



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO DELTA DO PARNAÍBA
CAMPUS MINISTRO REIS VELLOSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



LETÍCIA PEREIRA LOUZEIRO

**MARCADORES DAS AFRICANIDADES NAS CONCEPÇÕES DE NASCIMENTO,
VIDA E MORTE DE PESSOAS NEGRAS NO INTERIOR DO PIAUÍ**

**Parnaíba - PI
2024**

LETÍCIA PEREIRA LOUZEIRO

**MARCADORES DAS AFRICANIDADES NAS CONCEPÇÕES DE NASCIMENTO,
VIDA E MORTE DE PESSOAS NEGRAS NO INTERIOR DO PIAUÍ**

Dissertação apresentada a banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba-UFDPar, como requisito para obtenção do título de mestre em Psicologia.

Orientadora:
Profa. Dra. Carla Fernanda de Lima
(Manakuanda)

Parnaíba – PI
2024

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Delta do Parnaíba

L895m Louzeiro, Leticia Pereira

Marcadores das africanidades nas concepções de nascimento, vida e morte de pessoas negras no interior do Piauí [recurso eletrônico] / Leticia Pereira Louzeiro. – 2024.

104 p.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Delta do Parnaíba, 2024.

Orientação: Prof^a. Dr^a. Carla Fernanda de Lima (Manakuanda).

1. Escrivência. 2. Pertencimento. 3. Nascimento-Vida-Morte.
4. Saúde da População Negra. I. Lima, Carla Fernanda de (Manakuanda). II. Título.

CDD: 150

LETÍCIA PEREIRA LOUZEIRO

**MARCADORES DAS AFRICANIDADES NAS CONCEPÇÕES DE
NASCIMENTO, VIDA E MORTE DE PESSOAS NEGRAS NO INTERIOR DO
PIAUÍ**

Dissertação apresentada a banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba-UFDPar, como requisito para obtenção do título de mestre em Psicologia.

Orientadora:
**Profa. Dra. Carla Fernanda de Lima
(Manakuanda)**



Documento assinado digitalmente
CARLA FERNANDA DE LIMA
Data: 12/09/2024 21:17:56-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Carla Fernanda de Lima/Manakuanda (Presidente/Orientadora)
Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPar



Documento assinado digitalmente
JOAO PAULO SALES MACEDO
Data: 10/09/2024 17:41:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^o Dr. João Paulo Sales Macedo - (Membro Interno)
Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPar



Documento assinado digitalmente
ADILBENIA FREIRE MACHADO
Data: 12/09/2024 10:07:20-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dra. Adilbênia Freire Machado – (Membra Externa)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Agradecimentos

Gratidão à minha mãe Osélia e meu pai Renato,
meu irmão João Neto e minha irmã Mariana
que estão sendo peças fundamentais nesse processo e
sempre serão minha maior inspiração e fonte de perseverança.

Gratidão às minhas avós, Francisca e, em especial, à minha avó Zilneide,
por ser meu alicerce e minha sabedoria nessa jornada.

Gratidão à minha ORientadora de travessia, Manakuanda, que me pegou pela mão e
vem me guiando por esse oceano de possibilidades que é o conhecimento,
abrindo caminhos e acreditando em meu potencial.

Sempre a terei como um presente que levarei para toda vida.

Gratidão às minhas amigas e amigos, Marcelly, Maria Gabriela, Mateus,
Roniel e Amadeu pelo apoio e pelo suporte nos momentos bons e ruins.

Gratidão à minha família de Parnaíba-PI: Valdene e família, Josélia e família,
pelo afeto e acolhimento da correntina em solo parnaibano.

Gratidão às amigas e amigos, irmãos e irmãs que fiz pelo caminho.

Gratidão às professoras e professores que possibilitaram
a construção do projeto e realização do sonho.

Gratidão à Capes pela concessão de Bolsa de estudos
que viabilizou a concretização desse trabalho.

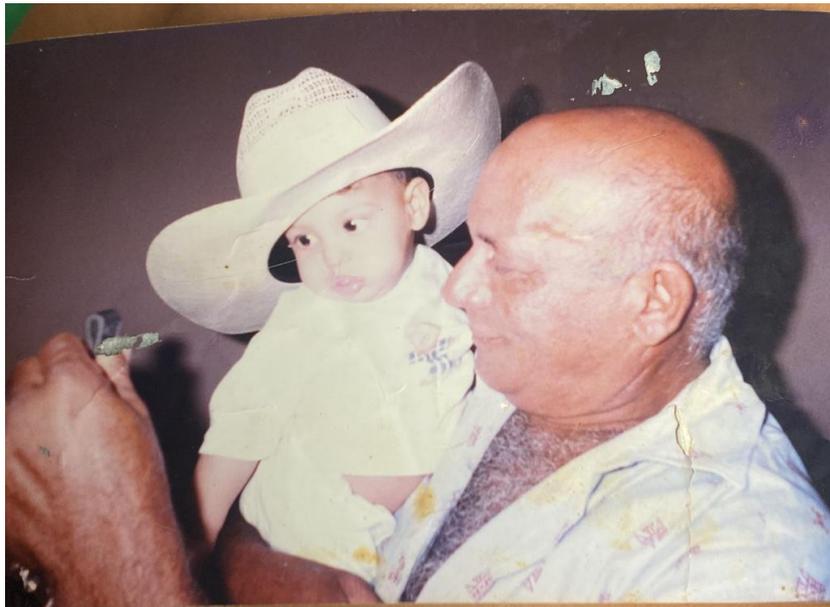
Dedicatória

Marcas são rastros que tem o poder de nos reativar a memória.

A marca do meu avó João, certamente, era o seu chapéu sempre de cor amarela que não tirava da sua careca negra, com ralos cabelos brancos, por nada.

Ele foi enterrado com seu chapéu.

Aquele adereço que nos recorda dos seus feitos em vida e que, com certeza, não serão esquecidos com sua passagem da morte, estão sendo continuados com muito zelo e cuidado.



Dedicada à meu ancestral, João Domingos Louzeiro.

Resumo

A presente pesquisa tem como objetivo investigar marcadores das africanidades nas concepções de nascimento, vida e morte de pessoas negras no interior do Piauí. Tais marcadores podem ser identificados nas vivências, experiências e cotidianos de pessoas negras no município de Corrente-PI, onde nasci. Para relatar tais histórias, que são ao mesmo tempo particulares e sociais, percorri o trajeto da Escrivivência de Conceição Evaristo, que me possibilitou retratar experiências coletivas, na medida em que se compreende existir um comum constituinte entre autora e protagonistas. Ao me encontrar com pessoas negras em um bairro vulnerabilizado, na minha cidade natal, percebi que muitos marcadores africanos nas concepções de nascimento, vida e morte foram se perdendo e alguns que ainda permaneciam não eram reconhecidos por aquela comunidade como marcadores de suas raízes africanas. Isso me movimentou para pontuar esses marcadores e buscar, entre pessoas negras de territórios de matrizes africanas da cidade, essas concepções, a fim de conhecer mais sobre os resquícios de África em terra correntina. Assim, no dingo-dingo, ir e vir, dos encontros, foi possível reconhecer como as religiões afro-brasileiras e de matrizes africanas mantêm vivas concepções africanas sobre a vida e são capazes de nos devolver o que nos é roubado pelo ocidente: marcadores da nossa africanidade que podem nos trazer saúde mental. Portanto, foi possível perceber a concepção de morte ocidental, identificar marcadores das africanidades que resistem no contexto vivenciado e gerar vida e esperança através da busca pelas raízes do povo negro no interior piauiense.

Palavras – Chave: Escrivivência; Pertencimento; Nascimento-Vida-Morte; Saúde da População Negra.

Abstract

The present research aims to investigate markers of Africanities in the conceptions of birth, life and death of black people in the interior of Piauí. Such markers can be identified in the lives, experiences and daily lives of black people on the outskirts of Corrente-PI, where I was born. To report these stories, which are at the same time private and social, I followed the path of Conceição Evaristo's Writing, which allowed me to portray collective experiences, to the extent that it is understood that there is a common constituent between author and protagonist, whether due to shared characteristics through social markers, or through lived experience, even from different positions. When meeting with black people in a vulnerable neighborhood in my hometown, I realized that many African markers in the conceptions of birth, life and death were being lost and some that still remained were not recognized by that community as a marker of their African roots. This moved me to point out these markers in the community, but it also moved me to look for these conceptions among black people from African territories in the city, in order to learn more about the remains of Africa in Correntina. Thus, in the dingo-dingo, coming and going, of the meetings, it was possible to recognize how Afro-Brazilian and African-based religions keep African conceptions of life alive and are capable of giving us back what is stolen from us by the West: markers of our Africanity that can bring us mental health. Therefore, it was possible to perceive the Western conception of death, identify markers of Africanities that resist in the context experienced and regain life and hope through the search for the roots of black people in the interior of Piauí.

Keywords: Writing; Belonging; Birth-Life-Death; Health of the Black Population.

Lista de ilustrações

Figura 01: Representação do símbolo sankofa.

Figura 02: Representação do cosmograma bacongo.

Figura 03: Símbolo ankh no cosmograma bacongo.

Figura 04: Meu pai em uma homenagem feita pela comunidade ao meu avô no dia 13/11/22.

Figura 05: Casas em fase de construção, em 2017. As obras tiveram início em 2013, houve paralização da construção e a partir de denúncias populares, houve a retomada, sendo entregues em 2018 e 2019.

Figura 06: Roda de conversa com moradoras.

Figura 07: Cartaz com palavras ditas pelas pessoas moradoras das casas populares durante conversa.

Figura 08: Momento de conversa em frente à casa de uma moradora.

Figura 09: Túmulo do meu bisavô e da minha bisavó nos fundos da casa onde moravam em uma localidade de Corrente-PI.

Figura 10: Mesa branca de Lael em Corrente – PI.

Figura 11: Terreiro de Lael em Corrente – PI.

Lista de tabelas

Tabela 01: Marcadores das africanidades

Tabela 02: Marcadores das africanidades no território

Lista de abreviaturas e siglas

BPC – Benefício de Prestação Continuada

ESF – Estratégia Saúde da Família

FAO – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ONU – Organização das Nações Unidas

PI – Piauí

PNSIPN – Política Nacional de Saúde Integral da População Negra

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

SUMÁRIO

“Caminho se conhece andando...”: Tecendo o surgimento da temática.....	13
1 Contextualizando a temática.....	15
2 Fundamentação teórica.....	27
2.1 Concepções acerca do nascimento, vida e morte a partir de epistemologias africanas.....	27
2.2 Marcadores das africanidades em território brasileiro e correntino.....	38
3 Objetivos.....	51
3.1 Objetivo geral.....	51
3.2 Objetivos específicos	51
4 Escrivência como ferramenta metodológica.....	52
Estudo 1 - Sobre o existir do corpo negro: vida, nascimento e morte em um município Piauiense	56
Estudo 2 - Escrivências de um retorno: concepções de vida, nascimento e morte de percussores de religiões afro-brasileiras no interior piauiense.....	78
Em Nêgo Bispo “Somos o começo, o meio e o começo”: caminhando pelas vivências em Corrente – PI.....	88
Considerações finais.....	94
Referências bibliográficas	96

“Caminho se conhece andando...”: Tecendo o surgimento da temática

A presente escrita surge das minhas desconstruções, indagações, transformações e memórias. Ainda na graduação iniciei essa travessia, me percebi em um processo de mudanças. Escolhi uma professora negra para me orientar em meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Esse foi o divisor de águas. Desde bem cedo, no curso de graduação em psicologia, me identifiquei com a Psicologia Hospitalar, queria escrever sobre algo nessa área.

Em meio ao processo de construção do projeto de pesquisa fomos assolados (as) pela pandemia de COVID-19, então vi que precisava escrever sobre os impactos dessa pandemia na saúde mental das pessoas. Mas isso não era suficiente, minha orientadora passou leituras, que além de auxiliar no meu processo de tornar-me negra, mostrava que a maioria de nós estava tendo nossas vidas afetadas e ceifadas por aquele contexto. Ali a temática se delineou: saúde mental da população negra durante a pandemia de COVID-19.

A construção do TCC marcou a ida a um lugar até então adormecido em mim, o pontapé para o aprofundamento nos estudos étnico-raciais, o tornar-me negra e a oportunidade de acesso a outras perspectivas epistemológicas, para além da que sempre me foi apresentada: eurocêntrica, colonial e branca. Minha orientadora partia de epistemologias africanas e afro-brasileiras em seus estudos. Esse foi outro divisor de águas. Não fora fácil nadar por aquelas águas, demandava muito de mim, era um nadar contra a maré, porque nenhum outro professor ou professora durante todo o curso me apresentara outras perspectivas. Não foi fácil! Por tentar lutar contra essas forças que me prendiam, acabei escrevendo meu TCC partindo de diversas epistemologias, porque ainda não conseguia dar conta de navegar apenas pelas epistemologias africanas e afro-brasileiras. Hoje percebo que aquele era o início do caminho e a virada na rota já estava e continua acontecendo.

Nessa travessia percebi que o que estudava até então na graduação, inclusive sobre a psicologia hospitalar, sobre a concepção de saúde mental e de morte, partia de uma perspectiva

embranquecida, ocidental e apresentada como universal, que não condizia com a realidade social, cultural e histórica brasileira de maneira geral, visto que tal realidade é constituída majoritariamente por pessoas negras.

Diante disso, ao adentrar no mestrado resolvi sulear meu conhecimento, buscar construir algo a partir de epistemologias que partam da minha ancestralidade, das minhas raízes. Tenho então percorrido um caminho com minha mais velha, ORientadora de caminhada, Manakuanda, em uma travessia que tem se tornado familiar, por ser ancestral. E mesmo achando, por vezes, que não conheço esse caminho, a cada passo dado mostram-se recordações e descobertas que revelam que estou no caminho certo, afinal, “caminho se conhece andando” como já dizia a canção de Chico César e Dominginhos (2018)¹.

Falar de nascimento, vida e morte, não necessariamente nessa sequência, requer além de conhecer o caminho já percorrido na construção do sentido de morte, buscar a história oral das minhas mais velhas e dos meus mais velhos para traçar outros olhares, outras perspectivas e alicerces sobre e para a maior parte da população brasileira, que se constitui de pessoas negras em diáspora geograficamente no Brasil.

Os apagamentos e silenciamentos não irão calar nossa voz, não serão obstáculos insuperáveis nessa travessia. Carregamos marcadores das africanidades² em toda a nossa existência em diáspora, que de acordo Sandra Petit (2016) são influências africanas no Brasil, ou seja, marcas afro que atravessam o nosso sistema cultural e nos conectam com o legado africano. Só não sabíamos que eram nossos e por muito tempo tentaram embranquecê-los, para apagá-los. Para além de reconhecer a concepção de morte ocidental, retomaremos a perspectiva de morte desde a cosmopercepção africana, reconheceremos outros sentidos dados a ela, sentidos que potencializam a força de vida, o axé, e assim, podemos retomar vida e esperança para o povo negro.

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=ngIImp0twCA>

² Mais a diante será discutido acerca dos marcadores das africanidades.

1 Contextualizando a travessia

“A gente combinamos de não morrer”
(Evaristo, 2016, p.107)

A massificação de mortes de pessoas negras historicamente e na pandemia de Covid-19 tida como estratégia da necropolítica (Caponi, 2021) foi um disparador que fez surgir questionamentos em mim, relacionados tanto às pessoas que tiveram algum ente levado nesse contexto pandêmico, como também anteriormente a ele. Buscando respostas para minhas inquietações e reflexões procurei referências que abordassem a morte e que pudessem trazer apontamentos para minhas indagações.

Na temática sobre a morte, numa busca rápida em bancos de dados online, o que encontrei foram perspectivas a partir de um olhar ocidental, eurocêntrico, embranquecido e contaminado pela lógica capitalista, pelos ideais religiosos judaico-cristãos, pela modernidade e colonialidade (Oliveira, 2021). Ao tentar conectar esses resultados encontrados sobre a morte com a realidade vivenciada pela população afrodescendente brasileira, percebi que o que estava ali redigido não condizia com essas experiências.

De acordo com Grada Kilomba (2020) o espaço acadêmico não é um local neutro, mas um espaço historicamente branco que tem desenvolvido discursos sobre pessoas brancas e para pessoas brancas, colocando as pessoas negras sempre à margem e como objetos de seus discursos. Segundo a autora, não é que tenha sido falta de resistência ou que não tenhamos falado, é que no sistema racista há a desconsideração do conhecimento produzido por pessoas negras, quando não é tratado como inválido, é visto como não científico, ou seja, mais uma forma de nos silenciar e nos apagar e como diz o provérbio africano: “Até que os leões tenham suas histórias, os contos de caça glorificarão sempre o caçador”.

Jeane Tavares (2021) corrobora com essa ideia quando aponta que no cenário acadêmico, majoritariamente, autores e autoras não demonstram conhecimento ou interesse pela história da formação dos povos indígenas e do povo negro, e se utilizam de categorias

universais e atemporais para compreensão dos fenômenos relacionados inclusive à morte. Sendo assim, não levam em consideração a intersecção de categorias estruturantes da nossa sociedade como gênero, raça, classe, orientação sexual, religião, dentre outras. Assim, “estas publicações podem induzir à negligência na assistência ou à interpretação inadequada das experiências de perda produzindo, desta maneira, atendimento iatrogênico à população negra e pobre” (Tavares, 2021, p. 67).

Seguindo tal perspectiva, a escritora brasileira Conceição Evaristo (2020), ao cunhar o termo *escrevivência* busca uma quebra com esses padrões universalizantes e coloniais na literatura, retratando em suas obras tanto suas vivências como mulher negra, como também da realidade e memória afrodescendente. A *escrevivência* nasce então da necessidade de falar sobre pessoas negras e para pessoas negras, partindo do princípio de utilizar o vocabulário escrito, ou seja, as letras, sem esquecer da oralidade, que para o povo nagô, por exemplo, apresenta-se como um instrumento que está a serviço da estrutura dinâmica de seu sistema (Santos, 1976).

Essa escrita sobre nós, traz em seu bojo um lugar onde são “expressas marcas do pertencimento sociocultural, além de favorecer a abertura de espaços onde vozes negligenciadas tornam-se audíveis” (Bispo & Lopes, 2018, p. 199). Conceição Evaristo em 2021 em uma entrevista ao programa “RodaViva”³ afirma que quando pensamos a *escrevivência*, surgem os questionamentos: seria uma escrita de si? Seria uma escrita ego? Seria uma escrita narcísica? E a autora responde que uma escrita narcísica tem como modelo pensar no mito de narciso, onde o sujeito se perde diante da própria beleza e a *escrevivência* se distancia, por exemplo, desse mito narcísico, porque o espelho de narciso não reflete o nosso rosto (a beleza negra nunca foi reconhecida, só foi reconhecida a partir de um movimento nosso de autoestima).

³ <https://www.youtube.com/watch?v=J-wfZGMV79A>

Diante disso, segundo Conceição, preferimos pensar a escrevivência a partir de mitos afro-brasileiros ou africanos, pensando o espelho de Oxum e de Yemanjá. O espelho de Oxum revela a beleza negra, coloca nossa autodignidade e nos faz reconhecer como belo e o espelho de Yemanjá acolhe a comunidade e cuida. Então, como afirma Conceição Evaristo (2021), nesse sentido, a escrevivência, a partir de mitos afro-brasileiros, não é possível ser pensada como uma escrita narcísica, porque ela não é a história de uma pessoa, mas sim de uma coletividade.

Permanecer em um caminho onde as principais bibliografias versam apenas sobre lugares, pessoas e vivências privilegiadas tanto no aspecto racial, como econômico, social, histórico, cultural, religioso e político, falando sobre e a partir dessas perspectivas, além de perpetuar e legitimar papéis de dominação, exclusão e violência, continuaria também sem respostas que dialogam com a realidade de 57% da população brasileira, composta por pessoas negras (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2019).

Em vista disso, intento, através desse estudo, compreender concepções sobre morte, nascimento e vida de pessoas negras, e para isso é preciso um movimento sankofa. Segundo Renato Nogueira (2019), sankofa significa voltar e buscar o que ficou para trás na língua twi e se constitui como um símbolo Adrinkra encontrado no contexto da cultura do tronco linguístico Akan. A sua epígrafe simboliza a expressão: “nunca é tarde para voltar atrás e apanhar algo que ficou para trás”. E a imagem da sankofa é representada pelo símbolo do pássaro com o pescoço voltada para as costas (Nogueira, 2019; Oliveira, 2016).

Nesse movimento sankofa é necessário revisitar séculos atrás e reencontrar culturas, filosofias e epistemologias de povos africanos e afro-brasileiros, a fim de compreender a concepção atual no contexto afrodiaspórico e se reORientar para caminhar para o futuro.



Figura 1. Representação do símbolo sankofa.

Nessa busca já fui traçando apontamentos, a partir de memórias, de vivências, suleamentos e encaminhamentos meus, da minha família, do contexto da minha cidade, das leituras que tenho realizado, da minha orientadora de travessia que desempenha um papel fundamental nessa jornada, e pude perceber que as concepções de vida e morte do sujeito ocidental estão relacionadas a uma sociedade individualizante e competitiva fabricada pelo capitalismo, sendo herança da colonização e do eurocentrismo. Partindo dessa percepção embranquecida e ocidental, as histórias de vida são constituídas com começo, meio e fim, que corroboram a escolhas inconsequentes e impulsivas, pois, nesse contexto, estaríamos autorizados a tudo, já que a morte é um fim em si mesma, o que justificaria, portanto, o olhar de medo que debruçamos intensamente sobre ela (Sodré, 2017).

Segundo Antônio Bispo dos Santos (2023), popularmente conhecido como Nêgo Bispo, existe início, meio e começo a partir do movimento da Confluência, onde a ordem pode ser qualquer uma e foge da linearidade a qual a colonização e o eurocentrismo nos submeteu. No movimento da Confluência não há volta, porque ela é circular. Ou seja, ao mesmo tempo que algo vai, algo fica, e ao mesmo tempo que fica, vai – sem se desconectar. Sendo assim, seguindo essa perspectiva, a morte é uma forma de outro começo, não o fim.

Em nosso contexto, segundo Bispo, o colonialismo e a sua forma de matar precede o racismo e por isso, precisamos discutir acerca dele. Nêgo Bispo aborda em sua fala, na palestra “Confluências: o modo quilombola de vida, e a sociedade do século XXI” à colaboração AméricaTV⁴, em 2019, que antes de se discutir o racismo é preciso que se discuta o colonialismo em todas suas mazelas, incluindo o racismo, porque esse último é apenas um seguimento do colonialismo, ou seja, um dos mecanismos para matar. Sendo assim, para que possamos acabar com o colonialismo, e conseqüentemente com o racismo, precisamos mudar o comportamento da sociedade, mas, infelizmente, desde a colonização, ela não mudou e continuamos morrendo.

O embranquecimento da concepção de morte e a tentativa de apagamento da perspectiva africana e negra sobre a concepção de vida e conseqüentemente de nascimento e morte se deve em grande parte ao genocídio e epistemicídio que o racismo nos submeteu. De acordo com Silvio Almeida (2019), em um mundo onde a raça define o nascimento, a vida e a morte, é preciso a tomar, também, como elemento analisador de questões contemporâneas, a fim de possibilitar um compromisso científico e social. Segundo o autor, o racismo autoriza a extrema violência a que a população negra brasileira é submetida e tem como definição o seu caráter sistêmico. Sendo assim, se trata de um “processo em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas” (Almeida, 2019, p.73).

Em versos do conto “a gente combinamos de não morrer”, que relatam mortes frequentes e precoces de maneiras abruptas e cruéis, Conceição Evaristo (2016) retrata como estão submetidas as vidas de pessoas negras no Brasil. São pessoas que compõem uma comunidade e que nós poderíamos facilmente nos identificar com suas realidades e desafios e encontraríamos outras que também teriam as mesmas marcas e concepções. Vejamos:

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=CQoJOiHyaTY>

...Dorvi, Idago, Crispim, Antônia, Cleuza, Bernadete, Lidinha, Biunda, Neide, Adão e eu temos ou tínhamos (alguns já se foram) a mesma idade. Um ano e às vezes só meses variavam o tempo entre a data de nascimento de um e de outro. Alguns morreram também em datas bem próximas. Apalpo o meu corpo, aqui estou eu. Entre as mulheres quase todas ficaram menstruadas juntas, pela primeira vez. Brincávamos que íamos misturar as nossas regras e selarmos a nossa irmandade com o nosso íntimo sangue. Os meninos não sei que juras fraternas fizeram. Ah, sei! Dorvi repetia sempre que entre eles havia o pacto de não morrer. Entretanto Dorvi sumiu e Neo também. De Neo já temos notícia. Dançou ao som da música da escopeta de Dorvi. E Dorvi? Nem a mãe dele sabe, nem eu que sou sua mulher, só adivinho só. O que dizer para o nosso filho à medida que ele crescer. Quero outro futuro para ele. Será que ainda há dor por vir? E Dorvi? Não sei. E só faço escrever, desde pequena. Adoro inventar uma escrita. Um dia na escola, com meus sete ou oito anos, a professora passou um exercício. Era o de dividir as palavras em sílabas e a partir daí formar novas palavras. Eu já estava de saco cheio (força de expressão que menina não tem saco). Para desconsertar a moça, pedi para ir ao quadro escrever as que eu tinha formado. E escrevi pó, zoeira, maconha. E fui escrevendo mais e mais. Craque, tiro, comando leste, oeste, norte, sul, vermelho e verde também. Na verdade, naquele momento, eu já estava arrependida e queria voltar para o meu lugar. Se é que tenho algum. Mas escrever funciona para mim como uma febre incontrolável, que arde, arde, arde... A professora olhava querendo ser natural, a turma ria e eu escrevia. Gosto de escrever palavras inteiras, cortadas, compostas, frases, não frases. Gosto de ver as palavras plenas de sentido ou carregadas de vazio dependuradas no varal da linha. Palavras caídas, apanhadas, surgidas, inventadas na corda bamba da vida. Outro dia, tarde da noite, ouvi um escritor dizer que ficava perplexo diante da fome do mundo. Perplexo! Eu pedi para ele ter a bondade, a caridade cristã e que incluísse ali

todos os tipos de fome, inclusive a minha, que pode ser diferente da fome dos meus. Falei, mas pelo menos naquele momento, me pareceu que ele fazia ouvidos moucos. Quem sabe os nossos Orixás que são Humanos e Deuses descrevam para esse escritor outras e outras fomes, aumentando assim, mais ainda, a perplexidade dele. Penso em Dorvi a todo o momento. Ele é para mim um presente incompleto e um futuro vazio. Provavelmente Dorvi não virá mais. Ele que tinha um trato de viver fincado nessa fala desejo: — A gente combinamos de não morrer. — Deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel. Vivo implicando com as novelas de minha mãe. Entretanto, sei que ela separa e separa com violência os dois mundos. Ela sabe que a verdade da telinha é a da ficção. Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro. Tenho fome, outra fome. Meu leite jorra para o alimento de meu filho e de filhos alheios. Quero contagiar de esperanças outras bocas. Lidinha e Biunda tiveram filhos também, meninas. Biunda tem o leite escasso, Lidinha trabalha o dia inteiro. Elas trazem as menininhas para eu alimentar. Entre Dorvi e os companheiros dele havia o pacto de não morrer. Eu sei que não morrer, nem sempre é viver. Deve haver outros caminhos, saídas mais amenas. Meu filho dorme. Lá fora a sonata seca continua explodindo balas. Neste momento, corpos caídos no chão, devem estar esvaindo em sangue. Eu aqui escrevo e relembro um verso que li um dia. “Escrever é uma maneira de sangrar”. Acrescento: e de muito sangrar, muito e muito (Evaristo, 2016, p. 107-109).

Conceição Evaristo, nesse trecho de sua escrita, traz a ideia de que na comunidade onde já não existe mais perspectiva, o valor da vida ressurgiu através da memória e do nascimento, que no contexto descrito acima pela autora, passa a trazer esperança e sobrevivência, demonstrando uma forte marca das concepções africanas, uma forte presença dos marcadores das africanidades (Petit, 2015).

Marcadores das africanidades, segundo Sandra Petit (2016), são influências africanas no Brasil, são marcas afro que atravessam o nosso sistema cultural e nos conectam com o legado africano. Esse conceito surgiu a partir da sistematização de estudos e intervenções, além das próprias experiências e análises da autora. Assim, foi feito o levantamento de 30 temáticas que identificam as africanidades em nosso contexto, cruzam e formam nossa cultura. Destaco que neste estudo não estou trabalhando com a pretagogia, abordagem teórico metodológica também cunhada por Sandra Petit (2016). A pretagogia foi desenvolvida a partir das experiências de formação de professores e professoras que atuavam em quilombos, o que deu origem a essa nova abordagem de ensino e pesquisa de intervenção na perspectiva das africanidades (Petit, 2016). Trabalho aqui apenas com os marcadores das africanidades como recurso de identificação de aspectos da cultura, filosofia, pertencimento e ancestralidade africanas na diáspora.

Marcadores das africanidades podem ser identificados em territórios específicos que, apontados pela tradição oral, indicam um relacionamento direto com as heranças culturais africanas. Nesses territórios majoritariamente negros, que resistem desta forma desde a colonização, são perceptíveis marcadores raciais na história, cultura, religiosidade, formação familiar, rituais de nascimento, vida e morte, sexualidade, classe social e dentre outros, imbricados no seio da comunidade e da família, passados de geração em geração (Santos, 1976).

Os descendentes de povos advindos principalmente de regiões da África Ocidental no Brasil, pessoas negras em diáspora, são filhos (as), netos (as), bisnetos (as), tataranetos (as) dos (as) que foram sequestrados e sequestradas de suas terras e aldeias na colonização e possuem marcadores das africanidades que estão plantados em seu cotidiano, em suas vivências, no modo de ser e existir (Silva, 2015).

Vilma Piedade (2019) aborda em seu conceito de Dororidade que o racismo, tido também como um dos marcadores das africanidades (Alves & Petit, 2015), mata

constantemente a população negra e a partir dele surge espaço para uma dor sem fim capaz de marcar pessoas negras no dia a dia, que é a dor diante de uma perda. E nesse jogo cruel do racismo quem está perdendo mais seus descendentes são as mulheres negras. Corroborando a isso, o pensamento de Silvio Almeida (2019), traz como o racismo constrói, portanto, a narrativa da morte:

O Racismo permite que se naturalize a morte de crianças por “balas perdidas”, que se conviva com áreas inteiras sem saneamento básico, sem sistema educacional ou de saúde, que se exterminem milhares de jovens negros por ano, algo denunciado há tempos pelo movimento negro como genocídio. A expulsão escolar, a pobreza endêmica, a negligência com a saúde da mulher negra e a interdição da identidade negra seriam, juntamente com o sistema prisional, partes de uma engrenagem social de dor e morte (Almeida, 2019, p. 75).

Nessa perspectiva da morte, Achille Mbembe (2016) aponta que a Necropolítica é exercida através do poder do capitalismo, ditando quem pode viver e quem deve morrer da sua população, através do uso das políticas públicas vigentes. Sendo assim, a partir da análise desse conceito, são visíveis na realidade atual as diversas formas que o Estado utiliza para ceifar a população negra, através das más condições de moradia, saneamento, segurança, saúde, equipamentos sociais, encarceramento em massa, operações policiais em territórios majoritariamente negros e dentre outros (Santos & Pedro, 2021).

Dessa forma, Achille Mbembe (2019) ao exemplificar sobre a morte, traz a suposição de que o luto deveria gerar legitimidade e consensualidade, porém essa ideia não funciona para todos e todas. Nesse contexto, é preciso ter cautela para não romantizarmos as mortes por Necropolítica. Temos uma relação diferente com a morte, mas não a naturalizamos, principalmente, quando a vida é interrompida de forma abrupta, violenta e cruel (Nascimento, 2016).

Em contraposição a ideia de necropolítica, Wanderson Flor do Nascimento (2020) traz a ideia de Ikupolítica que demonstra um modo de resistência à Necropolítica, ao conceber a morte como um trânsito da experiência vivente que é capaz de nutrir de sentidos a comunidade. Assim, os regimes de terror e brutalismo miram também ao aniquilamento dos ritos e sentidos que fundamentam e sustentam a vida com um significado coletivo.

Segundo Jeane Tavares (2021) as discussões sobre morte devem passar necessariamente pelo reconhecimento da ancestralidade e da história do povo negro no Brasil. E para criar estratégias de cuidado, enfrentamento e resistência a partir da realidade da diáspora e do brutalismo, precisamos compreender como nossos ancestrais lidavam com as concepções de vida, nascimento e morte.

Sendo assim, é primordial considerar que a morte na percepção africana possui uma perspectiva diferente da lógica ocidental e tal percepção no campo da saúde mental pode ser utilizada por pessoas negras em diáspora que experienciam o luto. Utilizo o termo “luto” nesse trabalho para retratar como a sociedade ocidental percebe e lida com a morte. Sendo esse luto um processo composto de fases que podem ser reconhecidas como patológicas a depender de aspectos que são analisados clinicamente.

Na lógica ocidental de morte temos uma sociedade fortemente tendenciosa a se afastar da ideia da morte, pelo fato de remeter a ideia de fim. Dessa forma, existe uma dificuldade em pensar e lidar com a morte, pois está sempre associada ao sofrimento, ao que é injustificado e inesperado. Assim, é possível compreender a concepção de morte na lógica ocidental como um insucesso e fracasso, havendo uma busca constante pelo prolongamento da vida (Machado et al., 2016).

Em contraponto à percepção ocidental de morte, de acordo com Wanderson Flor do Nascimento (2020), na perspectiva da Ikupolítica, por exemplo, advinda de tradições de origem

africana, como o candomblé, as mortes de pessoas negras e o sentido dado à vivência ocidental do luto corroboram para que a população negra se enfraqueça e continue morrendo.

Wanderson Flor do Nascimento (2020) aborda que o termo Iku consiste em como a palavra morte é entendida na tradição iorubá, sendo Iku o orixá encarregado de nos desvencilhar do corpo, ou seja, ao nos tocar, retira a nossa ligação com o corpo, para que possamos seguir dentro da comunidade como um ancestral. “Portanto, a morte não é entendida como um processo que rompe a pertença à comunidade. Ela a transforma. Passamos da condição de vivo, à condição de ancestrais mortos-viventes que pertencem à comunidade” (Nascimento, 2020, p. 30).

Assim, a partir dessa concepção de morte, advinda da espiritualidade, o morrer não é algo temido, pois não provoca o desaparecimento, a ruptura definitiva com os laços comunitários ou remete a manifestação de algum mal, faz alusão a algo que é respeitado, experimentado como festejo de uma vida boa, onde se mantém as raízes sendo carregada de potência.

Destarte, muitos aspectos da percepção de mundo africana são diferentes dos ocidentais (Oliveira, 2021). Utilizo aqui o termo percepção baseado na concepção a seguir de Oyěwùmí:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (Oyěwùmí, 2021, p. 42).

Por isso, é preciso compreender aspectos da cosmopercepção africana para que possamos nos aproximar das concepções de nascimento, vida e morte no contexto afro-brasileiro. E para além disso, é necessário também observar os marcadores das africanidades resistentes à colonização (Petit, 2015), que se mostram nessas concepções no contexto brasileiro

e a importância de serem fortalecidos, a fim de combater as tentativas de apagamento das potencialidades da percepção africana e trazer outros sentidos às ideias de vida e morte impostas pelo ocidente às pessoas negras em diáspora.

Perante o exposto, a presente pesquisa busca responder às seguintes questões-problema: Qual o significado de nascimento, vida e morte para pessoas negras no interior do Piauí? Quais marcadores das africanidades nas concepções de nascimento, vida e morte para essas pessoas? Como a retomada do pensar africano de nascimento, vida e morte pode produzir saúde mental para pessoas africanas em diáspora?

Para tanto, este estudo versará de maneira abrangente sobre percepções de mundo africana, para elucidar o entendimento mais adiante sobre concepções de nascimento, vida e morte a partir das epistemologias africanas, mais especificamente, a partir de estudos acerca das cosmologias dos povos nagôs e bantos, que se caracterizam como a maior parte dos (as) trazidos (as) para o Brasil na colonização. Posteriormente, serão tratados marcadores das africanidades nas concepções de nascimento, vida e morte que podem ser identificados nas vivências, experiências e cotidianos de pessoas negras em diáspora no território brasileiro, juntamente serão abordadas também questões minhas enquanto mulher negra relativas às experiências e vivências como uma mulher negra no interior do Piauí, onde posso pontuar marcadores das africanidades em minha trajetória.

2 Fundamentação teórica

2.1 Concepções acerca do nascimento, vida e morte a partir de epistemologias africanas

Os povos nagôs e bantos juntos somam de 70 a 75% do povo negro trazido para o Brasil durante o período de colonização, como é apontado por Nei Lopes (2021) ao versar sobre a importância cultural do segmento banto na composição brasileira, pela sua numerosa entrada nos portos e pela sua dispersão forçada por quase todo o território. Sendo assim, segundo o autor, foi o povo banto quem mais influenciou na formação brasileira e compõe a maior parcela da população afrodiáspórica nacional. Pensando nisso, essa escrita está baseada principalmente, nas concepções de nascimento, vida e morte dos povos bantos e nagôs e de suas cosmologias africanas existentes desde o período que antecede qualquer contato com o mundo europeu até os dias atuais (Santos, 1976).

Os bantos são um conjunto de povos que habitavam a África Central Ocidental e Sul nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda (Daibert, 2015). A denominação - banto - designa o grande conjunto de povos agrupados por afinidades linguísticas e culturais, assim os bantos constituem muito mais do que uma etnia ou grupo étnico sendo identificados por uso de línguas aparentadas e modos de vida determinados por atividades afins. A enunciação do grupo étnico a que o indivíduo banto pertence é feita pelo acréscimo dos prefixos Ba, Wa, Va, Ki e etc. Dessa forma um indivíduo congo, pertence ao povo bacongo (Lopes, 2021).

Partindo de início da cosmopercepção africana bantu-congo, advinda do povo banto, trazemos o cosmograma bacongo, que foi redigido pela primeira vez por Bunseki Fu-kiau em 2001 e traduzido por Tiganá Santana Santos (2019), que tece considerações a respeito do mundo e do pensamento africano. É importante destacar que, no Brasil, os primeiros registros de Fu-kiau foram traduzidos por Makota Valdina Pinto, autora que será abordada mais adiante.

No cosmograma bacongo, Santos (2019), aborda que a comunidade se constitui como um canal, assim, pessoas vem e vão ocorrendo a renovação constante de seus membros e de seus princípios, indo de encontro às leis naturais de nascimento, vida e morte. O cosmograma bacongo é uma interpretação de mundo, uma inscrição-princípio de como o ser se relaciona com o mundo e com o universo através de imagem e funcionamento que se dá por meio de quatro estágios de estar/ser: musoni, kala, tukula e luvêmba que são representados pela pessoa sendo um segundo sol na terra, com seus estágios se deslocando assim como o trajeto do sol.

Trazendo a noção de pessoa apontada por Amadou Hampaté Bâ (1981) no contexto da África negra maliana, é concebida a pessoa dentro das comunidades humanas e o mundo vivente em seu conjunto. Nessa concepção, a pessoa é convocada a tornar-se o ponto de equilíbrio, sendo assim um interlocutor. Segundo Hampaté Bâ (1981) há o receptáculo e diversos aspectos da pessoa contidos nesse receptáculo. O autor coloca a frase “as pessoas da pessoa são múltiplas na pessoa” para exemplificar essa ideia. Trata-se de uma designação muito complexa, que comporta uma multiplicidade interior, de planos de existência diferentes ou sobrepostos e uma dinâmica constante.

Nos povos bantos, um dos principais conceitos de acordo com Santos (2019), é o V que está presente no cosmograma, sendo a base de todas as realidades e base dos processos de mudança. O V é retratado como o dingo-dingo, ir e vir, uma força de vai e vem, que simboliza o ancestral ou o conhecimento acumulado sobre o mundo e um ponto de partida para futuros deslocamentos, ou seja, há uma repetição do processo, circulação, ele não se finda. Cada estágio possui seu V, significando etapas de expansão e foco como demonstra a própria abertura do V. A transição de um estágio para outro também forma essa curvatura: musoni-kala, kala-tukula, tukula-luvêmba e luvêmba-musoni e representam um ponto de demarcação da existência (Santos, 2019).

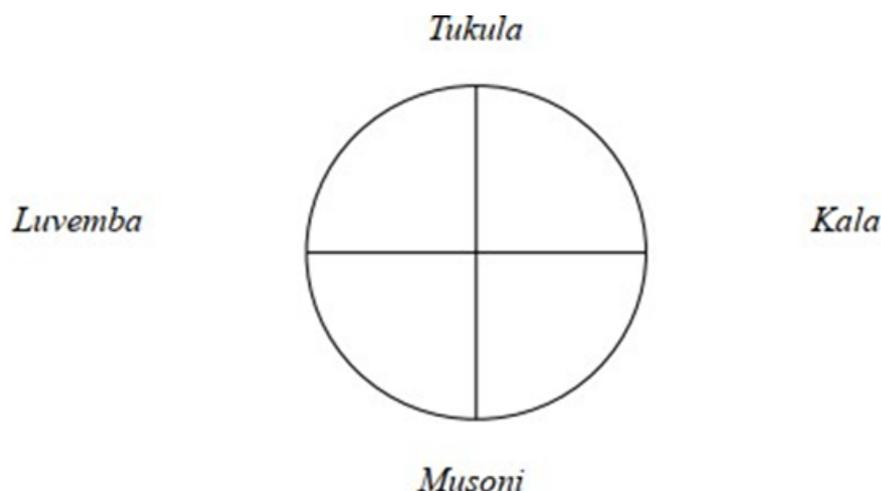


Figura 2. Representação do cosmograma bacongô.

Santos (2019) explica que o surgimento da vida ocorre a partir da etapa de musoni que representa várias gestações resguardando a ancestralidade e consiste no processo de formação da vida, onde o ser passa de algo não físico para um ser que respira num mundo interno. Onde a existência se torna visível, é definida pela fase de kala, que é o nascimento do sol vivo na comunidade, correspondendo a passagem do mundo interno para o externo e a nascer, crescer, desenvolver e amadurecer até chegar ao ponto de poder tornar-se uma liderança para seu povo, o que tem a ver com a maturação e com o desenvolvimento da própria comunidade. Posterior a kala, o sistema do pensamento banto coloca a posição de tukula, onde após o crescimento e amadurecimento é atingido o centro do sistema, o chamado V da vida.

O símbolo egípcio ankh exemplifica bem essa posição, representando uma pessoa na posição vertical no centro do V. Nesse ponto, segundo o autor, o indivíduo que cresce, está fazendo sua história e dessa maneira entra para a categoria dos ancestrais (pessoas bem inclinadas que vieram antes dele). Já o que não se desenvolveu, que não cresceu e fez sua história, fará parte dos ancestrais atrofiados e adormecidos. A ocupação do lugar de liderança da comunidade, depende de como a pessoa adentra essa fase, pois o destino das instâncias sociais decorre disso (Santos, 2019).

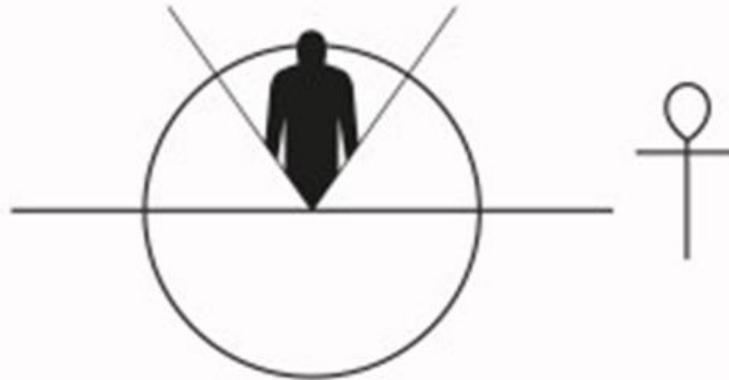


Figura 3. Símbolo Ankh no cosmograma bacong.

Após tukula, Santos (2019) aborda que há uma descida desse eixo para adentrar na posição de luvêmba, essa descida representa a entrada em um processo de mudança que pode ser negativo ou positivo e natural ou não. É nesse processo que os líderes anteriores passam os seus postos à próxima geração. No pensamento banto, ainda segundo o autor, luvêmba consiste na desintegração da pessoa com o mundo físico, o morrer, onde ela passa do mundo físico para o mundo dos nossos e das nossas ancestrais. Na perspectiva humana, esse estágio significa a morte e aponta para o renascimento ou a continuidade da vida, já que o que forma a comunidade são as pessoas vivas e mortas, pois “O mundo dos mortos, no contexto banto, está dentro e fora do mundo dos vivos, se não, não seria outro mundo, sem corporalidade, mergulhado num insondável musoni” (Santos, 2019, p. 190).

Assim, ainda de acordo com Santos (2019) luvêmba é entardecer, é o pouso do sol vivo, o pôr do sol para renascer novamente em musoni. Portanto, musoni que se configura como o primeiro estágio de ser, simboliza uma expansão anterior e ancestral, ou seja, narrativas acumuladas sobre o mundo e um novo ponto de partida para expansões e deslocamentos vindouros. Esse pensamento vai de encontro a ideia de dingo-dingo, que é o que se faz concentrar para de novo expandir, sendo um eterno processo de renovação, re combinado,

redimensionado das coisas, fatos, entes e estados de ser. Sendo assim, a vida é um eterno dingo-dingo.

Para os bantos, não existe morte nem ressurreição, a vida é um permanente processo de mudança. A vida é um contínuo por meio de muitos estágios. Quando o corpo físico morre, o duo alma – mente permanece dentro da comunidade ou fora dela, pois a relação alma – mente continua a agir e falar e entre os membros da comunidade, assim como na comunidade do mundo, através de sonhos e visões, ondas, radiações e através de atos monumentais: os tesouros biológicos, materiais, intelectuais e espirituais acumulados em rolos, o passado, o eterno banco das forças geradoras/motrizas da vida (Santos, 2019, p. 56).

Makota Valdina Pinto, uma das precursoras dos estudos e escritos de Fu-Kiau no Brasil, teceu considerações a respeito da linha horizontal do cosmograma, a Kalunga, há muito tempo, sendo vista pela mestra como um conceito imensurável. Essa linha horizontal do cosmograma separa o mundo dos vivos, do mundo dos mortos. Kalunga pode ser vista também como uma representação do mar, como um grande cemitério a conectar os mundos (França, 2021; Magalhães, 2018).

O povo banto acredita que a vida de uma pessoa é um contínuo processo de transformação, pois ela é um ser de movimento ininterrupto: um ser-vivo-de-vida-e-morte. Assim, a dinâmica na comunidade perpassa o antes, o agora e o depois, sendo as pessoas vivas, mortas e as que ainda não nasceram, participantes da existência ao mesmo tempo, mas se manifestando de formas diferentes (Pessanha, Paz & Saraiva, 2019).

Portanto, ao conceber a morte, tem-se a passagem da condição de ancestrais mortos - viventes que pertencem à comunidade, vivendo também no espaço comunitário. Os mortos não são mortos, mas seres vivendo para além da muralha onde aguardam seu provável retorno ao

mundo físico e isso é uma ligação da comunidade viva aos seus ancestrais (Nascimento, 2020; Santos, 2019).

Sendo assim, o mundo dos mortos compõe o universo dos não-nascidos e esse mundo seria uma zona daqueles que virão a vida, como a certeza do nascer e do pôr do sol. Nessa lógica, “morrer não é ir além, mas ir ali tirar férias de si” (Freitas, 2019, p. 4). A morte não é o fim, mas um momento de vivo contentamento, pois é o momento de encontro com seus e suas ancestrais. Para o povo banto, o morrer é entendido como a chegada e pouso do sol vivo, está ligado a comunidade dos mortos e a influência de uma pessoa sobre o meio ambiente, a sociedade e seus semelhantes que formam uma relação que existe de maneira descomplicada, pois nada é isolado no universo, tudo se relaciona. Diante disso, o calor das radiações do sol não cessa com a morte física (Lopes & Simas, 2020).

Nessa perspectiva Sobonfu Somé (2007) traz a ideia de que qualquer pessoa que perdeu o corpo físico, ou seja, teve a morte física, é um potencial ancestral. A autora aborda que isso é uma forma de fazer uma ponte entre nós e nossos e nossas ancestrais, pois é através da morte que podemos levar seus espíritos à terra dos/das ancestrais, onde poderá ser útil para nós. “Alimentando nossos ancestrais regularmente podemos renovar nossos laços com eles” (Somé, 2007, p. 29).

Assim como os povos bantos, os povos nagôs também fizeram parte da maior parcela de pessoas negras trazidas do continente africano para o Brasil no período da escravização e foram os últimos a chegar (Sodré, 2017). De acordo Santos (1976) diferentemente dos povos bantos que foram trazidos para o Brasil no duro período do início da colonização, onde foram distribuídos pelas plantações e em pequenos grupos por um grande território, numa época em que as comunicações eram dificultosas, os nagôs, chegaram no último período da escravatura e se concentraram nas zonas urbanas no auge do comércio, o que manteve os nagôs do Brasil em

contato permanente com suas origens em África. Em solo brasileiro aprendiam menos o português, entendendo uns aos outros em nagô.

O povo nagô trouxe através do espaço litúrgico da diáspora africana, configurado como o terreiro de candomblé, a possibilidade de um genuíno pensamento, a cosmopercepção nagô. A partir da diáspora e das comunidades de religiões de matrizes africanas, os espaços geográficos de África, assim como seus conteúdos culturais e filosóficos foram deslocados para o território brasileiro, sendo restituídos no espaço do terreiro (Santos, 1976; Sodré, 2017).

A importância dos terreiros para a reconstituição e continuidade dos valores e cultura africana no Brasil é apontada por Adilbênia Machado (2019), em um diálogo com a produção de Eduardo Oliveira, que a relação entre cultura e personalidade, onde a identidade cultural é a configuração de reações que um ser desenvolve como resultado também de suas vivências, incluindo sua experiência com a ancestralidade do lugar. Essa vivência deriva da interação do ser com seu meio. Considera-se como meio, segundo a autora, toda a realidade física, biológica, humana e cultural que orienta a comunidade e que se liga a ela de uma maneira direta, através da vivência e intercâmbio no cotidiano que transcende ao lugar terreiro. O povo de santo particulariza um modo de vida cuja estruturação reúne valores que relacionam aspectos da vivência natural com os princípios orientadores de suas crenças.

Muniz Sodré (2017) aponta que o pensamento cosmológico do povo nagô (chamados de nagô genericamente por corresponder ao complexo cultural dos povos de língua iorubá) é marcado pela temporalidade do aqui-agora e está ligado a corporeidade coletiva. A título de exemplo, a palavra – ubuntu – que carrega em seu sentido o significado de pessoa enquanto humanidade, indica a pessoa sendo junto a outra. Na frase “eu sou porque nós somos” esse pensamento é percebido como um modo de ser transcendente que consiste na presença da outra pessoa e suas diferenças, carregando para além do eu, o nós.

Sued Nunes (2021)⁵ traz em seus versos questionamentos que podem ser interpretados como uma resistência diante da individualização do ocidente no contexto afrodiaspórico: “Povoada: quem falou que eu ando só? Tenho em mim mais de muitas, sou uma, mas não sou só”. Esses versos cantados por Sued Nunes vão de encontro ao significado de ubuntu, “eu sou, porque nós somos”. O ubuntu representa o senso de coletividade, não andar só, não estar só, porque está acompanhada de ancestrais, acompanhada de irmãs e irmãos ligados por marcas que nos fazem sermos diversos, tendo em comum marcas das nossas africanidades (Sodré, 2017).

O pensar nagô, como aborda Muniz Sodré (2017), reside também em outros contextos africanos, na reflexão da comunidade sobre a pessoa. Na arkhé nagô o corpo torna-se possível pela corporeidade transcendental do grupo. Na cultura nagô, arkhé é um termo utilizado para fazer referência ao sentido de origem. No contexto afrodiaspórico, é a continuidade do grupo e é também o termo utilizado para denominar a cerimônia onde são referenciados os ancestrais e as ancestrais, ou seja, a origem das linhagens, quando ocorre a morte de algum/alguma membro da comunidade. A arkhé africana ainda pode significar uma relação com o sentido de reconstrução das formas de existência que possui conotação afetiva. O autor traz ainda que a arkhé não se trata da nostalgia do antigo, mas sim de um eterno renascimento, sendo o fim, a origem e a origem, o fim.

De acordo Silva (2014) para os povos nagôs e suas religiões tradicionais, a ideia de morte está fundamentada em narrativas míticas, como também ocorre com as experiências religiosas de outros povos. No contexto nagô, o morrer só possui a sua real dimensão no interior de um sistema mais vasto que são os mitos de origem, sendo o mito iorubá da origem da humanidade e o mito da origem da morte como afirma Silva (2014) e que podem ser analisados a seguir:

⁵ Segundo a compositora, Sued Nunes, a canção Povoada foi dedicada a suas ancestrais, em especial, a sua avó e foi escrita em 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=dIFzUVxAb8c>

Mito iorubá de origem da humanidade

“Olorum, o Senhor do Céu” encarregou
 Obatalá (ou Oxalá), seu filho,
 da criação do mundo,
 dando-lhe poderes que estavam dentro do “saco da criação”.
 Não tendo sucesso em sua missão– por desleixo próprio –,
 Obatalá fica sabendo que Odudua,
 outro filho de Olorum,
 foi quem efetivara a criação do mundo.

Mito iorubá de origem da morte

Obatalá cria Icu, a Morte
 Quando o mundo foi criado,
 coube a Obatalá a criação do homem.
 O homem foi criado e povoou a Terra.
 Cada natureza da Terra, cada mistério e segredo,
 foi tudo governado pelos orixás.
 Com atenção e oferendas aos orixás,
 tudo o homem conquistava.
 Mas os seres humanos começaram a se imaginar
 com os poderes que eram próprios dos orixás.
 Os homens deixaram de alimentar as divindades.
 Os homens, imortais que eram,
 Pensavam em si mesmos como deuses.
 Não precisavam de outros deuses.
 Cansado dos desmandos dos humanos,
 a quem criara na origem do mundo,
 Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado
 que fica entre o Aiê, a Terra, e o Orum, o Céu.
 E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer;
 Cada um num certo tempo, numa certa hora.
 Então Obatalá criou Icu, a Morte.
 E a encarregou de fazer morrer todos os humanos.
 Obatalá impôs, contudo, à morte Icu uma condição:
 só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem.
 A morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer.
 O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum.

(Fábio Ferreira dos Santos da Silva, 2014).

Conforme esses dois mitos, Obatalá que é o criador da pessoa e de Iku, a morte, que também foi criada por ele, existe uma razão para a presença da pessoa no mundo e para a presença da morte na vida. E tendo conhecimento disso, a pessoa reconhece a si mesma como descendente dos orixás, aos quais busca cultuar. Assim, a morte não se trata de um acaso ou simplesmente da incapacidade das células do corpo humano em reproduzir-se para sempre. Trata-se, antes, de uma realidade que foi instituída no início dos tempos, por uma divindade (Silva, 2014).

Além dos dois mitos, no Itan a seguir, redigido por Luizane Guedes Mateus (2023), é possível observar a dinâmica da formação da vida e morte:

Oxalá moldou os humanos a partir de um barro primordial; para isso pediu a autorização de Nanã, a venerável senhora que tomava conta da lama. Os seres humanos, depois de moldados, recebiam o emi - sopro da vida - e vinham para a terra. Aqui viviam, amavam, geravam novos seres, plantavam, colhiam, se divertiam e cultuavam as divindades. Aconteceu, porém, que o barro do qual Oxalá moldava os humanos foi acabando. Em breve não haveria a matéria primordial para que novos seres humanos fossem feitos. Ciente do dilema da criação, Olodumare convocou os Orixás para que eles apresentassem uma alternativa para o caso. Como ninguém apresentasse uma solução, e diante do risco da interrupção do processo de criação, Olodumare determinou que se estabelecesse um ciclo. Depois de certo tempo vivendo no Ayê, os humanos deveriam ser desfeitos, retornando à matéria original, para que novos homens pudessem, com parte da matéria restituída, ser moldados. Resolvido o dilema, restava saber de quem seria a função de tirar dos homens e mulheres o sopro da vida e conduzi-los de volta ao todo primordial - tarefa necessária para que outros viessem ao mundo. Vários Orixás argumentaram que seria difícil reconduzir os humanos ao barro original, privando-os do convívio com a família, os amigos e a comunidade. Foi então que Iku, até ali calado,

ofereceu-se para cumprir o designo de Olodumare, que o abençoou. A partir daquele momento, Iku tornava-se imprescindível para que se mantivesse o ciclo da criação. Desde então Iku vem todos os dias ao Ayê para escolher os homens e mulheres que devem ser reconduzidos ao Orum. Seus corpos devem ser desfeitos e o sopro vital retirado para que, com aquela matéria, outros possam ser feitos - condição imposta para a renovação da existência. Ao ver a restituição das pessoas ao barro, Nanã chora. Suas lágrimas amolecem a matéria-prima e facilitam a tarefa da moldagem de outros viventes. A vida, desde então, não conhece limites.

Diante dos mitos, onde abordam que só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem, é possível perceber que na sociedade ocidental judaico-cristã, essa lógica não prevalece. Tendo em vista o genocídio da pessoa negra na diáspora, tendo em vista a necropolítica a que estamos submetidos e submetidas, onde o Estado através de seus mecanismos decide quem deve viver e morrer de sua população. E nesse contexto quem está morrendo mais são pessoas negras. Ou seja, a morte matada, ceifada de maneira abrupta, violenta, prematura e cruel e não a morte morrida por causas naturais está prevalecendo.

De acordo o Itan é possível elencar que a morte, Iku, tornou-se imprescindível para que se mantivesse o ciclo da criação, ou seja, da vida, a partir do barro. Nanã, senhora que tomava conta do barro usado para a criação do corpo humano recebe, após a morte, de volta o barro, a fim de ter matéria para moldar os novos viventes. Então, a morte é um ciclo natural, todas as pessoas são desfeitas para que com a matéria, outras pessoas possam ser feitas, assim o dingo - dingo (ir e vir) da vida não tem mais limites, representando a ancestralidade que habita em nós e a que ainda há de vir, pois também seremos ancestrais.

Segundo Santos (1976), a cultura nagô se constitui como um sistema essencialmente dinâmico que é composto em sua essência por inter-relações, assim, a morte, seus símbolos e rituais estão ligados de maneira direta ou indireta ao funcionamento desse sistema em sua

totalidade que se compõe tanto da percepção da pessoa, como também daquilo que de fato a faz ser o que é, tanto no aspecto físico quanto espiritual. Sendo assim, no pensamento iorubá, a morte humana é uma estratégia criada pelas divindades para que a vida na terra nunca desapareça com o propósito de que sempre exista harmonia e comunicação entre os/as ancestrais e a terra onde habitamos (Silva, 2014).

Compreender essas concepções e perspectivas, assim como identificá-las e reconhecê-las nos contextos de África, nos fornece o aporte para sulear a travessia do atlântico e pisar em solo brasileiro a partir de suas raízes. As nuances na diáspora se constituem como pistas e disparadores para a retomada do pensar africano sobre nascimento, vida e morte. Elas podem ser encontradas no território e mesmo estando a todo momento ameaçadas e por vezes negadas, insistem em permanecer vivas lutando pela existência, a fim de preservar a vida, garantindo dentre outros aspectos, a saúde mental dos nossos e das nossas.

2.2 Marcadores das africanidades em território brasileiro e correntino

De acordo Leda Maria Martins (2002), nas américas, as artes, os ofícios e os saberes africanos revestem-se de novos e engenhosos formatos e sobre condições adversas as formas culturais se transformam para garantir a sobrevivência. Eduardo Oliveira (2021) ao abordar pontos do que chama de forma cultural africana, trata tanto de questões anteriores a invasão europeia, quanto posteriores a ela já em solo brasileiro.

Como já foi tecido até aqui, Eduardo Oliveira (2021) considera que no mundo africano existem concepções singulares acerca do universo no que se refere a pessoa, palavra, família, tempo, morte, nascimento, socialização, ancestralidade e também em relação a princípios que baseiam a vida como o da integração com a natureza, a dimensão comunitária da vida e outros. Nessa perspectiva africana, a dimensão comunitária segundo Adilbênia Machado (2020) permeia nossos e nossas ancestrais, ou seja, quem veio antes de nós na comunidade e assim,

nossa subjetividade é composta pela comunidade da qual fazemos parte. Na diáspora africana brasileira, os valores e princípios negros africanos, chamados de aspectos civilizatórios, vem junto (Oliveira, 2021).

A forma cultural de matriz africana, chamada assim por Eduardo Oliveira (2021), é responsável por recolocar a identidade nacional e o papel dos afrodescendentes no Brasil, a partir de rupturas e permanências. Observando que nas nossas vidas são múltiplos os exemplos de desvalorização e de negação da nossa conexão com o continente africano, é possível constatar que as rupturas são causadas pelo apagamento da cultura africana e subalternização a que estamos submetidos e submetidas desde o período colonial. Faz parte do racismo estrutural que esqueçamos de nossas origens, das nossas raízes e do pertencimento étnico-racial (Almeida, 2019; Machado, Alves & Petit, 2015).

Durante tantos anos fiquei embranquecida física, cultural, filosófica e subjetivamente, e não percebia como alguns episódios durante minha vida que tinham outros nomes, como bullying, baixa autoestima, ser chamada de “moreninha”, “cor de caramelo”, “não ser tão negra assim” eram disfarces do racismo que tentava apagar, silenciar e esconder marcadores das africanidades em mim. Esses marcadores hoje estão para além desses “outros nomes”, estão em minha subjetividade, em meu modo de me redescobrir, me reorientar, existir e reexistir que só se fortalece mais e mais a cada dia enquanto mulher negra, a partir de um pertencimento social e ancestral.

Segundo Kellynia Farias Alves e Sandra Petit (2015) no texto Pretagogia, pertencimento afro e os marcadores das africanidades, é perceptível a dificuldade da admissão e afirmação do vínculo ancestral que muitos de nós possuímos advindos de processos de destituição da pessoa negra que traz como consequência não só um fenômeno racional, como também emocional, através da negação, desvalorização, silenciamento e apagamento das marcas de África que nos são comuns. E apesar de tais violências, as influências, mesmo que disfarçadamente, foram

ressignificadas através de diversas hibridizações, que continuaram mantendo seus valores dominantes vinculados às matrizes africanas.

De acordo Geranilde Costa e Silva e Sandra Petit (2019) as marcas afro-ancestrais estão presentes no jeito de ser e viver do povo brasileiro, são aspectos coletivos e inegáveis, sendo assim são chamadas de marcadores das africanidades ou marcadores culturais africanos e afrodiaspóricos, por estarem marcadas em nós, na nossa vivência, experiência e subjetividade. São caracterizadas assim, por aquilo que permite identificar uma conexão histórico-cultural com África, desde as linhagens de componentes afrodescendentes até expressões em práticas diárias, tradições e manifestações que são identificadas como sendo de origem africana.

Para compreender os marcadores das africanidades, faz-se necessário explicitar que eles se referem aquilo que nos permite identificar uma conexão histórico-cultural com África. São marcas daquilo que nos conecta, desde membros da nossa linhagem, práticas religiosas e espirituais, artísticas, de saúde, culinárias, arquiteturas, presentes no cotidiano de todos os brasileiros e brasileiras (Alves & Petit, 2015, p. 137).

A partir disso, Silva (2015) versa que assim como o baobá é imponente e forte, a cultura africana também é, espalhando suas sementes pelo território brasileiro e ressurgindo, a fim de recontar sua história e demarcar seu lugar partindo do resgate de sua raiz ancestral. O baobá é uma árvore de grande porte, nativa do continente africano. Na Senegâmbia sua sombra era utilizada como espaço para assembleias, onde se discutiam os interesses da comunidade. Trazidas de África essas árvores são consideradas sagradas e têm significado importante para as nações de candomblé. Possui distribuição geográfica no Brasil no nordeste e sudeste do país e suas folhas, frutos e sementes possuem fonte significativa de proteínas e minerais, representando assim fortalecimento e memórias africanas em território brasileiro (Lucena, 2009).

Segundo Alves e Petit (2015) a conceituação do termo marcadores das africanidades aborda conjuntos e elos entre a história particular, familiar e a grande história, sendo movimentos do mundo conectados à dança, tambores, mitos e valores comunitários afrodiaspóricos que dão origem ao sentimento de pertencimento, fazer parte e sentir-se parte das culturas de matriz africana. As autoras abordam que podem ser elencados entre os exemplos de marcadores das africanidades a oralidade, ancestralidade, rituais, memória, religiosidade, dança, comunicação com a natureza e dentre outros. São apresentados como temáticas listadas na tabela a seguir:

Tabela 1: Marcadores das africanidades (Alves & Petit, 2015, p. 139)

1- História do meu nome	16- Danças afro
2- Histórias da minha linhagem	17- Cabelo afro (encaracolado/cacheado/crespo) - práticas corporais de afirmação e negação dos traços negros diacríticos
3- Mitos/lendas/o ato de contar	18- Representações da África/relações com a África
4- Histórias do meu lugar de pertencimento/comunidade	19- Negritude – Força e Resistência
5- Sabores da minha infância – pratos, modos de comer e o valor da comida	20- Artesanatos
6- Pessoas Referência da minha família e Pessoas Referência da minha comunidade	21- Tecnologias
7- Pessoas Referência do mundo	22- Valores de família
8- Práticas e valores de iniciação / Ritos de transmissão e ensino	23- Racismos (perpetrados e sofridos)
9- Mestras e Mestres negras/negros (da cultura negra)	24- Formas de conviver/laços de solidariedade
10- Escrituras Negras	25- Relação com a natureza
11- Curas/Práticas de saúde	26- Religiosidades Pretas
12- Cheiros da minha infância	27- Relação com as mais velhas e os mais Velhos
13- Festas da minha infância e festas de hoje	28- Vocabulário/formas de falar
14- Lugares míticos e territórios afro-marcados	29- Relação com o chão
15- Músicas / cantos / toques / Ritmos / estilos	30- Outras Práticas corporais (brincadeiras tradicionais/jogos e outros)

Ao acessar esses marcadores minhas memórias foram se atualizando, e percebi o quanto de africanidade permanece viva em minha comunidade familiar. Durante a minha idade escolar e no convívio com demais colegas, o “*bullying*” era o responsável por mascarar violências de cunho racial, de classe e de gênero que permeavam o meu dia a dia desde os primeiros anos do ensino escolar. Por volta dos meus dez anos de idade, frequentava uma escola particular gerenciada por organizações de cunho religioso judaico-cristão, onde a maior parte das crianças eram provenientes de famílias brancas com condições financeiras superiores às minhas. Um dos insultos advindos do racismo disfarçado de *bullying*, praticados principalmente por meninos brancos, era o de “Nonatão, beijo de rodo” que se referia a uma comparação dos meus traços étnicos aos de um homem negro, o senhor Raimundo Nonato, muito conhecido na minha cidade natal (Corrente-PI) que junto com seus familiares, vivia em situação de vulnerabilidade, fazia uso abusivo de álcool e tinha sua renda financeira baseada na coleta de materiais recicláveis.

Ao ser chamada por “Nonatão, beijo de rodo” me sentia diversas vezes envergonhada e excluída daquele ciclo de pessoas. Sentia que não conseguiria ser aceita por elas, pelo fato de compartilhar traços com quem também era excluído socialmente, já que era o senhor Raimundo Nonato era muito famoso na cidade e eu sabia quem ele era, sabia de sua história e violências que era submetido.

Em muitos momentos sozinha no ambiente escolar, chorava escondida por não me sentir aceita, não me sentir acolhida, não me sentir pertencente àquele espaço. Hoje vejo que ainda existem muitos reflexos das violências do racismo disfarçadas de *bullying* em minha autoestima, não só em questões ligadas à estética, mas também ligadas ao pertencimento social, ao senso de coletividade, a crenças de incapacidade e amor que reverberam até hoje em minha subjetividade e meu relacionamento com o mundo.

As pessoas que fazem parte da família, os descendentes de Raimundo Nonato, chamado de “Nonatão”, são conhecidos e apelidados pejorativamente pelo nome de “objetos” ou “poliros”⁶. Sim, as pessoas da cidade de Corrente se referem às pessoas daquela família usando o termo “objeto”. Raimundo Nonato, era um homem preto, chefe de sua família, que é formada por muitos filhos e filhas, netos e netas e apesar de todas as exclusões e invisibilidades que sempre sofreram, continuam todos unidos numa rede de apoio, se fortalecendo e buscando resistir às violências juntos, dia após dia.

A comparação com o senhor Raimundo foi algo frequente durante toda minha infância, quando se referiam ao “beicho de rodo”, “cabelo pixaim, cabelo duro”, “cabelo de bicicleta” (“bicicleta” é como chamam a filha de Raimundo Nonato, mulher negra de cabelo afro que usa uma bicicleta para coletar materiais recicláveis). Esses episódios me remetem aos marcadores das africanidades relacionados tanto ao racismo, quanto ao cabelo e traços negros diacríticos⁷ onde naquele caso era minha ligação com Raimundo Nonato e seus familiares, entendida hoje para além dos lábios grossos e do cabelo afro.

O que seria objeto? O que fazemos com um objeto? Qual o tratamento dado a algo que é tido como um objeto? Qual o lugar dos “objetos” na comunidade Correntina? Esses são questionamentos que me vem ao analisar esse violento nome atribuído às pessoas negras em uma cidade onde o sobrenome, os bens que possui e a descendência ser de barões ou marqueses é o que mais importa.

Nesse sentido, Almeida (2019) aborda que referências e associações entre as características físicas de seres humanos de determinadas culturas e animais e dentre outros, é uma característica muito comum do racismo, assim como do processo de desumanização que são precedentes de ações discriminatórias ou genocídios.

⁶ “Poliros” é um dos nomes atribuídos aos familiares de Raimundo Nonato e se junta a outros nomes que também fazem referência aos outros membros da família, como “objetos”, “bicicleta”, “rispilício”.

⁷ São sinais externos que marcam a identidade cultural de um povo (Mendonça, 2022).

A minha cidade natal, Corrente, localizada na região extremo sul do estado do Piauí, na chapada das mangabeiras, possui fortes remanescentes do período de colonização do estado e traz essas marcas em muitas de suas características, que podem ser observadas desde os episódios relatados acima pelo nome de “objeto” que é atribuído à essas pessoas e como são tratadas, até o modo de viver da família de Raimundo Nonato, vive aquilombada e tem apenas uns aos outros como suporte.

Mesmo com tantos indícios de aniquilamentos e violências, as marcas das africanidades que nos potencializam não cessam e insistem em serem vistas, tanto nessa cidade interiorana, como na minha criação e na ligação que tenho com meus familiares, o que me remete novamente a outros exemplos dos marcadores das africanidades no contexto brasileiro: a linhagem familiar e os valores de família.

A ligação que tenho com meus familiares paternos sempre foi muito forte⁸. Eles são constituídos por pai, avô, avó, bisavô e bisavó negros (as), um sistema familiar amplo que possui muitos remanescentes da formação familiar africana, se diferenciando, portanto, do espaço familiar patriarcal e limitado ocidental.

De acordo com Eduardo Oliveira (2021) as famílias africanas se organizam ou por linhagem patrilinear ou matrilinear, sendo maioria e mais comum a organização matrilinear, tendo ancestrais-mulheres em seu seio. Outra diferenciação, para além do demarcador de gênero é que o povo iorubá, por exemplo, tem a ancianidade, ou seja, a idade cronológica, como princípio organizador de suas relações. A linhagem, que é entendida como família, tem seus relacionamentos fluídos e os papéis são desempenhados de acordo com o contexto que se inserem e não estão vinculados ao gênero (Hollanda, 2020).

⁸ A ligação com meus familiares paternos se diferencia da ligação que tenho com minha família materna. Por conta da distância de quase mil quilômetros de Corrente – PI para Campo Maior – PI, onde reside a família da minha mãe, só a via durante o período de férias escolares.

Na sociedade Yorubá, a classificação das pessoas dependia em primeiro lugar da senioridade, baseada na idade cronológica, não sendo levadas em consideração aspectos relacionados ao tipo físico (homem superior a mulher) para organizar a sociedade hierarquicamente como ocorre no ocidente. Além disso, os termos de parentescos dos povos Yorubás não denotam gênero, assim a família também não possui esse marcador (Oyěwùmí, 2021).

O conceito ocidental de família, onde duas pessoas sustentam um lar, foge a ideia da organização familiar na comunidade africana, pois na visão desta última, é impossível que somente duas pessoas consigam resolver todos os problemas sozinhas por estarem numa realidade limitada, assim a família extensa negra africana é composta por um grande número de pessoas. No provérbio africano: “é preciso toda a comunidade/aldeia para educar uma criança” é possível observar tal diferenciação, onde ao ser gerado um filho/filha, ele não é somente do casal, mas sim um novo membro da comunidade, ou seja, filho dela também e o projeto de família ocidental não cabe na concepção africana, por ser excludente, existindo na ideia africana vários tipos de família (Oliveira, 2021; Santos, 2019, p. 36; Somé, 2007).

A exemplo disso, certa vez escutei um relato sobre uma criança do interior de onde morava que estava com problemas de sobrepeso. Aos olhos do pai e da mãe não haviam motivos para a obesidade do filho, já que na família possuíam uma alimentação equilibrada, mas quando investigaram melhor a situação, descobriram que a criança se alimentava diversas vezes nas casas de familiares vizinhos por sentir que todas representavam o seu lar. Tecendo algumas considerações sobre o relato, percebo na situação um forte marcador do espírito de comunidade, do senso de união e pertencimento que aquela criança teve ao ver em seus parentescos, mesmo que distantes do seu espaço físico, uma extensão de sua casa e de sua família.

Segundo Sobonfu Somé (2007), a família africana é sempre ampla, pelo modo como se desenvolvem as relações dentro do contexto comunitário. A vida na aldeia existe para além das

paredes das casas que são utilizadas apenas para guardar alimentos e dormir, sendo outras atividades do cotidiano desenvolvidas fora dela. As grandes famílias vivem juntas e cada componente contribui para o bem-estar dos outros indivíduos. A autora ainda traz que esses aspectos ligam pessoas umas às outras e corrobora para a sanidade de seus componentes, para relacionamentos saudáveis e para o benefício do comum, da comunidade.

Além disso, de acordo Sobonfu Somé (2007), um dos princípios de relacionamento é que ele não se constitui como um assunto privado e limitado se reduzindo a dois, mas sim ao relacionamento dentro da aldeia, onde a comunidade fortalece e apoia a relação. Assim, é preciso que a pessoa se segure tanto na comunidade como também em seu conhecimento sobre ela.

Vejo essas características em meu contexto desde o costume da minha família paterna de morar próximo uns aos outros, até o fato de considerar alguns vizinhos como parentes, mesmo sem ligação sanguínea, vivendo, assim, em contexto comunitário, apoiando uns aos outros e compartilhando alegrias e dificuldades, o que é considerado marcador da africanidade identificado como formas de conviver/laços de solidariedade.

Essa aproximação e esse forte vínculo familiar sofreu abalos quando precisei me desvencilhar da família para estudar em outra cidade, em Parnaíba, localizada no outro extremo piauiense. As lágrimas da minha avó paterna, até hoje quando vou à Corrente e preciso retornar à Parnaíba, não me deixam esquecer de onde vim, das raízes que deixo lá e me acompanham na potente espiritualidade que ela carrega e me emana.

Lembro que desde muito pequena sempre acompanhava meu avô e minha avó paterna em suas idas à zona rural do município onde nasci. Em algumas datas específicas do ano, quando eram comemorados os festejos dos santos dos quais eram devotos, íamos às rezas e

participávamos das cantigas e dos rituais. Minha família tem a espiritualidade como algo muito forte e marcante e desde que nasci trago essa característica em mim⁹.

Algo que me marca muito foi uma situação que ocorreu no meu nascimento. Quando nasci meus pais fizeram uma festa conhecida como “o mijo do bebê”, onde reuniam familiares e amigos para comemorar o nascimento daquela criança que acabava de chegar, mas para a surpresa de todos e todas, a minha urina não vinha e perceberam que eu estava com febre e sinais de infecção. Chegando ao hospital constataram que eu tinha um comprometimento nos rins e no canal urinário, o que poderia reduzir minha expectativa de vida. Em meio à situação, que para a medicina só seria resolvida através de cirurgia, meu avô paterno fez uma promessa para seu santo do qual era devoto, que se eu fosse curada e a cirurgia ocorresse bem ele construiria uma capela, uma pequena igreja. No momento em que eu estava sendo levada para sala de cirurgia, surgiu um médico com um tratamento inovador sem intervenção cirúrgica para o meu caso, o qual foi bem-sucedido e tido como um agir da espiritualidade em nossas vidas, através da cura, o que também representa e identifico como marcadores das africanidades em meu contexto.

Meu avô paterno, João Domingos Louzeiro, conhecido popularmente como João Careca, sempre teve uma ligação muito forte comigo, algo que parecia vir de outras vidas. Me foi dado o nome da sua primeira filha, que faleceu com meses de vida, o que também é identificado como marcador das africanidades em mim. No meu nascimento meu avô dizia que quando me pegou no colo, eu sorri para ele, mesmo com todos falando: “João, não é possível que essa menina sorriu para você, isso é coisa da sua cabeça!” E ele insistia que sim. Meu avô foi um homem preto que teve ações comunitárias importantes na comunidade da qual fazia parte. Quando faleceu, em 2013, ainda não havia concluído a promessa que fez em meu

⁹ Talvez isso tenha me trazido até aqui e me possibilitado estar escrevendo sobre tais episódios que provocam arrepios na potência que a memória, respeito aos mais velhos e mais velhas e a ancestralidade que carregam.

nascimento e em homenagem à sua vida e sua história, no ano de sua morte, a família finalizou a conclusão da igreja fruto do amor que ele tinha por seus descendentes e pela comunidade.



Figura 4. Meu pai em uma homenagem feita pela comunidade ao meu avô no dia 13/11/22.

Ao observar a potência da vida de meu avô, hoje posso trazer outro sentido e lidar de maneira diferente com a morte, a partir da noção de família e atravessada pelas marcas das africanidades. Meu avô não morreu, ele continua vivo, em meus pensamentos, na memória, na comunidade, na história, naquela igreja erguida pelos familiares, no que foi e ainda há de vir, por isso se transformou em um ancestral. Além disso, minha família não se restringe ao meu pai, a minha mãe e meus irmãos, ela vale para outras pessoas da comunidade que estou inserida, e por isso, em sua morte física, não estou sozinha, tenho a minha comunidade como fortalecimento e promoção de vida.

Adilbênia Machado (2014), em diálogo com Eduardo Oliveira (2021), percebe que existem contrapontos entre as concepções de morte na perspectiva cultural ocidental e africana, a partir de algo em comum. O ponto em comum entre as duas perspectivas é a religião, pois segundo a autora, as concepções de morte estão atreladas aos aspectos religiosos, no sentido de que todas refletem sobre a temática do morrer e estão intrinsicamente ligadas a cultura de uma comunidade. “As religiões são veículos privilegiados de manifestação da estrutura mental de pensamento de um povo” (Oliveira, 2021, p. 104) e especificamente as religiões de matrizes africanas em território brasileiro foram uma forma de resistência a escravização, onde através do culto aos orixás, povos africanos em diáspora encontraram forças para sobreviver às brutalidades impostas pelo sistema escravista (Franco, 2021).

Já os contrapontos apontados por Machado (2014) são as análises que a lógica ocidental e as religiões de matrizes africanas fazem a respeito no nascer, viver e morrer a partir das reflexões sobre a vida e o que se desempenha nela. Segundo Oliveira (2021), nas sociedades africanas a morte é vista como algo importante, por contemplar além da percepção de pessoa, a substituição dos papéis importantes socialmente, como por exemplo, seus governantes políticos: “uma vez ocorrido o evento da morte o equilíbrio da comunidade está posto em questão, as personagens que morreram sintetizam as ações históricas do grupo (...). Os ritos funerários são capazes de reorganizar rapidamente as comunidades restabelecendo o equilíbrio social” (Oliveira, 2021, p. 69).

Ainda segundo o autor, a vitalidade da pessoa morta é transferida para os elementos naturais que vão contribuir para a vida da comunidade, sendo assim a morte de uma pessoa é o aumento da força da comunidade já que sua energia se volta para ela fortalecendo os elementos naturais essenciais para a vida do grupo. Dessa maneira, a partir da morte, nascem os ancestrais, pois são nos ritos funerários que os mortos são transformados em ancestrais. A comunidade

perde um membro, mas ganha uma energia vitalizante, a força vital que antes habitava o indivíduo, agora se encontra em sua família e nos seus descendentes.

A força vital (Oliveira, 2021, p. 57) “é uma das categorias mais importantes que estruturam a cosmovisão africana, pois ela é tomada como fonte primordial da energia que engendra a ordem natural do universo”. E sempre foi associada ao povo banto, é uma energia inerente aos seres, não sendo possível haver separação entre força e ser e, assim, se constituem como realidade única. Esses aspectos demonstram como a morte permeia outros aspectos da vida em comunidade na cosmopercepção africana e podem ser identificados nos aspectos civilizatórios na diáspora brasileira e em seus afrodescendentes (Oliveira, 2021).

3 Objetivos

3.1 Objetivo Geral

Investigar marcadores das africanidades nas concepções de nascimento, vida e morte em pessoas negras no interior do Piauí.

3.2 Objetivos específicos

- Compreender concepções de pessoas negras no interior do Piauí sobre nascimento, vida e morte;
- Conhecer práticas culturais afrodiaspóricas que envolvem o nascer, o viver e o morrer no contexto de pessoas negras;
- Investigar como a realidade social da pessoa negra na diáspora influencia nas vivências e concepções sobre nascimento, vida e morte;
- Refletir como concepções africanas de nascimento, vida e morte podem afetar a saúde mental de pessoas negras.

4 Escrevivência como ferramenta metodológica

Este estudo se trata de uma pesquisa qualitativa, que foi conduzida no local onde as pessoas envolvidas vivem. Assim, foi realizada uma pesquisa caracterizada por haver uma estreita participação entre as pessoas envolvidas deixando de serem meras informantes (como nos métodos tradicionais de pesquisa), tornando-se pessoas produtoras ativas de conhecimento (Queiroz, 2020).

A proposta da presente pesquisa é ter a Escrevivência como uma ferramenta metodológica que consiste em relatar histórias que são ao mesmo tempo particulares e sociais, pois retratam experiências coletivas, na medida “em que se compreende existir um comum constituinte entre autora e protagonista, quer seja por características compartilhadas através de marcadores sociais, quer seja pela experiência vivenciada, ainda que de posições distintas” (Soares & Machado, 2017, p. 206).

Os/as Participantes se constituíram por pessoas negras (pretas e pardas), que tinham acima de 18 anos de idade, de ambos os sexos, residentes na cidade de Corrente, localizada na região sul do estado Piauí. Corrente – PI se constitui como a cidade natural de quem escreve este estudo, que percebe nesse território possibilidades e um espaço propício ao estabelecimento de vínculos e de confiança com a comunidade, ocorrendo assim novas descobertas de maneira autêntica e singular. Isso corrobora ao que é apontando por Santorum & Matias (2018) na observação participante: a afinação de vínculos e facilitação de processos no decorrer do estudo.

Destaca-se que nas fontes de registro demográfico da cidade de Corrente-PI não consta sobre grupos sociais de remanescente de quilombos e que marcadores de africanidades não existem apenas em quilombos, pois territórios como favelas, vilas, territórios socialmente vulnerabilizados, também são territórios que resistem e são ricos em marcadores das africanidades.

Segundo Antônio Bispo dos Santos (2018), Nêgo Bispo, em sua participação no Curso “Significações da periferia: representações, confluências e transgressões”, módulo II: Confluências da Periferia¹⁰, favela, aldeia e quilombo são confluências que conversam entre si, cada um do seu modo, em uma junção que tem uma trajetória histórica, uma matriz ancestral e um saber extraordinário. Segundo o mestre, o colonialismo não permitiu que esses saberes entrassem para a institucionalidade, porque todo povo é movido por um saber, por um conhecimento e por um fazer e nós povos contracoloniais vivemos um fazer compartilhado (Santos, 2018).

E o contexto histórico da cidade de Corrente é marcado pelo colonialismo, sendo constantemente referenciada em discursos por filhos e filhas dessa terra como “terra de barões e marqueses”. Esta região representa um território histórico - político importante no entendimento do percurso e desenrolar das narrativas das/dos participantes do referido estudo, levando em conta que as pessoas negras em diáspora têm marcadores de africanidades como resistência de suas raízes e de sua ancestralidade.

Ademais, para Grada Kilomba (2020) a pesquisa entre iguais, ou seja, de mulher negra com pessoas negras, permite não haver hierarquização entre pesquisadora e participantes, do envolvimento com a problemática e o compartilhamento de experiências. Para a autora, esse conceito de pesquisa, rejeita o distanciamento entre pesquisadora e participantes, pois a implicação por fazer parte do grupo pesquisado fugindo dos métodos tradicionais, produz uma base rica e valiosa.

Para o levantamento de informações deste estudo foi feito uso do diário de escrituragem que nos propiciou o acompanhamento e participação no plano do estudo, visto que a memória, os hábitos e a inserção no cotidiano também compõe a pesquisa. Sendo assim, o diário

¹⁰ Curso “Significações da periferia: representações, confluências e transgressões”, módulo II: Confluências da Periferia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RiKAU5oGgRE>.

possibilitou viabilizar aspectos da implicação das escrevintes no contexto de estudo em que se inseriram (Silveira, Gavillon, & Ramm, 2020).

Dessa forma, o diário de escrevivência como registro da pesquisa, principalmente quando envolve a observação participante, permitiu o atravessamento do campo de estudo, acompanhando os seus movimentos e criações, se distanciando de enquadres planejados no modo de pesquisar (Nascimento & Lemos, 2020). Ademais, pôde propiciar também o diálogo entre as narrativas, vivências e experiências elencadas no decorrer da pesquisa, sendo um registro possível de afecções, apontamentos e reflexões acerca dos temas tratados.

A observação participante, tida como um processo em que quem pesquisa está imerso no plano de estudo e necessita estar atenta, tendo constantemente o ato de reflexão. Assim, dando seguimento a essa estratégia, a escrevinte e também participante imerge no cotidiano da comunidade e é orientada a compartilhar os papéis, hábitos e cultura da mesma, tendo, portanto, um contexto favorável a observação (Mónico et al., 2017; Santorum & Matias, 2018).

Também ocorreram momentos em rodas de conversa que foram realizadas a fim de produzir e compartilhar diálogos acerca das concepções, vivências e práticas em torno do tema proposto. Durante as rodas de conversa, foram utilizados temas disparadores que possibilitaram a participação na conversa e discussão, além do compartilhamento de experiências, de narrativas e o desenvolvimento de reflexões, viabilizados pelo dispositivo da roda de conversa (Moura & Lima, 2014).

A roda de conversa também possibilitou trabalhar perspectivas africanas sobre nascimento, vida e morte. Dessa forma, foi possível levantar dados sobre as roupagens construídas ao longo do tempo acerca dessas concepções e possibilitou a partir dos questionamentos trazidos, um resgate das perspectivas africanas e refletir sobre como as mesmas se constroem no campo da saúde mental.

Foi na caminhada que os conteúdos foram chegando, e assim se deu a Escrevivência, cunhada por Conceição Evaristo desde 1995, onde se realiza a escrita de experiências e vivências e pensada por Evaristo (2020) como uma potência de emissão de vozes de mulheres negras escravizadas, violentadas e silenciadas. Na análise da autora a intenção da relação entre o ato de escrever e viver está para além da apropriação da letra e da escrita, esta relação representa principalmente uma forma de evidenciar as muitas violências impostas a população negra.

A Escrevivência parte do princípio de utilizar o vocabulário escrito, ou seja, as letras, sem esquecer da oralidade, que para o povo nagô é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica de seu sistema, recorrendo a esse meio de comunicação realizando-o constantemente. Assim, cada palavra proferida se constitui como única, pois nasce, preenche sua função e desaparece. Sendo assim, a expressão oral renasce constantemente e é produto de uma interação entre o nível individual e social do ser. A palavra na concepção nagô, comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra e é capaz de transmitir o conhecimento concentrado dos antepassados a gerações do presente, trazendo a ancestralidade à pessoa brasileira de origem africana (Evaristo, 2020; Santos, 1976).

Estudo 1

Sobre o existir do corpo negro: vida, nascimento e morte em um município Piauiense

“Nós nascemos nos ventres das mães mulheres
Para aparecermos na terra...
E nascemos no ventre da terra
Para aparecermos na ancestralidade”...
(Antônio Bispo dos Santos, 2020)¹¹

O que seria objeto? O que fazemos com um objeto? Qual o tratamento dado a algo que é tido como um objeto? Qual o lugar dos “objetos” na comunidade Correntina? O que esses ditos “objetos” concebem sobre nascimento, vida e morte? Esses foram alguns questionamentos que me provocaram a encontrar respostas no decorrer desse estudo. “Objeto” é o violento nome atribuído a pessoas negras descendentes de uma mesma família vulnerabilizada na minha cidade natal, Corrente-PI.

Utilizo o termo vulnerabilizada aqui, porque paralela à concepção de que determinadas pessoas e grupos são vulneráveis está a ideia de que condutas do Estado e da sociedade consistiriam em caridade, não em deveres e que escolhem ativamente vulnerabilizar determinados grupos, tanto pela continuidade de anos de opressão advindas desde o período colonial, quanto pelo racismo estrutural presente fortemente na sociedade ser conivente com as opressões. Assim, a medida em que se modifica e aprimora a compreensão acerca desse termo, saindo da caridade para o dever, a fundamentação das práticas de resistência e os modos de cobrança pelas ações e/ou omissões também se modificam, passando a ter conotação de justiça (Defensoria Pública de Minas Gerais, 2022).

Começo a lembrar alguns fatos sobre o município de Corrente, do qual saí há 7 anos para cursar a graduação em Psicologia, na cidade de Parnaíba-PI, litoral do estado. Corrente é um município brasileiro localizado no extremo sul piauiense, fundado em 1872 e tem em torno

¹¹ Antônio Bispo dos Santos, Nêgo Bispo, em carta ao 20º Fórum Social Mundial, valores da civilização em 2020.

de 26.000 habitantes, dos quais quase metade residem na zona rural, tendo a renda baseada predominantemente na agropecuária (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2022)

Na colonização do Piauí, a região de Corrente e cidades circunvizinhas que compreendem a região da chapada das mangabeiras, como o município de Parnaíba, tiveram um lugar inicial nesse processo. Vicente Alves (2003) ao analisar a formação do território piauiense, observa que além da exploração de pessoas indígenas e a exploração da terra para a atividade criatória de animais bovinos, algo que contribuiu para a formação histórica do território foram os agentes sociais envolvidos nesse processo, tendo como ponto central, as fazendas, os vaqueiros e pessoas negras sequestradas e trazidas para povoar e explorar o território.

Segundo o autor, esse processo de constituição se deu por colonizadores que vinham principalmente de Salvador e Pernambuco, que se deslocando para o interior do Brasil, seguem os primeiros afluentes do Rio Parnaíba, na região da chapada das mangabeiras, sendo o curso das águas uma das características principais da ocupação territorial. Assim, a exploração do espaço, das águas, dos povos originários e a instalação de currais pelos vaqueiros¹² para a atividade pecuária, dão início a formação territorial piauiense que se funde à correntina anos depois. A formação da cidade de Corrente nesse contexto ocorre devido a expansão da Vila de Parnaíba e instalação da primeira igreja batista, seguindo permeada pela criação e comercialização de bovinos. Esses fatores sociais, políticos, religiosos e históricos da colonização e exploração devem ser observados como marcadores que influenciam diretamente a dinâmica do município e seus agentes na cena atual.

As desigualdades sociais, raciais, de gênero e econômicas que permeiam Corrente, assim como a maior parte do estado piauiense e do país, são acentuadas e evidentes em seu

¹² Vaqueiros é a palavra utilizada para designar os responsáveis por cuidar do rebanho, para fixação de fazendas durante a exploração do sertão brasileiro (Santos, 2008).

espaço físico, histórico e social, podendo ser vistas em muitas pessoas que vivem em situação de rua ou insegurança alimentar até pessoas que passam por outras diversas violações de direitos.

Na cena atual, com o desmonte das políticas públicas sociais que vivemos nos últimos anos, situações como essas se tornaram comuns no país. Em 2022, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU) no Brasil, 21,1 milhões de pessoas passaram por insegurança alimentar grave, que é caracterizado por estado de fome e outras 70,3 milhões estiveram em estado de insegurança alimentar moderada, quando possuem dificuldade para se alimentar (Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura [FAO], 2023). Os descendentes do senhor Raimundo, chamados pejorativamente de “objetos” são algumas dessas pessoas que há muitos anos vivem em condições de insegurança alimentar e situação de rua.

Na tentativa de abarcar algumas dessas falhas, em 2019 foram entregues cinquenta unidades habitacionais, advindas do programa social “minha casa, minha vida” para pessoas em situação de rua. O programa “minha casa, minha vida” é uma iniciativa habitacional do governo federal do Brasil que desde 2009 oferece subsídios e taxas de juros reduzidas para tornar mais acessível a aquisição de moradias populares, com o objetivo de combater o déficit habitacional no País. São isentos de prestações as pessoas que recebem o Benefício de Prestação Continuada (BPC) ou sejam participantes do Bolsa Família. Para essas famílias, o imóvel é 100% gratuito (Ministério das cidades, 2023).



Figura 5. Casas em fase de construção, em 2017.

As obras das casas tiveram início em 2013, depois disso houve paralização da construção e a partir de denúncias populares, houve a retomada, sendo entregues entre 2018 e 2019. Dentre as pessoas destinadas a receber as casas e com o perfil designado, estão descendentes do senhor Raimundo, que viviam até então nas dependências de um ginásio, utilizando-as apenas como dormitório, pois durante o dia estavam no centro da cidade, por terem a renda financeira baseada na coleta seletiva de material reciclável e fazerem a captação desse material nas ruas comerciais. Porém, ao receberem as casas, alguns familiares do senhor Raimundo venderam o imóvel e voltaram à situação anterior, ao ginásio e às ruas e outros ainda vivem nelas.

O território compreendido pelas casas populares é caracterizado por ser afastado da zona urbana em comparação a outros bairros da cidade, cerca de 3 km, se situando após um bairro projetado para concentrar órgãos públicos e casas de padrão elevado para a região. Nesse bairro, o perfil dos moradores são majoritariamente pessoas com condições financeiras favoráveis e brancas. As casas do bairro são caracterizadas por possuírem muros altos, ruas e avenidas largas, com boa iluminação, saneamento básico, coleta de lixo, UBS, escolas, ginásio e quadra de esporte, espaço público para eventos e dentre outras políticas públicas. O que evidencia a

contradição latente em relação as casas populares, em um território pequeno, onde a população das “casinhas” como chamam, são esmagadas pela opressão subjetiva e física em realidades distintas, sendo ambas as realidades abarcadas pela mesma gestão pública.

No total são 50 casas distribuídas em cinco quarteirões e cada uma possui cinco cômodos (dois quartos, uma sala, uma cozinha e um banheiro). Nesse espaço não há saneamento básico ou pavimentação e a iluminação pública foi instalada pelos próprios moradores e depois substituída pela empresa responsável, assim como a rede de água. Não há coleta de lixo periodicamente ou cobertura da atenção primária à saúde no território.

Além da família do senhor Raimundo, outras famílias, majoritariamente compostas por pessoas negras que não possuíam moradia, também vivem no espaço. Em conversa com funcionária da Unidade Básica de Saúde que deveria assistir o território, ela afirma que as casas populares antes de serem entregues a quem de fato estava na lista para receber, foram invadidas e que além dos descendentes do senhor Raimundo (importante destacar que em sua fala ela se referiu a eles como “objetos e poliros” que é como a população da cidade se refere pejorativamente às pessoas daquela família) também moram pessoas ciganas e pessoas consideradas pela sociedade como fora da lei e que por isso a área é perigosa e está descoberta pela atenção primária em saúde desde o ano de 2021. Além disso, a funcionária pontua que as pessoas daquele território são difíceis de lidar, pois não entendem as ações preventivas e segundo ela “se reproduzem como ratos”. Por fim, alertou-me para ter cuidado com a periculosidade das pessoas moradoras do local.

Segundo Emiliano de Camargo David (2020) a segregação espacial por raça/cor que provoca exclusão e morte, vem reproduzido alguns formatos do regime escravocrata brasileiro, que não impede só a população negra/africana de gozar dos direitos da cidadania, mas a desumaniza, barrando até a livre circulação. A realidade das pessoas moradoras da comunidade “das casinhas”, como a população se refere ao local, vivencia tanto a segregação espacial

apontada por Emiliano de Camargo David (2020), quanto a proibição de possuir direitos fundamentais, pelo fato de serem pessoas negras, de baixa renda e serem estigmatizadas como “invasoras” das casas, ou seja, ainda são invalidadas e descredibilizadas no que se refere ao pertencimento do local, apesar do imóvel estar regularizado.

Corroborando a isso, Reinaldo Oliveira (2020) aponta que o Estado tem colocado mecanismos que determinam dois tipos de cenários urbanos: através do marcador socioeconômico e político, determina um lado da cidade onde funcionarão as regras estabelecidas pelo poder e do outro lado, os grupos de menor poder aquisitivo considerados “fora da lei”, ou seja, a lei estabelece àqueles que podem viver na real cidade.

Ainda segundo o autor, na cidade “fora da lei”, está presente o espaço social onde vigora, por exemplo, habitação em loteamentos irregulares, construída nas periferias cada vez mais nos limites ou em áreas centrais, porém, distante da hierarquia social. Assim, isso deixa grande parte da população desses espaços sem o encontro do diálogo, da troca e da vida social. E nessa urbanização projetada pelo capitalismo, a população negra vive e resiste às formas de limpeza, higienização e exclusão do direito à cidade.

O cenário apontado pelo autor retrata realidades das pessoas moradoras das casas populares em Corrente, onde a maior parte da população é composta por pessoas negras de baixa renda que são excluídas do meio social, perdendo assim o acesso a direitos básicos e essenciais. Em minhas visitas ao local pude perceber algo diferente do que foi apontado pela funcionária da UBS, pois afirma que o espaço é violento e que a população se recusa a ser assistida pelas políticas públicas. A população se mostra aberta e interessada em ações voltadas às demandas que enfrentam. Muitas pessoas percebem a invisibilidade que sofrem e não buscam os serviços por medo de sofrer racismo ou retaliação e buscam somente em casos extremos. Os/as moradores/as se questionam do “por quê” estereotiparem tanto o local, dizem que as

peças chamam de “casinhas”, falam que existem bandidos, quando na verdade essa não é a realidade.

Nas minhas vivências e andanças pelas ruas e casas desse território, sou bem recepcionada pela comunidade. Em uma dessas encontrei uma senhora negra, que aparentava estar abatida e ao perguntar se ela estava bem, respondeu que não, pois não possuía ainda um “coió”. Achei a palavra “coió” curiosa e ao pesquisar seu significado descobri que tem origem africana e pode significar esconderijo de malfeitores ou agressão física, o que caracteriza marcador das africanidades que é o marcador do vocabulário/forma de falar, contido no discurso daquela senhora. Segundo o dicionário de favelas Marielle Franco:

“Coió trata-se de um linguajar informal, negro, ligado a religiões de matriz africana, como o candomblé – que, curiosamente, foi apropriado por parte das pessoas que são LGBTQIA+ como um linguajar próprio. Contudo, se o “coió” guarda alguma relação com a cultura oral negra, é possível que a violência que o termo sinaliza também mantenha laços estreitos com a vivência negra” (Fleury & Menezes, 2022, p.2).

Nesse contexto a partir da identificação dos marcadores das africanidades, é possível perceber além do marcador do vocabulário/forma de falar, o marcador do racismo que os moradores desse território sofrem de maneira silenciosa. A mulher negra não falou nada além daquele “Não. Não tenho ainda um coió”.

Isso me fez ficar dias a refletir tanto sobre esse racismo estrutural que evidencia a política de morte do Estado (Mbembe, 2018) quanto nas minhas caminhadas naquele dia tive conhecimento de que no mínimo três mulheres estão gestantes e que não estão fazendo pré-natal ou tendo qualquer outro tipo de acompanhamento pelo poder público e que duas de suas crianças (uma de 5 meses e outra de 1 ano e 5 meses) possuem sequelas da falta de pré-natal e parto com complicações que poderiam ser evitadas através da assistência de políticas públicas.

A população afirma que quando nasce ou morre alguém do território não há nenhum tipo de assistência ou identificação se não forem em busca. E aborda ainda que nos últimos partos de pessoas da comunidade, foi necessário acionar o Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU), a fim de realizar o deslocamento para o município mais próximo, pois em Corrente não havia estrutura adequada para a realização eficiente e segura do parto, podendo colocar em risco tanto a vida da recém-nascida quanto da gestante.

Corroborando a esse fato, em 2020 o município teve a taxa de mortalidade infantil de 12,96 óbitos por mil nascidos vivos, o que demonstra um dado elevado em relação aos índices gerais (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2020). Ainda, segundo o boletim epidemiológico da Secretária de Vigilância em Saúde, “a mortalidade infantil é um importante indicador de saúde e condições de vida de uma população. Valores elevados refletem precárias condições de vida e saúde e baixo nível de desenvolvimento social e econômico” (Ministério da Saúde, 2021, pag. 01).

Isso aponta que morte e vida coexistem diante dessas situações, onde vidas são colocadas em risco prematuramente e flertam o tempo todo com a morte, por falta de suporte e amparos básicos que deveriam ser proporcionados desde o início do ciclo vital. Assim, o desenvolvimento saudável e a qualidade de vida materna e da vida recém-nascida são afetados diretamente.

Nesse contexto, mães negras, que segundo Vilma Piedade (2019), convivem frequentemente com a dororidade, quando se juntam para falar sobre suas dores e afetações, por não serem ouvidas e assistidas em momento algum, lamentam e sofrem, mas também demonstram sua força em lidar com as adversidades, resistem diante do descaso e esperanças que um dia a situação possa mudar para melhor.

Força, resistência e esperança, foram aspectos centrais na fala dessas mulheres e pude presenciar alguns deles enquanto estive junto a elas. Em momento de conversa com as mulheres

da comunidade foram trazidas questões sobre a sobrecarga que passam no dia a dia, o peso de muitas serem as chefes de seus lares e trabalharem como empregada doméstica pelo próprio sustento e pelo sustento de seus e suas descendentes. Falaram também sobre a falta de profissionais para assistirem o território onde vivem, sobre a dificuldade em acessar serviços básicos como educação, saúde, lazer e esporte e a importância de estarem falando acerca de suas questões enquanto coletivo, como a estigmatização sobre o pertencimento do espaço e os preconceitos vividos cotidianamente.



Figura 6. Roda de conversa com moradoras

É lamentável que a história de vida de mulheres negras continue sendo escrita em cima de dor e peleja, como as vivências que as moradoras da comunidade relatam e que estejam sempre a resistir e criar possibilidades de existência. Como já dizia Vilma Piedade, “a dororidade, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é preta” (Piedade, 2019, p. 16). Há mais de 500 anos isso acontece com as mulheres negras afrodiáspóricas, incluindo as mulheres negras da comunidade em Corrente – PI. Conceição Evaristo (2020) já dizia sobre o cotidiano da mulher negra periférica, onde existe condições de vida difíceis, cansativas e violentas.

Sendo assim, é possível constatar que nesse território, a Estratégia de Saúde da Família (ESF) não é uma referência para a população que nele vive. Segundo Ana Lucia Martins de Azevedo e André Monteiro Costa (2010) o acesso direta ou indiretamente aos serviços de saúde e a garantia do direito à saúde, no âmbito das políticas públicas, deve refletir o respeito às múltiplas singularidades que compõe a demanda da população usuária e não é o que ocorre no espaço mencionado, quando existe a expressa desumanização ocasionando a falta de assistência e viabilização do acesso, bem como a falta de garantia a saúde integral das pessoas, pelo fato de residirem naquele espaço.

Na definição de Azânia Nogueira (2020) acerca da construção de territórios majoritariamente negros, ela afirma que territórios negros são expressões espaciais que geografam as relações raciais, ou seja, “a identidade negra se faz presente, seja pela autodeclaração daqueles que se apropriam daquele espaço, seja pela presença de marcadores culturais” (Nogueira, 2020, p. 4). Algumas pessoas dentre a população moradora das casas populares se autodeclaram negras e percebem que sofrem preconceito e racismo por viverem no espaço. Assim, pode ser identificada como marcador das africanidades tanto a relação com o chão e com o território como também os racismos perpetrados nele, que definem a vida dessas pessoas.

Em resistência ao racismo e à política de morte, os moradores fizeram das casas populares seu refúgio, prevalecendo um aquilombamento urbano de pessoas negras que fugindo da violência e invisibilidade da zona mais urbanizada e privilegiada, resistem a sucumbir. Na comunidade as casas não possuem muro, apenas pequenas divisões com cercadinhos ou plantas o que ocasiona um maior contato com a vizinhança e com parentes que vivem em casas lado a lado, proporcionando uma estreita relação e permitindo às pessoas experienciar a vida não só individualmente, mas também coletivamente.

Isso me recorda que a minha família também possui o mesmo valor de morar próximo uns dos outros e como isso é caro para nós. Segundo Sandra Petit (2015), os valores de família também são caracterizados como marcador das africanidades e me fazem lembrar como a minha mudança para outra cidade me afastou dos meus familiares e agora ao retornar o convívio prolongado, por conta do presente estudo, percebo algo que me deparei ainda no início dessa escrita, demonstrando que estou fazendo um movimento sankofa: para além dos lábios grossos e do cabelo afro, a minha ligação com as pessoas da família do senhor Raimundo, residentes das casinhas, permeia dentre outros marcadores das africanidades, valores que não são materiais e a importância de compartilhar experiências junto aos meus e as minhas.

Dentre esses valores, pude perceber que pulsa o valor de celebrar a vida tanto na comunidade como em minha família. O valor da vida que é tratado por bell hooks (2022) é visto no pertencimento e é experimentado através da liberdade da pessoa em se sentir viva no mundo. Segundo a autora, o pertencimento envolve a autodeterminação, mas o sistema capitalista tirou as práticas comunitárias negras e elas são centrais para a dinâmica rural e conseqüentemente para a autoestima de pessoas negras. Percebo que as práticas comunitárias sustentam a comunidade das casinhas quando existem experiências compartilhadas que potencializam o coletivo.

Em uma tarde dessas, sentada na porta de uma das casas, com cerca de seis pessoas que possuem o hábito de fazer uma roda de cadeiras e sentar todo fim da tarde para conversar, tive a oportunidade de escutar como as pessoas se constituíram inicialmente naquele espaço das casas populares. Segundo um dos moradores, Seu José (nome fictício), um homem de cerca de 40 anos, em 2019 quando as casas estavam na fase de término, muitas pessoas que viviam em situação de rua ou viviam de favor com familiares, começaram a morar nessas casas, não foi uma invasão. Então, a prefeitura concedeu o registro e legalizou os/as proprietários/as. Algumas pessoas venderam o imóvel e outras moram até hoje.

Seu José conta que a instalação da iluminação e da rede de água foi feita pelos moradores, que se juntaram, se ajudaram e fizeram tudo com as próprias mãos. Quem não possuía condições financeiras para comprar fio, cano ou outros materiais necessários, ajudou com a mão de obra no serviço. Foi algo que a comunidade fez coletivamente e até hoje ainda fazem:

“Quando um cano quebra, ajudamos a emendar logo, porque aqui não pagamos água, então se tiver alguma denúncia de desperdício eles vem e já cortam o fornecimento e todas as casas ficam sem água. Por isso, colaboramos para não haver desperdício” (Seu José, 40 anos, lavrador).

Nesse cenário, é possível identificar outro marcador das africanidades que demonstra como a vida se desenvolve naquele espaço, as formas de conviver e o laço de solidariedade que a comunidade possui, se ajudando e colaborando para o bem-estar de todos e todas. Não pensam somente no aspecto individual ou em benefício próprio, mas sim no coletivo, em algo que beneficie de maneira conjunta.

Na busca em me aproximar da realidade da comunidade, estive em locais e residências onde a população se reunia com frequência. Percebi que há uma movimentação e concentração de pessoas em locais com mais sombra e arejados do território, que variam de acordo com os horários em que o “sol está mais fresco”, como as pessoas costumam se referir a esse período do dia. As ruas onde tem mais sombra no período da tarde, são as ruas onde normalmente existe maior concentração de pessoas realizando tarefas e atividades fora do espaço físico das quatro paredes da casa.

Essas atividades que ocorrem ao ar livre, ali mesmo na rua, são atividades comuns do dia a dia, como por exemplo, comer, beber (café ou vinho são bebidas comuns), descansar em um colchão ou rede colocada na porta da casa ou sentar em cadeiras e conversar com as vizinhas

e até prestar serviços, como o de manicure e fazer crochê. É na rua o local onde as crianças brincam de bola, de pega-pega, pique-cola, andam de bicicleta e inventam outras brincadeiras.

Essas atividades vividas fora do ambiente de quatro paredes do espaço físico da casa, caracterizam um forte marcador das africanidades que é a forma de conviver/laços de solidariedade. Sobonfu Somé (2007) aponta que a família africana é ampla pelo modo como se desenvolvem as relações dentro do contexto comunitário, pois a vida acontece fora do espaço físico da casa, ao ar livre.

Sandra Petit (2022), refletindo sobre o pensamento de comunidade em Sobonfu Somé, destaca que o principal objetivo da comunidade é que cada pessoa seja escutada e dada as dádivas que trouxe ao mundo. Ou seja, a comunidade forma um corpo que se constitui pela diversidade de cada pessoa, que é unido por objetivos em comum, onde todas e todos se ajudam para encontrar suas potencialidades, seu ser. Assim, na comunidade, todo mundo é importante e possui potências que devem ser fortalecidas.

Segundo Lurdes Oberg (2018), o conceito de comunidade na perspectiva histórica e política, não existe de forma fechada e totalmente elaborado, pois há uma busca pela quebra de padrões uniformizantes dos laços sociais. Essa perspectiva histórica e política traz em seu bojo que o viver em comunidade implica experienciar a cultura a qual as pessoas estão imersas e problematizar a forma como elas constroem seus laços sociais.

A psicologia social comunitária, segundo Ludes Oberg (2018) é capaz de promover um debate coletivo de resistência na cultura contemporânea e vai além do fazer da psicóloga (o) no espaço da comunidade, trazendo contribuições para conversar tanto com o campo social comunitário como também com o campo interdisciplinar nas políticas públicas, o que é de extrema importância na contribuição com a mudança da realidade social.

Na comunidade em Corrente-PI os laços sociais e as marcas afrodiaspóricas se expressam na vida que existe fora da casa, sendo o espaço físico da casa utilizado integralmente,

no período noturno e outras atividades podem acontecer no pátio, em contato com a natureza e com a comunidade durante a maior parte do dia. Isso permite que as pessoas tenham um relacionamento estreito umas com as outras e por isso possam se constituir como rede de apoio, cuidado e proteção em momentos difíceis.

Observo que as relações muitas vezes transcendem o espírito de vizinhança a que estamos acostumadas/os no mundo ocidental capitalista, passando para o espírito de comunidade, de irmandade, de união, onde cada pessoa levanta a outra quando necessário e estão presentes em momentos bons, de alegrias e descontração, mas também em momentos ruins, de peijas e dificuldades. Isso fala sobre como a vida se dá e se desenrola naquela comunidade.

Certo dia, eu estava conversando com algumas mulheres na porta da casa de uma delas, quando se aproxima um homem jovem que é conhecido na comunidade por passar muitas dificuldades juntamente com seus familiares. Ele vinha em busca de uma garrafa de água gelada e alimentos perecíveis que estavam guardados na geladeira da vizinha, pois a energia da casa dele havia sido cortada por falta de pagamento.

Nesse contexto, é possível perceber que pulsa tanto marcadores de vida, pelo fato da rede de apoio dos vizinhos se constituir como o alicerce para a vida continuar dentro das medidas possíveis, como também marcadores de morte pela precariedade com que a vida acontece naquele contexto. A falta de políticas públicas que abarque da forma devida o território, assim como outras questões que também atinge a população do espaço, como a volta do país ao mapa da fome produzindo baixa expectativa de vida, pela alimentação inadequada, são variáveis que podem levar a morte e influenciam as concepções que envolvem o morrer.

A política de morte imposta pelo estado à população também pode ser vista através da educação que não abrange o território. A escola mais próxima de ensino infantil fica a seis quilômetros de distância, levando um percurso muito longo para as crianças fazerem, sendo o

veículo de transporte escolar disponibilizado somente para a zona rural. Como o território compreende a zona urbana, não é disponibilizado transporte, o que dificulta o acesso ao ensino, criando barreiras para a permanência e frequência escolar.

Além disso, escutei relatos onde uma criança que é criada pela avó, pelo fato de a mãe ser diagnosticada com transtorno depressivo grave e também demandar cuidados, sofre violência dentro do contexto escolar. O que faz com que a avó tenha que frequentar a escola sempre para resolver questões ligadas a violência que o neto vem sofrendo. Ela afirma que ele sofre espancamento por outros colegas pelo fato de ser menor que eles e que já tratou com a direção escolar e professores/as sobre a violência, mas nada é feito, por isso o neto não frequenta a escola de maneira regular.

Pensando ainda nas concepções acerca da morte, em momento de conversa sobre o tema, algumas pessoas relataram que já tinham tido muitas mortes na família depois que mudaram para o espaço. Dentre elas, Dona Maria (nome fictício) relatou que o pai havia morrido há algum tempo e depois que ele morreu ficava sempre a pensar se ele estava em um bom lugar e um certo dia em sonho recebeu uma “revelação”. Ela conta que o pai revelou em sonho que ela ficasse tranquila, pois estava em um bom lugar e foi assim que ela pode ter conforto diante da morte de um familiar.

Segundo Wanderson Flor do Nascimento (2020) quando um sofrimento é perpetrado durante a vida, e a morte acontece de maneira abrupta e cruel, ocorrem afetações na elaboração da morte, causadas pelas marcas do ocidente, mas quando na passagem para a morte tem-se o festejo de uma vida-bom, ele pode ser usado como estratégia de cuidado e fortalecimento para a população negra.

Na conversa sobre morte e luto, as pessoas trouxeram diversos conceitos sobre o que pensam acerca dessas questões em seu contexto. Falaram sobre a morte ter suas singularidades e vem com frequência de maneira inesperada para quem não está doente. A dor, a saudade e a

solidão são proporcionais ao amor e a amizade que se tem. Também disseram que as lembranças, memórias, dores e recordações fazem parte da morte e é preciso de apoio e suporte depois que ocorre.

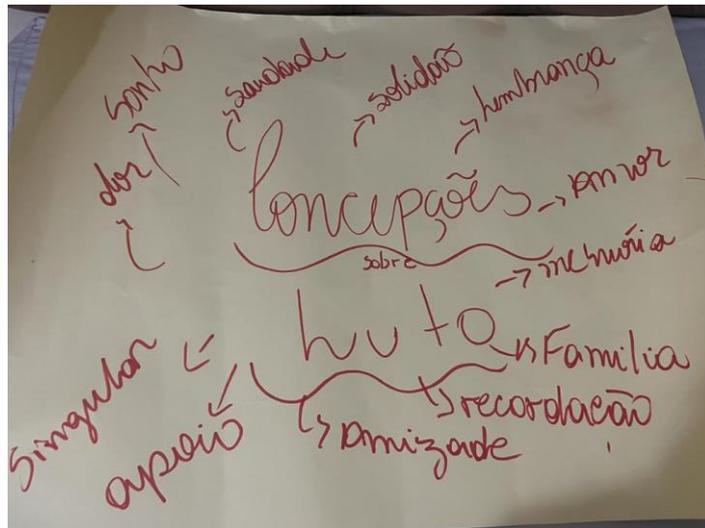


Figura 7. Cartaz com palavras ditas pelas pessoas moradoras das casas populares durante conversa.

Falaram também sobre como o processo depois que ocorre a morte é singular de pessoa para pessoa, dependendo de como ocorreu a morte, mas que morrer é algo que pode acontecer com todos e todas, basta estar vivo. bell hooks (2022) diz que a natureza é quem dá a ordem sobre a morte, pois todos e todas vamos em direção a ela, existe uma comunhão derradeira. “Nem raça, nem classe, nem gênero, nada pode evitar nosso caminhar até a morte, onde todos nos tornamos um só” (hooks, 2022, p. 161). Foi falado também que o apoio de outras pessoas depois que ocorre a morte é muito importante, mas que nem sempre ocorre como deveria, “pois, cada um tem seu jeito” de pensar sobre a morte e de lidar com a morte de um familiar ou amigo.

Diante das concepções de morte foram faladas sobre práticas de cuidado e saúde caseiras e estratégias e ingredientes acessíveis que vão passando de boca em boca de acordo a necessidade das pessoas. Outro dia sentada na porta de uma das casinhas, chegamos a uma conversa sobre remédios que fazem efeito e são eficazes para gripe. E foi-me repassada uma

receita pelo Seu João (nome fictício) e me chamou atenção o método como é feita e os ingredientes utilizados: “alho torrado, mel de urucu, limão, cravo. Bota no sereno e deixa do dia para a noite e curte na cebola branca, se tiver asma, acrescenta o melado da maconha” (Seu João, 50 anos). A cura e práticas de saúde são tidas como marcadores das africanidades e vão de encontro a lembranças que tenho da minha infância quando ficava gripada e minha avó fazia um remédio muito semelhante a esse apresentado como cura para gripe.



Figura 8. Momento de conversa em frente à casa de uma moradora.

Outro dia falando sobre asma, meu pai contou uma história que havia recordado. Disse que certo dia chegando a casa de seu avô, o encontrou deitado muito doente, pois sofria de asma e naquela noite havia tido uma crise muito forte. Ao ver o meu pai, ele disse que naquela noite havia passado muito mal. Então meu pai disse:

- Foi mesmo vovô! O senhor até trocou o lado certo da cama, está dormindo no lado errado, de cabeça para baixo.

E prontamente o avô respondeu:

- Foi para a morte não me achar! Quando ela vier procurar minha cabeça pra me levar, não irá me encontrar!

Meu pai conta essa história muito saudoso pelo seu avô, mas muito feliz pelas narrativas que ele deixou e que são contadas a quem não teve contato direto com elas. Nós temos memórias e resquícios de sua identidade que vemos em seus descendentes que também possuem o hábito de contar histórias e “causos”, sendo esse hábito considerado marcador das africanidades. Meu bisavô era uma pessoa criativa e alegre e foi enterrado juntamente com minha bisavó nos fundos da roça onde moravam. Ser enterrado nos fundos da casa também representa uma marca afrodiásporica, mais especificamente uma marca advinda da cultura iorubá.

Segundo Márcio de Jagun (2015), nos rituais fúnebres iorubás as sepulturas eram feitas em um quarto particular dentro de casa. Com o tempo, a tradição mudou e passaram a fazer o sepultamento no quintal, pois enterrar um parente em um cemitério comum seria como jogá-lo fora e perder contato com ele. Márcio de Jagun (2015) traz com detalhes como o processo do enterro ocorre na cultura iorubá:

A chegada da morte é um momento extremamente importante na cultura iorubá, eles acreditam que ao morrer o espírito seria conduzido por Oyá para um dos nove espaços siderais (*Òrum*). Por isso, os mortos eram muito bem cuidados, de modo a não passar vergonha quando chegassem ao *Òrum*. A morte inesperada ou prematura de um jovem era encarada com tristeza. Seu espírito era invocado para que pudesse explicar o motivo do desenlace: se por opção, punição ou trabalho feito por algum eventual inimigo. Já se a morte fosse de um ancião que teve uma vivência honrada e próspera, todos comemoravam. Na transição deste ciclo tão arrebatador, a morte e a vida eram cultuadas em um dos rituais mais instigantes e complexos daquele povo: o asésé - o ritual fúnebre. Os funerais eram chamados de *Ìsìnkú* (enterro) e não tinham como objetivo simplesmente sepultar o corpo, mas conduzir o espírito do falecido até o reino

dos espíritos onde ficam os outros ancestrais da família. Pode-se dizer que o Ìsìnkú (enterro) era uma celebração que durava até sete dias de cânticos, danças, rituais fúnebres e banquetes (Jagun, 2015, p. 165)



Figura 9. Túmulo do meu bisavô e da minha bisavó nos fundos da casa onde moravam em uma localidade de Corrente-PI.

Lembrando desse pensamento do meu bisavô acerca da morte, Juana Elbein dos Santos (1976) traz que Iku, a morte, é um guerreiro representado por um símbolo com um maço de trinta centímetros de comprimento, às vezes com a cabeça talhada, que pode ser maciça e representar vagamente à forma de um crânio, tem existência própria e específica, não fica em um lugar fixo, mas roda em todo o mundo para realizar seu trabalho e está profundamente associado ao mito da gênese do ser humano, com os ancestrais e com a terra.

Meu bisavô e minha bisavó fizeram a passagem da morte quando eu estava na minha infância, cerca de 20 anos atrás. Isso me faz pensar minha vida de 7 em 7 anos e percebo que nos primeiros anos, poucas recordações me vêm à mente, certamente devido à pouca idade. No entanto, lembro-me de acompanhar meus avós até o interior por diversas vezes cedinho da manhã aos finais de semana, essa era com certeza minha atividade preferida, quando andava a cavalo, tomava banho de rio e comia muitas frutas, das quais ainda lembro o cheiro com minha irmã e primas.

Consigo recordar que depois dessa fase muitas mudanças ocorreram, aos 12 anos mudei da escola onde estudei desde o maternal e isso afetou as relações que tinha na época, tive que fazer um novo ciclo de amizades no novo ambiente e me adaptar a outro contexto. Aos 14 meu avô fez sua passagem e isso provocou muitas mudanças na minha família, pois só tinha o meu pai de filho e foi ele que passou a gerir as atividades que meu avô fazia, o que o sobrecarregou, demandando auxílio do núcleo familiar. Aos 16 tive que tomar decisões importantes como escolher que curso iria fazer e qual cidade iria morar.

Aos 17 saí de Corrente para Parnaíba e isso novamente mexeu com a minha dinâmica e da minha família, tendo que começar a vida em outro lugar sozinha, mas descobrindo outras redes de apoio e suporte em um novo espaço. Aos 23, finalizando o curso de psicologia me deparei com novos desafios e perspectivas, portas foram se abrindo pelo caminho e eu fui me redescobrendo enquanto mulher negra, enquanto o lugar que quero ocupar dentro da psicologia, enquanto parte de um sistema onde mesmo sendo uma andorinha, se juntar forças com outras, podemos fazer verão.

Por isso, o pensar a partir de afroperspectivas, que segundo Renato Nogueira (2012), se constituem como conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas, tem mudado todos os dias o modo como me relaciono com a vida, como

me relaciono com a vida das outras pessoas que estão aqui e com as que já fizeram sua passagem com a morte.

A mudança e virada de chave para ver o mundo a partir de outros ângulos, que a sociedade capitalista, ocidental, patriarcal, heterocisnormativa insiste em apagar, tem atingido não só a mim, Letícia, como também a minha rede de apoio, incluindo família, meus ancestrais e minhas ancestrais (vivos e mortos), amigos e amigas, irmãs e irmãos de grupos de estudos, minha orientadora de travessia e a comunidade de Corrente, ou seja, pessoas que tenho encontrado na caminhada e que estão percorrendo ela junto comigo, colaborando e sendo coautoras desse processo, mesmo que indiretamente.

Como diz Bernardine Evaristo (2020), toda e qualquer individualidade se constrói a partir do outro e em 3 anos conhecendo a temática, me debruçando sobre ela, pesquisando, estudando, buscando me informar, percebo que estou apenas no início da caminhada, quando a realidade daquelas pessoas se aproximou da minha e pude perceber que essa comunidade me proporcionou mais conhecimento do que retornei para elas, agora aos 25.

Vejo que as pessoas negras das casinhas não reconheciam em seus contextos marcadores das africanidades, pois foram apagados, fragilizados e violentados, se perdendo pelo caminho devido às questões abarcadas pelo ocidente, mas mesmo assim os tinham e os pertenciam. Na tabela a seguir elenco marcadores observados no caminhar dessa travessia, sendo marcas que mesmo sem perceber nos ligam e nos remetem aos nossos e nossas ancestrais:

Tabela 2 - Marcadores das africanidades encontrados no território

1-Histórias da minha linhagem	7- Formas de conviver/laços de solidariedade
2-Mitos/lendas/o ato de contar	8- Curas/ práticas de saúde
3-Vocabulários/formas de falar	9- Histórias do meu lugar
4-Racismos (perpetrados e sofridos)	10- Relação com os mais velhos e mais velhas
5-Relação com o chão	11- Cheiros da minha infância
6-Valores de família	12- Pessoas referência da minha família e pessoas referência da comunidade

Durante o período convivendo na comunidade das casinhas, pude me ver compartilhando esses marcadores das africanidades (mesmo sofrendo apagamentos) com as pessoas, a partir de suas diferentes narrativas, por também ser uma mulher negra naquele espaço e ter vivido experiências semelhantes nos marcadores raça e gênero. Tenho caminhado como Conceição Evaristo (2020), pois escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal contadas sobre mim e sobre os meus. Aqui estou!

Estudo 2

Escrevivências de um retorno: concepções de vida, nascimento e morte em percussores de religiões afro-brasileiras no interior piauiense

Ao me deparar com pessoas negras em um bairro vulnerabilizado da cidade de Corrente-PI percebi que muitos marcadores nas concepções de nascimento, vida e morte foram se perdendo e alguns que permaneciam não eram reconhecidos por aquela comunidade como um marcador de suas raízes africanas. Isso me movimentou para buscar entre pessoas negras de territórios de matrizes africanas da cidade de Corrente essas concepções, a fim de tentar encontrar mais traços de África em terra Correntina.

Os marcadores das africanidades desde a minha infância na cidade onde nasci, não eram reconhecidos, mas eram vivenciados por mim, ao entrar em contato, portanto, com as epistemologias e filosofias africanas, me deparei com muitas marcas de África em minha família. Me guiando por essas marcas, juntamente com minha Orientadora, Manakuanda, percebemos que nas religiões afro-brasileiras, de matrizes africanas e entre os povos tradicionais da cidade poderia ser um solo fértil para escutar ativamente e colher escrevivências acerca desses marcadores.

Comecei a procurar pessoas que tinham ligação direta com religiões de matrizes africanas. Encontrei através de minha irmã que estudou sobre intolerância religiosa no curso de direito, um jovem de 23 anos, chamado Lael, estudante de biologia, natural de Formosa do Rio Preto no estado da Bahia. Precursor da Umbanda, Lael reside na cidade de Corrente desde 2019, trouxe a Umbanda com ele da Bahia, porque sentiu falta quando se mudou para a cidade, já que não encontrou ali outras pessoas que também fossem umbandistas. Ele afirma que esse fator causou algumas limitações em seus trabalhos:

“O meu quarto onde tenho a mesa branca é pequeno, por isso eu acabo selecionando as demandas de acordo a dificuldade, faço uma triagem, pois antes demorava muito e

dificultava. Tenho dois cambones que me ajudam, mas não trabalham incorporados como eu. Sinto que se houvessem mais pessoas, a união faria a força e fortaleceria mais a Umbanda na cidade. Às vezes vem um pessoal de Formosa do Rio Preto na Bahia e me ajuda, mas aqui em Corrente mesmo é difícil. A cultura não dá brecha para a diversidade, não só na religião, mas em outros fatores e aspectos. Corrente foi constituída pelo protestantismo. As pessoas não estão abertas, são muito preconceituosas, opressoras. Acham que tudo que vem de preto é ruim”. (Lael, 23 anos, umbandista desde os 15 anos).



Figura 10. Mesa branca de Lael em Corrente – PI.

As falas de Lael vão de encontro ao fato de que em nosso país uma grande parte da população promove a discriminação, através de falas estereotipadas e criminosas, se referem aos povos africanos e sua cultura, subestimando conhecimentos, valores, potencialidades e religiões. A constituição do Brasil, incluindo a cidade de Corrente, advém de religiões judaico cristãs onde se tem Deus como algo único e inquestionável, enquanto as manifestações do candomblé e outras religiões de matrizes africanas são conhecidas pejorativamente como “macumba”, “coisa do demônio”, “possessões demoníacas” (Santos, Sousa, & Silva, 2021).

Já sofri diversas situações de preconceito quando vou comprar velas. As pessoas olhavam e falavam: “Sangue de Jesus tem poder, aceita Jesus, Jesus te ama, Deus me livre, Deus é mais”. Para evitar essas situações, compro todas juntas de uma só vez. Mas já cheguei também a ser procurado enquanto comprava velas. Aqui macumbeiro é igual a agiota, quando o cinto aperta, é para ele que as pessoas correm (Lael, 23 anos, umbandista).

As violências e intolerâncias relatadas por Lael, escancaram o processo de demonização que sofrem as religiões de matrizes africanas no Brasil e revelam que isso ocorre devido a duas questões principais enraizadas no contexto social. A primeira delas é a ignorância acerca da história da cultura africana, assim muitas ideias presentes no senso comum contribuem para uma percepção errônea sobre as religiões de matrizes africanas. A segunda é relativa a perseguição das religiões de matrizes neopentecostais (chamadas de evangélicas), que alegam salvar vidas ao impulsionar diversas formas de violência (Santos, Sousa, & Silva, 2021).

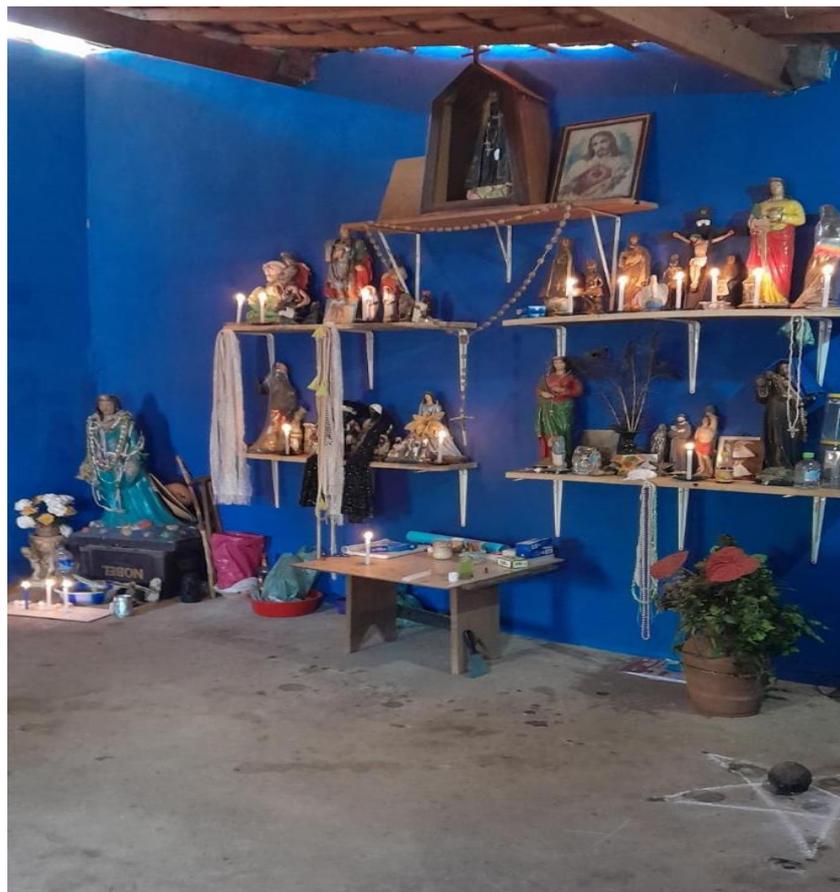


Figura 11. Terreiro de Lael em Corrente – PI.

Devido a essas fortes marcas do racismo religioso, Lael diz que além do dele, não existe outro espaço de terreiro propriamente dito na cidade de Corrente. O que existe são pessoas que silenciosamente praticam rituais da umbanda e do candomblé em suas casas.

Assim, Lael me indicou outras duas pessoas com quem eu também poderia conversar sobre o assunto. Então, eu parti Corrente a dentro em busca delas. A primeira pessoa indicada por ele, foi Daniel que mora próximo a minha residência e já havia conhecido ele em outras oportunidades pela vizinhança. Daniel me contou aspectos interessantes sobre sua vida, sobre seu encontro com a umbanda e com a ancestralidade:

Toda a minha família é evangélica e isso me incomodava muito, porque não compartilhava dos mesmos pensamentos, não me sentia bem ou confortável no templo da igreja e com as falas do pastor que atacava e desrespeitava as pessoas utilizando crenças religiosas. Acho que a espiritualidade não deve ser utilizada para esse fim. Sou

uma pessoa LGBTQIA+, sou um homem gay, então me sentia constantemente preso e ameaçado. Isso me fez afastar, porque já estava afetando a minha saúde mental e através do Lael pude conhecer a Umbanda e foi onde tive uma vivência muito boa, um contato humano. Pude conhecer outra filosofia de vida (Daniel, 26 anos).

Corroborando a fala de Daniel, Taiane Flôres do Nascimento e Benhur Pinós da Costa (2019), abordam que as religiões afro-brasileiras como a Umbanda e de matriz africana como o Candomblé, ao respeitar orientação sexual, gênero e identidade, permitem que pessoas excluídas da sociedade cisheteronormativa, idealizem nesses espaços a possibilidade de serem reconhecidas no meio social.

Segundo a autora e o autor, o reconhecimento perpassa questões hierárquicas de papéis dentro do próprio terreiro, havendo possibilidades de assumir liderança, o que faz com que o terreiro seja um espaço possível de diferentes modos de existir e viver. E essa ideia vem de princípios das religiões de origem afro, pois enfatizam a evolução da pessoa sem distinção de orientação sexual, gênero, classe, raça.

Daniel diz que mesmo sua família sendo atualmente evangélica, percebe marcas de religiões de matrizes africanas em práticas de sua avó, por exemplo, que era uma mulher negra e considerada a curandeira da família. Conta que ela sempre tinha um remédio para cada doença, e que esses remédios eram naturais, com ervas e sempre funcionavam muito bem. Ele lembra um episódio quando criança onde teve uma dor de barriga muito forte, então sua avó administrou um remédio caseiro a base de ervas e rezou em sua barriga para que a dor passasse e isso foi muito eficaz, sendo uma experiência marcante para Daniel até hoje.

A prática da avó de Daniel, mulher negra que era considerada curandeira por sua família, demonstra vivências e experiências que remetem a concepções de vida que resistem nas rezadeiras e benzedadeiras na comunidade, além de identificarmos no contexto de Daniel outro marcador das africanidades: pessoas referência da minha família e pessoas referência da minha

comunidade. As rezadeiras praticam a reza como principal atividade, podem ser chamadas também de curandeiras e benzedeadas e tem origem nas religiões de matrizes africanas como o Candomblé e a Umbanda (Almeida & Perovano Filho, 2021).

As curas e práticas de saúde que são executadas por elas são tidas como marcadores das africanidades e segundo Maria Eliene Magalhães da Silva (2015) as habilidades desenvolvidas pelas rezadeiras na cura demonstram que elas possuem sensibilidade ao divino, envolvendo a espiritualidade. E essa espiritualidade africana faz parte das cosmopercepções africanas que é possível encontrar refletido no ofício de suas práticas.

Segundo Araci Farias Silva (2021) o saber feminino ancestral trazido pelas rezadeiras e benzedeadas, demonstra que esse legado foi transmitido de geração em geração, a fim de beneficiar o coletivo e a comunidade a qual essas mulheres fazem parte. As práticas e conhecimentos carregados por elas, são fortes e muito encontrados principalmente no interior nordestino devido à falta de políticas públicas de saúde e sua má gestão, assim as rezadeiras e benzedeadas se tornam a única garantia e longevidade da saúde da população (Silva, 2021). E essa questão fala da expectativa de vida e morte.

Daniel conta que sua relação com a vida e com a morte e suas concepções acerca delas, se modificaram quando passou a ter contato com a religião de matriz africana:

Hoje vejo a vida como uma passagem, o que você faz aqui, você vai pagar aqui. Vejo a vida de outra forma, quando comparo com o cristianismo que cultiva muita culpa: se você beber, peca, se você fumar, peca. Tudo é pecado. Nas religiões de matrizes africanas isso é diferente (Daniel, 26 anos).

A fala de Daniel é carregada de riqueza e potência. Ao falar sobre a morte, ele explana suas concepções acerca da vida. Diz sobre o senso de comunidade, sobre o fio condutor da existência de pessoas africanas em diáspora, que é o que os povos iorubá chamam de Iwá (caráter), pois ele fala: "o que você faz aqui, você paga aqui", isso reflete um valor de respeito

para consigo e para com a vida, revela um senso de responsabilidade para com o próximo, o "pensar coletivo", o "pensar em comunidade".

As religiões afro-brasileiras e de matrizes africanas resgatam as concepções africanas sobre a vida e são capazes de nos devolver o que nos é roubado pelo ocidente, os marcadores da nossa africanidade e isso é gerador de saúde, pois como relata Daniel, as matrizes africanas não provocam a culpa (que é tão geradora de sofrimento), nem reforçam a ideia de pecado, que gera medo e vergonha que também são aspectos geradores de sofrimento psíquico. O fato de Daniel também relatar que vê a vida como passagem, resgata as concepções sobre Kalunga abordada por Makota Valdina e no cosmograma bakongo, sendo a linha de passagem entre a vida e a morte.

Além disso, a fala de Daniel corrobora ao que é apresentado por José Castiano (2015) nas concepções acerca da vida e da morte nas religiões afro brasileiras e de matrizes africanas. Castiano (2015) dialogando através da obra e da passagem da morte de Alberto Viegas, embaixador da cultura Moçambicana, discorre a partir da lógica ubuntu “eu sou porque nós somos” acerca de pensamentos e valores que o ubuntuísmo é capaz de proporcionar e transmitir como a justiça, compaixão, sabedoria, solidariedade e diálogo.

Refletindo em torno dos valores ubuntu e das concepções acerca da vida e da morte, José Castiano (2015) afirma que o valor da morte está na forma como nós conduzimos a vida, ou seja, o ubuntuísmo exalta o passado ético da pessoa e ao enxergar a morte reflete sobre os projetos de vida concluídos e os que foram deixados por realizar deverão ser continuados, sobretudo, pelas pessoas mais novas.

O autor traz que diante da morte há um olhar para a vida da pessoa, não do que se sabe sobre ela, mas de como ela viveu. Assim, diante da morte de alguém é celebrado a vida, porque ela se preencheu de engajamentos sociais e de uma transparência ética.

Outra pessoa me foi indicada por Lael, por nome de Xaurina. Essa pessoa segundo ele, também possui um terreiro em sua residência e já de antemão avisou que sua localização é de difícil acesso, se situando em um bairro distante da cidade. Lael me passou as coordenadas para encontrar o terreiro de Xaurina e então parti novamente a procurar. Procurei por vários dias, busquei ajuda também de Daniel para confirmar a localização, mas todas as tentativas foram frustradas.

Certa vez, diante das tentativas me dispus a perguntar no bairro, de boca em boca e porta em porta: onde encontro Xaurina? Perguntei a toda pessoa que encontrava no caminho, mas ninguém a conhecia. Continuei a procurar, não desisti. Até que certa vez, numa tarde, avistei um grupo de pessoas sentadas embaixo de uma árvore e perguntei, as pessoas afirmaram saber que existia uma pessoa precursora de religião de matriz africana no bairro e que a conheciam apenas de vista, não sabiam o nome:

“Sei que tem essa mulher aqui no bairro, ela mora nos fundos da igreja. Não sei o nome, mas acho que é ela, pois já ouvi uma história sobre a filha dela que surtou e colocou fogo na roça” - Respondeu uma das pessoas sentadas a sombra da árvore.

Então parti em busca da localização. Chegando lá, avistei uma senhora dentro de casa, perguntei se seria ela a pessoa indicada e ela afirmou que não e que não conhecia ninguém por esse nome, nem o terreiro. Corroborando ao desencontro com o espaço do terreiro e com Xaurina, Taiane do Nascimento e Benhur da Costa (2019), afirmam que muitos terreiros são difíceis de encontrar, pois são invisibilizados nas cidades e segregados em locais periféricos, assim a permanência dos terreiros é caracterizada por resistências e perseguições.

A busca por Xaurina ainda continua, não desistirei de encontrar em Corrente quem percorre o caminho que nos fortalece, potencializa e nos liga aos nossos e nossas que vieram de África, resistindo às violências e apagamentos impostos pelo ocidente. O caminho até

Xaurina ainda não chegou ao fim e está me dizendo muito sobre onde vim e o que tentam fazer com o meu povo.

Como diz o nosso saudoso mestre Antônio Bispo dos Santos, Nêgo Bispo, que ancestralizou agora enquanto escrevo, nós somos o começo, o meio e o começo. Nossas trajetórias nos movem, nossa ancestralidade nos guia. Nêgo Bispo nasceu em 1939, no Vale do Rio Berlingas, Piauí.

É uma das principais vozes do pensamento das comunidades tradicionais do Piauí e do Brasil, foi formado por mestres e mestras de ofício do quilombo Saco-Curtume, município de São João do Piauí por meio da oralidade e de ensinamentos e saberes ancestrais (Leal, et al, 2019).

As falas do mestre Nêgo Bispo voltam a me recordar do movimento Sankofa nesse estudo. Me lembra que é preciso aprender a voltar para casa, é preciso saber de onde viemos. E na trajetória dessa Escrivivência, desde o momento em que me descobri enquanto mulher negra, volto às minhas origens, em Corrente e faço um movimento Sankofa todas as vezes que retorno e me encontro com algo que até então não havia conhecido, mas estava o tempo todo lá.

Quando volto a Corrente para investigar nossas marcas, vejo que algumas memórias se perderam, mas outras ainda resistem. Muitas informações sobre a cultura afro em Corrente-PI foram se apagando e sendo esquecidas devido ao coronelismo, herança da colonialidade, infelizmente ainda muito forte na região.

E nas palavras de Nêgo Bispo em uma entrevista para a quinta edição do “Mekukradjá: construção de pontes”, realizado em novembro de 2020, onde diz que “Se você passar para outras gerações o que eu lhe passei, mesmo enterrado, estarei vivo. Mas se um dia você deixar de passar para outras gerações o que me foi passado de outras gerações e eu passei para você, eu estarei morto”, vejo que existe vida nas marcas que nos ligam aos nossos e nossas de África

em Corrente. Apesar de tentarem a todo instante nos fazerem cair no esquecimento, nos apagar e nos matar, continuaremos repassando nossos conhecimentos, nossas práticas, nossos modos de existir e viver.

Em Nêgo Bispo “Somos o começo, o meio e o começo”: caminhando pelas vivências em Corrente - PI

No poetizar do nosso mestre ancestral Nêgo Bispo no prêmio Mestre das Periferias em 2018 e circulando no escutar atento das histórias de vida das pessoas negras na comunidade das casinhas, pude perceber que sorrir nas tristezas para festejar a vinda das alegrias diz sobre a resistência frente ao racismo estrutural, que perpassa e abrange as concepções de vida, nascimento e morte, ou seja, o dingo-dingo da existência: o começo, o meio e o começo de Bispo.

Muniz Sodré (2017) também nos fala sobre isso quando nos relembra que somos seres da alacridade, que sorrimos diante das tristezas para a vinda das alegrias. Ele afirma que a alacridade é diferente da felicidade que é buscada como um fim pela subjetividade da pessoa que a deseja. A alacridade transcende o querer ser feliz, pois não resulta de movimentações internas, e sim da pessoa se sentir plena e uma, libertando-se de qualquer álibi intelectual e assim vivencia a alacridade do sorrir nas tristezas para que as alegrias possam vir (Sodré, 2017).

Nós, caminhando pelos penhascos, atingimos o equilíbrio das planícies.

Nós, nadando contra as marés, atingimos a força das marés.

Nós, edificando nos lamaçais, atingimos a firmeza dos lajeiros.

Nós, habitando nos rincões, atingimos a proximidade da redondeza.

Nós somos o começo, o meio e o começo.

Existiremos sempre, sorrindo nas tristezas para festejar a vinda das alegrias.

Nossas trajetórias nos movem,

Nossa ancestralidade nos guia.

(Antônio Bispo dos Santos, 2018)¹³

Os atravessamentos do racismo nos fazem caminhar pelos penhascos, nadar contra marés, edificar em lamaçais e habitar rincões, mas não conseguem apagar marcadores das africanidades, marcas de África em nós, que resistem mesmo diante de intempéries e desafios. É isso que podemos perceber quando Nêgo Bispo diz que ao caminhar pelos penhascos, atingimos o equilíbrio das planícies, reafirmando a resistência e força que emana do povo negro da comunidade diante dos racismos e violências que sofrem cotidianamente. Não deveria ser assim! Não, não! Existiremos sempre, porque somos o começo, o meio e o começo! Somos ancestralidade e esperança de vida!

Nêgo Bispo traz em sua participação no Curso “Significações da periferia: representações, confluências e transgressões”, modulo II: Confluências da Periferia, realizado em 2018¹⁴, questionamentos para o termo periferia, abordando que a palavra periferia seria se referisse a um único povo e nesse único povo tivesse uma verticalidade ou uma centralidade e existisse um povo no centro e outro na periferia, mas a realidade não se expressa dessa forma.

¹³ Poesia feita por Nêgo Bispo para pessoas na favela da maré no Rio de Janeiro ao receber o Prêmio Mestre das Periferias em 2018.

¹⁴ Curso “Significações da periferia: representações, confluências e transgressões”, modulo II: Confluências da Periferia está disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=RiKAU5oGgRE>

Então não somos periferia porque não fazemos parte do mesmo processo, nós somos outro processo, nós somos povos contracoloniais, não somos periferia. Somos muitos povos que nos contrapositionamos, por esse motivo não somos periferia. Seríamos periferia se estivéssemos na mesma composição de trajetória, mas nós temos trajetórias com composição diferentes e por isso há enfrentamento, há resistência.

A resistência da comunidade das casinhas em Corrente nos diz sobre isso. Desde o começo, desde o momento em que nasceu, a partir de luta popular pela entrega dos imóveis a quem realmente tem direito. Na realidade, o começo da comunidade se deu antes disso, quando o povo negro foi sequestrado e trazido de África para o Brasil, se deu no processo de vulnerabilizar as pessoas negras, quando o Estado por meio de políticas públicas dita quem deve viver e morrer de sua população, sendo retrato de uma sociedade que reforça e perpetua tais fatores de vida e morte.

Assim, as vidas da comunidade das casinhas se desenrolam através de marcas comuns, dores comuns, mas também forças, ancestralidades e alegrias comuns. Mesmo sem saberem, por conta do apagamento, das ligações com África, estão vivendo marcadores das africanidades, identificados no modo de falar, vocabulário, na forma de conviver e nos laços de solidariedade, nas curas e práticas de saúde, na relação com o espaço em que vivem, nos valores de família e na relação que as pessoas mais novas possuem com as pessoas mais velhas.

Minhas vivências enquanto mulher negra se encontrou diversas vezes com vivências de outras pessoas negras naquela comunidade, principalmente de outras mulheres negras, que lutam pelo tornar-se mulher, por fortalecerem umas às outras, por serem chefes de seus lares e quererem boa vida e bem viver para seus filhos e filhas, netos e netas. As mesmas lutas travadas pelas mulheres negras que tiveram suas vivências escritas por Conceição Evaristo. Assim, as mulheres negras da comunidade representam a força motriz que movimenta a vida no lugar e

enquanto escrevo suas vivências, me vejo seguindo os caminhos preconizados por Conceição Evaristo.

Conceição nos traz a força motriz da mulher negra como uma forma de resistência, onde as diversas violências do patriarcado, do colonizador, do escravocrata não são capazes de apagar nossa ancestralidade e potencialidade. Como ela diz:

A Mãe Preta se encaminhava para os aposentos das crianças para contar histórias, cantar, ninar os futuros senhores e senhoras, que nunca abririam mão de suas heranças e de seus poderes de mando, sobre ela e sua descendência... Nossa potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos (Evaristo, 2020, p. 19).

Assim, com esse trecho da fala da mãe da escrevivência e o caminhar com seus textos e contos pelas vivências tidas em minha cidade natal, me mostraram que a realidade brasileira continua sendo desafiadora e exterminadora para a mulher negra e pessoas negras, mas a potência de vida, a esperança e a força se mostram nesse contexto, juntamente com as marcas de África encontradas pelo caminho, carregadas de vida e movimento da nossa existência através da ancestralidade e circularidade, como diz o mestre Nêgo Bispo (Santos & Mayer, 2020).

A escrevivência foi um grande desafio, me colocar na escrita, abrir minhas feridas e olhar para elas com suas particularidades e seus contextos foi muito difícil no início, mas necessário. Digo necessário porque foi nesse processo, foi nessa travessia que me descobri enquanto mulher negra. Sai de um limbo onde não me encaixava nem no padrão branco, nem

negro, porque estava embranquecida socialmente. Meus traços negros continuavam aqui, mas eu fazia de tudo para apagá-los, talvez por raiva das violências, talvez para tentar ser aceita, talvez para tentar ser amada. Mas nenhum disfarce apagou a cor da minha pele, os traços dos meus lábios ou o crespo do meu cabelo. Nenhum disfarce será capaz de apagar a dor que o racismo perpetra em pessoas negras.

Por isso resolvi entrar de cabeça na escrevivência, resolvi descortinar os véus que me disfarçavam e encontrar na minha história de vida uma possibilidade para me reescrever, me reinventar e me reorientar. Ter alguém que pegou em minha mão nesse caminho foi essencial, porque tive segurança, tive apoio e direcionamento em fazê-lo e assim pude além de ressignificar, também trazer outros apontamentos, ver outras possibilidades e potencializá-las, dar cor e vida a elas, através de outras histórias parecidas, através do apoio de outras semelhantes a mim.

Ao ver que poderia modificar não só minha realidade, como também a realidade de outras pessoas, resolvi afunilar ainda mais o descortinar dos véus e ver a morte e o luto ocidental por outro ângulo, por outra percepção. Uma percepção que não fosse embranquecida como até então estava sendo, mas que falasse sobre o meu contexto e o contexto da maioria das pessoas brasileiras que são pessoas negras em diáspora.

Assim, na busca por dar outro sentido a partida de meus ancestrais que haviam feito sua passagem com a morte, encontrei outras questões que também fazem parte desse processo. Como a importância dos marcadores das africanidades nas concepções que eu estava investigando. Como as nossas ligações com África reverberavam nessa virada de chave sobre a morte.

Foi então que encontrei esses marcadores de africanidades em minha trajetória e em minha cidade de origem, assim se dando a escrevivência. Encontrei na passagem da morte da pessoa mais significativa para mim, meu avô paterno, uma perfeita exemplificação de

ancestralidade, de como se tornar um ancestral, de como ser exemplo em seus fazeres éticos e comunitários em vida, deixando um legado para seus e suas gerendências.

Assim, a virada de chave que provooco nessa escrita é com o objetivo de trazer outras perspectivas potencializadoras às vidas de outras pessoas negras. Que na dor da morte abrupta e cruel, possa achar entre os seus e suas também a virada de chave que precisamos para enfrentar o racismo que se apropria de nossa subjetividade nesses momentos, na tentativa de nos enfraquecer, nos apagar e exterminar. Seremos resistência!

Pensando em Nêgo Bispo, finalizo como comecei, para começar novamente. Caminho se conhece andando! Conheci meu caminho o percorrendo e escrevendo sobre ele, para continuar escrevendo-o, transitando-o e reescrevendo-o quantas vezes forem necessárias.

Considerações finais

O caminho percorrido até aqui foi traçado no momento em que nasceu uma mulher negra dentro de mim e pude juntar minhas escrevivências com as de outras pessoas negras. Marcadores das africanidades identificados por esse caminho possibilitaram perceber minhas concepções de nascimento, vida e morte e de outras pessoas e transformá-las, provocando uma virada de chave no modelo ocidental a que fomos submetidas/os através da escravização das nossas e dos nossos ancestrais.

Essa virada de chave acontece através da busca por nossa ancestralidade, através da junção com os nossos e com as nossas, através do pensamento na coletividade, através da preservação da vida e do fortalecimento de nossas potencialidades e forças enquanto pessoas negras.

Quando resgatamos a memória e história de pessoas negras, fazemos o movimento de continuar a vida mesmo já havendo feito sua passagem para a morte. Por isso, a escrevivência e principalmente, essa escrevivência registra o legado a partir das nossas ancestralidades e a partir do nosso olhar vivenciando as experiências da vida, do nascimento e da morte, nos despindo do medo da sociedade ocidental, trazendo outra percepção sobre a vida e sobre o que fazemos com ela a partir das afroperspectivas.

Pensando nisso, com essa escrevivência fomos capazes de investigar como a realidade social da pessoa negra na diáspora influencia nas vivências e concepções sobre nascimento, vida e morte e compreender que essas concepções por mais que não sejam reconhecidas como marcas africanas, são vivenciadas pela população. Podemos, no decorrer dessa escrevivência, fortalecer e gerar esperança de vida e saúde mental às pessoas negras, através do reconhecimento dos marcadores das africanidades que mesmo antes não sendo identificados como tais, eram experienciados e por meio do reconhecimento puderam ser potencializados e fortalecidos.

Dessa forma, o ponto central desse estudo que é investigar marcadores das africanidades nas concepções de nascimento, vida e morte em pessoas negras no interior do Piauí, foi atingido, através do caminhar da escrivência, onde juntamente com a comunidade das casinhas, pude retomar marcadores das africanidades importantes no modo de ser e existir das pessoas, revisitar narrativas até então apagadas e esquecidas minhas e da minha comunidade e principalmente, produzir cuidado e saúde mental por meio da ancestralidade e esperança de vida às pessoas negras.

As práticas culturais africanas que puderam ser encontradas junto aos precursores das religiões de matrizes africanas em solo correntino, ensejam serem fortalecidas e protegidas, tendo em vista que são formas de resistência, enfrentamento ao racismo e maneiras de conter o apagamento histórico, político e social que acomete as marcas africanas, não só em Corrente – PI, como também em todo Brasil. Assim, destaco a contribuição acadêmica e social desse estudo, sendo ainda necessário ressaltar que cabem mais estratégias de fortalecimento e cuidado à comunidade correntina, pois os desafios elencados são enfrentados diariamente pela população e são perpetrados em seu dia a dia.

Ressalto ainda, a importância do presente estudo para a construção e para o diálogo com o fortalecimento de políticas públicas naquela comunidade que é tão fragilizada e esquecida. A partir dos apontamentos e problematizações trazidos, poderão ser implantadas e implementadas políticas públicas essenciais, abrindo assim um caminho possível para mudar a realidade social da população da comunidade das casinhas para melhor.

Assim, encerro essa escrita trazendo possibilidades outras a partir de um poema¹⁵ de Nêgo Bispo que fez sua passagem, mas se mantém vivo, sendo referência, um ancestral entre nós. Antônio Bispo dos Santos (2015) traz a ideia de que mesmo que tentem apagar nossas marcas de África, mesmo que tentem nos matar com o racismo cotidianamente, mesmo que

¹⁵ Poema do livro *Colonização, Quilombos: modos e significados* (Santos, 2015, p. 45).

tentem a todo custo calar nossa voz, não conseguirão, pois seremos resistência. Viva Nêgo Bispo! Sua benção!

Fogo!...Queimaram Palmares,

Nasceu Canudos.

Fogo!...Queimaram Canudos,

Nasceu Caldeirões.

Fogo!...Queimaram Caldeirões,

Nasceu Pau de Colher.

Fogo!...Queimaram Pau de Colher...

E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades

Que os vão cansar se continuarem queimando

Porque mesmo que queimem a escrita,

Não queimarão a oralidade.

Mesmo que queimem os símbolos,

Não queimarão os significados.

Mesmo queimando o nosso povo,

Não queimarão a ancestralidade.

(Antônio Bispo dos Santos, 2015, p. 45).

Referências Bibliográficas

- Almeida, G. S., & Perovano Filho, N. (2021). Identidades étnicas e Etnociências nas práticas de Rezadeiras. *Odeere*, 6(2), 79-95. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/9750>
- Alves, K. F., & Petit, S. H. (2015). *Pretagogia, pertencimento afro e os marcadores das africanidades: conexões entre corpos e árvores afroancestrais. Memórias de Baobá II*. Fortaleza: Imprece.
- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Editora Pólen Livro.
- Bispo, E. F., & Lopes, S. A. T. (2018). Escrivência: perspectiva feminina e afrodescendente na poética de Conceição Evaristo. *Revista Língua & Literatura*, 35(20), 186-201. Disponível em: <https://www.revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/2598>
- Camargo David, E. (2020). Aquilombar a cidade: território, raça e produção de saúde em São Paulo. Disponível em: <https://portal.sescsp.org.br/files/artigo/ed1b8c90/390b/40dc/a292/10cd06de06b7.pdf>
- Caponi, S. (2021). Biopolítica, necropolítica e racismo na gestão do covid-19. *Porto Das Letras*, 7(2), 22-43. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/portodasletras/article/view/11619>
- Castiano, J. P. (2015). *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjectivação com Viegas*. Educar, Universidade pedagógica - Maputo.
- Daibert, R. (2015). A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colônia. *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, 28, 7-25. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/hgxBJQTRjZLHVHcF7Jpf4bw/?lang=pt>
- Defensoria Pública de Minas Gerais (2022). Fica a Dica: Vulnerabilidade. *Câmara de Estudos de Direitos Humanos da DPMG (Minas gerais)*, 1-5. Disponível em: https://defensoria.mg.def.br/wp-content/uploads/2023/03/DPMG_Fica-a-Dica_Vulnerabilizados_dez-2022.pdf
- Evaristo, C. (2016). *Olhos d'água*. Pallas Editora.
- Evaristo, C. (2020). A escriturização e seus subtextos. *Escriturização: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. In: C. L. Duarte & I. R. Nunes (Orgs). Rio de Janeiro: *Mina Comunicação e Arte*. Disponível em: <https://itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escriturizacao-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf#page=27>
- Evaristo, B. (2020). *Rapariga, Mulher, Outra*. Elsinore.

- FAO. (2023). *O estado da segurança alimentar e nutricional no mundo 2023. Urbanização, transformação dos sistemas agroalimentares e dietas saudáveis ao longo do continuum rural-urbano*. Roma: FAO. Disponível em: <https://www.fao.org/documents/card/en/c/cc3017en>
- Fleury, S., & Menezes, P. (2022). Memória como direito à cidade: Dicionário de Favelas Marielle Franco. *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, 35, 309-335. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/TpqQWfCtDjk7ZKyKxWYVs4b/?lang=pt>
- França, J. (2021). Reflexões sobre humanidade e universalidade nos estudos dos direitos humanos a partir de Bunseki Fu-Kiau. *Revista Calundu*, 5(1). Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/36616>
- Franco, G. P. (2021). As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência. *Sacrilegens*, 18(1), 30–46. <https://doi.org/10.34019/2237-6151.2021.v18.34154>.
- Freitas, H. (2019). *Lande Onawale: a literatura-terreiro como caminho*. ONAWALÊ, Lande. *Prelices e Milongas*. Salvador: Organismo Editora. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/>
- Gomes, N. L. (2020). *A questão racial e o novo corona vírus no Brasil*. Brasil: FES. Disponível em: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/16315.pdf>
- Hampaté Bâ, A. (1981). A noção de pessoa na África Negra. In: A. Hampaté Bâ. *La notion de personne en Afrique Noire* (p. 181 – 192). Paris: CNRS.
- Hollanda, H. B. (2020). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- hooks, b. (2022). *Pertencimento: uma cultura do lugar*. São Paulo: Elefante.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. (2019). *Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Trabalho e Rendimentos, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2012-2019*. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>.
- Jagun, M. (2015). *Ori: a cabeça como divindade*. Rio de Janeiro: Editora Litteris.
- Kilomba, G. (2020). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- Leal, N. S., Martins, G., Felipe, H. J., & Silva, S. E. L. (2019). Das confluências, cosmologias e contra-colonizações. Uma conversa com Nêgo Bispo. *Revista Entre Rios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia*, 2(1), 73-84. Disponível em: <https://doi.org/10.26694/rer.v2i1.10481>
- Lopes, N. (2021). *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- Lopes, N., & Simas, L. A. (2020). *Filosofias Africanas: uma introdução*. Editora José Olympio.
- Lucena, F. C. (2009). Uma etnografia dos significados da Louvação a Baobá: Sentidos da África no Brasil. *Revista África e Africanidades*, 2(5), 1-13. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma_etnografia_dos_significados_da_Louvacao_a_Baoba.pdf
- Machado, A. F. (2014). *Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira*. (Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Federal da Bahia). Repositório da UFBA. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/16155>
- Machado, A. F. (2020). Filosofia africana desde saberes ancestrais femininos: bordando perspectivas de descolonização do ser-tão que há em nós. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 12(31). Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/835>
- Machado, A. F., Alves, M. K. F., & Petit, S. H. (2015). *Memórias de Baobá II*. Fortaleza: Gráfica e Editora IMPRECE.
- Machado, R. D. S., Lima, L. A. D. A., Silva, G. R. F. D., Monteiro, C. F. D. S., & Rocha, S. S. (2016). Finitude e morte na sociedade ocidental: uma reflexão com foco nos profissionais de saúde. *Cultura de los Cuidados*, 20(45), 1-7. Disponível em: <https://rua.ua.es/dspace/handle/10045/57355>
- Machado, V. (2019). *Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira*. Salvador: EDUFBA.
- Magalhães, P. (2018). *Saberes da Kalunga – pensando o mundo contemporâneo a partir da Epistemologia bakongo*. Disponível em: <http://www.edgardigital.ufba.br>
- Mbembe A. (2016). Necropolítica. Arte & Ensaios. *Revista do PPGAV/EBA/UFR*, 32, 122-151. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>
- Mbembe, A. (2019). *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes.
- Martins, L. (2002). *Performances do tempo espiralar. Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Mendonça, E. C. (2022). Pretagogia: subversão através de uma educação antirracista. *Revista Augustus*, 30(57), 245-268. Disponível em: <https://revistas.unisuam.edu.br/index.php/revistaaugustus/article/view/832>
- Ministério das cidades (2023). *Cadernos do Ministério das Cidades*. Brasília: Ministério das Cidades - Governo Federal.

- Mónico, L., Alferes, V., Parreira, P., & Castro, P. A. (2017). A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa. *CIAIQ - Investigação Qualitativa em Ciências Sociais*, 3, 2-11. Disponível em: researchgate.net/profile/Lisete-Monico/publication/318702823
- Moura, A. F., & Lima, M. G. (2014). A Reinvenção da Roda: Roda de Conversa, um instrumento metodológico possível. *Revista Temas em Educação*, 23(1), 95. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/23ac2587640666ea1799b2197c7b1f00/1?pq-origsite=gscholar&cbl=4514812>
- Nascimento, A. (2016). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Editora Perspectiva SA.
- Nascimento, M. L., & Lemos, F. C. S. (2020). A pesquisa-intervenção em Psicologia: os usos do diário de campo. *Barbarói*, (57), 239-253. <https://doi.org/10.17058/barbaroi.v0i57.14675>
- Nascimento, T. F., & Costa, B. P. (2019). O terreiro de religiões de matriz africana como espaço marginal e possível à vivência de pessoas travestis. *Caderno Prudentino de Geografia*, 3(41), 25-36. Disponível em: <http://200.145.6.156/index.php/cpg/article/view/6431>
- Nascimento, W. F. (2020). *Da Necropolítica à Ikupolítica. Dossiê Filosofia e Macumba*. Rio de Janeiro: Revista Cult.
- Neves, V. F. A. (2006). Pesquisa-ação e etnografia: caminhos cruzados. *Pesquisas e práticas psicossociais*, 1(1), 1-17. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/41270704/2>
- Nogueira, A. M. R. (2020). A construção e apagamento de territórios negros. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 12(34), 157-181. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1135>
- Nogueira, R. (2012). Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 3(6), 147-150. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/358>
- Nogueira, R. (2019). Infância em afroperspectiva: articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, (31), 53-70. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/28256>
- Oberg, L. P. (2018). O conceito de comunidade: problematizações a partir da psicologia comunitária. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 18(2), 709-728.

- Oliveira, A. S. D. (2016). *Sankofa: a circulação dos provérbios africanos: oralidade, escrita, imagens e imaginários*. (Dissertação de Mestrado em Comunicação, Universidade de Brasília). Repositório da UnB. Disponível em: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/20735>
- Oliveira, E. (2021). *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Ape’Ku Editora.
- Oyëwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Passos, E., & Barros, R. B. D. (2009). A cartografia como método de pesquisa - intervenção. In: E. Passos, V. Kastrup, & L. Escóssia (Orgs). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.
- Pessanha, E. A. M., Paz, F. P. C., & Saraiva, L. A. F. (2019). Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memÓRÍa, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 10, 110-127. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39949>
- Petit, S. H. (2015). *Pretagogia: Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral. Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei nº 10.639/2003*. Fortaleza: EdUECE.
- Petit, S. H. (2016). Práticas Pedagógicas para a Lei Nº 10.639/2003: A Criação de Nova Abordagem de Formação na Perspectiva das Africanidades. *Educação Em Foco*, 21(3), 657–684. <https://doi.org/10.22195/2447-524620162119874>
- Petit, S. H. (2022). Apontamentos sobre o livro “welcoming spirit home” de Sobonfu Somé: espírito, comunidade e nascimento fortalecendo a pretagogia. *Revista África e africanidades*, 15(44). Disponível em: <https://africaeaficanidades.com.br/documentos/06112022.pdf>
- Piedade, V. (2019). *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós.
- Queiroz, A. S. D. (2020). *Educação crítica decolonial e agenciamentos: um estudo etnográfico-discursivo sobre o Programa Mulheres Inspiradoras*. (Tese de Doutorado, Universidade de Brasília). Repositório da UnB. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/40184>
- Santorum, P. R., & Mathias, M. S. (2018). A etnografia e observação participante na pesquisa qualitativa. *Ensaios Pedagógicos*, 2(1), 54-61. Disponível em: <https://www.ensaiospedagogicos.ufscar.br/index.php/ENP/article/view/65>

- Santos, A. B. dos & Mayer, J. (2020). Início, meio, início: conversa com Antônio Bispo dos Santos. *Indisciplinar*, 6(1), 52-69.
- Santos, A. B. dos (2015). *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI. Universidade de Brasília – UnB. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação - MCTI.
- Santos, A. B. dos (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA.
- Santos, J. B. F. (2008). A inserção precarizada no Ceará: do vaqueiro ao assalariado. *O Público e o Privado*, 6, 159-168. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2382>
- Santos, J. E. D. (1976). *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- Santos, L. G. M., & Pedro, R. (2021). Máscara e homem negro: entre o contágio e o racismo em um regime necropolítico. *Psicologia & Sociedade*, 32, e020017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/3m6kvDQRj8wBQrRn66N6cBJ/?lang=pt>
- Santos, M. X., Sousa, G. D. S., & Silva, W. M. (2021). A concepção religiosa africana em relação à europeia e a reconstrução da filosofia africana no “sincretismo” brasileiro. *Seminário Nacional e Seminário Internacional Políticas Públicas, Gestão e Práxis Educacional*, 8(9). Disponível em: <http://anais.uesb.br/index.php/semgepraxis/article/view/9630>
- Santos, T. S. N. (2019). *A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo). Digital Library USP. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/en.php>
- Silva, A. F. (2021). O papel das rezadeiras como protagonistas de práticas simbólicas culturais. *Revista Espaço Acadêmico*, 21, 31-43. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/59553>.
- Silva, F. F. D. S. (2014). O Sentido da morte entre os Iorubás e no Candomblé nagô 92. In: *Anais do III Simpósio do GT História das Religiões e das Religiosidades da Associação Nacional de História (ANPUH) GTHRR Regional Sul*, 205. Disponível em: https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/56514968/Anais_GT-libre.pdf?1525786058
- Silva, M. E. M. D. (2015). *Marcadores das africanidades no ofício das rezadeiras de quilombos de Caucaia/CE: uma abordagem pretagógica*. (Dissertação de Mestrado, Universidade

- Federal do Ceará). Repositório Institucional UFC. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/16678>
- Silva, R. F. D. (2015). *Africanidades no ritual das ladainhas de capoeira angola: pretagogia e produção didática no Quilombo*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará). Repositório Institucional UFC. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/16660>
- Silva, S. M., & Petit, S. H. (2019). Movimentando a Lei nº 10639/03 na integridade da escola à luz da pretagogia: uma experiência potencializadora no Cariri cearense. *Debates em Educação*, 11(23), 543-554. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/debateseducacao/article/view/6211>
- Silveira, R. F. K., Gavillon, P. Q., & Ramm, L. V. (2020). Diário de Campo e a Relação do (a) Pesquisador (a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 20(2), 464-480. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revispsi/article/view/52579>
- Siqueira, L. A. R., Andrade, M. A.C., & Tavares, G. M. (2023). Cartas femininas: por uma escrita afetiva. *EDUFES*, (63), 35-37. Disponível em: <https://repositorio.ufes.br/handle/10/774>
- Soares, L. V., & Machado, P. S. (2017). "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Revista Psicologia Política*, 17(39), 203-219. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7427408>
- Sodré, M. (2017). *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes.
- Somé, S. (2007). *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo: Odysseus.
- Tavares, J. S. C. (2021). Expressão do luto na população negra: entre o invisível e o patológico. In: J. S. Santana. (Org.). *Saúde das populações negras na América e África*. Salvador: EDUNEB. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Jeane-Saskya-Tavares/publication/359268358>
- Tena, A. K. (2020). *Psicologia preta e afetos: educação e infância em afro perspectiva*. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Mato Grosso). Disponível em: <https://ufr.edu.br/ppgedu/wp-content/uploads/2021/05/ARIANE-DA-SILVA.pdf>