi.org/10.51795/9786526504376>.
- Seppilli, T. (2008). Etnomedicina e Antropologia Médica: uma abordagem histórico-crítica. *Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, (21-26), 53-80.
- Uchôa, E., & Vidal, J. M. (1994). Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da

doença. *Cadernos de Saúde Pública*, 10(4), 497-504. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X1994000400010>

Capítulo 12

Bem Viver como prática etnopsicológica de promoção de saúde mental indígena

*James Ferreira Moura Junior
Sheryda Januario Lisboa*

Apresentação

Este capítulo destina-se a profissionais, estudantes e pesquisadores das áreas de Psicologia, saúde mental e ciências sociais que buscam aprofundar suas práticas e conhecimentos sobre as estratégias etnopsicológicas de promoção da saúde mental indígena, com especial enfoque no conceito de Bem Viver. A ideia de Bem Viver, que emerge das tradições e cosmovisões indígenas, oferece uma alternativa às abordagens ocidentais de saúde mental, propondo uma visão integrada da saúde que inclui a conexão entre o ser humano, a comunidade e a natureza.

Nos contextos contemporâneos, as comunidades indígenas enfrentam os impactos contínuos da colonização, cujos efeitos reverberam em diversas formas de violência cultural, social e psicológica. A saúde mental dessas populações, portanto, não pode ser compreendida de maneira isolada do contexto histórico de opressão e da riqueza cultural de seus saberes e práticas tradicionais. A etnopsicologia, enquanto campo de estudo e prática, busca compreender e integrar esses contextos culturais no atendimento às populações originárias, valorizando suas identidades, suas resistências e os saberes que preservam.

Este capítulo também explora como o Bem Viver se torna uma prática que fortalece a autonomia e a resistência cultural das comunidades indígenas, promovendo uma saúde mental centrada em valores comunitários, práticas espirituais e no equilíbrio com o ambiente natural. Esperamos que a leitura inspire a construção de intervenções e políticas de saúde mental que respeitem a diversidade cultural e promovam uma verdadeira transformação nas práticas de saúde,

reconhecendo e valorizando as abordagens de Bem Viver como componentes essenciais para o bem-estar dos povos originários.

Introdução

Os povos originários foram vítimas do processo de etnogenocídio histórico, categoria que nos orienta para nomear as especificidades das violências sofridas por comunidades indígenas durante a invasão do território hoje conhecido como América (Nuñez, 2023). Tal processo não foi finalizado, considerando que ainda hoje as opressões se atualizam em suas diversas formas, seja na deslegitimação das identidades étnicas, no apagamento das práticas culturais, seja na negação de direitos à vida e à terra, ou com o extermínio de pessoas indígenas para ocupação ilegal de seus territórios.

Entretanto, mesmo diante dessas violências, as comunidades originárias seguem resistindo pela preservação de suas terras e seus saberes. Segundo Krenak (2020, p. 59), “os povos originários ainda estão presentes neste mundo não porque foram excluídos, mas porque escaparam”. O autor nos aponta que, em diversas regiões do planeta, comunidades originárias seguem buscando preservar seus saberes e práticas ancestrais como estratégia de (re)existência diante do modo capitalista utilitário de vida imposto pelas sociedades não-indígenas, as quais buscam homogeneizar a pluralidade étnico-cultural desses povos.

Dentre as estratégias de (re)existência, Acosta (2016) nos convida a pensar o conceito de Bem Viver, compreendido como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida, pautada no equilíbrio entre homem e natureza enquanto unidade, utilizando a sustentabilidade e modos de vida em pequena escala como garantia de sobrevivência da espécie humana e do planeta. As práticas de Bem Viver recuperam saberes presentes nos modos de vida dos povos originários, os quais consideram a natureza como sagrada e a coletividade como parte primordial da existência. Portanto, pensar o Bem Viver é considerar uma filosofia de vida pautada em “valores, experiências e práticas que sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a Modernidade colonial” (Acosta, 2016, p. 24).

Destaca-se a importância de compreender a saúde por meio de uma perspectiva holística, que integra dimensões espirituais, sociais e ambientais da existência. Para os povos indígenas, a saúde não é apenas

a ausência de doenças, mas a harmonia entre os indivíduos, suas comunidades e o ambiente natural, refletindo uma relação sagrada com o território e com os seres não humanos.

Baniwa e Calegare (2023) argumentam que a saúde integral, sob a ótica indígena, transcende a visão biomédica ocidental ao incorporar práticas espirituais e comunitárias como pilares fundamentais para o bem-estar. Essas práticas, que incluem rituais de cura, celebrações coletivas e o fortalecimento dos laços sociais, constituem-se como estratégias de resistência à colonialidade e de reafirmação das identidades culturais. Em diálogo com a etnopsicologia, esse enfoque evidencia que a promoção da saúde mental indígena só é possível quando se reconhece a centralidade dos saberes ancestrais e das práticas comunitárias na construção de intervenções efetivas e culturalmente relevantes. Ao propor uma ruptura com os paradigmas individualistas e utilitaristas da modernidade, o Bem Viver coloca a coletividade e a relação harmoniosa com a natureza no centro das estratégias de promoção do bem-estar.

A integração do Bem Viver como estratégia de saúde mental indígena envolve reconhecer as práticas tradicionais e a cosmovisão das comunidades, considerando a natureza como parte integrante do bem-estar coletivo. De acordo com Bairrão (2017), a etnopsicologia oferece uma lente essencial para explorar como práticas culturais específicas influenciam o psiquismo e o bem-estar emocional. Essa abordagem destaca a importância de situar as práticas de saúde dentro dos contextos sociais e culturais dos indivíduos, permitindo uma escuta e um acolhimento sensível à espiritualidade e às tradições que permeiam a vida dos povos originários.

A Psicologia, quando alinhada ao conceito de Bem Viver, abraça o entendimento de saúde mental como um equilíbrio harmônico entre as dimensões social, ambiental e espiritual da vida, em oposição ao individualismo promovido pelas abordagens ocidentais tradicionais. Estudos realizados em comunidades como as da umbanda e outras práticas afro-brasileiras mostram que o acolhimento e o apoio psicológico são amplamente praticados em contextos comunitários e religiosos, destacando a importância de práticas de cuidado que transcendam o modelo biomédico, como pontuado por Scorsolini-Comin (2014). Esse modelo permite uma abordagem mais inclusiva e

compreensiva que considera as nuances culturais e espirituais do sofrimento psíquico.

A pesquisa de Faria (2013) explora o impacto das práticas culturais na saúde mental, enfatizando a importância de desenvolver intervenções que respeitem e incorporem a cosmovisão indígena. Essa perspectiva busca preservar a integridade cultural e promover a saúde de maneira que ressoe com as práticas e crenças indígenas. Em consonância com essa visão, práticas de saúde mental que se alinham ao Bem Viver favorecem uma resignificação do sofrimento e promovem um ambiente em que a comunidade pode se fortalecer, cultivando autonomia e resistência cultural.

Por fim, Macêdo e Silva (2021) destacam que as práticas de saúde mental voltadas aos povos indígenas devem abraçar uma abordagem decolonial, rompendo com o eurocentrismo e valorizando o saber indígena como uma fonte legítima de conhecimento e cuidado. Essas práticas, alinhadas ao Bem Viver, não apenas visam tratar o indivíduo, mas fortalecer a coesão comunitária e o vínculo com o território, promovendo um sentido coletivo de existência que transcende a visão individualista ocidental de saúde mental.

Opressão aos povos indígenas, colonização e colonialidade

Para nos localizarmos diante da temática, primeiramente é importante discorrer a respeito do processo de colonização ao qual foram submetidos os povos originários que habitavam o território que hoje compreende a América Latina. Os interesses de países europeus, durante o final do século XV, visavam à conquista de novos territórios, os quais foram colonizados com o intuito de explorar recursos. Para alcançar este feito, os colonizadores impuseram, mediante extrema violência, seus modos de cultura, política e economia aos povos que aqui habitavam originalmente (Battestin et al., 2019).

A colonização da América Latina, iniciada no final do século XV, marcou o início de um processo de opressão e violência que impactou profundamente as culturas indígenas que habitavam essas terras. Os colonizadores europeus, movidos pela ambição de explorar novos territórios e recursos, impuseram suas práticas culturais, políticas e econômicas de forma violenta e coercitiva sobre as populações originárias. Como consequência, as tradições, línguas e modos de vida

dos povos indígenas foram sistematicamente atacados, resultando em um apagamento cultural que visava destruir não apenas suas identidades, mas suas estruturas sociais e espirituais (Battestin et al., 2019). Essa dinâmica de destruição intencional é conceituada como etnogenocídio, um processo que ainda hoje continua a repercutir, deixando marcas profundas nas sociedades indígenas.

O conceito de etnogenocídio, conforme proposto por Nuñez (2023), permite uma análise mais aprofundada sobre a destruição das identidades culturais dos povos indígenas, compreendendo que o genocídio físico está intimamente ligado ao etnocídio cultural. O etnogenocídio, assim, refere-se à tentativa de eliminar não apenas os indivíduos, mas suas culturas, crenças e tradições. Isso se deu, por exemplo, pela imposição de uma educação eurocêntrica e pela proibição de práticas espirituais e linguísticas indígenas. Tal processo não se encerrou no período colonial; ele se transforma e se atualiza, refletindo-se nas políticas contemporâneas que ainda deslegitimam as práticas e saberes indígenas e marginalizam essas comunidades. Desse modo, o conceito de etnogenocídio é essencial para entender como o apagamento cultural e a violência simbólica ainda afetam a saúde mental e o bem-estar coletivo dos povos originários.

Os relatos a respeito da invasão da América partem do momento em que o projeto de colonização foi iniciado, com a chegada dos europeus ao continente, desconsiderando os conhecimentos, as experiências, as tradições e as cosmovisões das civilizações que aqui já habitavam. Como exemplo dessa opressão, foi imposto sobre o território o nome de América em homenagem a Américo Vespúcio, colonizador europeu, desconsiderando os diferentes nomes atribuídos pelos habitantes do território, como *Abya Yala*, termo do povo Kuna para se referir à América Latina. Conforme Feitosa e Bonfim (2020), a perda do nome dos próprios territórios demonstra apenas uma das tantas tentativas de apagamento de identidade e negação da história dos povos indígenas e de seus antepassados, deixando uma grande marca de violência e opressão em todos os latino-americanos.

Battestin et al. (2019) afirmam que, ao se depararem com a vastidão de recursos existentes nesses territórios, os colonizadores utilizaram da violência para reorganizar os povos indígenas e explorar sua força de trabalho para extrair recursos de suas terras e levá-los às metrópoles, estabelecendo uma relação de dominação e subordinação;

como sabemos, aqueles que apresentavam resistência foram vítimas de forte genocídio. Etnias inteiras foram dizimadas pela brutalidade do colonizador europeu, tendo seus saberes e identidades ceifados pela violência dos invasores.

É importante compreendermos que a colonização se encerrou enquanto relação de dominação explícita de um território sobre outro, porém as consequências dessa relação se desdobraram no que se entende por colonialidade. A colonialidade, termo elaborado por Quijano (2009), amplia essa discussão ao evidenciar que a opressão colonial não se limita ao domínio territorial, mas se perpetua nas estruturas de poder e nas relações sociais. A colonialidade do poder organiza as hierarquias raciais, sociais e de gênero, colocando o sujeito branco e ocidental como o padrão de superioridade, enquanto as culturas indígenas e afrodescendentes são posicionadas como inferiores. Essa lógica hierárquica e discriminatória ainda influencia as instituições e as políticas públicas, impactando diretamente as condições de vida dos povos indígenas. A colonialidade opera como uma força invisível que continua a marginalizar e subjugar essas comunidades, configurando um cenário de desigualdade e desrespeito que compromete não só seus direitos territoriais, mas também seu direito à preservação cultural e ao bem-estar.

Quijano (2009) aponta que, com a invasão do continente americano, o poder capitalista se tornou global, sustentando-se pela imposição de classificações sociais, étnico-raciais e de gênero de países do norte do mundo, atualizando as formas de dominação. A colonialidade passa a estabelecer configurações societais pautadas na invenção de diferenças, as quais estabelecem hierarquias e segregação entre sujeitos – indígenas, negros, brancos – e seus saberes. Os países do Norte Global se colocaram como superiores e como modelo a ser seguido, noção que parte do princípio da racionalidade do sujeito branco, europeu e cristão, e que serviu como justificativa para o ocultamento das formas de vida plurais que viviam em terras originárias, além do cruel massacre dessas comunidades até os dias atuais. É importante destacar que a colonialidade perdura e opera em uma perspectiva cognitiva e “em cada um dos planos, meios e dimensões materiais e subjetivos” (Quijano, 2009, p. 73), uma vez que a violência colonial naturalizou tais classificações como dadas, sem que pudessem ser questionadas.

Dito isso, compreendemos a colonialidade como vivência múltipla do campo do real, uma construção que se atualiza, transformando-se em si mesma a todo momento, e, conseqüentemente, mobilizando sujeitos em seus contextos. A colonialidade se ramifica enquanto ideia, ideologia, concepção, violência, relações de poder, realidade experienciada, possuindo diferentes formas de compreensão e de vivência, capilarizando-se na vida e nas subjetividades, em um arranjo rizomático, tal qual conceito proposto por Deleuze e Guatarri (2014).

A persistência da colonialidade também impõe desafios à saúde mental indígena, uma vez que as práticas e crenças ocidentais tendem a desconsiderar a cosmovisão indígena, fundamentada em uma relação holística e sagrada com a natureza e a comunidade. Essa exclusão cultural nos sistemas de saúde reforça o sofrimento psíquico causado pela colonização, pois ignora a importância das práticas ancestrais de cura e dos valores espirituais na promoção do bem-estar. Ao deslegitimar o conhecimento indígena, a colonialidade reforça a alienação cultural e a perda de identidade, elementos fundamentais para a saúde mental. Dessa forma, compreender a colonialidade é essencial para identificar e desafiar as práticas de saúde mental que perpetuam a exclusão e a violência simbólica contra as populações indígenas.

A compreensão da opressão colonial e da colonialidade é crucial para a construção de práticas e políticas de saúde mental que sejam culturalmente sensíveis e alinhadas às realidades dos povos indígenas. Incorporar essa perspectiva implica reconhecer o sofrimento histórico e contemporâneo dessas comunidades e valorizar os saberes e práticas ancestrais como parte integrante da promoção de bem-estar. A luta contra a colonialidade e pelo respeito à autonomia cultural dos povos indígenas é, portanto, uma dimensão fundamental para que a saúde mental seja promovida de maneira inclusiva e transformadora, atendendo às necessidades específicas dessas populações e contribuindo para a recuperação e a preservação de suas identidades e tradições.

Resistência e (re)existência indígena

Neste ponto do percurso, é importante que seja estabelecida uma relação entre termos e seus significados para uma melhor compreensão teórico-prática da discussão. Durante a construção deste capítulo, são utilizadas duas nomenclaturas, as quais, aqui, elaboramos por meio de

significados complementares, sendo elas a resistência e a (re)existência. Martin-Baró (1989) nos convida a pensar resistência em uma perspectiva crítica à Psicologia, afirmando que “o fazer (quehacer) da Psicologia latino-americana, salvo algumas exceções, não somente tem mantido uma dependência servil ao definir problemas e buscar soluções, mas permaneceu à margem dos grandes movimentos e inquietudes dos povos latino-americanos” (Martin-Baró, 1989, p. 181). O autor nos provoca a questionar se a ciência psicológica é capaz de contribuir efetivamente para a transformação social, considerando as diferentes realidades e culturas latinas, uma vez que, durante muito tempo, a Psicologia mimetizou modelos cientificistas vigentes nos Estados Unidos, aceitando acriticamente uma realidade que não é universal.

Tal dependência de saberes saxônicos positivistas e pretensamente neutros impede que a Psicologia se relacione diretamente com uma práxis que seja mais válida e útil, ou até mesmo a criação de novas posturas de construção de conhecimento. Martin-Baró (1989) afirma que é necessária uma redefinição da bagagem teórica e prática da Psicologia latino-americana, valendo-se “da vida dos nossos próprios povos, de seus sofrimentos, de suas aspirações e de suas lutas” (p. 190).

Considerando esse cenário, há que se pensar um novo horizonte para a Psicologia latino-americana, visando ocupar-se da realidade, e não de suposições dos problemas dos próprios povos. A necessidade objetiva das maiorias latino-americanas é a libertação histórica de estruturas sociais de opressão e violência, e, portanto, é para possibilidades de resistência que a Psicologia deve se voltar. Para tanto, é necessária a construção de uma nova forma de buscar conhecimento, pautada não no presente de opressão, mas no amanhã de liberdade (Martin-Baró, 1989).

Complementarmente a essa noção de resistência às opressões, Sawaia (2010) nos provoca a pensar que as opressões e desigualdades são imobilizadoras, direcionando as potências de vida apenas para a reação, limitando as possibilidades de perseverar na existência. Segundo a autora, a relação entre as consequências das desigualdades sociais e as respostas afetivas dos sujeitos a elas expostos compõe um processo psicológico-político poderoso à reprodução da desigualdade, conceituado por ela como sofrimento ético-político.

Trata-se de sofrimento/paixão, gerado nos maus encontros caracterizados por servidão, heteronomia e injustiça, sofrimento que se cristaliza na forma de potência de padecimento, isto é, de reação e não de ação, na medida em que as condições sociais se mantêm (Sawaia, 2010, p. 370).

Sawaia (2010) nos convida a pensar que viver é mais do que sobreviver, uma vez que, para além de necessidades básicas e fisiológicas, as pessoas também necessitam de bons encontros que potencializem os afetos de liberdade, felicidade e criação. Dessa forma, a busca pela emancipação é um ato político que visa à transformação social pelo caminho da afetividade, e que deve partir de uma decisão autônoma dos sujeitos, e não da submissão e obediência a comandos externos. Para a autora, o desejo de resistência às opressões parte do sentimento de indignação, quando deveria partir de uma ação coletiva e favorecida pela percepção dos bons afetos como úteis nos processos de transformação social.

Dito isso, é importante considerar que os povos originários, frente às violências históricas que sofreram, e ainda sofrem, possuem em seus modos de vida uma relação de cultivo desses afetos que parte da ancestralidade de suas culturas. Essa pode ser considerada uma estratégia de sobrevivência que não diz apenas da reação à opressão, mas da arteficialidade de novos modos de existir, pautados na atualização de modos ancestrais de se relacionar com a terra e com tudo o que há nela (Feitosa & Bomfim, 2020). Tal estratégia pode ser compreendida como uma postura de (re)existência frente às desigualdades psicossociais, a qual diz respeito à capacidade de os indivíduos se reorganizarem coletivamente para a construção de novas e criativas formas de existir diante dos desafios e violências impostos pela colonização e pela colonialidade. Falar de (re)existência é reconhecer que, ao longo da história, os povos originários precisaram forjar suas próprias estratégias para preservar seus modos de vida e suas culturas, reinventando-se dentro das possibilidades que encontraram em cada cenário (Feitosa, 2019).

Em contextos marcados pelas violências coloniais, as muitas mobilizações comunitárias de povos originários brasileiros na contemporaneidade podem ser compreendidas pela perspectiva da decolonialidade. Em consonância com Bernardino-Costa et al. (2023, p. 9), a decolonialidade pode ser descrita como um movimento de “luta,

resistência e reexistência das populações africanas, afrodiaspóricas, indígenas e terceiro-mundistas” em que grupos marginalizados estão se articulando e dialogando pela emancipação das diferenças e transformação social de seus contextos, construindo estratégias decoloniais de resistência e (re)existência. Os povos indígenas resistem às violências e opressões históricas por meio do engajamento no movimento de luta política pela garantia de seus direitos à vida, à terra, à educação diferenciada, à saúde e necessidades específicas de suas comunidades. E, para além disso, também (re)existem por meio da perseverança na valorização de suas culturas, práticas, línguas, saberes, histórias, oralidades, cosmovisões, tendo a coletividade e ancestralidade como principais ferramentas dessas empreitadas.

As práticas de resistência e (re)existência dos povos indígenas constituem-se como formas de afirmação cultural e superação das opressões históricas que impactaram suas identidades e modos de vida. A etnopsicologia, ao valorizar a compreensão psicológica no contexto cultural, oferece uma abordagem essencial para explorar como essas práticas de resistência sustentam a saúde mental indígena. A resistência não se limita à preservação física; ela é também um ato contínuo de reafirmação das tradições, das espiritualidades e das práticas comunitárias que fundamentam o Bem Viver. Em uma perspectiva etnopsicológica, resistir significa desafiar as imposições coloniais que buscam apagar essas culturas e reafirmar o valor dos saberes ancestrais para o bem-estar psíquico e emocional.

A (re)existência indígena vai além da sobrevivência: ela é um processo de recriação e fortalecimento das identidades culturais. Essa noção de (re)existência, amplamente abordada pela etnopsicologia, considera que as comunidades indígenas reinventam suas práticas e adaptam seus saberes em resposta aos desafios sociais e econômicos impostos pelas sociedades não indígenas. A (re)existência não representa apenas uma adaptação, mas um ato de criação cultural e resistência que recupera o sentido de coletividade e pertencimento. O vínculo com a terra, o respeito pela natureza e a continuidade dos rituais e narrativas tradicionais são elementos centrais desse processo e que fortalecem a saúde mental pela oferta aos indivíduos e comunidades de um senso de propósito e conexão com suas raízes.

A etnopsicologia permite que a saúde mental indígena seja compreendida como um equilíbrio entre o individual e o coletivo, em que

o sofrimento não é tratado apenas no nível individual, mas abordado nas dimensões sociais e culturais. As práticas de (re)existência são, nesse sentido, práticas de cura coletiva, nas quais o sofrimento histórico é ressignificado por meio de cerimônias, celebrações e do fortalecimento da identidade cultural. A (re)existência, então, sustenta-se na espiritualidade e nos rituais que celebram a ancestralidade e oferecem uma forma de reencontro com o passado, permitindo que o sofrimento gerado pela opressão e perda cultural seja transformado em força e em valor coletivo.

A resistência indígena, dentro do contexto da saúde mental, assume formas de empoderamento comunitário que desestabilizam a colonialidade, reafirmando a importância dos conhecimentos e práticas tradicionais como parte do cuidado e da promoção de bem-estar. Para a etnopsicologia, esses conhecimentos, quando respeitados e integrados ao sistema de saúde, não apenas promovem a saúde mental, mas também fortalecem a resiliência cultural. Práticas como o uso de plantas medicinais, os rituais de cura e as práticas de narrativas orais servem como alicerces de uma estrutura de apoio emocional que se sustenta na coletividade, reforçando o papel das comunidades na manutenção da saúde mental e no enfrentamento das adversidades impostas pela modernidade e pelo sistema capitalista.

A etnopsicologia também reconhece que a resistência e a (re)existência indígena não ocorrem apenas como respostas às opressões, mas como formas afirmativas de construir o futuro. Essas práticas refletem o desejo das comunidades de permanecerem conectadas com suas origens e de promoverem um modo de vida alternativo, pautado na harmonia e no respeito mútuo. Em um cenário em que a globalização e a modernidade constantemente pressionam essas comunidades a se adaptarem às normas e valores ocidentais, a resistência torna-se uma escolha consciente de preservar o legado cultural e de promover um modelo de vida sustentável e solidário. Essa visão de saúde mental, portanto, vai além do tratamento clínico e considera as dimensões social e espiritual como essenciais para o equilíbrio psíquico e emocional.

A (re)existência indígena reforça a necessidade de políticas públicas que respeitem e fortaleçam as práticas de Bem Viver e as abordagens etnopsicológicas de saúde. Ao criar programas que valorizem a participação ativa das comunidades e respeitem seus valores e práticas

culturais, é possível promover uma saúde mental que integre a espiritualidade, o vínculo com a terra e a identidade coletiva. Dessa forma, a etnopsicologia e as práticas de (re)existência indígena oferecem uma perspectiva transformadora para a saúde mental, permitindo que o bem-estar seja alcançado em harmonia com as tradições e saberes ancestrais.

Itinerários de (re)existências e cuidado: Bem Viver

Conforme apontado, pensar resistência diz respeito não apenas ao enfrentamento de opressões e violências coloniais, mas à arteficialidade de estratégias baseadas na atualização de modos ancestrais de se relacionar com a terra e com tudo o que há nela, aqui compreendidas como (re)existência (Feitosa & Bomfim, 2020). Para pensar sobre tais estratégias, é importante considerar as práticas coletivas de cuidado em comunidades indígenas, as quais podem ser compreendidas como Bem Viver.

Acosta (2016) nos convida a pensar o Bem Viver como um termo em construção que aponta para uma compreensão dos processos comunitários de povos que vivem em harmonia com a Mãe Terra, considerando os valores, experiências e práticas indígenas que sintetizam uma civilização viva, a qual segue demonstrando capacidade de enfrentamento à colonialidade dentro de suas diferentes culturas e saberes. O Bem Viver tem sido utilizado enquanto conceito que se refere aos processos de (re)existência nos contextos de povos originários, em que novas formas de conviver forjam um novo mundo, sustentado pela ideia de uma convivência harmônica entre seres humanos e natureza, por meio do reconhecimento da diversidade cultural do planeta.

Acosta (2016) afirma que o Bem Viver, além de abranger diversas filosofias de vida indígenas, deve ser considerado um compromisso histórico-político, de forma a tornar-se parte das propostas de transformação social não apenas do âmbito comunitário, mas do Estado e suas instituições. O autor também aponta que, diante do antropocentrismo historicamente imputado ao Ocidente, as relações comunitárias e com a natureza tornaram-se cada vez mais distantes, o que demanda a superação de modos de vida eurocêntricos e capitalistas, e o reconhecimento dos modos de Bem Viver presentes nas comunidades de povos originários. Também é importante que seja considerada a distinção entre o Bem Viver indígena e o bem-estar ocidental. O Bem Viver se trata de

uma cosmovisão diferente da ocidental, posto que surge de raízes comunitárias não capitalistas. Rompe igualmente com as lógicas antropocêntricas do capitalismo enquanto civilização dominante e com os diversos socialismos reais que existiram até agora (Acosta, 2016, p. 84).

Feitosa e Bomfim (2020) nos convidam a pensar o Bem Viver indígena como uma proposta de reconexão com a ancestralidade e modos de vida solidários e éticos que remetem a uma organização comunitária intercultural pautada em relações horizontais e coletivas presentes em comunidades de diferentes povos originários. As autoras apontam que o Bem Viver implica a participação na vida coletiva do povo por meio de ações de cooperação cotidianas “como parte de um compromisso transcendente ao indivíduo e inerente aos modos de ser indígena” (Feitosa & Bomfim, 2020, p. 727).

O Bem Viver como estratégia etnopsicológica de promoção de saúde mental indígena

O conceito de Bem Viver, oriundo das cosmovisões indígenas, oferece uma estratégia que vai além do conceito de saúde individualista, valorizando a etnopsicologia ao considerar o impacto cultural e social no bem-estar psicológico das comunidades indígenas (Acosta, 2016). A etnopsicologia, enquanto campo que se preocupa com o entendimento psicológico a partir do contexto cultural, permite reconhecer a saúde mental indígena como um processo que abrange o ambiente, a comunidade e a espiritualidade.

Dessa forma, o Bem Viver enfatiza um modo de vida coletivo e ecológico, em que a natureza e a comunidade desempenham papéis fundamentais na construção da identidade e do equilíbrio psíquico dos povos originários, ao invés da ênfase nos aspectos exclusivamente individuais do bem-estar. Esse entendimento contrasta com o modelo ocidental de saúde mental, trazendo à tona uma abordagem em que a saúde é inseparável das interações sociais e ambientais, ressoando profundamente com os saberes ancestrais e com a visão etnopsicológica da mente como uma entidade conectada ao coletivo (Feitosa & Bomfim, 2020).

A etnopsicologia também destaca a necessidade de abordagens culturais específicas, compreendendo que o Bem Viver não se limita a práticas de autocuidado, mas, sim, de autoconstrução coletiva, essenciais para comunidades indígenas em processos de cura após vivências de colonização e opressão. Para Stewart (2008), ao contrário do entendimento hegemônico de saúde mental, que enfatiza diagnósticos individuais, o Bem Viver permite que a comunidade se torne o espaço terapêutico e catalisador para a recuperação.

Em comunidades indígenas, a prática de valores comunitários como solidariedade e interdependência é central para a resiliência, criando espaços em que a cura ocorre de forma holística e coletiva, resgatando a identidade e os vínculos sociais abalados pela colonização. Nessa perspectiva etnopsicológica, a recuperação emocional não é um processo individual, mas uma manifestação cultural que integra ancestralidade e laços familiares, promovendo uma revalorização do eu no contexto do coletivo.

Gone (2013) reforça que, na etnopsicologia indígena, a cura cultural desempenha papel essencial no tratamento do trauma histórico, resultado das violências coloniais, tornando-se a base de uma prática terapêutica centrada na cultura como eixo central da saúde mental. A noção de “cultura como tratamento” enraizada no Bem Viver e validada pela etnopsicologia sugere que a cura pode ser facilitada por meio da participação em práticas culturais e rituais que resgatam a identidade e fortalecem os vínculos sociais.

De acordo com Gone e Kirmayer (2020), práticas como o resgate de tradições culturais e cerimônias espirituais, no contexto do Bem Viver, representam não apenas estratégias de enfrentamento ao sofrimento psíquico, mas uma forma de resistência que restabelece o equilíbrio psicológico coletivo. Para a etnopsicologia, essa integração da identidade cultural e dos rituais de cura constitui uma estratégia vital para a saúde mental, especialmente em contextos marcados pelo apagamento cultural e pela fragmentação da identidade.

Nagel et al. (2012) apontam que a prática da “yarning” – contar histórias – exemplifica uma abordagem etnopsicológica ao Bem Viver, criando espaços de expressão e conexão em que a recuperação ocorre por meio da troca de vivências e ressignificação de histórias pessoais e comunitárias. A etnopsicologia, nesse contexto, sustenta que as narrativas compartilham traumas e conquistas. Além disso, fortalecem a

identidade, criando um espaço onde os laços sociais e a ancestralidade são reafirmados como partes cruciais para a resiliência e a saúde mental. A “yarning” permite que a etnopsicologia entre em ação como uma prática de resistência à individualização das emoções, oferecendo uma abordagem em que a cura não está na introspecção isolada, mas na integração comunitária e na troca de experiências que resgatam o coletivo, essencial para o Bem Viver.

Na visão etnopsicológica, Lewis et al. (2018) sugerem que o Bem Viver também exige uma reestruturação de como os profissionais de saúde mental abordam o tratamento indígena, promovendo o respeito e o valor pelos saberes indígenas e a incorporação de práticas de cura comunitárias. Ao adotar uma lente decolonial, profissionais são incentivados a questionar as práticas tradicionais de terapia e valorizar o Bem Viver como uma resposta às limitações da Psicologia ocidental, oferecendo uma abordagem centrada na cultura. A etnopsicologia, nesse contexto, considera que os saberes locais e a espiritualidade desempenham um papel vital na cura e no fortalecimento do vínculo dos indivíduos com suas comunidades e territórios, o que é central para o desenvolvimento de uma prática de saúde mental que respeite e apoie o Bem Viver indígena.

Krenak (2020) enfatiza que a resiliência indígena frente às opressões coloniais é uma expressão do Bem Viver que reflete a etnopsicologia em sua essência, pois fortalece os processos identitários e promove a saúde mental a partir do reencontro com a ancestralidade. A resistência cultural que Krenak descreve é uma manifestação etnopsicológica que permite aos povos indígenas reconstituírem suas identidades, resistindo às forças de apagamento cultural por meio do fortalecimento da espiritualidade e da conexão com a terra. A etnopsicologia, dessa forma, propõe que o ato de resistência cultural não é apenas uma resposta à opressão, mas uma fonte de saúde mental que reafirma o papel das tradições e práticas espirituais como sustentáculos do bem-estar psicológico e social.

A etnopsicologia, portanto, enfatiza que o Bem Viver é uma estratégia completa para a promoção da saúde mental indígena ao integrar a identidade cultural, os vínculos sociais e a relação com a natureza como componentes essenciais de uma saúde plena (Bairrão, 2017). Esse enfoque holístico valoriza não apenas o indivíduo, mas a conexão com a ancestralidade e a coletividade, promovendo práticas que restabelecem o equilíbrio emocional e fortalecem a resiliência

comunitária. O Bem Viver, ao ser incorporado como prática etnopsicológica, reflete uma estratégia de enfrentamento que respeita e valoriza as formas de vida indígenas, garantindo que a saúde mental seja alcançada de maneira que ressoe profundamente com a cultura e o modo de vida dos povos originários.

Considerações finais

A aplicação dos modelos, intervenções e práticas de Bem Viver na promoção da saúde mental indígena exige uma abordagem profundamente sensível e adaptada ao contexto cultural de cada comunidade. Para profissionais de saúde, psicólogos e formuladores de políticas, é fundamental compreender que a saúde mental indígena se enraíza em uma visão integrada e coletiva do bem-estar, em que a natureza, a espiritualidade e a vida comunitária são elementos inseparáveis do cuidado e da cura.

A adoção do Bem Viver como estratégia de intervenção sugere práticas que promovam espaços de diálogo intercultural e de troca de saberes entre profissionais de saúde e líderes comunitários indígenas. Recomenda-se que esses espaços sejam conduzidos de forma participativa, assegurando que a comunidade tenha um papel ativo na construção e na adaptação das práticas de saúde mental. Além disso, políticas públicas devem favorecer a inclusão de práticas culturais e tradicionais nas redes de atendimento, reconhecendo-as como fontes legítimas de saúde e cura.

Outro ponto importante para a aplicação dessas práticas é o fortalecimento das redes de apoio comunitárias, pois o Bem Viver valoriza as relações de solidariedade e de apoio mútuo como componentes essenciais para a resiliência e o bem-estar. A criação de programas de saúde que estimulem a cooperação, o fortalecimento de vínculos e o respeito à identidade cultural pode ser uma forma poderosa de promover a saúde mental de maneira autêntica e sustentável. Essas práticas, por fim, podem servir como modelos para outras iniciativas de saúde em contextos interculturais, em que o reconhecimento e a valorização das particularidades culturais são fundamentais.

Ao integrar o Bem Viver em práticas de saúde mental, profissionais e gestores têm a oportunidade de construir intervenções que vão além da mera superação de sintomas, proporcionando uma estrutura que

respeita e valoriza a totalidade da experiência humana e cultural dos povos originários. Assim, as práticas de Bem Viver não apenas promovem a saúde mental, mas afirmam a importância de modelos de vida que resistem e florescem frente às adversidades, servindo como exemplos de resiliência e dignidade cultural para a sociedade como um todo.

Referências

- Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Editora Elefante. <https://doi.org/10.7476/9788578794880.0006>
- Bairrão, J. F. M. H. (2017). Psicologia da religião e da espiritualidade no Brasil por um enfoque etnopsicológico. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, 9(1), 109-130. <https://doi.org/10.7213/2175-1838.09.001.DS05>
- Baniwa, G., & Calegare, M. (2023). Saúde integral e Bem Viver sob a ótica indígena. In F. Scorsolini-Comin & J. F. M. H. Bairrão (Orgs.), *Etnopsicologia e saúde* (pp. 199-224). Pedro & João Editores. <https://doi.org/10.51795/9786526504376>
- Battestin, C., Bonatti, J., & Rufino Quinto, J. (2019). A colonização e resistência dos povos originários da América Latina. *Revista Fórum Identidades*, 30(1), 13-27. Recuperado de <https://periodicos.ufs.br/forumidentidades/article/view/13495>
- Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. (2023). Introdução. In *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico* (2ª ed., pp. 9-26). Autêntica.
- Deleuze, G., & Guatarri, F. (2014). Introdução: Rizoma. In *Mil platôs* (2ª ed., pp. 10-26). Editora 34.
- Faria, M. C. F. R. (2013). *Tradução de fenómenos: entre a saúde mental e a antropologia. Estudo de caso nas escolas de Guadalupe e Patrice Lumumba em São Tomé e Príncipe* (Dissertação de Mestrado, Instituto Universitário de Lisboa).
- Feitosa, M. Z. S. (2019). *Lideranças Pitaguary de Monguba: estratégias do bem viver e de compromisso ético-político* (Tese de Doutorado, Universidade Federal do Ceará).
- Feitosa, M. Z. S., & Bomfim, Z. A. C. (2020). Povos originários em contextos de desigualdade social: afetividade e bem viver como

- modos de (re)existência ético-política. *Revista Psicologia & Sociedade*, 20(49), 719-734.
- Gone, J. P. (2013). Redressing First Nations historical trauma: Theorizing mechanisms for indigenous culture as mental health treatment. *Transcultural Psychiatry*, 50(5), 683-706. <https://doi.org/10.1177/1363461513487669>
- Gone, J. P., & Kirmayer, L. J. (2020). Advancing Indigenous Mental Health Research: Ethical, conceptual and methodological challenges. *Transcultural Psychiatry*, 57(2), 235-249. <https://doi.org/10.1177/1363461520923151>
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Lewis, M. E., Hartwell, E. E., & Myhra, L. L. (2018). Decolonizing mental health services for Indigenous clients: A training program for mental health professionals. *American Journal of Community Psychology*, 62(3-4), 330-339. <https://doi.org/10.1002/ajcp.12288>
- Macêdo, B. I. B. M., & Silva, J. P. (2021). Povos indígenas no Brasil e a descolonização da psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 41, e221362. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221362>
- Martin-Baró, I. (1989). Para uma Psicologia da Libertação. In R. S. L. Guzzo & F. Lacerda Júnior (Orgs.), *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação* (3ª ed., pp. 181-198). Alínea.
- Nagel, T., Hinton, R., & Griffin, C. (2012). Yarning about Indigenous mental health: Translation of a recovery paradigm to practice. *Advances in Mental Health*, 10(3), 216-223. <https://doi.org/10.5172/jamh.2012.10.3.216>
- Núñez, G. D. (2023). Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário. *Psicologia & Sociedade*, 35, e277101. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2023v35e277101>
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In B. S. Santos, & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 73-118). Cortez.
- Sawaia, B. B. (2010). Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, 21(3), 364-372. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300010>
- Scorsolini-Comin, F. (2014). Atenção psicológica e umbanda: experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental. *Estudos e Pesquisas em*

Psicología, 14(3), 773-794. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=451844509005>

Stewart, S. L. (2008). Promoting Indigenous mental health: Cultural perspectives on healing from Native counsellors in Canada. *International Journal of Health Promotion and Education*, 46(2), 49-56. <https://doi.org/10.1080/14635240.2008.10708129>

Capítulo 13

Vingar passado sustenta futuro: cosmologias afro-indígenas no ativismo socioambiental brasileiro

Mariana Leal de Barros

Apresentação

Partindo do relato de uma construção de pergunta de pesquisa, este capítulo discute o ativismo climático no Brasil, enfatizando a contribuição de cosmologias afro-indígenas para a luta socioambiental. A pesquisa aborda como os marcadores étnico-raciais demoraram para se integrarem ao debate climático global e discute como o ativismo brasileiro tem não apenas congregado movimentos negros e indígenas em lutas comuns, como incorporam saberes ancestrais sustentados em repertórios de resistência que amparam a defesa pelo futuro. As particularidades do ativismo socioambiental brasileiro têm repercutido em uma visão ampliada de justiça climática que contribui não apenas às demandas técnicas e concretas da adaptação e mitigação às mudanças extremas do clima, mas às condições afetivas e emocionais de enfrentamento e construção de comunidade.

Começo, meio e começo.
Nossas vidas não têm fim.
(Santos, 2023, p. 102).

Começo

Lyon-França, 12 de março de 2022, registro etnográfico em caderno de campo:

Ontem foi dia de fazer coro na guerra pela qual deveríamos nos concentrar com urgência. O nome da marcha que saiu às ruas em centenas de cidades francesas era “Look Up: pelo clima e por justiça

social". O título conversa com o filme hollywoodiano *Don't look up* (McKay, 2021), recursos de design e propaganda que se esforçam para engajar a população na causa pelo clima. Cartazes se espalhavam por toda a cidade, não dava para não saber, seria preciso fechar muito os olhos. Me faz pensar essa coisa de precisar do humor para falar do horror, mas não é este o ponto que mais me chamou atenção aqui. Ao chegar na marcha, logo me arrepiei, meus olhos encheram de água: ufa! Como é bom não se sentir só numa luta; e essa, especialmente, só pode ser coletiva! Então... coraçãoquentinho! Havia realmente muita gente, era muito, muito maior do que eu esperava. Crianças, famílias, vovozinhas... que alegria! Esse deveria ser mesmo o assunto que toca qualquer um em qualquer lugar... presente nas conversas do cotidiano, dos tópicos em escola, nas mídias, na política... deveria, mas países vizinhos por aqui acabam de entrar em guerra. Sim! Guerra! Enquanto deveríamos nos juntar em uma guerra contra o aquecimento do planeta, ainda fazemos guerra de uns contra os outros. Mas também não é esse o ponto que eu queria trazer aqui.

Cheguei na marcha e me refastei como há tempos precisava... ah... vou passar um tempinho aqui só com gente boa, que maravilha. Há quanto tempo não me sentia assim, tão à vontade entre não-negacionistas, bem longe do Brasil cooptado por Bolsonaro? Tão bom estar, finalmente, com quem se importa com o que vivemos no planeta! Que alívio!

Ando um pouco pela marcha e começa a surgir um estranhamento: zupt! Percebo estar entre iguais muito iguais e começo a sentir um outro arrepio. O incômodo veio forte, chegou a dar um embrulho no estômago. Ando pela marcha, ando mais um pouco e me dou conta: só há brancos. Homens brancos, crianças brancas, mulheres brancas, vovozinhas brancas, a única diversidade aqui é etária, o que já é alguma coisa, mas, ainda assim, é branco, branco, branco e eu, branca, entre os brancos.

Tente fazer um percurso de metrô em Paris ou Lyon sem encontrar uma mulher de véu, impossível. A única exceção era uma senhora, aparentemente cigana, que pedia dinheiro enquanto segurava uma placa dizendo que tinha três filhos e morava na rua. Sustentava um sorriso constante para não amedrontar, mas não conseguia as moedas que queria.

Consigno contar nos dedos de uma mão com quantas pessoas negras cruzei. A única mulher negra era uma senhora que tentava atravessar a manifestação com seus filhos e um carrinho de bebê. Entre as lideranças dos movimentos sociais que integravam a marcha, nenhum sujeito não-branco. Nos cantos e nos cartazes se falava em justiça climática, justiça social, entoavam frases contra o capitalismo, gritavam músicas engraçadinhas sobre como o neoliberalismo destrói o planeta, mas não houve menção à luta contra o racismo, o colonialismo ou o imperialismo que disseminou toda a sorte de exploração e monoculturas que nos trouxeram até este ponto crítico que beira a extinção em massa.

Foi a genial Geni Núñez a primeira a me dizer, não a única, mas foi por meio dela que escutei pela primeira vez o “mono” por esse viés que escancara a opressão: as monoculturas não destruíram apenas a terra e a biodiversidade do planeta, vivemos monoculturas que empobrecem a sexualidade, os laços, a saúde, o sagrado, a economia... Desde meados do século passado, sabemos bem que os efeitos do que vivemos têm raízes na colonialidade, ou seja, entendemos melhor os efeitos desastrosos do fato de uma pequeníssima parcela da população deste planeta se lançar além-mar com uma bandeira de civilização para impor um mesmo modo de viver e pensar... Atravessei o oceano para cá com o desejo de intensificar minha pesquisa sobre a emergência do clima e, apesar de o debate ser muito mais amplo na Europa, principalmente nas universidades, não vi a discussão sobre justiça climática se articular com as pautas raciais ou com os efeitos do colonialismo. Sim, faço coro à faixa que foi colocada na porta da prefeitura de Lyon ao final da marcha: “2022 - Pelo fim de Um Mundo. Não o fim Do mundo”, mas acrescento o que estava escrito na camiseta que eu vestia: “por um mundo onde caibam muitos mundos”.

Redigi este relato logo que cheguei em casa. Estava em Lyon enquanto elaborava projeto de pesquisa que derivava do percurso de dois anos pelo ativismo ambiental no Brasil e, naquela altura, interessava-me pela forma como lideranças negras e indígenas incorporavam cosmologias afro-indígenas em suas narrativas, mas foi neste dia que ficou clara a especificidade do ativismo brasileiro para o debate climático e passei a investigar como ativistas se amparavam em

um repertório cientes dos impactos do processo colonizatório em modos concretos e subjetivos de estar no mundo.

Como disse, a princípio, havia ido à marcha para me juntar aos ativistas de Lyon, mas o impacto positivo com o número de pessoas nas ruas não foi suficiente para abafar o incômodo com a percepção de que aquela brancura não era sem consequências e isso não é detalhe, é de brancos para brancos. Sou uma mulher branca, mas meu incômodo tomou o corpo, gelou o estômago e provocou um giro: saí do centro e fui para a margem, buscava um lugar de espectadora com uma pergunta na cabeça: “aonde chegaremos com os mesmos métodos?”, a mesma pergunta que Greta Thunberg, jovem sueca internacionalmente reconhecida pelo ativismo climático, fez em 2021 no palco da COP-26. Sair do centro e ir para a margem é representativo também de um esforço epistemológico de trazer a margem para o centro.

Ainda assim, tentei não me precipitar, andei mais rapidamente do que o fluxo para chegar no início da marcha e observar se meu incômodo tinha mesmo procedência. Infelizmente, sim, encontrei cerca de dez pessoas negras em toda o percurso, a maior parte delas, aparentemente, jornalistas e integrantes de movimentos ambientais. Filmei grande parte da marcha para avaliar melhor, mas não havia dúvidas, quase todos brancos, bastante diferente da diversidade de franceses de ascendência árabe ou africana que encontramos em grande número pelas ruas em dias comuns.

Advirto quem lê este capítulo que esta não é uma análise das marchas pelo clima na França, mas como experiência me parece emblemática para pensar outras, como o que observei na COP-26¹ alguns meses antes, em novembro de 2021: estávamos no Brasil sob o governo de extrema direita que não apenas negava os alarmes do aquecimento do planeta, como promovia toda sorte de desmontes criminosos nas políticas de meio ambiente. Apesar disso, movimentos sociais brasileiros conseguiram levar a Glasgow a maior delegação de povos negros e indígenas da história das COPs.

Txai Surui, jovem liderança indígena suruí, ativista do clima e pelos direitos dos “povos da floresta”, foi convidada para fazer a fala de abertura

¹ Conferência das Partes, encontro anual organizado pelas Nações Unidas que tem por objetivo discutir e rever ações e posicionamento dos países frente às mudanças do clima. A princípio, congrega nações, organizações e sociedade civil com o intuito de elaborar decisões como limitar o aquecimento, reduzir a emissão de gases de efeito estufa, proteger a biodiversidade e apoiar países a mitigar e criar condições de adaptação aos efeitos das mudanças do clima.

naquele ano, o que despertou a expectativa de que haveria uma maior articulação dos representantes da COP com os povos indígenas e a temática da “justiça climática”². No entanto, não foi o que ocorreu. As pautas decepcionaram e ao perceber a limitação da agenda da Conferência, Greta comunicou que não participaria mais daquela cena. Em seguida, convidou seus pares a saírem às ruas, pois os senhores ali presentes não apresentavam nenhuma novidade: “não chegaremos em novas soluções com os mesmos métodos!”, dizia em voz alta, referindo-se à compra e venda de “carbono neutro”, que parecia ser a única resolução da COP. Mais uma vez, a solução se resumia em comprar e vender.

Assim, uma grande marcha tomou as ruas geladas de Glasgow, na Escócia. Mulheres indígenas de mãos dadas vestidas com capas de chuva, casacos pesados e cocares na cabeça portavam cartazes em que diziam: “A gente está aqui para curar a Terra / a Terra está doente / A gente precisa dela e ela precisa da gente / A Terra é também um sujeito de direitos”. A frase “colonialismo criou a crise climática / povos indígenas são a solução” foi portada por Sonia Guajajara, liderança indígena brasileira, eleita deputada federal e ministra do novo Ministério dos Povos Originários, criado pelo presidente Lula, eleito em 2022.

Os gritos tentavam ecoar o que não pode mais ser silenciado: os que menos contribuíram para a situação do planeta já são os primeiros a serem mais fortemente atingidos. Representantes de movimentos negros também ocuparam a linha de frente com cartazes em defesa de justiça climática e denunciando como o racismo e a desigualdade social precisam ser combatidos para que as pessoas tenham condições mais justas de enfrentamento às mudanças do clima. Desde então, tenho me dedicado a pensar que, para grande parte do ativismo negro e indígena, integrar movimentos socioambientais é sustentar futuro para vingar passado; este trabalho de elaboração se faz continuamente, uma luta dá suporte e amparo à outra.

² O percurso no assunto não é recente. Desde a Eco-92, demarca-se que as desigualdades sociais devem ser ponto de atenção e prioridade. Especificamente referente ao termo “justiça climática”, os trabalhos traduzidos no Brasil são mais recentes, como *Justiça climática: esperança, resiliência e a luta por um futuro sustentável* (2021), escrito por Mary Robinson, ex-presidente da Irlanda. Bullard (2005), apesar de não focar em mudanças climáticas, trabalhava com a ideia de “justiça ambiental”, contribuindo para a percepção de que comunidades vulnerabilizadas e de baixa renda sofrem desproporcionalmente com os impactos de eventos ambientais, demarcando, principalmente, os efeitos do aquecimento do planeta sobre comunidades negras dos EUA. Vale acrescentar que, recentemente, foi publicado o relatório *Cultura e Clima*, de coordenação de Mariana Resegue e Eduardo Carvalho (2024).

Meio

O primeiro resultado dessa pesquisa foi escrito em 2022 e publicado com o título *Desertores de colonialidade: reconhecimento e resistência política em juventudes ativistas do clima no Brasil* (Leal de Barros, 2024a). Desde o início, tanto para ampliar o estudo da temática socioambiental, que é bastante ampla, quanto possibilitar um estudo do campo em tempos de pandemia, fiz uso de pesquisa bibliográfica e me vali de contribuições do método etnográfico em ambiente virtual.

Neste percurso, deparei-me com jovens lideranças ativistas do clima que entoavam com eloquência o que eu buscava nas bibliografias publicadas até então, mas não encontrava: lutar pela Terra é romper com um sistema capitalista de origem colonialista. Não é possível lutar por ecologia sem reivindicar as especificidades de seus territórios e reconhecer a opressão que estrutura e marginaliza.

A hipótese trabalhada foi a de que havia no discurso e na prática de luta coletiva de jovens ativistas negros e indígenas um repertório de resistência que os levava para outro lugar. Estavam cientes dos dados científicos alarmantes, reconheciam o processo de opressão que atinge seus grupos de forma direta e violenta, mas sustentam-se na luta e se apresentam desejantes, fazendo parceria e construindo comunidade com criatividade e alegria.

Como podem? Minha pergunta era essa: como podem se manter assim, sustentando desejo e alegria, se a ameaça de futuro é mais expressiva do que nunca? Uma das vias trabalhadas foi a de que seus antepassados têm o que dizer não só sobre a fenda natureza-cultura que é preciso suturar, mas também sobre como resistir e apostar na luta e na alegria, apesar da vida ameaçada e sem qualquer garantia.

Engajam-se na luta com o compromisso de denunciar as desiguais condições de enfrentamento e adaptação decorrentes das mudanças extremas do clima e, ao mesmo tempo, oferecem luz sobre como cosmologias ancestrais amparam o enfrentamento. São saberes que os nutrem tanto em termos tecnológicos, já que retomam tecnologias com soluções baseadas na natureza, como também os amparam subjetivamente, sustentando-se nos repertórios de resistência daqueles que já experimentaram “fins de mundo” muito antes e tantas vezes.

Lutam na contramão neoliberal e apresentam outras formas de se relacionar com o que foi nomeado por natureza, como em relação a

como compor laços de luta coletiva. A articulação com as cosmologias de seus ancestrais, perceptível em suas entrevistas e na defesa de seus territórios, também é o que permite que encontrem caminhos inventivos para essa batalha, nutrindo a aliança entre populações negras e indígenas, ambas herdeiras de uma história de violência e opressão colonial, mas também de resistência. A pesquisa também apresentou como, ao ouvi-las e respeitar o protagonismo dessas populações, trilhamos pistas sobre o investimento necessário no presente para confecção de outro(s) mundo(s) (Leal de Barros, 2024a).

Vale dizer que o mesmo estranhamento que senti nas ruas de Lyon aconteceu quando comecei a me dedicar mais especificamente à temática das mudanças climáticas em articulação com a subjetividade. Buscas preliminares também despertaram esse espanto a propósito de como a maior parte dos trabalhos desconsideravam marcadores étnico-raciais como primordiais para pensar enfrentamentos às mudanças extremas do clima e especificidades para elaboração de políticas públicas. Mesmo percorrendo o site da ONU ao longo de 2020 e 2021 e as publicações sobre os 17 ODSs, os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, havia raras menções diretamente associadas à raça, e nenhum dos objetivos se relacionava, especificamente, ao combate às desigualdades étnico-raciais, apesar de 11 dos ODSs se dedicarem à redução de desigualdades sociais e ampliação do acesso a direitos básicos.

Notei que esse panorama começou a mudar desde a morte de George Floyd, quando a problemática do racismo, efetivamente, ganhou a grande mídia. A partir de então, racismo e crise climática se encontraram na apreensão de uma perspectiva de mundo, desenvolvimento e exploração autoimplosivos. Claro, estudos a respeito são anteriores (Perez, 2013) e já denunciavam tanto o racismo ambiental (Bullard, 1993; Perez, 2013; Rougeon et al., 2022), quanto a necessidade de perceber que o modelo civilizatório excludente delineou também a crise socioambiental (Pellow, 2006; Resegue & Carvalho, 2024), mas em 2020 o planeta pediu ar em muitos sentidos: George Floyd repetiu “não consigo respirar” à luz do dia enquanto homens brancos o assassinavam asfixiado sem nenhum constrangimento em frente às câmeras. Seu grito abafado ecoou enquanto milhares de pessoas morriam sem ar pela COVID-19. Também ficavam sem ar a Amazônia e o Pantanal, que batiam recordes de desmatamento.

A preocupação com o combate à crise climática e o racismo, que surgiam correlacionados muito timidamente, finalmente, a partir de 2020, ocuparam o mesmo campo discursivo e as narrativas de enfrentamento à problemática ambiental têm se tornado, cada vez mais, socioambientais e racializadas, sobretudo no Brasil. Marco Brasil nesse terreno pois, não por acaso, é o país responsável por pautar uma nova ODS às 17 defendidas pela ONU: ODS 18 – Étnico-racial, uma iniciativa voluntária promovida pelo Brasil para que o combate ao racismo esteja no centro dos esforços pelo que se nomeia de desenvolvimento sustentável.

Os ODSs foram instituídos pela ONU em 2015, elaborando metas para a Agenda 2030 que promovam desenvolvimento social e econômico com atenção ao combate à fome, acesso à saúde, educação, igualdade de gênero, direito ao saneamento básico, energia, bem-estar e qualidade de vida, mas não havia, até então, um ODS específico à justiça e equidade étnico-racial, como já mencionado. Em 2023, o Governo Brasileiro apresentou a proposta da criação de um novo ODS aos 17 existentes, como defendido no documento sustentado por pesquisadores conveniados à Fiocruz (Martins & Sousa, 2023). A proposta aponta metas como: eliminar a discriminação étnico-racial no trabalho, bem como o combate à violência contra povos indígenas e afrodescendentes, garantindo o acesso ao sistema de justiça por pessoas negras e indígenas, a promoção da memória, verdade e justiça para povos negros e indígenas, a segurança habitacional com acesso à saúde, educação de qualidade e combate à xenofobia (Portal Geledés, 2024).

A proposta é bastante recente, não me atarei à sua análise, mas evidencia o protagonismo brasileiro amparado na luta pelos direitos de populações negras e indígenas. Lideranças negras e indígenas têm pautado que tão fundamental quanto a urgência ambiental, é preciso lutar, na mesma medida, pela redistribuição mundial das riquezas e pelo reconhecimento de maneiras dignas de estar no mundo dos povos originários, dos ex-colonizados, de pessoas racializadas, LGBTQIAPN+, mulheres e crianças.

Começo, meio e começo

Desde que retornei ao Brasil, em julho de 2022, encarei um país ansioso e em disputa ferrenha. As eleições aconteceriam em outubro e,

diante do desmonte da estrutura em defesa do meio ambiente e o ataque direto às pautas socioambientais, os movimentos sociais temiam muito a reeleição da extrema direita. Lembro-me que no dia seguinte ao primeiro turno, quando vi o resultado maior do que o previsto para Bolsonaro, senti muito medo. Na primeira hora da semana, na segunda-feira pela manhã, atenderia como psicanalista uma paciente indígena wapichana que encontrava semanalmente há alguns meses. Imaginei que a encontraria ainda mais angustiada do que eu. Habitante da região amazônica, é linha de frente do ataque direto que o presidente realizou contra seus “parentes”, por isso pensava que se estava difícil para mim, para ela estaria muito pior.

Mas a sessão transcorreu por outros caminhos e ela demorou para comentar o resultado das eleições do dia anterior. Com serenidade e calma, mencionou o fato apenas no final do nosso encontro, dizendo com muita tranquilidade que era preciso continuar lutando porque havia ainda um segundo turno e, se o resultado não fosse o melhor, não poderíamos desanimar, era preciso continuar: “a gente que é indígena nasce lutando e não pode parar de lutar nunca, Mariana”. Aquela serenidade me espantou e ficou comigo por algum tempo como questão.

Um mês depois, quando Lula ganhou, eu estava radiante e me esforcei para não transparecer euforia, mas ouvi dela o mesmo tom sereno: “estou muito, muito feliz, aliviada, nossa... é tempo de sonhar, mas sonhar com ação. Não está tudo resolvido, não (risos)”. Essa mesma serenidade ouvi quando escutei Ailton Krenak responder sobre como os indígenas se sentiam com a vitória de Bolsonaro: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa” (Krenak, 2019, p. 15). Ora, o projeto colonialista europeu trouxe o “fim do mundo” para seus parentes há cinco séculos e, apesar disso, são 250 etnias com costumes e línguas diferentes que seguem cantando, dançando e sonhando para curar a Terra³.

Resistências irrompem sempre que há opressão e é preciso saber ouvi-las. No ano de 2020, Ailton Krenak passou a ganhar destaque nacional e internacional com seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), seguido de *A vida não é útil* (2020) e *Futuro Ancestral* (2022). Essa

³ Há, no Brasil, centenas de etnias indígenas e comunidades quilombolas. Na maior parte deste texto, como os próprios têm feito, não especifico sobre quais me refiro quando menciono “indígenas” ou “povos originários” por uma defesa política que os posiciona em irmandade, apesar da pluralidade.

forma de vida drenada pelo neoliberalismo, esgotando nossos recursos não apenas em termos concretos, mas também em encanto e sonho, fez com que muita gente procurasse respiro e saídas em cosmologias outras, como as afro-brasileiras e indígenas. Foi também nesse período que ganharam maior projeção, no Brasil, Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015) e Antônio Bispo dos Santos (2023). Diferentes coletivos que já produziam há muito tempo, a partir de então, alcançaram projeção⁴. Claro, não é porque a academia, parte da política e do campo intelectual reconheceram a importância dos saberes marginalizados que tudo isso começou agora. Em letra, desenrola-se há décadas. Em corpo, desalojam há séculos.

Mas a sensação é a de que, apesar do atraso, o processo de descolonização do pensamento e do imaginário, finalmente, tem atingido as mais diferentes áreas do conhecimento. Progressivamente, há reconhecimento da necessidade de que práticas éticas, epistêmicas e políticas oprimidas e silenciadas ocupem lugares que lhes são de direito. Não é consenso, mas é cada vez mais evidente a necessidade de territorializar a produção do conhecimento e desmitificar a neutralidade da ciência que se pensa universal, mas se presta à opressão colonial.

É alguma coisa, mas o afã precisa ser bem analisado porque se não for bem compreendido vai ser interpretado como modismo, e, logo mais, descartado. Não basta criticar como o crivo e o prisma eurocentrados têm se configurado como parâmetros de mundo, é imprescindível que o discurso se articule a um amplo processo de transformação social em que os sujeitos “outrificados” e marginalizados sejam protagonistas nessa construção (Bairrão, 2017).

Ainda assim, como já dito (Leal de Barros, 2024a), quando chegam, não deixam o lugar da mesma forma, passam pela fresta que se abriu e ocupam. Se, em um primeiro momento, são chamados para ilustrar a capa da revista da moda ou constar no dossiê editorial e nas epígrafes de alguns artigos, essa presença não é sem consequências, o impacto é capaz de abalar estruturas. Além disso, a crise sanitária, social e política de alcances globais foi determinante para que um contingente cada vez maior de brancos e não-brancos se aliasse na constatação de que a condução de mundo moderna e neoliberal fracassou, de modo que, se

⁴ Vale citar, por exemplo, as atividades promovidas pelo Ciclo Selvagem: <https://selvagemiclo.com.br/home/>

pretendemos adiar o fim do mundo (Krenak, 2019), coletivamente, muita coisa precisa se reorganizar.

O empreendimento colonizador que desumanizou uma grande parcela da população para poder explorar sem que os brancos do norte global se sentissem monstros e animais teve consequências não apenas econômicas, mas na construção da subjetividade (Fanon, 2008; Mbembe, 2018, 2019). Explorou-se a natureza e o planeta como coisas e quem se diferenciava da dicotomia cartesiana ou das monoculturas monoteístas alocava-se violentamente no âmbito do primitivo. Aqueles que sustentavam a percepção do humano em dimensão horizontal com outros seres não-humanos, como o fazem indígenas, candomblecistas, orientais e muitos outros compreendidos como outros, foram desconsiderados no que compreendemos, também psicologicamente, como o humano (Scorsolini-Comin et al., 2017).

A leitura moderna que separou natureza e cultura, ou meio ambiente e sociedade, elencou uma escala de valores que posicionou o “homem acima da natureza”. O problema é grave e incontornável para qualquer ciência, este “homem”, diz Ailton Krenak (2021), precisa ser situado, não é um sujeito neutro ou universal. E quando pensamos no combate às mudanças extremas do clima ou na abordagem apocalíptica de nossa condição, é preciso ter clareza de que nem todo grupo humano participou desse empreendimento de destruição na mesma medida.

A referência à crítica da terminologia antropoceno partilha dessa ideia, já que o aquecimento do planeta não é efeito da ação da humanidade como um todo, não é a espécie humana o problema, mas o sistema econômico que escolheu fazer uso de combustíveis fósseis para perpetuar uma economia baseada na exploração da força de trabalho e no acesso à energia para determinados grupos que controlariam produção e ganho (Malm, 2017). Nesse sentido, de mais em mais, faz-se referência, por exemplo, à ideia de “capitaloceno” em lugar de antropoceno.

Para situar a problemática pelo viés social, avanços aconteceram desde 1960 com a ideia de “ecologia social” ou “ecologia política”. Mais recentemente, emergem termos como ecofeminismo, ecomunismo, ou “justiça climática”, como na marcha pelo clima em Lyon, que tentam alinhar as preocupações com o meio ambiente às exigências de igualdade de direitos entre homens e mulheres, reivindicando justiça social e

emancipação política, mas a maior parte ainda silencia as problemáticas de ordem racial e colonial.

Na temporada francesa, tomei conhecimento da obra de Malcom Ferdinand (2019), autor nascido na Martinica que seguiu seus estudos em Londres e Paris, e, ao ser traduzido para o português, contribui para o debate (Ferdinand, 2022). Em “Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho”, expõe a problemática apresentada e aponta o impasse também no âmbito acadêmico: se, por um lado, os ecologistas negligenciam o racismo estrutural contemporâneo e as colonizações como centrais no modo destrutivo de habitar a Terra, por outro lado, teorias afrofeministas, antirracistas e decoloniais ainda não reconhecem a centralidade da causa ambiental, como se não lhes fosse uma urgência, invisibilizando violências e opressões que culminam em pontos cegos estruturais para a luta.

Malcom Ferdinand (2022) tomou o mundo caribenho como palco e insumo para a teoria ecológica que desenvolve, promovendo um deslocamento epistêmico e confeccionando uma ecologia constituída nos “porões” da modernidade. Apresenta que já em 1950, Aimé Césaire (1978), que figura entre os primeiros intelectuais a expor as feridas do colonialismo, denunciava também os danos causados às “economias naturais”, com maneiras violentas de habitar a Terra e “fazer-mundo”, diferente de como fazem os povos originários que não compartilham dessa fratura ambiental moderna entre natureza, cultura, humanos e não-humanos. Essa fratura, diz, precisa ser cerzida pelo encontro. É preciso fazer em conjunto, admitindo o caráter eminentemente plural da ecologia, sendo a Terra não apenas onde e o que compartilhamos, mas aquilo que temos em comum, e isso inclui humanos e não-humanos, diferentes cosmogonias e maneiras de construir relações.

Ailton Krenak (2022), apesar de ter sido recentemente publicado, também contribui para o debate há tempos, e afirma que é “para ontem” que precisamos “reflorestar” nosso imaginário. Não se trata de habitarmos a floresta, mas restituir uma poética à urbanidade e às formas de ver e viver, devolver à vida a sua potência, erguer jardins, bosques e lugares de encontro para que haja espaço para o desejo, o prazer e a alegria: “Afim, a vida é selvagem e também eclode nas cidades” (Krenak, 2022, p. 71). Defende a ideia de “alianças afetivas”, o que implica em afetos entre mundos não iguais. Um movimento de encontro e busca de comunidade que não demanda igualdade; pelo contrário, reconhece a alteridade

intrínseca de cada um, em cada ser, admite a desigualdade radical, desconcertando nossa centralidade. Seus grandes mestres de vida, diz, são uma constelação de seres, humanos e não-humano.

Kaká Werá Jecupé, indígena txucarramãe, autor de “A terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio” (2020, p. 64), afirma que a maior contribuição que os povos da floresta pode oferecer aos brancos é a prática de ser “uno com a natureza”, “tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações, de modo que tudo se conecta a tudo. (...) Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes”.

A “confluência” entre seres e saberes, como defendida por Antônio Bispo dos Santos (2023), tem sido amplamente reivindicada nos meios acadêmicos, de fato. Donna Haraway (2016), filósofa, zoóloga, docente da Universidade da Califórnia e renomada referência mundial nos estudos contemporâneos, também defende como imprescindível percebermos que as binaridades favoreceram alguns poucos modos de existência, mas silenciaram, oprimiram e excluíram tantos outros.

Mas, apesar de a “confluência” ser progressivamente defendida nos meios acadêmicos (Haraway, 2016; Tsing, 2022), as cosmologias dos povos originários do Brasil ainda são relegadas às margens e epígrafes dissociadas do corpo do texto; é preciso pensar o quanto permitimos, de fato, integrar e co-criar (Bairrão, 2017). Cito, por exemplo, Timothy Morton (2010), uma referência nos estudos sobre o que nomeou de “pensamento ecológico”, uma interconectividade que precisa se livrar da ideia de “natureza”. Propõe uma reinterpretação do mundo fundado em coexistência e expressivamente antiantropocêntrica, complementando que o que defende é, provavelmente, o que os “animistas antigos” faziam, ou seja, tratavam os seres como pessoas sem que haja um conceito de “natureza” distinta, selvagem, e propõe uma “versão atualizada do animismo”. A publicação é de 2010, não sei se hoje o autor diria a mesma coisa, pode ser que já tenha se deparado com os animistas brasileiros vivos que têm sido reconhecidos internacionalmente ou tantos de seus parentes que sustentam as florestas que regulam o ar do qual dependem todos os cientistas, inclusive Morton. Pois bem, não se trata de os contrapormos ao autor, mas de reconhecer que o que ele diz como o que precisamos buscar e inventar já é praticado há séculos.

Nesse momento, sem tardar, é vital reconhecer a interdependência de todos os elementos de sistemas ecológicos e sociais, reconsiderando

o que entendemos como da ordem do “natural” e admitindo que nossa sobrevivência depende de um florescimento multiespécie que inclui seres humanos e alteridades não humanas em parentesco. É justamente este “pensar com” – que temos em abundância em cosmologias afro-indígenas –, que tem amparado e orientado lutas no ativismo socioambiental, orientando tecnologias capazes de elaborar sistemas de plantação e habitação por colaboração multiespécie a partir de contribuições de povos indígenas e quilombolas, por exemplo, mas também orientam resistência e enfrentamento.

Para finalizar, vale dizer que este capítulo está longe de ser conclusivo. Apresento essa trajetória orientada pela percepção da centralidade que ativistas e lideranças negras e indígenas têm conquistado no debate sobre as mudanças extremas do clima, mas reconheço que o cenário, apesar de promissor, depara-se com perspectivas de movimentos de extrema direita a postos para retirar qualquer direito conquistado. Ainda assim, vale registrar a aposta na floresta como perspectiva ancestral de sustentação de lutas de ascendência africana e indígenas que reconhecem os impasses e as dificuldades do trabalho coletivo, mas têm repercutido a ideia de que o encontro com o diferente, justamente, é o que pode ser restaurador, frutífero e protetivo (Santos, 2023).

“Nossas vidas não têm fim”

Quando iniciei este percurso de pesquisa e encontrei as juventudes negras e indígenas ativistas do clima, pensava: elas podem ser representativas do que a população leiga será em 2040, porque estão cientes dos dados sobre os riscos que corremos no planeta. Mas ainda conseguem lutar. Então, o que as faz engajarem-se e se sustentarem assim, desejantes e unidas? Imaginava que em 2040 a população em geral sentiria na pele e não seria mais possível silenciar. O problema é que os 1,5°C de aquecimento acima dos níveis pré-industriais que atingiríamos em 2040, segundo o IPCC de 2018⁵, devem ser atingidos em 2024. O ritmo de aquecimento do planeta tem sido mais acelerado do que a ciência previa, os desastres climáticos começam a se avolumar em intensidade e frequência, e a preocupação com as mudanças extremas do clima já ganhou as conversas cotidianas. O que eu, em 2019,

⁵ Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, 2018).

amparada por dados científicos, imaginava que aconteceria em 2040, está acontecendo agora.

E assim como essas juventudes sustentam a luta coletiva amparando-se em saberes ancestrais (Leal de Barros, 2024a), cada vez mais a população em geral tem buscado dar ouvidos e centralidade a essas cosmologias nas mais diferentes áreas: arquitetura, saúde, artes, engenharia, agricultura, psicologia, climatologia, e por aí vai. O incômodo que embrulhou meu estômago e fez movimento de empuxo às margens da marcha que relatei no início do trabalho se alia, justamente, à ideia de que se não houver reconhecimento de que essas pessoas de diferentes cores e territórios devem ser protagonistas nessa luta que só pode ser coletiva, patinaremos no mesmo lugar e seguiremos em velocidade acelerada rumo ao abismo. De fato, enfrentamos um tempo em que mudanças estruturais precisam se combinar com a urgência. Mas, justamente, o que a gente entende por fim e possibilidades de transformação se articula com uma subjetividade que desconhece a potência da interação e da regeneração coletiva e multiespécie.

Se, por um lado, é imprescindível reconhecer as dores de um passado colonial que ainda não cicatrizou (Kilomba, 2019), é igualmente necessário reconhecer esse repertório de resistência (Dealdina, 2020; Nascimento, 2019). Sementes dessas cosmologias foram se espalhando a cada corpo que caía sangrando. Hoje, transgridem pela insistência dos gestos daquelas e daqueles que resistiram.

É difícil aprender desaprendendo, mas é por aí mesmo. Para que haja “pensamento ecológico” (Morton, 2010), “confluência” e “biointeração” (Santos, 2023), “parentescos estranhos” (Haraway, 2016) ou “alianças afetivas” (Krenak, 2022), é preciso tempo de trabalho. E, para que tenhamos alguma chance de termos mais tempo de mundo, vamos ter que fazer de outro jeito. Para que a Terra continue respirando apesar da “metamorfose climática”, é primordial alargarmos a linguagem e a maneira como experimentamos o mundo para enfrentarmos as fissuras e concebermos a relação como acontecimento de encontro que não se faz na pressa (Glissant, 2021).

Alguns diriam que não temos mais tempo a perder, é o fim. Mas para quem o fim começou agora? Para quem estava confortável e a vida, a princípio, estender-se-ia até a velhice em uma linha encadeada de desenvolvimento? A vida sem garantia, empobrecida e ameaçada já é vivida pela maior parte da população mundial há muito tempo (Krenak,

2019). Precisamos de repertório de partilha, de comunidade, desconcertando o humano e promovendo a capacidade de fazer alianças afetivas, um movimento de eclipse que se faz no tempo-espaço do *Chthuluceno*, um lugar-tempo não linear e ascendente (Haraway, 2016).

Essa ideia de começo, meio e fim é também construída, é o que orienta filmes hollywoodianos e limita nossa capacidade de resistir e transgredir (Rufino, 2019). A linearidade de uma linha de vida ascendente achata a subjetividade moderna e é também o que tem restringido nossa capacidade imaginativa (Martins, 2021), a ponto de temermos muito mais o fim do mundo do que desejarmos sua reinvenção.

É conhecido o fato de que antes da descoberta do buraco na camada de ozônio pelos cientistas, Davi Kopenawa já sonhava com um “buraco no céu” que teria sido causado por tanta fumaça. Desde então, tem cantado, dançado e sonhado para curar a Terra. Quando sentir que o céu está baixo, respira e empurra, diz Ailton Krenak (2022) referindo-se à obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Suspender o céu é ampliar nosso horizonte existencial e enriquecer nossas subjetividades. O que é que pode surgir agora que tantos saberes podem trabalhar juntos, em conexão com lutas coletivas que integram tecnologias ancestrais com a potência que surge quando vivemos no limite da vida, quando integramos a percepção de que fim pode ser o que se transforma? Quando escutamos Tempo por outras vias, hoje é começo e meio, feito de ontens que vingam (fazem existir) passados e futuros (Fu-Kiau, 2024; Leal de Barros, 2024b). “É “começo, meio e começo. Nossas vidas não têm fim” (Santos, 2023, p. 102), disse Nêgo Bispo.

Referências

- Bairrão, J. F. M. H. (2017). Protagonismo epistêmico dos povos indígenas: o papel da etnopsicologia. *Psicologia para América Latina*, 53-62.
- Bullard, R. (1993). *Confronting environmental racism: voices from the grassroots*. South End Press.
- Bullard, R. (2005). Ética e racismo ambiental. *Revista Eco 21*, XV(98). <http://www.eco21.com.br/textos/textos.asp?ID=996>
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. (Noemia de Sousa, Trad.). Sá da Costa Editora.

- Dealdina, S. D. S. (Org.) (2020). *Mulheres quilombolas: território de existências negras femininas*. Jandaíra.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EdUFBA.
- Ferdinand, M. (2019). *Une Écologie Décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Anthropocène Seuil.
- Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial. Pensar a partir do mundo caribenho*. (L. Mel, Trad.). Ubu.
- Fu-Kiau, B. (2024). *O livro africano sem título: cosmologia do Bantu-Kongo*. (Tiganá Santana, Trad.). Cobogó.
- Glissant, E. (2021). *Poética da relação*. Bazar do Tempo.
- Hararay, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>
- Jecupé, K. W. (2020). *A terra dos mil povos: História Indígena do Brasil contada por um Índio*. Peirópolis.
- Kilomba, G. (2019). *Desobediências poéticas*. Pinacoteca de São Paulo.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami*. (B. Perrone-Moisés, Trad.). Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Leal de Barros, M. (2024a). Desertores de colonialidade: reconhecimento e resistência política em juventudes negras e indígenas ativistas do clima no Brasil. In M. Rougeon & V. Chasles, *Ce que les injustices font à la santé: enjeux sociaux, environnementaux et territoriaux* (pp. 179-196). Des Archives Contemporaines. <https://doi.org/10.17184/eac.7951>
- Leal de Barros, M. (2024b, 7 de novembro). Sonhando mundos em que ainda dá Tempo. *Sumaúma Jornalismo do Centro do Mundo*. <https://sumauma.com/sonhando-mundos-em-que-ainda-da-tempo/>
- Malm, A. (2017). *L'anthropocène contre l'histoire: Le réchauffement climatique à l'ère du capital*. La Fabrique.
- Martins, A. L. J., & Sousa, R. P. (2023). *Revisão dos debates raciais para agenda 2030: novo ODS 18?* Fundação Oswaldo Cruz. Instituto René Rachou (Fiocruz Minas). Grupo de Pesquisa em Políticas de Saúde e Proteção Social.
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar*. Cobogó.

- Mbembe, A. (2018). *A crítica da razão negra* (S. Nascimento, Trad.). N-1 Edições.
- Mbembe, A. (2019). *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada* (Fábio Ribeiro, Trad.). Vozes.
- McKay, A. (2021). *Don't look up* [Filme]. Paramount Pictures.
- Morton, T. (2010). *The ecological thought*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674056732>
- Nascimento, A. (2019). *O Quilombismo. Documentos de uma militância Pan-africanista*. Perspectiva.
- Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (2018, 8 de outubro). IPCC. <https://www.ipcc.ch/2018/10/08/summary-for-policymakers-of-ipcc-special-report-on-global-warming-of-1-5c-approved-by-governments/>
- Pellow, D. N. (2006). Social inequalities and environmental conflict. *Horizontes Antropológicos*, 12(25), 15-29. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832006000100002>
- Perez, M. (2013). *Entre a Serra e o Mar: memória, cultura, tradição e ancestralidade no ensinar-aprender entre as gerações do Quilombo da Fazenda, Ubatuba-SP* (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo).
- Portal Geledés (2024, 17 de julho). *Governo Federal apresenta ODS 18 sobre igualdade étnico-racial em evento na ONU*. https://www.geledes.org.br/governo-federal-apresenta-ods-18-sobre-igualdade-etnico-racial-em-evento-na-onu/?gad_source=1&gclid=Cj0KCQjw j4K5BhDYARisAD1Ly2ri-8XbU9K5QedMyHI_yxcDVZT6KjKdzo0HdOVgwVZ52Dkt-yVMGBYaAusLEALw_wcB
- Resegue, M., & Carvalho, E. (2024). *Cultura e clima*. Relatório Equipe C de Cultura – Instituto Veredas. https://www.culturaclima.com.br/wp-content/uploads/2024/11/relatorio_cultura-e-clima.pdf
- Robinson, M. (2021). *Justiça Climática: esperança, resiliência e a luta por um futuro sustentável*. (Léo Gonçalves, Trad.). Civilização Brasileira.
- Rougeon, M., & Mota, C., & Trad, L. (2022). Racisme environnemental. In *Anthropen: Le dictionnaire franco-ophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*. <https://doi.org/10.47854/anthropen.v1i1.41086>.
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Mórula Editorial. <https://doi.org/10.24065/2237-9460.2019v9n4ID1012>
- Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu.

- Scorsolini-Comin, F., Bairrão, J. F. M. H., & Santos, M. A. (2017). Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas. *Revista da SPAGESP*, 18(2), 86-99.
- Tsing, A. (2022). *O Cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo* (Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael, Trad.). N-1 Edições.

Capítulo 14

Equivocação e tradução: do uso “ritual” ao uso “terapêutico” da “ayahuasca”

Henrique de Oliveira Lee

Apresentação

O objetivo deste capítulo é realizar uma contribuição crítica por meio da perspectiva da Etnopsicologia sobre o debate contemporâneo brasileiro em torno da Psicoterapia Assistida por Psicodélicos (PAP), principalmente o que concerne à discussão da inclusão da ayahuasca dentro da categoria dos psicodélicos. Partindo da ideia de um “método de equivocação controlada”, tal como exposto por Viveiros de Castro (2018), analisaremos certos aspectos resultantes das tentativas de tradução de “saberes ancestrais” sul-americanos pelo discurso científico das sociedades urbanas globalizadas do eixo norte no que concerne ao discurso sobre a “ayahuasca”.

Teceremos, por meio da noção de “equivocação”, comparações entre o emprego da ayahuasca em contextos de sociedades que fazem o uso ritual da “substância” contida em narrativas cosmológicas coletivas com o uso delineado pelas PAP que, supostamente, funcionaria como eliciadora de uma narrativa, o mito individual do neurótico. Tal comparação tem como objetivo produzir reflexões sobre o modo como a Psicologia vem realizando a tradução cultural de “saberes ancestrais” no uso dessas substâncias como adjuvante em psicoterapia.

Introdução

Nos últimos anos, vem crescendo exponencialmente o número de pesquisas em neurociência que procuram desvendar os mecanismos de funcionamento da ayahuasca no cérebro humano, bem como uma série de tentativas e propostas de utilização da ayahuasca com finalidades terapêuticas, seja como adjuvantes em processos psicoterápicos, dentro

dos padrões daquilo que vem sendo designado em sentido amplo e generalizado por PAP (Psicoterapia Assistida por Psicodélicos), ou mesmo tomado no tratamento como medicina principal e agente protagonista em um determinado processo de cura.

A palavra “ayahuasca” no título deste capítulo vem entre aspas porque, de saída, seria necessário suspender o sentido dessa palavra para podermos vislumbrar que o seu uso, em si, já nos dá notícias daquilo que Viveiros de Castro (2018) chama de uma “equivocação”. A equivocação no sistema ameríndio ganha um estatuto conceitual e se torna importante para nossa discussão na medida em que compõe um exemplo vivo de como os processos de tradução cultural e linguística são atravessados pela equivocação, não enquanto uma espécie de falha ou erro tradutório, mas como condição estrutural de uma antropologia comparada. Este estudo visa estabelecer um conjunto de comparações entre o uso ritualístico e comunitário da “ayahuasca” no chamado “sistema social do Uaupés/Pira-Paraná” e sua tradução ou transposição para o mundo ocidental na forma de usos denominados “terapêuticos”.

Eduardo Luna (1986) realizou um levantamento por meio da revisão de trabalhos etnográficos produzidos até então, e catalogou 72 povos que utilizavam substâncias análogas ao que chamamos de “ayahuasca” e 42 nomes distintos que são empregados nas diversas línguas para se referir a essas substâncias. Tais nomes possuem significados específicos em suas respectivas línguas, bem como suas coordenadas míticas e narrativas. A existência de 72 povos e 42 nomes sugere que alguns desses nomes são compartilhados por sistemas sociais multiétnicos e multilinguísticos, como é o caso das 17 etnias que compõem o sistema social do Uaupés/Pira-Paraná, na sua maioria falantes de tukano oriental que chamam a cocção pelo nome de yagé.

Naranjo (1983) atribui ao relato de um jesuíta no Equador o primeiro registro escrito da palavra ayahuasca em uma publicação em língua espanhola, mas também menciona *Juan Velasco*, em “*A história do reino de Quito*” (1946/1789), como o primeiro a descrever bebidas feitas por meio do *banisteriopsis caapi*, sem atribuir a ela o nome de “ayahuasca”. Para Naranjo, tal fato poderia indicar a hipótese de que “ayahuasca” seria uma palavra em quéchua, mas, possivelmente, um neologismo criado tardiamente pelo fato do quéchua ser uma língua franca de grande penetração em toda a região da Amazônia ocidental até os Andes.

No entanto, o processo de tradução pelo qual a ciência ocidental reduz ao nome de “ayahuasca” toda uma variedade cultural e linguística presente nas 72 sociedades é tributário do que Bruno Latour (1994) chama de “relativismo incompleto”. Em *Jamais fomos modernos*, Latour realiza uma crítica à noção de “multiculturalidade”, demonstrando que a natureza tem sido definida pela ciência ocidental como uma dimensão objetiva do mundo em que os sujeitos, a linguagem e a cultura são exteriores, consistindo, assim, de múltiplas interpretações subjetivas deste substrato objetivo. O que este sistema permite, segundo Latour, é classificar todas as outras culturas em uma espécie de “museu antropológico”, com exceção da nossa que desempenhará o papel de definir o que é a natureza.

É neste papel atribuído à nossa cultura que reside o etnocentrismo mais sutil e insidioso da ciência ocidental, o que Latour (1994) chamou de “relativismo incompleto”. Ou seja, a ideia de “multiculturalidade” implica que a capacidade de reconhecer diferenças estaria condicionada à assimilação de tais diferenças dentro do esquema ocidental de separação das categorias “natureza” e “cultura”, estabelecendo um referente único e inequívoco para a primeira.

Eduardo Viveiros de Castro (2021) nos faz avançar no problema formulado por Latour (1994) ao contrastar o multiculturalismo da ciência ocidental com o perspectivismo e “multinaturalismo” ameríndio. O relativismo cultural, nos dirá Viveiros de Castro,

(...) supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante, isto é, como “ativado” ou “agenciado” por um ponto de vista; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação (2021, p. 65).

O multinaturalismo ameríndio começa a nos indicar uma outra atitude em face aos processos de tradução cultural, pois o que existe na multinatureza não são substâncias autoidênticas com percepções distintas, mas certas multiplicidades que, pelo fato de serem relacionais,

permitem a possibilidade de tradução sempre parcial, uma tradução habitada estruturalmente por aquilo que Viveiros de Castro (2018) denominou de “equivocação”.

Equivocação, tradução: consequências do multinaturalismo perspectivista

É necessário dizer que a noção de equivocação não responde a uma intenção de identificar certos enganos ou erros na relação entre antropólogos e nativos. Viveiros de Castro (2018) defenderá que a tradução praticada no mundo ameríndio tem como ponto de partida um certo exercício de “equivocação controlada”.

A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo. (...) (Viveiros de Castro, 2018, p. 256).

O método da “equivocação controlada” possui em seu horizonte, portanto, consequências éticas e epistemológicas, pois não se trata de identificar quem está errado ou certo a respeito de um determinado aspecto: “um erro ou uma enganação podem ser determinados enquanto tais apenas a partir de dentro de um dado jogo linguístico, enquanto uma equivocação é o que se desdobra no intervalo entre diferentes jogos linguísticos” (Viveiros de Castro, 2018 p. 255). No entanto, dentro da perspectiva de um “multinaturalismo”, qualquer processo de tradução já deve presumir a “equivocação” enquanto uma condição estrutural de toda tradução.

Sendo assim, a tradução de diversas substâncias relacionadas pelo nome de “ayahuasca” já é um efeito da equivocação estrutural, no sentido de que serve para designar algo que está no intervalo entre diversos jogos linguísticos, mas que a ciência ocidental tende a conceber como uma substância autoidêntica a si mesma. Na próxima seção, avançaremos na direção de tentar descrever o jogo linguístico-cultural constituído pelo “yagé”, substância análoga à ayahuasca, dentro do

sistema social do Uaupés/Pira-Paraná. Em seguida, retornaremos ao debate contemporâneo em torno das PAP.

Um exame do caso do sistema social do Uaupés/Pira-Paraná

O sistema social do Uaupés/Pira-Paraná é uma complexa rede sociocultural que abrange diversas etnias indígenas que habitam as margens do Rio Uaupés e seus afluentes, incluindo o Tiquié, Papuri e Querari. Esse sistema é caracterizado por uma série de interações recíprocas de natureza social, econômica e cultural que envolvem casamentos, rituais, comércio etc. O fato de que estamos examinando um sistema social e não uma cultura isolada é relevante para nossa discussão, já que o yagé, dentro desse sistema, constitui uma espécie de ferramenta de tradução, como veremos adiante.

Apesar desse sistema encontrar no Tukano oriental uma língua franca, as etnias possuem suas línguas específicas e outros nomes para o yagé. Nosso exame se baseia, principalmente, em grandes etnografias feitas nesse sistema cultural pelo antropólogo austríaco-colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975) sobre os Desana e Tukano, que, focando nesses dois povos, descreve as relações de reciprocidade entre eles e mais 14 povos diferentes como os Pira-Tapuya, Uanano, Karapana, Cubeo, Maku etc. Dentro desse sistema social, a narrativa mítica Desana entrelaça e estabelece lugares e posições para as demais etnias do sistema.

O uso do yagé no sistema social Uaupés/Pira-Paraná é generalizado. Existe uma série de ocasiões em que o seu consumo pode ocorrer, mas as principais delas, segundo Reichel-Dolmatoff (1975), são cerimônias religiosas que envolvem duas ou mais unidades exogâmicas, consistindo em eventos solenes com danças, canções e recitações que podem durar um dia inteiro ou alguns dias. Há, também, segundo o etnógrafo, como parte do ritual, um trabalho de interpretação daquilo que, na falta de um vocabulário mais apropriado, o etnógrafo chama de “alucinações”: “A interpretação das alucinações enfatiza a lei da exogamia e o objetivo total da experiência seria demonstrar a origem divina das leis que regulam as relações sociais” (Reichel-Dolmatoff, 1975, p. 133, tradução nossa).

Na primeira cena, temos um mito Tukano/Desana que, segundo Reichel-Dolmatoff (1975), também é contado por outras etnias vizinhas com algumas pequenas variações. Essa versão foi apresentada por um

informante nativo da etnografia de Dolmatoff em uma situação em que lhe foi solicitado que explicasse o mito do yagé. O mito é frequentemente reençado e contado em ocasiões em que os Tukano/Desana estão consumindo yagé, mas, no relato apresentado, o informante está contando a história e, ao mesmo tempo, tentando explicá-la. Vamos, na sequência, intercalar a narrativa do informante com sínteses nossas. O texto a seguir é uma tradução de Desana da fala do informante:

Era uma mulher. O nome dela era mulher gahpí/mahsó/Yagé. Aconteceu no início dos tempos, quando a Anaconda-Canoa subia os rios para povoar a humanidade por toda a terra, apareceu a mulher-Yagé. A canoa havia chegado num lugar chamado *dia vii*, Casa das Águas, e o homem estava sentado na primeira maloca quando a Mulher Yagé chegou. Ela ficou na frente da Maloca, e lá ela deu à luz seu filho; sim, foi lá que ela deu à luz (Reicheil-Dolmatoff, 1975, p. 134, tradução nossa).

A narrativa do mito do yagé está contida na narrativa da origem do mundo que descreve uma viagem rio acima na canoa-anaconda, que tem por finalidade encontrar um local adequado para o estabelecimento dos povos. O povo naquele momento era constituído apenas por homens porque a mulher Yagé foi a primeira que existiu. Quando os homens finalmente se instalaram na primeira Maloca, chegou a Mulher Yagé. Ao chegar, ela permanece bem à frente, na entrada da maloca, para parir um filho ali, naquele local especial. Yagé é o filho que a primeira mulher dá à luz e a primeira pessoa a nascer naquele local específico. Com a criança nos braços, ela entra na Maloca e pergunta em voz alta: “Quem é o pai dessa criança?”. A pergunta da mulher e a visão da criança geram em todos os seres presentes um aumento da tensão, e essa tensão é relatada no mito por meio da descrição do estado dos seres presentes que, possivelmente, alude aos efeitos de “entorpecimento” – segundo a expressão utilizada por Reichel-Dolmatoff (1975) – do yagé no seu estágio mais intenso e menos prazeroso:

Os homens estavam sentados e sentiam-se enjoados e entorpecidos; eles não conseguiam mais pensar. Os macacos sim,

eles estavam sentados e mascavam ervas, eram folhas de *bayapia*¹. Os macacos também não suportaram a visão. Eles começaram a comer seus rabos. As antas também comiam a sua própria cauda, que, na época, era bem comprida. Os esquilos também comiam a cauda e mascavam ervas. “Estou mal”, disse o esquilo. “Estou comendo meu rabo”. “O que está acontecendo?”, o macaco disse, e tocaram suas caudas, mas todas as caudas sumiram. “Estamos mal”, disseram outros macacos. “Pobre de mim!” disse outro macaco. “Vou enlouquecer comendo meu próprio rabo, pobre de mim!” (Reicheil-Dolmatoff, 1975, p. 134, tradução nossa).

Neste trecho, aparecem no relato um conjunto de espectadores da cena a quem se endereça a pergunta da mulher e a visão da criança que inclui tanto os “humanos” representando cada uma das etnias, como também dos “animais”, colocados entre aspas, porque os “animais” são descritos na narrativa como envolvidos na mesma onda de entorpecimento dos humanos e, portanto, sem uma linha muito nítida de separação entre eles e os humanos.

É curioso, também, que a cena produza uma certa inversão cronológica: o yagé ainda não existia entre eles, mas na cena todos os seres aparecem como que sob os efeitos desagradáveis do yagé. É importante notar que, entre os Desana/Tukano, há uma diferenciação entre os rituais bem-sucedidos e malsucedidos; os primeiros ocorrem quando as visões proporcionadas pelo yagé vão ao encontro do objetivo esperado pelo ritual, predominando um estado agradável e prazeroso, ao passo que, nas situações malsucedidas, as visões não ocorrem como esperado e os efeitos desagradáveis predominam (Reicheil-Dolmatoff, 1975). O que vem a seguir é o clímax da narrativa:

Havia um homem sentado em um canto e a saliva escorria de sua boca. Levantou-se e, agarrando a perna direita da criança, disse: “Eu sou o pai dele!” “Não!”, disseram os outros; “Nós somos os pais desta criança!” E então os homens se voltaram contra a criança e a despedaçaram. Eles rasgaram o cordão umbilical e os dedos, os braços e as pernas. Eles despedaçaram a criança. Cada um tomou uma parte, a parte que corresponde ao seu povo. E, desde então,

¹ Em outros relatos dentro da mesma etnografia, as folhas de bayapia aparecem como um remédio contra mal-estar e enjoos muitas vezes causados pelo próprio yagé.

cada grupo de homens tem tido o seu próprio tipo de yagé (Reicheil-Dolmatoff, 1975, p. 135, tradução nossa).

Destaca-se a disputa pela paternidade da criança. Nas muitas variantes da narrativa entre outras etnias vizinhas, altera-se também a identidade do homem que primeiro se levanta – mostrando sinais de um estado de êxtase, a saliva escorrendo da boca – e os outros que protestam e participam da disputa pelos pedaços da criança. Mas essa partilha, por mais violenta que seja, pacifica a inquietação proveniente da questão sobre a verdade da paternidade. A questão da verdade da qual tanto depende toda a tradição ocidental é mitigada, a disputa não leva a uma resposta “verdadeira” à questão levantada pela Mulher Yagé ao entrar na Maloca carregando o filho recém-nascido.

De todo modo, o mito pode explicar as diferenças entre os diferentes tipos de “yagé”, como o *gahpi* e o *mahsó*, que podem até serem elaboradas com plantas diferentes, como a virola. Nesse sentido, a “natureza” da substância pode variar, mas a função cultural permanece uma constante.

A resolução da tensão narrativa ocorre quando cada homem fica com um pedaço do corpo da criança. Esse deslocamento da questão de uma “verdadeira” paternidade favorece uma narrativa de origem em que a presença da alteridade, seja pelos antepassados de outros povos e animais, torna-se efetiva. Não podemos nos distrair do fato de que o mito do yagé está intimamente relacionado com todas as explicações de territorialidade, casamento e reciprocidade entre as etnias do sistema.

Dentro da maloca estavam sentados os homens, os ancestrais da humanidade, os ancestrais de todos os grupos Tukano. Os Desana estavam lá, e os Tukano propriamente ditos, os Pira-Tapuya e os Uanano, estavam todos lá. Eles vieram receber o cipó yagé. A cada um deveria ser dado o cipó yagé, e eles se reuniram para recebê-lo (Reicheil-Dolmatoff, 1975, p. 134, tradução nossa).

O mito explica, ao mesmo tempo, a diferença e a identidade entre essas etnias e os seus respectivos animais totêmicos. Cada etnia recebe, junto com o pedaço do yagé, suas respectivas regras, territórios e modos de vida da mesma fonte, a saber, deste mesmo evento mítico, quando a mulher Yagé e seu filho aparecem pela primeira vez. Sendo uma narrativa

que dá conta de identidades e diferenças, terá suas próprias variações e equívocos. É nesse sentido que comentamos anteriormente que o próprio yagé se constitui como uma “ferramenta” de tradução, pois a principal ocasião para seu uso ritual conta com a presença de dois ou mais grupos exogâmicos. Nessas ocasiões, são recontados os mitos de origem que explicam e reafirmam o caráter sagrado da reciprocidade entre esses povos.

O papel do mito na cura xamânica e na cura psicanalítica

Sob a perspectiva das narrativas Desana/Tukano, retornaremos a um ponto do diálogo entre dois textos clássicos, um do psicanalista Jacques Lacan, “O mito individual do neurótico: a poesia e a verdade na neurose”, e o outro do antropólogo Claude Lévi-Strauss, “Eficácia simbólica”, sobre as diferenças e semelhanças entre a cura xamânica e a cura psicanalítica.

Em “Eficácia simbólica”, publicado pela primeira vez em 1949, Lévi-Strauss (1970) retoma a etnografia feita por Wassen e Holmer com a descrição de um ritual de cura praticado por ameríndios para facilitar partos difíceis. O ensaio de Lévi-Strauss levanta uma hipótese que fornecerá, posteriormente, um modelo de investigação para outros rituais de cura no contexto de culturas indígenas, mas o que nos interessa mais de perto são certas analogias com o estatuto da cura psicanalítica nas sociedades ocidentais que serão formuladas pelo antropólogo.

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito às dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrárias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto

onde todos os elementos se apoiam mutuamente (Lévi-Strauss, 1970, p. 228).

A discussão de Lévi-Strauss (1970) prossegue na direção de compreender como essa reintegração – na qual o sofrimento do doente encontra condicionamento mútuo na cosmologia de uma sociedade – é capaz de produzir algo como uma cura. O antropólogo complementa sua hipótese destacando semelhanças e diferenças da cura xamanística para a cura psicanalítica. A principal semelhança é que ambas as atividades lidam com o simbólico por meio de suas “propriedades indutoras” presentes no uso das metáforas poéticas:

(...) a cura xamanística e a cura psicanalítica tornar-se-iam rigorosamente semelhantes; tratar-se-ia, em ambos os casos, de induzir uma transformação orgânica, que se constituiria essencialmente numa reorganização estrutural, que conduzisse o doente a viver intensamente um mito, ora recebido, ora produzido, e cuja estrutura seria, no nível do psiquismo inconsciente, análoga àquela da qual se quereria determinar a forma do nível do corpo. A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta “propriedade indutora” que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido (Lévi-Strauss, 1970, p. 233).

No entanto, a principal diferença entre a cura xamânica e a cura psicanalítica é a origem ou ponto de partida do mito. No primeiro tipo de cura, o mito é recebido pelo doente por uma tradição coletiva, da qual tanto ele mesmo quanto o xamã são participantes, enquanto a cura psicanalítica tem como ponto de partida não a tradição comunitária, mas o “mito individual do neurótico”. Tal mito é a narrativa de si construída dentro de uma certa tradição familiar, ou como diria Lacan, “um relato de certo número de traços que especificam a relação com os pais” (Lacan, 2008, p. 11). Mais precisamente, aquilo que Freud chamara de complexo de Édipo, para Lacan, operaria no interior da teoria da prática analítica enquanto um mito.

O mito é o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma, e é na medida em que a fala progride que ela a constitui. A fala não pode apreender a si própria, nem apreender o movimento de acesso à verdade como uma verdade objetiva. Pode apenas exprimi-la — e isso de forma mítica. Nesse sentido é que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva, e que é o complexo de Édipo, tem valor de mito (Lacan, 2008, p. 2).

“O mito individual do neurótico” foi publicado pela primeira vez em 1953. Nele, Lacan (2008) vale-se do caso do “Homem dos Ratos”, de Freud, para realizar uma leitura na qual uma certa narrativa das relações familiares fundamentais, uma certa pré-história do sujeito – no caso, os dilemas afetivos vividos pelo pai do homem dos ratos, casar com a mulher rica, mas amar uma mulher pobre – costurada à narrativa do suplício dos ratos e o temor que as pessoas que lhe são mais caras fossem submetidas a tal tortura, adquirem uma estrutura mítica. Nas palavras de Lacan, “esse roteiro fantasioso apresenta-se como pequeno drama, uma gesta que é precisamente a manifestação do que chamo mito individual do neurótico” (Lacan, 2008, p. 14).

Essa narrativa das vicissitudes das relações intersubjetivas de um sujeito não necessariamente se refere a uma descrição factual da vida do sujeito, pois está permeada e moldada pela fantasia. No entanto, mesmo que não corresponda a uma “verdade” empiricamente verificável, expressa um certo movimento em relação à verdade, oferecendo uma “formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição de verdade” (Lacan, 2008, p. 2).

Seria importante acrescentar que, nesse sentido, o mito individual não é uma espécie de narrativa latente que esteve desde sempre ali, à espera de um destinatário ou ouvinte. Tal narrativa só se torna possível dentro de um dispositivo, de uma prática chamada psicanálise. Trata-se, portanto, de uma narrativa que é eliciada pela intervenção do analista que, através da instauração da regra da associação livre, convida o paciente a tecer uma narrativa da qual ele, o analista, será o destinatário ou ouvinte. Se o paciente assente com a instauração da regra fundamental e confere ao analista o lugar de destinatário privilegiado dessa narrativa, estão dadas as condições para que o mito individual

possa ser narrado. Essa constatação nos permite visualizar que, apesar das suas significativas diferenças, tanto o ritual de cura xamânica quanto a prática psicanalítica constituem dispositivos em que certos modos específicos de utilizar a linguagem mítica são socialmente sancionados para obtenção de efeitos específicos.

Em suma, ambos os tipos de cura se valem daquilo que Lévi-Strauss (1970) chama de “função simbólica”, ambos igualmente complexos e com consequências práticas na determinação da realidade dos sujeitos neles enredados, mas diferenciando-se quanto ao paradigma do conjunto narrativo. No paradigma do mito como narrativa coletiva, instaura-se uma malha que enreda e engendra os próprios destinatários das narrativas coletivas, pois, como diria Lévi-Strauss, “os homens não pensam os mitos, mas são pensados por eles” (1991, p. 21). Ou seja, não se trata de pensar em sujeitos já constituídos que recebem uma narrativa, mas é considerado sujeito, dentro desse sistema, aqueles que são constituídos enquanto tal por meio da narrativa. Já no paradigma do mito individual do neurótico, a narrativa individual se torna a forma hegemônica, cada sujeito fica obrigado a construir para si uma narrativa, mesmo que ela tome de empréstimo formas e imagens socialmente construídas e condicionadas. O ato de narrar a si mesmo não é um gesto transcendente, um dado natural presente em todas as sociedades e tempos históricos.

Seria preciso também circunscrever a emergência dessa forma específica de narrar no Ocidente. A historiografia do gênero narrativo autobiográfico nos fornece algumas balizas para determinar a emergência da narrativa de si no Ocidente. Georges Gusdorf (1980), teórico inaugural da autobiografia, aponta que o gênero autobiográfico é limitado no tempo e no espaço. Não existiu desde sempre e nem em todos os lugares. Ele afirma que a condição básica para o escrito autobiográfico é dupla: a saída de uma sociedade tradicional e, portanto, o sentimento de história como aventura autônoma e individual. A preocupação, que pode parecer tão natural, de debruçar-se sobre o próprio passado, de organizar a vida com o fim de narrá-la, não é, para Gusdorf (1980), absolutamente, universal. A ele parece que a autobiografia expressa uma preocupação peculiar do homem ocidental, cujo ápice de proliferação coincide com uma necessidade de configuração ideológica da formação plena do individualismo moderno, por volta de 1789.

Portanto, o próprio dispositivo analítico, apesar de visar certa condição universal do ser falante, parece estar condicionado histórica e culturalmente pela ideia de história como aventura individual. Lévi-Strauss (1970) assevera que o inconsciente poderia ser pensado como um léxico individual, mas esse léxico de uma história pessoal só adquire sentido para nós mesmos e para os outros à medida que se organiza como discurso, o que corrobora a ideia de que a cura psicanalítica também depende de certas condições discursivas, de natureza sócio-histórica, para operar transformações subjetivas esperadas.

A narrativa do mito individual do neurótico tem um papel apenas inicial no tratamento analítico, pois não se trata, de forma alguma, de ratificar através dessa narrativa uma objetivação do sujeito, o que resultaria em uma captura imaginária. Segundo a perspectiva clínica da psicanálise lacaniana, que pressupõe o inconsciente e o discurso do Outro, “a arte do analista deve consistir em suspender as certezas do sujeito até que se consumem suas últimas miragens” (Lacan, 1998, p. 253). Portanto, aqui, talvez se situe a diferença mais marcante entre os dois tipos de cura: enquanto o mito coletivo constitui os sujeitos e lhes possibilita acessar algum tipo de cura partindo do pressuposto de que a doença não é apenas um desarranjo individual, mas cósmico, a psicanálise lacaniana entenderá a cura psicanalítica como movimentos de desalienação parcial em relação ao mito individual, já que uma desalienação total seria impossível.

As condições para que as curas do xamã e do psicanalista possam ocorrer são diametralmente opostas; para a primeira, a condição é que o sujeito seja constituído pela narrativa mítica, que é partilhada coletivamente, ao passo que, na segunda, a condição é que exista um tipo de sociedade em que a história individual e autobiográfica seja o formato hegemônico de narrativa, propiciando um formato narrativo que, mesmo sendo transindividual, tenha seus conteúdos configurados por uma história individual irrepetível.

Considerações finais

Ao fim deste breve exame das condições para as curas do xamã e do psicanalista, cabe destacar que a comparação proposta possui grandes limitações, pois demandar-se-iam tanto mais detalhamento do que exatamente é a cura xamânica e a cura psicanalítica. No entanto,

mesmo que breve, essa comparação sugere a análise de alguns aspectos importantes sobre a reivindicação de uso de substâncias como a “ayahuasca” nas PAPs.

Não teríamos espaço, aqui, para descrever historicamente a construção dessa prática hoje conhecida como PAP. Recomendamos, para uma compreensão do histórico da relação entre psicanálise e psicodélicos, a excelente dissertação de mestrado de Rodolfo Henrique Olivieri, intitulada “Forças estranhas: uma colaboração psicanalítica ao efeito visual da ayahuasca” (2024), orientada pelo professor Fernando Tofoli no Programa de Pós-Graduação em Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). O estudo apresenta um levantamento exaustivo dos encontros entre a psicanálise e os psicodélicos e foca especificamente na experiência da América Latina e na Argentina com a clínica de Fontana e o grupo de Alberto Tallaferro. Por mais que possamos também pensar nas especificidades dessas práticas psicoterápicas em relação aos procedimentos e da construção de protocolos, do ponto de vista da teoria, a visão permanece qualitativamente a mesma. Os psicodélicos são utilizados como adjuvantes em tratamentos psicoterápicos e seu papel tem mais a ver com a intensificação ou aumento quantitativo da produção de material como insights, sonhos e visões.

Portanto, o que nos cabe discutir, aqui, como contribuição da Etnopsicologia, é o sentido de “equivocação” presente na assimilação do uso da ayahuasca para o trabalho psicoterápico. Já foi mencionado que a “equivocação” não descreve exatamente um engano ou erro, mas uma espécie de incomensurabilidade estrutural presente nas tentativas de tradução cultural. É certo que, no caso dos Desana/Tukano, o yagé é utilizado para promover curas e se olharmos para esse aspecto de forma isolada, traduzir para a cultura ocidental o yagé como medicina capaz de promover curas não é um “erro”. Entretanto, a articulação da “cura” com os demais elementos culturais nos revelaria, como já dito anteriormente, direções diametralmente opostas.

No caso do Desana/Tukano, dentro do sistema social do Uaupés/Pira-Paraná, bem como na maioria das comunidades tradicionais, o yagé promove curas ao integrar o sujeito a uma certa ordem cosmológica e social, sendo os rituais técnicas para produção de coesão social através da introjeção de tabus culturais concernentes às formas de engendramento de parentesco e trocas econômicas e

alimentares, bem como pelo estabelecimento de lugares de reciprocidade com certas alteridades. A doença no mundo ameríndio tem mais a ver com um desequilíbrio cosmológico que pode até ser resultado de certas ações individuais, mas não se reduz a elas.

Por outro lado, a psicanálise se constituiu em uma práxis que busca saídas singulares para cada um dos sujeitos, criando uma báscula, um espaço de negociação de cada sujeito em relação aos imperativos e ideais civilizacionais. A clínica psicanalítica opera com o questionamento crítico da adesão irrestrita a esses ideais civilizacionais, possuindo, inclusive, uma visão crítica sobre a psicopatologia, já que o que cada sociedade ou cultura é capaz de descrever ou nomear como “doença” seria uma expressão negativa desses mesmos ideais civilizacionais. Essa seria, grosso modo, uma das teses de Michel Foucault em “Doença Mental e Psicologia” (1975), a doença não constitui um fato natural, pois “a doença só tem realidade e valor de doença no interior de uma cultura que a reconhece como tal” (Foucault, 1975, p. 49).

A psicanálise, enquanto prática e discurso, constitui-se como um ponto pelo qual os questionamentos de outros discursos que interpelam o sujeito com finalidades de produzir consenso e unidade – o discurso da religião, da política, da nação etc. – podem vir à tona. Ou, como diria Lacan (1998), um ponto onde se poderia fazer vacilar todas as certezas do sujeito, entendendo que parte dessas certezas sejam alienações a essas formas de discurso.

Portanto, o grande desafio para uma Psicologia que pretenda utilizar a ayahuasca como adjuvante em tratamentos seria justamente a negociação dessa diferença em relação à direção – diametralmente oposta – das curas em cada contexto. Em que condições tal negociação seria possível?

Referências

- Foucault, M. (1975). *Doença mental e psicologia* (L. R. Shalders, Trad.). Tempo Brasileiro.
- Gusdorf, G. (1980). Limits and conditions of autobiography. In J. Olney, *Autobiography: essays theoretical and critical* (pp. 22-67). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400856312.28>

- Lacan, J. (1998). Função e campo da palavra na experiência analítica. In *Escritos* (pp. 238-324). Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2008). *O mito individual do neurótico e a verdade da poesia e na neurose*. Jorge Zahar Editor.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica* (C. I. da Costa, Trad.). Editora 34. (Original publicado em 1991)
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Antropologia estrutural*. Brasiliense.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *O cru e o cozido*. Brasiliense.
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Almquist & Wiksell International.
- Naranjo, P. (1983). *Ayahuasca: Etnomedicina y mitología*. Libri Mundi.
- Olivieri, R. H. (2024). *Forças estranhas: uma contribuição psicanalítica ao efeito visual da ayahuasca* (Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas).
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Temple University Press.
- Velasco, J. (1946). *Historia del Reino de Quito. En la América Meridional*. Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.
- Viveiros de Castro, E. (2018). Antropologia, perspectivismo e o método da equivocação controlada (M. G. Camargo & R. Amaro, Trad.). *Aceno*, 5(10), 247-264. <https://doi.org/10.48074/aceno.v5i10.8341>
- Viveiros de Castro, E. (2021). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Ubu.

Capítulo 15

O neoxamanismo ayahuasqueiro no interior paulista: práticas, significados e contextos

Natália Feitosa de Oliveira

Marcelo Simão Mercante

Clarissa Mendonça Corradi-Webster

Apresentação

Este capítulo tem como objetivo descrever o contexto ritualístico ayahuasqueiro neoxamânico no interior do estado de São Paulo, explorando práticas, vocabulários e significados associados ao uso de ayahuasca e outras “medicinas”. Motivado pelo crescimento da busca por esses rituais na região e pela escassez de estudos sobre suas características específicas, o estudo busca compreender a dinâmica ritualística e o *ethos* desses grupos neoxamânicos. Para realizar essa descrição, foram feitas entrevistas com dez participantes de rituais em diferentes cidades do interior do estado, além de registros em diário de campo nos quais a primeira autora documentou observações e reflexões pessoais durante visitas a institutos neoxamânicos.

A descrição apresentada aqui analisa o *ethos* neoxamânico, as “medicinas” utilizadas nesse contexto e elementos dos rituais, como a estrutura física, tipos de rituais, preparação dos participantes e o ritual propriamente dito. Com este capítulo, esperamos contribuir para uma compreensão mais profunda do neoxamanismo ayahuasqueiro e de suas práticas, bem como para o entendimento de seu papel na vida dos praticantes e seu impacto cultural no interior paulista. Ao fornecer uma análise detalhada desses rituais, buscamos enriquecer a literatura sobre espiritualidades emergentes e os caminhos que têm sido buscados na contemporaneidade para o autoconhecimento e cura.

Introdução

Ayahuasca, termo quéchua para “videira das almas” ou “videira dos mortos”, é uma bebida nativa da Alta Amazônia utilizada por populações indígenas desde o período pré-colombiano (Miller et al., 2019). É considerada uma substância psicodélica devido ao seu conteúdo de N,N-dimetiltriptamina (DMT), uma molécula estruturalmente similar à serotonina (Nichols, 2016). É preparada a partir da mistura de duas plantas – o cipó *Banisteriopsis caapi* (Jagube) e as folhas de *Psychotria viridis* (chacrona)

Nas últimas décadas, o uso da ayahuasca expandiu-se para contextos religiosos, xamânicos, psicoterápicos e rituais híbridos (Labate et al., 2009). Esse processo foi influenciado pela disseminação de movimentos religiosos sincréticos brasileiros que fazem uso sacramental da bebida, incorporando elementos de diversas tradições, como o xamanismo ameríndio, cristianismo, religiões afro-brasileiras, espiritismo kardecista e correntes esotéricas europeias (Labate et al., 2009). Atualmente, as três maiores religiões ayahuasqueiras brasileiras são o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha (Mandarino, 2010). No entanto, observa-se um crescente uso ritualístico da ayahuasca em variados contextos.

Labate (2004) cunhou o termo *neo-ayahuasqueiros* para descrever grupos urbanos com novas formas de consumo de ayahuasca, surgidos como um desdobramento da chegada da União do Vegetal (UDV) e do Santo Daime às grandes metrópoles brasileiras nas décadas de 1970 e 1980. O Neoxamanismo desenvolveu-se a partir da adaptação das práticas xamânicas indígenas a contextos urbanos ocidentais, com uma busca por reconexão com conhecimentos ancestrais pan-indígenas, especialmente dos povos amazônicos, mesoamericanos e norteamericanos (Scuro & Rodd, 2015).

Enquanto o xamanismo indígena está organicamente ligado às cosmologias étnicas e envolve conhecimentos específicos, processos de cura e mediação de conflitos, o neoxamanismo adapta essas práticas, como o uso de tambores, chocalhos, ervas e substâncias psicoativas, a um contexto acessível a todos. No xamanismo tradicional, poucos podem ser xamãs e devem passar por longos períodos de iniciação. Já no neoxamanismo, qualquer pessoa pode buscar o sagrado dentro de si e explorar práticas espirituais de forma pessoal (Magnani, 2005).

A espiritualidade no neoxamanismo funciona mais como um projeto de vida do que como uma adesão a uma postura religiosa de uma determinada comunidade indígena. Em escalas locais e globais, há uma mistura de símbolos e práticas, construção de religiosidades híbridas e uma essencialização da sabedoria indígena (Leite, 2016). Em vez de se vincular a uma cultura indígena particular, o neoxamanismo se orienta para objetivos psicológicos e terapêuticos (Rose & Langdon, 2010).

Além das práticas indígenas, o neoxamanismo busca referências em sistemas filosóficos orientais, teorias científicas (como biologia molecular e física quântica), e obras de autores como Carl Jung e Joseph Campbell (Magnani, 2005). Nos anos 1990, a antropologia começou a tratar o xamanismo no plural, enfatizando a diversidade das práticas. No entanto, autores como Mircea Eliade (2002) ajudaram a universalizar a ideia do xamanismo como uma conexão espiritual universal.

Castañeda (1968), com *A erva do diabo*, explorou o uso de psicodélicos, enquanto Michael Harner (1985), em *O Caminho do Xamã*, descreveu técnicas para alcançar “estados de consciência xamânica” por meio de psicodélicos, dança e percussão. Harner recontextualizou o xamanismo como uma tecnologia transcultural voltada para a cura e o desenvolvimento espiritual (Scuro & Rodd, 2015).

O conceito de “medicina tradicional” molda a visão novaerista sobre os xamãs e seus conhecimentos (Leite, 2016). As “medicinas da floresta” – rapé, kambô, sananga e ayahuasca – são associadas às culturas indígenas amazônicas, especialmente as de tronco linguístico Pano (Oliveira, 2016). No entanto, o neoxamanismo incorpora elementos não indígenas de diversos contextos, desfazendo as fronteiras étnicas e esvaziando o simbolismo original desses elementos indígenas.

Este capítulo visa descrever o contexto ritualístico ayahuasqueiro neoxamânico no interior de São Paulo. A escassez de estudos sobre o neoxamanismo, especialmente no interior paulista, motivou a realização desta pesquisa, que buscou explorar e compreender essa prática em suas particularidades locais.

Este estudo fez parte da dissertação de mestrado da primeira autora, orientada pelo segundo autor e pela terceira autora, e defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (Oliveira, 2021). Para investigar o fenômeno, analisou-se o contexto cultural neoxamânico no interior de São Paulo, incluindo descrições

ritualísticas, comportamentos, vocabulários e significados associados ao uso de ayahuasca e outras “medicinas”.

A primeira autora entrevistou dez pessoas que participaram de rituais em diferentes cidades do estado. Todos tinham mais de 18 anos, buscaram o ritual com consumo de ayahuasca para lidar com questões relacionadas ao uso problemático de drogas e tinham participado de pelo menos uma sessão em contexto ritualístico neoxamânico. O convite à participação foi realizado por meio de grupos ayahuasqueiros já conhecidos por integrantes do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Psicopatologia, Drogas e Sociedade (LePsis) em diferentes cidades do interior do estado de São Paulo e por postagens em redes sociais do LePsis. Na entrevista, foram solicitadas descrições da estrutura dos rituais, dos institutos frequentados e da frequência de participação. Um diário de campo foi utilizado para registrar impressões das entrevistas, anotações da literatura, experiências pessoais da primeira autora em rituais e diálogos cotidianos relacionados ao tema. O estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (CAAE nº 88792418.7.0000.5407).

Os participantes transitaram por diferentes institutos que, embora mantenham algumas especificidades, apresentam grande semelhança entre si. A identidade e a localização das instituições foram mantidas em anonimato por questões éticas. Os nomes utilizados neste capítulo, portanto, são fictícios. Apesar da diversidade do neoxamanismo no interior do estado de São Paulo, buscamos, aqui, descrever seus elementos comuns. Serão apresentados o *ethos* neoxamânico, as medicinas utilizadas e a ritualística, com ênfase na estrutura física, nos tipos de rituais, na preparação dos participantes e no próprio ritual.

***Ethos* neoxamânico**

Para além dos rituais com ayahuasca, observou-se que o estilo de vida xamanista envolve costumes voltados ao bem-estar físico, emocional e espiritual, caracterizando o que aqui denominamos *ethos* neoxamânico. Esses grupos demonstram uma admiração por tradições e conhecimentos ameríndios diversos, buscando resgatar elementos ancestrais.

O contato com o sagrado se dá tanto pelo êxtase ritualístico com plantas de poder quanto pelo cotidiano, incorporando filosofias, crenças

(indígenas, orientais, cristãs, afro-brasileiras) e práticas diversas. Essa fusão de tradições cria algo mais alinhado ao neo-esoterismo ou neoxamanismo (Labate, 2004; Magnani, 2005). Por essa razão, embora os participantes usem o termo xamanismo, aqui, neste estudo, optou-se pela expressão neoxamanismo.

Há uma característica de trânsito livre entre abordagens espirituais, sem a necessidade de aderir a uma única religião. Esse fluxo é refletido na participação em diferentes institutos. Na espiritualidade neoxamânica, destaca-se também uma forte conexão ecológica, vendo a natureza como sagrada e meio de contato com o divino, conforme observado na fala de Paula:

Cada um traz a sua crença, o seu deus, a sua história, a sua intensidade de fé, e eu acho isso muito bacana, você não precisa acreditar em nada, quando ela fala que você não precisa acreditar em nada, eu achei ótimo, por conta da minha dificuldade de acreditar em alguma coisa, eu não queria que alguém enfiasse que isso é que está certo, é esse o deus que existe, é essa a sua salvação, eu achei legal isso, porque você vai olhar para si, vai ver o quanto você tem ou não de fé ali, naquilo que você quiser acreditar, se for somente na força da natureza, ótimo, se for num deus de barba branca, ótimo, se for num pajé, ótimo.

A alimentação é um componente relevante nos costumes de uma sociedade. Nesse contexto, além da dieta recomendada pelos institutos antes dos rituais, observa-se um incentivo coletivo à adoção de uma dieta vegetariana, vegana ou à redução do consumo de carne. As justificativas são políticas, de cuidado com a saúde ou espirituais, como exemplificado na fala de Miguel:

E algumas experiências têm sido positivas, porque algumas casas que eu frequento o pessoal já está tendo uma pegada mais assim . . . Eles vêm, vêm com muito cuidado, muito afeto, falar desse campo político, fala “óh, a gente não está querendo doutrinar ninguém aqui, ninguém aqui é dono da verdade, ninguém aqui tem a melhor forma de tentar encarar essa realidade do mundo, mas a gente acha que”... Por exemplo, a questão da alimentação é uma problemática fundamental hoje em dia. A gente não tem como frequentar uma

casa de ayahuasca e achar que é normal você comer carne, porque não é, não faz sentido. A gente está negando a nossa própria percepção espiritual de que tem toda uma cadeia de sofrimentos que geram esse produto chamado carne. “Então, a gente acha que seria interessante vocês problematizarem o consumo da carne, mas não significa que vocês tenham que parar de comer carne, vocês podem comer carne, mas que tipo de carne vocês estão comendo? Qual tipo de animal que está sendo sacrificado?”.

Na busca por bem-estar, equilíbrio emocional e maior autoconsciência, são valorizados diversos tipos de meditação e práticas corporais que integram corpo e mente, como o tai chi chuan e o yoga. Maria relatou que o yoga a ajudava a se conectar com seu “Eu superior, sem precisar da ayahuasca”, e, embora naquele momento meditasse com menor frequência do que quando participava das reuniões budistas semanais, considerava positivo ter aumentado essa prática em sua vida. Da mesma forma, a música é vista como influente na consciência. Os interesses musicais cotidianos, apesar de variados, tendem a incluir mantras, melodias tranquilas e canções com mensagens espirituais ou positivas, como expressou Madalena:

As músicas me ajudam muito. Hoje eu só ouço música xamânica, ou alguma música assim que tem realmente... ou o som ou a letra tem realmente algum significado de profundidade, sabe? Que realmente me toque. Eu não escuto qualquer coisa.

No *ethos* neoxamânico, existe uma relação complexa com o uso de substâncias psicoativas. O uso de diversas “medicinas” é bem aceito para introspecção e desenvolvimento da consciência, tanto durante quanto fora dos rituais com ayahuasca. Contudo, substâncias como o cachimbo sagrado com tabaco também são usadas em momentos de socialização, mas sem o uso concomitante de álcool ou outras drogas e evitando diálogos que não promovam harmonia e elevação. O uso de álcool e cigarros comuns é desincentivado, sendo pedido parcimônia em relação ao uso de álcool. As drogas ilícitas – incluindo a maconha, apesar de sua percepção como “natural” – foram consideradas pelos participantes como tóxicas para o corpo, mente e espírito e, portanto, desencorajadas.

Nem todos os entrevistados, contudo, identificaram-se com esse *ethos*. Caio, que recebeu apoio próximo de um grupo ayahuasqueiro em sua tentativa de se manter abstinente de cocaína, sentiu-se incomodado com as recomendações de mudanças comportamentais feitas pelos fiscais. Ele descreveu que seus interesses divergiam dos do grupo, que considerava alguns de seus comportamentos como negativos.

Então, assim, eu sou um cara, a minha natureza é essa, e nunca vai mudar essa minha natureza. Eu gosto de lutar, de vez em quando eu vejo briga de rua, fico assistindo, acho a maior diversão. Nada vai mudar a minha essência, o meu jeito de ser. Então, assim, eu vejo que tem uns estereótipos, vários grupos, grupo budista, grupo de daime, do que é energia boa ou não, e não é isso. Cada um gosta de uma coisa ou tem um jeito... não é o que você não gosta que é ruim. Ela queria tomar as rédeas, queria opinar, queria falar o que era para eu fazer da minha vida, o que eu tinha que fazer. Então, assim, eu acho que um grupo que está dedicado a ajudar com o daime tem que respeitar as individualidades de cada um.

Medicinas

Enquanto as religiões ayahuasqueiras tradicionais centralizam-se principalmente no uso ritualístico da ayahuasca como planta de poder, no neoxamanismo há uma associação ritual da ayahuasca a outras substâncias e práticas sagradas, denominadas *medicinas*. Em geral, elas promovem alterações nas sensações físicas ou percepções cognitivas, nem sempre prazerosas, mas vistas como uma forma de cura física, energética e espiritual. Além da ayahuasca, destacam-se como comuns o tabaco, o rapé, a sananga e o temazcal. Embora os efeitos variem, sua percepção no organismo e a crença na expansão da consciência e conexão espiritual recebem a mesma denominação: *força*.

Esse termo é amplamente usado, referindo-se ao sujeito “estar na força” – seja da ayahuasca, do rapé etc. Para fins de comparação, a força da ayahuasca é geralmente vista como de maior elevação, proporcionando experiências extracorpóreas e contato com seres metafísicos, como explicou a participante Madalena:

Elevar para o astral [efeito da ayahuasca] é aquela necessidade que você sente acho que você pode até está sentado, sabe?! Não precisa necessariamente está deitado, mas você sente essa necessidade de fechar os olhos, sabe?! De ver, o que está vendo, o que aparece para você na sua visão de olhos fechados que a gente chama de vivência, às vezes a pessoa fala assim: “não tive vivência”, para mim tudo que é olho fechado pode ser uma simbologia, está mostrando para mim, um índio rodando na minha frente, isso para mim é uma vivência, está me mostrando alguma coisa, cabe a mim interpretar, o que aquilo significa para mim, aquilo é uma vivência.

Buscando referências na cultura indígena das Américas, que utiliza o tabaco em rituais com cachimbo para partilha, mediação de conflitos e cura, ele é considerado, assim como a ayahuasca, uma planta de poder. Embora não altere a consciência, o tabaco é visto como capaz permitir ao sujeito acessar estados de força, de maneira distinta da ayahuasca. O uso ritual do tabaco, isolado ou com ervas como sálvia e alecrim, por meio do cachimbo sagrado, é compreendido como uma forma de oração que favorece a clareza mental e conexão com guias espirituais, como comentou Madalena: “(...) o cachimbo... às vezes você está muito com aqueles pensamentos meio bagunçados, aí começo a cachimbar para organizar as ideias”.

Assim como maracas (chocalhos) e tambores, o cachimbo sagrado é visto como um instrumento de poder que potencializa supostos poderes de cura e deve ser utilizado apenas com tabaco e ervas, evitando drogas ilícitas. Os rituais para acendê-lo variam, mas é comum oferecê-lo ao “Grande Espírito” (uma espécie de energia criadora do Todo – que pode ser entendida como Deus) com a oração “por todas as nossas relações”, pedindo harmonia entre humanos. A fumaça não é tragada, mas solta ao ar, simbolizando a elevação das intenções e orações para a espiritualidade.

A fumaça é também vista como purificadora em níveis mental, energético e espiritual. A fumaça é direcionada ao alto da cabeça e ao tronco para limpeza dos chacras, conceito influenciado por filosofias orientais. O uso do cachimbo é comum durante os rituais de ayahuasca, especialmente pelos fiscais, enquanto os participantes o utilizam com permissão dos dirigentes. Nesses rituais, o tabaco é fornecido pelos institutos para evitar o uso conjunto com drogas; porém, o uso pessoal é liberado após a finalização dos rituais. Sobre a sua consagração neste contexto, Alice relatou: “eu acho que lá é mais assim com a disciplina, sabe, e os primeiros não tinham ritual

do cachimbo, depois foi tendo ritual do cachimbo e depois de um tempo eu também comecei a cachimbar.”

A principal diferença entre o uso de tabaco em cigarros comuns e cachimbos sagrados está no valor simbólico e significado atribuído a cada um. Esse costume pode incentivar o interesse pela ayahuasca, pois, durante o uso do cachimbo, em momentos de socialização, frequentemente surgem diálogos sobre o chá, conforme relatou Lucas sobre ele e um colega.

A gente às vezes pega o violão, um instrumento para tocar, vamos para festas. Ele gosta muito de festa eletrônica. Eu sempre gostei. A gente vai, põe um tecido grande assim, senta, cachimba tabaco, a gente fica sabe, tranquilo. Chegaram uns jovens lá [que falaram] “cara, vocês estão numa paz assim, está bonito de ver”. Foi incrível. Os meninos começaram a desabafar com a gente, pô que coisa legal aquilo lá. E aí querem ir tomar ayahuasca agora, que a gente começou a falar para eles. “Olha, está parecendo que nós estamos evangelizando a galera agora! [risos] Daqui a pouco é os missionários do daime aqui”.

São comuns os cachimbos com grandes hastes adornadas com cordas, penas, couro, miçangas, cristais e outros elementos. Em certos momentos, percebeu-se um *status* atribuído à estética dos cachimbos, com alguns participantes fazendo questão de mostrá-los à pesquisadora principal. Posteriormente, compreendeu-se que o formato e os adornos dos cachimbos, além de representarem um trabalho artístico, expressam a identidade pessoal e grupal, bem como as crenças dos usuários.

O simbolismo em torno do cachimbo sagrado como instrumento de poder parece ter, além dos ditos poderes espirituais, o potencial de empoderar os sujeitos, afirmando identidades baseadas em práticas ancestrais e um estilo de vida que desafia concepções modernas de saúde e desenvolvimento pessoal. Nesse contexto, o uso de certas substâncias psicoativas é não apenas permitido, mas incentivado, dentro de um *ethos* com normas próprias que remetem a elementos da contracultura ocidental, como a integração com a natureza e práticas ecológicas sustentáveis.

O rapé, um pó de tabaco moído, por vezes misturado a outras plantas psicoativas, frequentemente é adquirido de populações

indígenas – como os Yawanawá. Sua utilização pode ser feita isolada ou em rituais com ayahuasca, como descrito por Madalena:

Primeiro que cada ritual é único, e segundo que, dependendo do lugar que você vai, existe uma forma de condução. Às vezes das medicinas que são trabalhadas, da ordem que são feitas, se tem rapé, se não tem, por exemplo, tem lugar que sempre tem o rapé, sempre tem a sananga, então são seis horas de trabalho, nas primeiras três horas você se interioriza, depois nas outras três horas aí abre os portais do cachimbo, da sananga e do rapé. Já aqui é a cada quinze dias o trabalho completo com todas as medicinas, um trabalho por mês, e um trabalho... é um trabalho só de ayahuasca, então não tem os outros portais, então você só fica na medicina [ayahuasca], só fica no astral. Trabalho assim só no astral [só comunga ayahuasca] eu tive pouquíssimos.

A aplicação do rapé é feita com um sopro nas narinas, usando tubos adornados, geralmente de bambu. Inspirados em instrumentos indígenas sul-americanos, os tubos podem ser *kuripes*, em formato de V para autoaplicação, ou *tipis*, horizontais, para aplicação em outras pessoas. Após a aplicação, o rapé não deve ser aspirado; o sujeito respira pela boca, deixando-o agir nas narinas. A substância causa forte ardor nasal e, após alguns minutos, é assoada junto com o muco formado, proporcionando também uma sensação de “força”. Madalena relatou que o uso do rapé, assim como o tabaco no cachimbo, tem função organizadora, ajudando a enraizar e ancorar as energias, mantendo o foco em um objetivo definido:

Tem lugares também que aplicação... a autoaplicação do rapé é permitida desde o início do trabalho, se precisar ancorar, ancorar é no sentido assim, não é nem de aterrar. Apesar que a âncora te afunda, é no sentido de trabalhar mesmo com a energia da ayahuasca, sabe?! Porque às vezes você sente... eu não sei se você sabe o que tô falando, você sente de fazer o rapé, você sente que você, é... Como que eu vou te explicar? Porque o rapé, ele te traz uma outra sensação diferente da sananga, do cachimbo e da ayahuasca, então muitas vezes você precisa, por exemplo, da energia... por exemplo de uma erva ou você precisa até de uma

limpeza e o rapé pode te trazer isso. O rapé ou o cachimbo, o cachimbo se você cachimbar mesmo com... com força você também faz limpeza... Aquilo [a força do rapé] é mais instantâneo. Ele te alinha, sabe, ele te conecta com você mesmo, ele traz uma conexão te alinhando, mas te alinhando para fora, sabe? O rapé para mim também ele vem muita intuição, sabe?

A sananga é um colírio indígena feito das folhas da planta *Tabernaemontana sananho*, causando intenso ardor nos olhos e considerado pelos xamanistas como tendo propriedades curativas para várias patologias oculares, além de promover a abertura da visão espiritual. Assim como outras medicinas, pode ser usada isoladamente ou em conjunto com a ayahuasca, conforme relatado por Madalena:

Você consagra, no início, aí eles já abrem o portal da sananga. No início a sananga é muito importante porque ela abre essa questão assim na interiorização, a sananga te traz muita vivência, essa questão de abrir o terceiro olho, pelo menos para mim e para algumas pessoas que eu já conversei, te auxilia nessa questão da conexão com a ayahuasca e você interiorizar.

O kambô é uma secreção da rã *Phyllomedusa bicolor*, usada tradicionalmente para curar “panema” – má-sorte indígena para a caça, também interpretada como “depressão de índio” (Lima & Labate, 2007). No contexto neoxamânico, é aplicado para “restaurar” o sistema imunológico e desintoxicar o corpo. A substância é aplicada em cerca de sete pequenos pontos de cinco milímetros no braço ou perna, queimados com brasa para facilitar a absorção; em contextos indígenas, pode-se aplicar até uma centena de pontos (Lima & Labate, 2007). Antes disso, os participantes bebem aproximadamente dois litros de caçuma, fermentado de mandioca, para induzir o vômito, que pode ser mais intenso que com a ayahuasca. Os efeitos incluem taquicardia e tremores.

O temazcal, presente em alguns institutos, é uma prática inspirada nas culturas ameríndias e não uma substância. Trata-se de uma “tenda do suor” circular e fechada, onde pedras muito quentes são colocadas ao centro e regadas com água e ervas, criando uma sauna que pode exceder 50°C. Os participantes sentam ou deitam ao redor das pedras, permanecendo por até três horas, às vezes acompanhados pelo uso de

ayahuasca e músicas. Esse processo é visto como um retorno ao útero da Terra, buscando a purificação de corpo e espírito pelo contato com os elementos terra, fogo, água e ar. Maria abordou esta experiência:

O temazcal ele é um ritual dentro de uma tenda, ele tem algumas pedras e é uma tenda que tem muito calor. Ela esquenta, então fica em altas temperaturas assim, 70°C, esse é o máximo que pode chegar. No dia que eu fui não estava tão calor, então ficou numa temperatura ok, mas, assim, é bem alta lá a temperatura e isso potencializa. Eles dizem que isso traz a energia do útero, de retornar ao útero.

Estrutura física dos rituais

A estrutura física dos institutos varia conforme a localização e o tamanho, mas, geralmente, estão situados em chácaras ou espaços similares, valorizando o contato com a natureza durante os rituais. Em geral, há uma área interna coberta com cadeiras de plástico e uma área externa com gramados, árvores e plantas. Os participantes podem escolher onde se sentem mais confortáveis, podendo permanecer sentados ou deitados em colchonetes, respeitando a disposição espacial que separa homens e mulheres. Paula relatou se sentir confortável:

As pessoas ficam muito bem à vontade com relação a estar sentado, e estar deitado num colchonete, e o que eu acho bom, acho ótimo esse negócio de poder deitar, porque se eu tivesse que ficar sentada... eu sou uma pessoa que não consigo, que preciso deitar.

A condução meditativa do ritual ocorre por meio de músicas, geralmente transmitidas por grandes caixas de som para garantir a qualidade do áudio para todos. Influenciada por tradições animistas, a fogueira, símbolo de transmutação e purificação energética, é um dos principais elementos do ritual neoxamânico, e em torno dela os participantes costumam se reunir, refletindo um costume indígena. Também são comuns imagens de animais, representando a conexão com a natureza e a ideia de animais de poder, na qual cada animal transmite uma força, energia ou ensinamento espiritual à humanidade, conforme relatado por Maria:

O xamanismo, ele pega uma linha muito indígena, assim, na minha visão, eu não estudei a fundo o xamanismo, mas ele vai ganhando uma possibilidade de todas as religiões. Então ele pode mesclar e ir por todas as religiões, mas é uma base da cultura indígena, de onde veio também a ayahuasca. Então ele fala de animais de poder, fala dessa força da natureza, do poder da natureza de cura.

É comum a presença de um altar com imagens e símbolos de diversas referências religiosas, velas, pedras, incensos e outros elementos esotéricos. A influência do Santo Daime é marcante, com imagens de Mestre Irineu e a cruz característica dessa religião também presentes. Antes ou depois dos rituais, pessoas ligadas aos institutos podem expor itens à venda, como acessórios, camisetas com temas religiosos, roupas (batas, calças, saias), artigos esotéricos, incensos, cachimbos de madeira, rapé e tabaco, entre outros ligados ao universo cultural neoxamânico.

Tipos de rituais

Nos rituais de ayahuasca, chamados de “trabalhos”, há dois tipos de participação: rituais abertos, acessíveis a iniciantes, e rituais fechados, voltados para quem já tem experiência com a “força”. A principal diferença é o suporte oferecido; nos rituais abertos, pessoas dos institutos – conhecidas como fiscais, guardiões, monitores ou cuidadores – estão presentes para ajudar os participantes com eventuais dificuldades subjetivas ou físicas durante a experiência. Aline contou não ter tido uma boa experiência em rituais fechados:

O ritual fechado tem que ter, no mínimo, três vivências e ele não tem fiscal. Então eles falam que você precisa ter mais firmeza, você precisa dar conta de se virar. E eu fui em dois rituais fechados. O primeiro foi esse que eu falei que não bati direito, tal, e no dia seguinte eu fui em outro aberto e o segundo foi esse que a experiência foi totalmente tudo errado. Foi a última vez que eu fui. Então, as minhas duas experiências com rituais fechados não foram muito boas, para ser sincera, eram menos pessoas.

Há rituais específicos, como os *feitios* para a produção de ayahuasca. Eles são retiros de três a quatro dias, em que os participantes permanecem em imersão introspectiva, sem contato externo e sem celulares. Além dos rituais com ayahuasca, os homens batem o cipó *Banisteriopsis caapi* e as mulheres lavam as folhas de *Psychotria viridis*, complementados por práticas como meditação, yoga, rituais de cachimbo e temazcal, conforme relato de Maria:

São quatro dias. Você chega em um dia, é num feriado, aí você chega na quinta-feira e fica quinta, sexta, sábado e domingo. Você chega ali na quinta-feira de manhã e já começamos a bateção. Eu não sei se é o cipó ou a planta, porque a ayahuasca é uma mistura... E aí você coloca no sol também, não sei se a planta ou o cipó. Mas aí eles energizam isso botando uma intenção naquilo. Uma intenção de amor, uma intenção de equilíbrio, tudo o que você vai fazer, vai fazendo com intenção. Mas, assim, o fato de fazer a bateção já te dá um efeito, já vai começando ali o seu trabalho porque tem energia que está ali, sabe, às vezes você sente um pouquinho também o cheiro e já vai entrando um pouco, sabe.

Preparação do participante

A participação em um ritual geralmente começa cerca de três dias antes, quando os interessados se inscrevem com os dirigentes – geralmente por e-mail, telefone ou WhatsApp – e recebem orientações para uma dieta restritiva, evitando carne vermelha, álcool, alimentos pesados, drogas (incluindo cigarros) e relações sexuais. Essa preparação visa à desintoxicação do corpo e espírito. Gestantes, pessoas com problemas cardíacos, transtornos psiquiátricos ou em uso de medicações devem consultar o dirigente do instituto para avaliar a viabilidade de sua participação. Maria comentou sobre isso:

O que acontece é que, por exemplo, quando você vai tomar ayahuasca num ritual, eles falam de uma preparação de não comer carne, não entrar em conflito, não ter o contato sexual para você já ir sintonizando com a energia de lá e dessintonizando com essa energia mundana, muito material.

As datas dos trabalhos são geralmente divulgadas em redes sociais, como Facebook e Instagram, e em grupos de WhatsApp dos institutos. O número de participantes varia conforme a capacidade de suporte dos institutos, podendo ir de cerca de vinte a trezentas pessoas, conforme mencionado por Paula: *“É uma turma que varia bastante, na época que eu fui as primeiras vezes, é... tipo tinha cinquenta pessoas em média, quarenta, cinquenta, e hoje pode chegar até umas duzentas dependendo do dia”*.

No dia do ritual, os participantes devem levar agasalho, cobertores e um colchonete, pois a ayahuasca pode causar alterações na temperatura corporal. O código de vestimenta exige calça comprida para homens e saia ou vestido longo para mulheres, sem decotes ou partes do tronco à mostra. Recomenda-se também levar um alimento leve e vegetariano – sucos, frutas, lanches ou biscoitos – para a partilha final, conforme ilustrado por Maria:

A gente foi no mercado antes, compramos umas frutas para levar. Chegamos cedo e todas essas pessoas vestidas de saia longa e uma camiseta. Achei engraçado, achei bonito, assim, porque as mulheres vestidas de saia longa e os homens de calça. E aí no começo eu fiquei observando o ambiente era muito calmo, tinha um mantra bem calmo, incenso que cheirava bem, as pessoas eram receptivas, sabe? Achei muito acolhedor.

Após a chegada e acomodação, o participante costuma ser direcionado a uma área onde um fiscal confere seus documentos, recebe a taxa de participação (entre R\$ 30,00 e R\$ 50,00) e entrega uma ficha de inscrição e anamnese com dados pessoais, contato de emergência, histórico médico e de uso de medicações e drogas, além de um termo de responsabilidade. É necessário apresentar documento de identidade; menores de idade podem participar apenas com os pais presentes ou autorização assinada. Quando disponíveis, fiscais com formação em saúde costumam realizar essa tarefa, embora isso não seja um requisito. Maria comentou sobre isso: *“Teve uma palestra antes explicando, então, as pessoas que preenchiam uma ficha. Quem era de primeira vez indicava. E eu lembro que tinha um questionamento se usava droga, quanto que usava e tudo”*.

Após o preenchimento das fichas, em institutos com maior fluxo de pessoas, os participantes novatos (com até dois rituais) podem receber uma pulseira de identificação para facilitar o reconhecimento pelos fiscais. Estes, que trabalham na manutenção dos institutos e no suporte durante os rituais, ajudam os participantes em várias situações: acompanhando-os ao banheiro, prestando assistência em casos de mal-estar (como queda de pressão ou vômito), acalmando aqueles com comportamentos agressivos ou que transgridam regras (como remover roupas ou tocar outros participantes), acolhendo aqueles em experiências difíceis e fornecendo água, papel higiênico, além de manter o banheiro limpo. Eles também alimentam a fogueira e auxiliam nos ritmos dos instrumentos e danças. Seguindo a separação por sexo, mulheres servem mulheres e homens servem homens, como relatado por Pedro: *“Tem aquela questão do respeito. Da questão de a mulher servir para mulher e do homem servir para o homem. Quase todo instituto respeita isso, pela questão do masculino e do feminino”*.

Há o entendimento de que os fiscais têm um papel espiritual como guardiões do trabalho, reforçando a corrente energética contra influências negativas. Para manter a harmonia no ambiente, utilizam incensos, palo santo (espécie de madeira aromática que, quando queimada, funciona como um incenso natural), defumações com resinas e ervas, além do cachimbo em rituais. Um dia antes do ritual aberto, realizam um ritual fechado com a mesma *playlist* de músicas, com o intuito de sentir antecipadamente como será o trabalho aberto. Durante o ritual, mantêm-se em oração, buscando uma conexão intuitiva e espiritual para auxiliar participantes e outros fiscais, consagrando ayahuasca em menor quantidade para esse propósito. Maria relata:

Deram todas as orientações, onde vomita, se precisar de ajuda. Primeira vez pode ser que baixe bastante a pressão, então os fiscais, tem uns fiscais que acompanham a gente para ajudar. Esses fiscais eles fazem esse trabalho. O trabalho ele é todo montado, não é só a bebida e a planta ali, mas tem toda a energia. E aí esses fiscais fazem esse trabalho anteriormente para sentir como é que vai ser, o que eles vão sentir. Dias antes, um ou dois dias antes e aí depois eles conseguem dar um suporte para essas pessoas porque eles passaram o processo, eles sabem mais ou menos ali o que vai sentir, e aí eles tão lá para dar esse suporte. Aí, ok, eu me senti muito

bem acolhida mesmo. “Tem gente para cuidar da gente, esse lugar só pode ser abençoado” – eu falava.

Antes do início do ritual, algumas atividades podem variar conforme o instituto, mas, geralmente, incluem uma palestra explicativa sobre os efeitos da ayahuasca, as crenças e as regras do ritual, como: manter silêncio (conversando apenas com os fiscais quando necessário), evitar contato físico entre participantes, não circular na área do sexo oposto, não usar substâncias no local, desligar o celular, seguir a disciplina no bailado e permanecer até o fim do ritual, devido à responsabilidade do instituto. Esse é o momento em que os dirigentes tranquilizam os participantes e esclarecem dúvidas, permitindo também que alguém desista, se desejar. Maria contou sua experiência:

Ela explicou “pode ser que vocês vomitem”, ela falou que era um processo de limpeza. Então, se estava vomitando, é porque alguma coisa ali emocional limpava, para a gente não resistir a esse sentimento de “ah, quero vomitar”, sabe? Para não ficar... se isso vier, deixar fluir. Ela explicou que qualquer sentimento ruim que surgir, qualquer sensação de “vou morrer”, porque às vezes poderia ser comum às vezes as pessoas sentirem que vão morrer ou verem alguma coisa ruim... Para você focar na luz, respirar, não esquecer de respirar. Então, ela deu umas orientações básicas de como lidar com alguns sentimentos que, para mim, eram o meu medo. Então, de sentir alguma coisa ruim e ficar presa ali naquele sentimento ruim. E aí ela explicou também se precisasse ir no banheiro, o que era essa limpeza. Algumas orientações básicas que acalmou assim o meu medo. “As pessoas relatam mesmo que vão morrer” – ela explicando. “Mas vocês não vão morrer” [risos]. Então ela falou que se precisasse falar com alguma... que o ideal era ficar em silêncio, não falar, mas que se precisasse falar com alguém, falasse com um fiscal.

Sobre a importância da realização da palestra, Miguel disse:

O outro lugar que eu já fui, putz. Não gostei. O cara pegou, consagrou todo mundo e tocou a música. Nem falou nada e tocou a música assim, foi fazendo o trabalho. Aí a segunda dose do nada apareceu, foi tocando a música também e aí agora acabou o

trabalho. Daí você fala, nossa, que coisa bagunçada, não tem assim uma palavra, não tem uma doutrina, não tem um ensinamento, não tem uma orientação, é tudo meio assim “vão fazendo aí” [risos].

Podem ocorrer também práticas meditativas e corporais, como técnicas de respiração, yoga ou tai chi chuan, conforme relatado por Alice:

Eu acho que são visões diferentes e o que eu gostei lá é que ele deu tai chi antes, e o tai chi, essa coisa de trabalhar o corpo, eu me senti muito protegida, muito blindada também. Com essa questão energética, eu já estava com esse conhecimento do yoga.

O ritual em si

Normalmente, uma oração é feita antes de servir a ayahuasca. A partir daí, formam-se filas separadas para homens e mulheres, e a primeira dose é obrigatória para todos. Geralmente acompanhada de pedaços de fruta para amenizar o sabor amargo, a quantidade servida varia conforme o instituto e o tipo de ayahuasca, pois diferenças na preparação do chá influenciam a concentração dos princípios ativos. Lucas explicou sobre isso:

Depende do daime. A ayahuasca tem as suas apurações. Então ela tem a apuração chamada de 2x1, 5x1, 7x1, 8x1 e 10x1. Aí tem os chamados nomes de estrela, mel, semi-mel. Mel porque ela chega a ser grossa, desce até devagar na garrafa, 10x1 é muito forte. Para você ter uma noção de como é, a 5x1 ela é bem líquida, é como uma água comum, é como um chá normal. Você vai tomar 5x1, num ritual, mulher, em torno de 40 a 50 ml. Agora, o homem vai tomar aí 70 a 80 ml. Geralmente essa não tem nome, mas a 7x1 já é a estrela. A estrela dependendo de onde é feito, do feitio, do tipo de jagube, do tipo da chacrona, do que é feito, já diminui mais a dose. Então, quanto maior é a apuração, menor é a dose que a pessoa vai tomar. A 5x1 eu preciso tomar em média 110 ml a 160 ml na primeira dose para que eu entre numa força assim grande, para falar que eu estou extremamente conectado. Agora essa 10x1 eu tomei 30 ml e fiquei totalmente conectado. Então, olha a proporção.

Ah, mas como que se dá isso? O volume de folha de chacrona que você coloca na panela na hora de fazer o chá.

Após consagrarem a ayahuasca, os participantes retornam aos seus lugares para iniciar o trabalho. Embora se mantenham em silêncio, suas experiências são conduzidas por uma *playlist* variada, refletindo o universalismo dos institutos: tambores indígenas, mantras, hinários do Santo Daime, músicas instrumentais e eletrônicas, ícaros (canções de xamãs amazônicos), além de trechos de livros, palestras e Satsangs (encontros com líderes espirituais sobre o desenvolvimento da consciência). A seleção e a ordem das músicas são cuidadosamente pensadas para alcançar os propósitos definidos pelos dirigentes, uma tarefa encarada com seriedade. Paula comentou que *“a maneira como a playlist é disposta faz as pessoas entrarem numa certa viagem introspectiva”*.

Algumas músicas são propositalmente introduzidas para provocar confusão mental ou mal-estar, o que, segundo Miguel, ajuda os participantes a tomarem consciência de sua própria confusão e facilita processos de limpeza durante o ritual. Ele deu uma explicação detalhada sobre os efeitos psicológicos das músicas no ritual:

Penso assim, a música quando é tocada, te dá muita viagem, você fica muito disperso, sua mente fica assim, tendo várias mirações maravilhosas. Mas quando você toca uma música, o grau de concentração exigido de todos para que se escute a música, o grau de concentração que se exige para aquela música ser tocada, porque o pessoal que está tocando consagrou também... Então, cria um campo vibracional muito profundo, muito profundo mesmo de as pessoas silenciarem, de as pessoas pensarem melhor sobre os gestos que elas estão fazendo durante o trabalho e dá um grau meditativo mais profundo. E aí as etapas dessa musicoterapia preveem também um período ali de pajelança. O que que é a pajelança: tocamos, foi bonito, começamos o trabalho, você está chegando num grau meditativo maravilhoso, agora vamos baixar um pouquinho o grau, vamos ficar aqui um período de cura. Vamos procurar as coisas que tão te afetando. Então fica um período de pajelança, fica uma ritualística diferenciada com palo santo, com outras formas de interação e com outros ícaros, que são cantados, e já não tem ali letra, já não tem uma música que tenha um significado, mas é mais um significado profundo

de uma ancestralidade, não um significado para que a gente está acostumado, de ouvir uma música e entender a letra. Passamos esse período? Beleza, vamos agora para a segunda dose. Esse período mais profundo é: vamos tocar uma música mais instrumental, uma música instrumental que ela é desarranjada, que provoca essa confusão na sua mente. Você está acostumado com certos timbres, com certas harmonias, com certos encadeamentos tônicos... E se a gente bagunçar tudo isso e te expor a essa bagunça? Como que você vai reagir? É bom para sua mente se treinar e ver que a sua mente é uma bagunça, que você precisa dar sentido para ela... Então vai te causando uma confusão profunda. E é interessante porque sua mente vai sendo exposta a uma outra forma dela fluir, que não necessariamente seja esse fluxo que a gente entende. A gente não entende, mas a gente percebe que aquilo ali está sendo positivo.

Como a *playlist* conduz a experiência, sua ausência torna o ritual mais desafiador. Maria comentou: *“Tem rituais específicos, trabalho em silêncio... Aí é um nível muito avançado ao meu ver que eu não sei se eu conseguiria porque a música te dá uma ajuda”*.

A música nos rituais é acompanhada pelo “bailado”, uma dança inspirada no Santo Daime, com dois passos para cada lado, geralmente em roda ao redor da fogueira. A disciplina se manifesta também no bailado, que ocorre da metade para o fim do ritual, ao som de músicas mais animadas. É desejável que os participantes harmonizem seus movimentos com o grupo, mantendo-se separados por gênero. Quem deseja dançar de forma diferente é orientado a ir para uma área mais periférica do círculo, como relatado por Alice:

E aí eram duas doses, a primeira... a primeira era sentado, em silêncio. Não podia bailar, e a segunda podia bailar se quisesse, mas podia bailar no fluxo, se você quisesse dançar mesmo... era meio escondido, assim, e olhe lá. Não era tão liberado para dançar nesse instituto.

Cerca de uma hora e meia após o início, a *playlist* é pausada e os participantes são chamados para uma segunda dose, geralmente opcional, em filas separadas para homens e mulheres. Após a consagração do grupo, a música retorna e os participantes voltam aos seus lugares.

Entre os efeitos da ayahuasca, diarreia e vômito são comuns e vistos como limpezas físicas e espirituais, sendo encarados com naturalidade pelos fiscais. Normalmente, os institutos têm banheiros separados por gênero, que são mantidos limpos para o conforto dos participantes. Aqueles que precisam ir ao banheiro são acompanhados pelos fiscais; porém, o vômito é incentivado a ocorrer em áreas externas, como gramados, para evitar filas e permitir a transmutação energética pelo contato com a natureza. Para Paula, o ambiente era organizado:

Eles acolhem muito bem, as monitoras ficam de vigilância sobre todos os cuidados das pessoas, sobre os efeitos colaterais que poderiam existir, tipo, não é efeito colateral, sobre as limpezas, uma tontura, uma dor de barriga, um vômito, então... tudo isso pode acontecer, e elas ficam muito bem dispostas para ajudar, e eu acho que é muito bem organizado em relação à higiene, com relação aos banheiros, com relação ao cuidado das pessoas em si.

Uma terceira dose pode ser servida individualmente, sem pausa no ritual para filas, e é opcional, geralmente em menor quantidade. O tempo total do ritual varia, durando, em média, quatro horas, mas podendo chegar a seis em alguns institutos. Ao final, os participantes se reúnem em torno da fogueira para uma oração e/ou mensagem dos dirigentes, seguida de agradecimentos e recados – como a orientação de lavar seus utensílios após a partilha de alimentos. Em alguns locais, há o gesto de se ajoelhar em agradecimento e, em outros, uma roda de partilha da experiência. Após essa etapa, os participantes podem deixar o local ou seguir para a área de partilha de alimentos, onde socializam e trocam impressões sobre o ritual.

Embora o trabalho esteja concluído, alguns participantes ainda permanecem na “força”, que gradualmente diminui. Em casos de processos intensos, fiscais e dirigentes continuam prestando auxílio. Como a maioria dos rituais ocorre à noite, em chácaras, alguns participantes pernoitam no local para retornar ao amanhecer.

Considerações finais

Este capítulo buscou descrever o contexto neoxamânico ayahuasqueiro no interior do estado de São Paulo, trazendo

contribuições para a etnopsicologia ao elucidar práticas rituais cada vez mais procuradas por pessoas em busca de saúde mental, ressignificação de experiências traumáticas e autoconhecimento. Nomeamos de *ethos* neoxamânico as características do estilo de vida xamanista, que incorpora elementos do xamanismo indígena, cristianismo, espiritismo, filosofias orientais e até correntes esotéricas europeias. O estudo apontou que esse sincretismo espiritual proporciona uma experiência diversificada e inclusiva, oferecendo ao praticante espaço para experimentar e expressar diferentes formas de espiritualidade. O contato com a natureza desempenha um papel fundamental nesse processo, reforçando uma reconexão com o ambiente natural como parte da busca por harmonia interior.

No *ethos* neoxamânico, as “medicinas” como ayahuasca, rapé, sananga e a prática do cachimbo sagrado são vistas como instrumentos de cura e expansão da consciência. Seu uso segue uma lógica de purificação física e energética, em que o desconforto é ressignificado como uma “limpeza” do corpo e da alma, refletindo uma visão particular de saúde e autocuidado distinta das abordagens ocidentais tradicionais.

O *setting* de uso da ayahuasca, ou seja, o contexto cerimonial, tem se mostrado importante para influenciar as experiências dos usuários, afetando tanto a intensidade quanto o tipo de vivências, sejam elas místicas ou desafiadoras (Pontual et al., 2022). Neste capítulo, observamos, por meio dos relatos dos participantes, a importância atribuída às diversas etapas dos rituais neoxamânicos, com alguns afirmando que esses elementos foram fundamentais para garantir uma experiência positiva.

Em relação ao ambiente físico, Pontual et al. (2022) observaram que conforto e decoração estavam negativamente correlacionados com experiências desafiadoras, indicando que um ambiente adequado ajuda a reduzir experiências adversas. Em nossas entrevistas, os participantes também destacaram a importância de um espaço acolhedor e cercado pela natureza, ressaltando que a presença de elementos simbólicos, como fogueiras, imagens religiosas e músicas meditativas auxiliava na obtenção do estado de introspecção desejado.

Outro aspecto central do *ethos* neoxamânico é a liberdade de transitar entre diferentes práticas espirituais sem a necessidade de aderir a uma doutrina específica. Os participantes são incentivados a explorar suas jornadas espirituais de forma individual, enquanto integram uma

comunidade que valoriza o autoconhecimento, a introspecção e a integração espiritual.

Observa-se que o crescimento do neoxamanismo reflete uma busca por novas formas de espiritualidade voltadas para a cura emocional e o autoconhecimento. Na sociedade atual, em que há tantas queixas relacionadas à saúde mental e ao bem-estar, o neoxamanismo é percebido como uma prática que combina aspectos espirituais e terapêuticos, atraindo pessoas em busca de equilíbrio emocional e ressignificação de experiências. O uso ritual da ayahuasca e de outras “medicinas” é frequentemente visto como uma forma de terapia alternativa, na busca por ressignificação de experiências passadas e de desenvolvimento pessoal.

Dessa forma, espera-se que este capítulo contribua para uma compreensão mais ampla do neoxamanismo ayahuasqueiro, oferecendo subsídios para futuras pesquisas sobre práticas contemporâneas de espiritualidade e bem-estar. Ao destacar a combinação de elementos espirituais e terapêuticos presentes nesses rituais, este estudo reforça outras pesquisas que apontam a importância do contexto na experiência com a ayahuasca e amplia a discussão sobre diferentes abordagens buscadas para o autoconhecimento e a promoção da saúde mental.

Referências

- Castañeda, C. (1968). *A erva do diabo*. Record.
- Eliade, M. (2002). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* (2ª ed.). Martins Fontes.
- Harner, M. (1995). *O caminho do xamã: um guia para manter a saúde e desenvolver o poder*. Cultrix.
- Labate, B. C. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Mercado de Letras.
- Labate, B. C., Santos, R. G., Anderson, B., Mercante, M. S., & Barbosa, P. C. (2009). *Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP.
- Leite, A. L. P. (2016). Neoxamanismo na América Latina. *Último Andar*, 29, 204-217. <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/31322>

- Lima, E. C., & Labate, B. C. (2007). “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos*, 8(1), 71-90. <https://doi.org/10.5380/cam.v8i1.9553>
- Magnani, J. G. C. (2005). Xamãs na cidade. *Revista USP*, 67, 218-227. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p218-227>
- Mandarino, G. C. (2010) *Religiões Ayahuasqueiras: tradições e contradições* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense).
- Miller, M. J., Albarracin-Jordan, J., Moore, C., & Capriles, J. M. (2019). Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116(23), 11207-11212. <https://doi.org/10.1073/pnas.1902174116>
- Nichols, D. E. (2016). Psychedelics. *Pharmacological Reviews*, 68(2), 264-355. <https://doi.org/10.1124/pr.115.011478>
- Oliveira, A. F. (2016). *Plantas, dietas, éticas yawanawa: iniciações xamânicas contemporâneas*. [Apresentação de Trabalho]. 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa, Paraíba. https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2016/07/Oliveira_Plantas_dietas_%C3%A9ticas_YawanawaABA_Joao-Pessoa_2016.pdf
- Oliveira, N. F. (2021). *Significados atribuídos ao consumo ritualístico de ayahuasca em contexto neoxamânico por pessoas que o buscam como estratégia para lidar com o uso problemático de drogas* (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo).
- Pontual, A. A. D., Tófoli, L. F., Corradi-Webster, C. M., van Oorsouw, K., Delgado, A. R. O., & Ramaekers, J. G. (2022). The influence of ceremonial settings on mystical and challenging experiences occasioned by ayahuasca: A survey among ritualistic and religious ayahuasca users. *Frontiers in Psychology*, 13, 857372. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.857372>.
- Rose, I. S., & Langdon, E. J. (2010). Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, 18, 83-113. <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/201>
- Scuro, J., & Rodd, R. (2015). Neo-shamanism. In H. Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 1-6). Springer.

Índice remissivo

África	19, 20, 23, 24, 30, 35, 41, 43, 67, 68, 78, 82, 161, 163, 165, 166, 197, 198, 199, 205, 206
Africanos	26, 27, 40, 68, 79, 161, 165, 166, 198, 205, 216
Afrodiaspórico	17, 18, 21, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 38, 39, 40, 145, 228, 235
América	19, 24, 36
América Latina	64, 178, 193, 195, 197, 198, 209, 211, 214, 217, 222, 223, 235, 236, 254, 272, 298
Ancestralidade	7, 13, 14, 17, 18, 19, 21, 23, 27, 29, 30, 36, 38, 39, 69, 84, 87, 142, 147, 151, 152, 154, 160, 168, 185, 191, 198, 199, 200, 217, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 256, 294
Angola	7, 24, 32, 33, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 78, 79, 82
Antropologia	11, 42, 45, 48, 49, 82, 99, 135, 147, 153, 155, 156, 163, 192, 194, 197, 210, 211, 212, 217, 235, 260, 274, 277, 298
Ayahuasca	259, 260, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 283, 285, 286, 288, 289, 290, 292, 297, 298
Bantu	29, 32, 66, 67, 78, 79, 82, 255
Bem Viver	191, 192, 219, 220, 221, 222, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235

Biomédico	56, 119, 129, 144, 149, 151, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 181, 185, 191, 192, 195, 211, 212, 221
Candomblé	7, 24, 25, 33, 36, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 99, 121, 139, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 157, 186, 187
Colonização	18, 27, 30, 32, 34, 38, 83, 88, 104, 114, 160, 165, 166, 178, 219, 222, 223, 224, 225, 227, 232, 235, 236
Comunidade	20, 29, 33, 37, 46, 55, 65, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 98, 144, 151, 195, 196, 219, 222, 231, 232, 234, 244, 250, 277, 297
Contracolonial	12, 19, 141, 147, 216
Cuidado	8, 19, 56, 93, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 140, 141, 142, 145, 147, 150, 151, 152, 153, 156, 159, 171, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 194, 205, 221, 222, 229, 230, 234, 236, 279, 287, 293, 295, 296
Cultura	22, 24, 25, 27, 28, 33, 34, 51, 56, 58, 60, 61, 63, 66, 82, 90, 95, 99, 147, 157, 164, 167, 168, 183, 185, 186, 193, 194, 232, 234, 244, 256, 261, 263, 272, 273, 277, 282, 283, 287
Cura	8, 33, 42, 48, 59, 61, 77, 91, 109, 112, 122, 127, 131, 133, 136, 145, 151, 154, 156, 165, 171, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 213, 216, 217, 221, 225, 229, 232, 233, 234, 260, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 281, 282, 287, 293, 296, 297

Decolonialidade	40, 168, 193, 227, 235
Descolonização	236, 248
Doença	8, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 56, 57, 60, 116, 119, 121, 122, 125, 126, 128, 129, 134, 135, 136, 137, 155, 165, 166, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 221, 271, 273
Educação	22, 42, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 142, 176, 180, 191, 193, 195, 209, 217, 223, 228, 246
Escravidão	18, 23, 24, 27, 30, 34, 38, 146, 147, 198, 205
Espiritismo	121, 122, 126, 129, 131, 140, 145, 150, 185, 186, 276, 296
Espiritualidade	7, 23, 36, 38, 39, 80, 81, 103, 104, 105, 108, 109, 111, 114, 115, 116, 117, 140, 141, 142, 150, 151, 153, 154, 156, 189, 191, 221, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 275, 277, 275, 282, 296, 297
Etnobotânica	8, 197, 198, 207, 212, 213, 214, 216
Etnomedicina	8, 197, 207, 210, 211, 214, 216, 217, 274
Etnopsicanálise	45, 49, 61, 62
Etnopsicologia	1, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 19, 57, 62, 65, 86, 95, 98, 108, 110, 114, 115, 116, 117, 123, 137, 140, 141, 149, 151, 152, 159, 168, 169, 192, 197, 207, 208, 214, 216, 217, 219, 221, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 254, 259, 272, 296

Identidade	19, 25, 27, 34, 37, 41, 66, 70, 71, 80, 82, 90, 93, 105, 115, 150, 151, 152, 189, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 266, 267, 278, 283, 289
Medicinas	8, 171, 175, 177, 181, 183, 185, 187, 188, 191, 194, 211, 212, 275, 277, 278, 280, 281, 284, 285, 296, 297
Mediunidade	107, 111, 126, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157
Memória	17, 25, 26, 37, 39, 40, 42, 52, 58, 61, 63, 65, 85, 91, 93, 97, 99, 137, 157, 159, 172, 246, 256
Música	7, 17, 18, 19, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 65, 66, 69, 70, 71, 75, 80, 81, 82, 92, 241, 280, 286, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296
Natureza	21, 23, 29, 30, 31, 68, 92, 93, 94, 95, 96, 104, 107, 110, 116, 126, 173, 178, 185, 187, 189, 191, 200, 201, 203, 212, 215, 219, 220, 221, 225, 228, 230, 231, 233, 234, 244, 249, 250, 251, 261, 263, 266, 271, 179, 281, 283, 286, 287, 295, 296
Psicanálise	8, 11, 45, 49, 63, 64, 99, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 168, 169, 269, 271, 272, 273
Psicologia	6, 10, 11, 12, 13, 16, 19, 48, 62, 65, 67, 81, 82, 103, 104, 105, 116, 117, 118, 120, 135, 137, 139, 140, 148, 153, 154, 155, 156, 157, 180, 196, 197, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 219, 221, 236, 233, 235, 236, 237, 253, 259, 273, 277
Povos indígenas	23, 147, 189, 190, 220, 222, 223, 224, 225, 228, 233, 236, 243, 246, 252, 254

Religiosidade	24, 25, 39, 66, 68, 140, 141, 142, 147, 148, 150, 151, 154, 277
Saúde mental	8, 120, 122, 126, 127, 129, 130, 132, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 219, 221, 222, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 296, 297
Terreiro	12, 14, 25, 33, 34, 36, 38, 67, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 91, 119, 136, 137, 141, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 187
Trauma	7, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 154, 232, 236
Umbanda	7, 25, 33, 34, 36, 40, 90, 92, 116, 121, 128, 137, 139, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 157, 195, 221, 236
Xamã	186, 188, 255, 267, 268, 271, 276, 277, 293, 297, 298

Sobre as autoras e os autores

Adeniyi Ribeiro Salamí é médico, com especialização em Oftalmologia. Membro do Centro Cultural *Oduduwa*.

Alice Costa Macedo é psicóloga, Mestre e Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio doutoral na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (França). Professora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Coordenadora do Grupo de Pesquisa e Extensão POÁ (Psicologias por Organizações Populares e Ancestralidades), sediado na UFRB. É membro do Laboratório de Etnopsicologia e do *ORÍ* - Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade, ambos sediados na USP. Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Carolina Roberta Ohara Barros e Jorge da Cunha é nutricionista. Mestre em Ciências da Saúde pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) e Doutora em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (EERP-USP). Professora da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Membro do *ORÍ* – Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade da USP.

Célia Santos da Rosa é linguista, com Mestrado em Letras pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), onde atualmente cursa Psicologia.

Clarissa Mendonça Corradi-Webster é psicóloga, Mestre em Saúde na Comunidade, Doutora e Livre-Docente em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, onde coordena o LePsis (Laboratório de Ensino e Pesquisa em Psicopatologia, Drogas e Sociedade). Membro do *The Taos Institute* e da *International Mental*

Health Collaborating Network (IMHCN). Membro do GT Drogas e Sociedade da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Eliane Domingues é psicóloga pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), com Mestrado e Doutorado em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), tendo realizado Doutorado sanduíche na Université Paris 7 (*École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie*). Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UEM. Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Fabio Scorsolini-Comin é psicólogo e linguista. Mestre, Doutor e Livre-Docente em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Educação pela USP. Realizou estágio doutoral na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto (Portugal), além de Pós-Doutorado na área de Tratamento e Prevenção Psicológica pela USP. Professor do Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da USP. Orientador do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica e do Programa Interunidades de Doutoramento em Enfermagem da USP. Fundador e coordenador do *ORÍ* - Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade (CNPq). Coordenador do Centro de Psicologia da Saúde da USP. Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Felippe Otaviano Portela Fernandes é psicólogo. Mestre e doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Gabriel Inticher Binkowski é psicanalista e professor do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Clínica Transcultural e Doutor em Psicologia pela *Université Sorbonne Paris Nord* (França). Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL) e da *Unité Transversale de Recherche Psychogénèse et Psychopathologie* (UTRPP). Supervisor clínico no Grupo Veredas: Psicanálise e Migração e um dos coordenadores do

Relapso - Grupo Interuniversitário de Pesquisa em Religião, Laço Social e Psicanálise. Faz parte do GT Psicanálise, Política e Cultura e do GT de Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Glauca Valéria Pinheiro de Brida é psicóloga pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), com Mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Doutorado em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Professora do Departamento de Psicologia da UEM.

Henrique de Oliveira Lee é psicólogo pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Mestre em Estudos Literários e Doutor em Literatura Comparada pela mesma instituição. Realizou estágio como pesquisador associado na *University of California at Irvine*. Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), onde atua como orientador nos Programas de Pós-Graduação em Psicologia e em Estudos de Linguagem. Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

James Ferreira Moura Junior é psicólogo e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira e Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC. Coordena a Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências (reaPODERE). É membro da *Red Latinoamericana de Formación en Psicología Comunitaria*, do Grupo de Trabalho Psicologia e Pobreza da Sociedade Interamericana de Psicologia (SIP) e da *Society of Community and Action Research (SCRA)*, EUA. Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Bolsista de Produtividade em Pesquisa da Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa (FUNCAP).

Jonathas Antunes do Vale é psicólogo. Mestrando em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do grupo de pesquisa Pessoa, Sociedade e Ambiente na Amazônia e do Laboratório

Yandê Kaá Pura, ambos sediados na UFAM. Membro do Laboratório de Direitos Humanos e Educação (UFAM).

José Francisco Miguel Henriques Bairrão graduou-se em Psicologia e em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Doutorou-se em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), sendo Livre-Docente pela USP na área de Etnopsicologia. Atualmente, é pesquisador e professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). Fundador e coordenador do Laboratório de Etnopsicologia desta instituição, cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq. Membro do POÁ – Psicologias por Organizações Populares e Ancestralidades, ligado à Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Julia Damacena Caccia é psicóloga pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Graduanda em Gestão da Saúde Pública e pós-graduanda em Constituição do Sujeito e Intervenções: Teoria e Prática Psicanalítica.

Liliana Parra-Valencia possui Doutorado em Ciências Sociais e Humanas (Universidad Javeriana), Mestrado em Psicologia Social e Violência Política (Universidad San Carlos de Guatemala) e Mestrado em Humanidades (Universidade de Barcelona). Especialista em Estudos Afro-Latino-Americanos e Caribenhos (CLACSO), com Pós-Doutorado em Psicologia junto ao Laboratório de Etnopsicologia da Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora da *Asociación de Investigadores/as AfroLatinoamericanos/as y del Caribe* (AINALC), *Red Internacional de Voces Afrofeministas*, *Red Latinoamericana de Psicología Rural* e colaboradora estrangeira do Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas (AVAL) do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Marcelo Calegare é psicólogo, Mestre e Doutor em Psicologia Social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Realizou Pós-

Doutorado na Universidade de Brasília (UnB). Professor da Faculdade de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Coordenador do grupo de pesquisa Pessoa, Sociedade e Ambiente na Amazônia e do Laboratório *Yandê Kaá Pura*, ambos sediados na UFAM. Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Marcelo Simão Mercante é biólogo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Doutorado em *Human Sciences/Consciousness and Spirituality - Saybrook Graduate School and Research Center* (EUA).

Mariana Bastos Deolindo é psicóloga. Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP), onde atua como pesquisadora do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL), com atuação no Grupo Veredas. Coordenadora do Coletivo Feminista Claudia Fontenele da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) e Colaboradora do Centro Acadêmico de Psicologia da UPM.

Mariana Leal de Barros é psicanalista, antropóloga e ambientalista. Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP) e em Sociologia e Antropologia pela *Université Lumière Lyon 2* (França), com Pós-Doutorado em Antropologia pela USP. Coordena o projeto “Jacarandá – Sonhar em Rede”. Pesquisadora no Núcleo de Sustentabilidade do CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento). Colabora com o Laboratório de Etnopsicologia da USP, com o CERNE (USP) e participa do NETT (Núcleo de Estudos e Trabalhos Terapêuticos) e do INCLIPP (Instituto de Clínica e Pesquisa em Psicanálise). Integra o Grupo de Pesquisa Internacional “*Anthropologie de la Guérison*” (Canadá) e realizou estágios de pesquisa na *Université Lumière Lyon 2*, *Université Paris 7*, *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e na *Maison des Adolescents - Hôpital Cochin* (França). Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Maurício S. Neubern é psicólogo, Mestre e Doutor em Psicologia pela Universidade de Brasília (UnB), com período sanduíche na *Université Paris Diderot* (França). Professor do Departamento de Psicologia Clínica e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da UnB. Realizou Pós-Doutorado no *Centre Edgar Morin da École de Hautes Études en Sciences Sociales* (França). Líder do grupo de pesquisa CHYS – Complexidade, Hipnose e Subjetividade (CNPq). Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Natália Feitosa de Oliveira é psicóloga e Mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP).

Olukemi Adeolá Ribeiro Salamí é médica, com especialização em Oftalmologia. Integrante de coletivos de estudiosos e praticantes de Etnomedicina: Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares das Heranças Africanas e Indígenas (UNIP-CNPq) e Grupo de Pesquisa e Estudos Transdisciplinares sobre o Saber Tradicional Iorubá (Centro Cultural *Oduduwa*). Ialorixá da Religião Tradicional Iorubá.

Rodrigo Ribeiro Frias possui graduação em Letras, Mestrado em Teoria Literária e Doutorado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Realizou Pós-Doutorado junto ao Instituto de Psicologia da USP. Membro do Centro Cultural *Oduduwa*. Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Ronilda Iyakemi Ribeiro é psicóloga. Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra pela Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora da Universidade Paulista e professora sênior da USP. Orientadora no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da USP. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares das Heranças Africana e Indígena (CNPq). Membro do Coletivo Coalizão InterFé em Saúde e Espiritualidade (Brasil), do Fórum Inter-religioso para uma Cultura de Paz e Liberdade de Crença da Secretaria de Estado da Justiça e Cidadania de São Paulo e do Projeto *Creer en Plural*, da *Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia*. Patronesse do *Egbé Omó Oduduwa* no Brasil. Ialorixá (Religião

Tradicional Iorubá). Membro do GT Etnopsicologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Sheryda Januário Lisboa é psicóloga. Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Síkírù Sàlámi é Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP). Docente e pesquisador da área de Ciências Humanas e Sociais, especializado em Sociologia da África Negra. Fundador e coordenador científico do Centro Cultural *Oduduwa*. Líder do *Oduduwa* Templo dos Orixás.

Thais de Negreiros Sales é psicóloga e mestranda em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). Membro do grupo de pesquisa Pessoa, Sociedade e Ambiente na Amazônia e do Laboratório *Yandê Kaá Pura*, ambos sediados na UFAM.

Thalyta Juliana da Silva Gomes é psicóloga. Mestra e doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do grupo de pesquisa Pessoa, Sociedade e Ambiente na Amazônia e do Laboratório *Yandê Kaá Pura*, ambos sediados na UFAM.

Veridiana da Silva Machado é psicóloga. Mestra em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora da Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública. Coordenadora Nacional da Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) (ANPSINEP).



Esta obra é signatária de uma formação plural e que questiona como a produção do conhecimento e a democratização da ciência têm sido pensadas no contexto da Pós-Graduação brasileira. Esperamos, com esse debate, ampliar nossa capacidade de escuta, de atenção, de contato e de porosidade ao outro, alinhados ao que a Etnopsicologia nos apresenta enquanto atitude científica. Democratizar a ciência é uma atitude política e que se faz por meio do cotidiano da pesquisa, do ensino, da extensão e do nosso pertencimento - às nossas raízes e, inclusive, ao espaço universitário. A universidade precisa ser, também, o espaço do outro, esse outro que, historicamente, foi dela distanciado.