



## **Pomba-giras: contribuições para afrocentrar a Psicologia** *Pomba-giras: contributions for afrocentring the Psychology*

Heloísa Carvalho

Dolores Galindo

Mariana Lopes

*Universidade Federal de Mato Grosso*

Saulo Fernandes

*Universidade Federal de Alagoas*

Liliana Parra-Valencia

*Universidad Cooperativa de Colombia*

### **Resumo**

O manuscrito apresenta os resultados parciais de uma pesquisa mais ampla que vem sendo realizada em terreiros de Candomblé e Umbanda, recuperando aqui, sobretudo, a pomba-gira, uma das entidades presentes nos cultos afrobrasileiros do Candomblé e da Umbanda. As leituras afrocentradas não se consolidaram enquanto perspectiva epistemológica na Psicologia, por questionarem a supremacia branca e sua lógica colonialista, colocando em xeque a universalidade da experiência psicológica.

**Palavras-chave:** **Religião; África; Afrocentricidade; Psicologia**

### **Abstract**

*The manuscript presents the partial results of a more extensive research that has been carried out in terreiros of Candomblé and Umbanda, recovering here, above all, the Pomba-giras, one of the entities of the Afro-Brazilian cults of Candomblé and Umbanda. Afrocentred readings did not consolidate as an epistemological perspective in Psychology, because they questioned white supremacy and its colonial logic, putting in check the universality of psychological experience.*

**Keywords:** **Religion; Africa; Afrocentrality; Psychology**

### **INTRODUÇÃO**

O presente artigo tem como objetivo abordar facetas da pomba-gira, uma das entidades presentes nos cultos afrobrasileiros do Candomblé e da Umbanda, utilizando como suporte uma leitura afrocentrada em Psicologia.

Contraopondo-nos ao eurocentrismo inscrito num projeto colonial, procuramos argumentar que afrocentrar o saber contribui para que a Psicologia possa contemplar fontes de produção de conhecimentos derivadas das experiências dos povos da África diaspórica. Os ter-

reiros se apresentam como territórios privilegiados de produção de saberes, expressões éticas, estéticas e políticas para o povo negro na afrodiáspora.

As Pombagiras, nos terreiros, são procuradas geralmente para atender pedidos amorosos nem sempre orientados a uma moral binária, desafiando a segmentação entre bem e mal da moral eurocêntrica, não havendo delegação de julgamento à entidade incorporada na/no médium. Desafiam a moral branca e ocidental, baseada no dualismo entre bem e mal, fundado na culpa, operando como insurgência no seio das lógicas colonialistas e racistas.

Por sua ambivalência moral, as pombagiras, quando contrastadas à normalização eurocêntrica, convocam a um exercício de afrocenramento dos saberes psicológicos. Adotamos uma ontologia animista performativa (Bensusan, 2017) a partir da qual se desdobra que as Pomba-giras existem como entes do mundo, ao invés de situá-las como reflexos de outros entes, ou, tão somente, produções culturais cuja existência resultaria unidirecionalmente da ação de outros entes com os quais se relacionam. Pombagiras possuem seus próprios modos de existência. Lucas Marques (2018, p. 243), inspirado no antropólogo Bastide, observa que no Candomblé, “as formas não podem ser desvencilhadas das forças que as compõem. E tais forças, para se manterem ‘vivas’, demandam um cuidadoso e ininterrupto trabalho ritual, propondo-nos uma espécie de ecologia das práticas onde tudo, embora vivo, deve ser constantemente feito”.

Estudar as entidades do Candomblé e da Umbanda desde uma Psicologia em afrocenramento requer um processo de refinamento terminológico e, sobretudo, ético que consiste em fazer visíveis as singularidades – modos de existência – que cada entidade assume no Candomblé e na Umbanda, bem como as especificidades de cada um destes espaços de resistência afro-brasileiros. Buscamos situar os terreiros como espaços de resistência mais do que como espaços religiosos: as práticas rituais são religiosas, mas desbordam esta dimensão na multiplicidade de finalidades que assumem no cotidiano das pessoas que os frequentam e nos efeitos afirmativos junto ao povo negro. Os terreiros recriam, de acordo com as possibilidades históricas, dentro de condições adversas, um modo de viver a ancestralidade africana e atualizam uma ances-

tralidade afrodiáspórica, que se constitui enquanto um espaço de memória.

## AFROCENTRICIDADE E PSICOLOGIA, ALGUMAS NOTAS

A Europa, como projeto civilizatório, imaginou o alcance de uma trajetória colonialista baseada no controle da natureza e na conversão dos povos considerados menos humanos a uma lógica moderna colonial, conferindo aos não europeus uma status inferior, portanto, anterior, primitivo (Quijano, 2005). Situada como parâmetros civilizatórios e civilizadores, as práticas colonizadoras conseguiram empreender processos de captura por meio dos quais outros povos precisariam se converter aos modos de viver europeus para alcançarem *status* de seres humanos, sendo emblemática a perseguição e escravização do povo africano. Durante milênios, as civilizações clássicas africanas estiveram entre os principais elaboradores do conhecimento humano e um dos compromissos da abordagem afrocêntrica é estudar essa produção negada pelo ocidente branco que se autodenominou detentor do conhecimento (Asante, 2009). Parte da empreitada colonialista consiste em negar os saberes africanos, produzindo marcos de conhecimento eurocentrados por meio dos quais a África se torna um *outro* do continente europeu, um *outro* da civilização.

De acordo com Molefi Kete Asante (2009), a afrocêntrica confere relevância epistemológica ao lugar a partir do qual são tecidas considerações. Para o autor, “é importante que qualquer avaliação de suas condições, em qualquer país, seja com base em uma localização centrada na África e sua diáspora” (p. 93). Frantz Fanon (2008), em sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, frisa que na visão de mundo colonizadora há uma “impureza”, uma “obsessão”, uma ausência e esvaziamento que proíbe qualquer realidade ontológica aos saberes e práticas diferentes da razão colonialista. Diante do olhar do colonizador, busca-se destituir o negro e a negra de existência ontológica, forçando-os a se adequarem aos códigos morais que lhes são impostos pela supremacia branca.

Wade Nobles (2009), aludindo ao povo africano em diáspora, assegura que “o que nosso opressor tentou esvaziar de nossa mente foi o significado de ser africano” (p. 277), porém,

por mais cruel que tenha sido o ataque contra os modos de viver dos africanos em diáspora, este não obteve êxito em destruir o que pulsa em cada negro(a). Segundo o autor, a alteração da consciência (durante os tranSES nas práticas religiosas afrodiáspóricas) é um dos problemas fundamentais na pesquisa sobre africanos, afro-americanos e diáspóricos, aflorando no campo da Psicologia Preta. Wade Nobles (2009) critica a psicologia ocidental por alimentar o regime imperialista, colonialista e racista que a criou. Rafael Siqueira Guimarães (2017) também questiona a psicologia por seus pressupostos universalistas, eurocentrados. Uma ciência ainda incapaz de vislumbrar outros mundos e horizontes que não estejam em convergência ou subsumidos às concepções ocidentalizadas.

Uma das expressões de afrocentramento na Psicologia é o movimento conhecido como Psicologia Preta que tem grande impulso com o campo de estudo a partir da criação da *Association of Black Psychologists*, associação fundada em São Francisco - EUA, em 1968. De acordo com Simone Nogueira e Raquel Guzzo (2016), a Psicologia Preta/Africana assume a árdua tarefa de recuperação da memória histórica e cultural do povo africano, potencializando, nesse processo, valores e saberes tradicionais da visão de mundo Africana desde o Antigo Egito (Kemet), demonstrando que, para além de denunciar o genocídio, a desumanização do povo preto, a partir da supremacia branca eurocentrada, a Psicologia Preta aponta para a humanização dos(as) africanos (as) e afrodescendentes a partir de sua própria história, cultura, saber e modos de viver:

Os interesses da Psicologia negra giram em torno do desenvolvimento de uma disciplina que não só estuda o comportamento de pessoas negras, mas busca também transformá-las em agentes conscientes sobre si mesmos e sua própria libertação mental e política. Isto é adquirido por meio de: 1) uma crítica e rejeição severa à psicologia branca, nos termos de sua metodologia, conclusões e premissas ideológicas nas quais repousa; 2) provisões de modelos afrocentrados de estudo e terapia; 3) intervenções autoconscientes nos esforços sociais para promoção de um ambiente mais negro e humano. (Karenga, 1986, apud Nogueira e Guzzo, 2016, p. 212)

A Psicologia Preta por seu caráter multi-intertransdisciplinar (Nogueira e Guzzo, 2016) recebe contribuições das disciplinas dos Estudos Africanos. A articulação com outros saberes da diáspora se define pelo reconhecimento de que estes conhecimentos contribuem

para a “conscientização sobre a agência dos povos africanos”, possibilitando se reorientar e se recentralizar, para atuação como agente de uma larga história que não inicia com a escravização. Trata-se de um processo difícil e que vem recebendo grande atenção da militância negra brasileira. Vale distinguir entre lugar social e lugar epistêmico, enfatizando que nem todas as pessoas que vivem práticas de opressão se posicionam de modo a questioná-las, uma vez que, “justamente, o êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes” (Bernardino e Grosfoguel, 2016, p. 19). Deste modo, o movimento de afrocentramento convida a uma mudança de lugar epistêmico e social, o que traz efeitos nas práticas de poder e de produção de saber uma vez que convoca a questionar as práticas de opressão racistas.

Asante (2009) ressalta cinco características essenciais da afrocentricidade: 1- interesse pela localização psicológica; 2- compromisso com a descoberta do lugar da(o) africana(o) como sujeito; 3- defesa dos elementos culturais africanos; 4- compromisso com o refinamento léxico; 5- compromisso com uma nova narrativa da história da África.

Localização, no sentido afrocêntrico, relaciona-se ao lugar ocupado por uma pessoa, em dado momento da história. Assim, “uma pessoa está deslocada ou descentrada sempre que se posicionar a partir de experiências que não fazem parte de sua história, sempre que operar centrada nas experiências de outrem”. (Assante, 2009, p. 96). Portanto, afrocentrar passa a ser um movimento de deslocamento das narrativas que refletiam as histórias e as produções sociais da hegemonia branca e passam a localizarem-se desde África.

O afrocentramento não produz, inequivocamente, narrativas que se pretendem hegemônicas, mas vozes que buscam reconhecimento e visibilidade, que se contrapõem a outras vozes homogeneizantes. Desta maneira, a localização, para Asante (2009), nada mais é do que o lugar no qual a “mente” está localizada, o que, para ele, significaria conferir à África centralidade na experiência histórico-cultural dos povos africanos em diáspora, ao longo do tempo. Ressalte-se que, conforme o autor, não se trata da localização geográfica,

mas psicológica, a qual permite aos indivíduos promoverem sua emancipação. Trata-se de um movimento por meio do qual afrodescendentes se localizam e compreendem o processo colonial que atravessa as suas histórias, não tomando como base o processo de escravização que os europeus implantaram nos últimos séculos. As pessoas acessam suas trajetórias históricas e a ancestralidade africana, escapando ativamente da “anomia da exclusão”. No Brasil, por exemplo, muitas famílias negras desconhecem parte dos registros familiares perdidos no processo de escravização, alguns são recuperados em inventários de “bens” de senhores de escravos.

Em uma perspectiva de localização, os termos “centro” e “afrocentrado”, bem como as expressões “estar centrada” ou ser “uma pessoa afrocentrada” significa trazer as referências culturais e históricas desde a África, sem nenhum desprezo a outras culturas, evitando a marginalização ou invisibilização. Assim, qualquer intelectual ou ativista afrocentrista concorda que “não existe um antilugar, pois [...] todos os lugares são posições” (Asante, 2009 p. 103). Dessa maneira, localizar-se no afro-centro pressupõe um sujeito protagonista e articulador da promoção da liberdade e cessação do etnocentrismo, saindo da posição de escravização epistêmica.

Asante (2009) salienta que a afrocentricidade é um “sistema aberto” que assegura discussões e debates, em várias áreas do conhecimento. Nessa perspectiva de investigação, não há sistemas fechados, ou seja, há sempre caminhos para serem trilhados, ainda que pautados pelo reconhecimento e valorização das contribuições das culturas africanas e afrodiáspóricas. Torna-se necessário, portanto, o compromisso com um refinamento léxico, sendo imperioso livrar-se da linguagem que reduz africanos e africanas a uma condição de inumanidade. Trata-se de afirmar, em decorrência, um *compromisso com uma nova narrativa da história da África*, considerando as relações culturais africanas entre si e não se resumindo ao estudo da África em contraste com a Europa.

Parte da discussão no campo da psicologia, relacionada à africanidade, de acordo com Nobles (2009), concerne à oposição às limitações da Psicologia ocidental (branca) e à visibilização do sofrimento decorrente de ser africano ou africana, convivendo numa reali-

dade anti-africana. Uma das fontes de sofrimento e perseguição vem sendo o transe ou incorporação, aspecto das religiões de matriz africana, temido pela sociedade ocidental e utilizado como argumento para ataques contra os povos de terreiro. A incorporação espiritual quando abordada pela Psicologia brasileira – atenta às problematizações levantadas pela discussão afrocentrada – não pode ignorar a dimensão da ancestralidade, tão presente nas culturas afrodiáspóricas.

Para Eduardo David de Oliveira (2012), a ancestralidade pode ser descrita como uma experiência cultural, que configura uma ética que permite uma relação trans-histórica e trans-simbólica com povos e parentes distantes dos locais onde os negros e negras foram espalhados durante a colonização e escravização. A concepção de pessoa na cosmovisão africana lorubá remete aos vínculos com a ancestralidade (Ribeiro, 1996). A pessoa nesta cosmovisão não se encontra segmentada do seu grupo e coletivo, sua vida é atrelada a uma corrente geracional de passagem que se produz de forma circular: do nascimento, a vida, a morte e a sua transformação em uma figura ancestral após a morte. A relação com os antepassados, com as memórias e a história oral são marcas presentes nos povos africanos e afrodiáspóricos que reinscrevem na atualidade os registros de uma resistência que surge desde o atravessamento dos mares em navios sob condições inumanas.

Assim, a ancestralidade dialoga com a experiência africana em solo brasileiro, proporcionando trocas de experiências, fortalecimentos de laços e afetos, bem como a atualização das memórias transgeracionais de um povo. Ancestralidade significa também uma categoria de inclusão: “inclusão [que] está alicerçada na experiência negro-africana em solo brasileiro, que mantém e atualiza sua forma cultural, seja na capoeira angola, no Candomblé tradicional, na economia solidária das fave-las, etc.” (Oliveira, 2012, p. 40), como meios de pertencimento e disseminação da cultura afrodiáspórica. Ressalta ainda que, em solo brasileiro, a dimensão da ancestralidade reivindica a tradição dinâmica e heterogêna dos povos africanos, especialmente a tríade nagô, jeje e bantu, tendo no mito, no rito e no corpo um espaço para a construção de mundos.

Um dos questionamentos dirigidos a uma perspectiva afrocentrada consiste em indagar

se esta residiria apenas numa mudança de *centros*, de um centro europeizado a um centro africano. Walter Mignolo e Arturo Escobar (2013) alertam para usos redutores dos termos afrocentrismo e nacionalismo negro que, se adotados como uma narrativa monolítica identitária que unifica as diferenças existentes no próprio povo negro e que concebe todas as culturas como proles da cultura africana, termina por ser uma outra face da moeda do eurocentrismo, ou seja, um monocentrismo. Pensamos que é possível traçar policentrismos epistêmicos decoloniais por meio das contribuições dos diversos alertas à importância das visões localizadas que constituem os centrismos de segmentos minoritários, a exemplo do afrocentrismo que discutimos ao longo deste artigo e da indigenização que não faz parte do escopo deste trabalho. Como afirma Asante (2016, p. 17): “a afrocentricidade não representa um contraponto à eurocentricidade, mas é uma perspectiva particular para análise que não procura ocupar todo o espaço e o tempo como o eurocentrismo tem feito com frequência”.

Diante das opressões epistêmicas e históricas vividas pelo povo negro da diáspora africana, buscar afrocentrar a Psicologia não é uma proposta etnocêntrica e nem se pretende universal e muito menos hegemônica uma vez que se contrapõe à neutralização da supremacia branca como saber universal, mas não visa a uma nova hegemonia e universalidade. Nesta direção, ao pesquisador e à pesquisadora que efetua um movimento de afrocentramento são importantes, ao menos, três cautelas: 1) delimitar o que entende por afrocentrar o saber e como se dão os movimentos de afrocentramento na abordagem do tema de pesquisa; 2) situar, quando cabível, o movimento de afrocentramento que realiza se articula a outros movimentos que, no interior ou em diálogo com a Psicologia, visam questionar a universalização do sujeito e do saber psicológico a partir da assunção de que a raça é um eixo estruturante das relações sociais; e 3) indicar, em havendo participação de pesquisadores e pesquisadoras brancos/as, como estes se posicionam na pesquisa dado que em sua proposição original o saber afrocentrado parte do povo preto e a ele se destina, cautela esta que na presente pesquisa derivou que adotássemos a ideia de movimentos de afrocentramento como parte de uma visão epistêmica policêntrica, uma vez que participam

deste manuscrito pesquisadores/as brancos/as e negros/as, com distintas localizações, portanto. Não se deve desprezar uma pergunta-chave: é possível a um(a) pesquisador(a) branco(a) efetuar uma análise afrocentrada? Se a resposta é afirmativa, uma segunda deriva: é possível que esse trabalho seja feito exclusivamente por uma equipe de pesquisa branca? Neste trabalho, entendemos que movimentos de afrocentramento requerem, minimamente, a composição de equipes de pesquisa não exclusiva ou majoritariamente brancas nas quais a branquitude como sistema de dominação esteja sempre colocada em xeque. Persistimos, predominantemente, racistas na Psicologia e pouco questionamos a branquitude como uma categoria racial pautada por uma distribuição desigual de privilégios (Schucman, 2014).

Afrocentrar em Psicologia é uma das alternativas à Psicologia hegemônica (fundamentada num projeto colonialista de normatização e normalização social de populações não brancas aliada ao espistemicídio de saberes não brancos), a qual julga, de modo universalizante, experiências e práticas sociais. As cosmovisões africanas e afrodiáspóricas, seus conhecimentos, suas relações com o tempo e espaço são e foram historicamente silenciadas, marginalizadas, expropriadas e desacreditadas; reposicioná-las no campo epistêmico conduz a perceber que aquilo que entendemos por Psicologia (sem sufixações) pode ser assimilado a uma Psicologia Branca. O afrocentramento coloca em xeque a invisibilidade do branqueamento do saber psicológico, assumindo que o “pluralismo nas visões filosóficas sem hierarquia deve ser objetivo de toda interrogação madura”. (Asante, 2016, p. 17), o que passa por repensar o sujeito psicológico configurado desde matrizes eurocêntricas.

#### **MULHERES NEGRAS E A CAÇA COLONIALISTA ÀS BRUXAS E AOS FEITIÇOS**

Com a escravização chegaram ao Brasil, mulheres negras que, na África, “estavam nas feiras, trocavam bens, não somente objetos materiais, mas também trocas de bens simbólicos como: músicas, orações, receitas para curar o corpo, receitas para aconchegar os corações” (Bernardo, 2003, p. 16). Entre os lorubás, as mulheres, inclusive, ocupavam cargos públicos. As lorubás, segundo Tereziinha Bernardo (2003, p.33), “se submetem à

separação de suas famílias: quando jovens, deixam seus lares para ir comerciar em mercados distantes [...] compra a produção de seu próprio marido, revende e permanece com o lucro”. Mulheres, portanto, com práticas sociais e culturais bastante distintas das mulheres brancas brasileiras criadas para a domesticidade e submissão patriarcal, contraste este que é notório quando recuperamos a figura das mulheres negras que ocuparam as ruas de alguns estados brasileiros com atividades políticas e de comércio.

As mulheres negras, em contraste com as mulheres brancas, mesmo durante o período de escravização se mostram independentes, autônomas e senhoras dos espaços públicos, além de serem grandes comerciantes. Foram estas mulheres negras que se organizaram em terreiros onde assumiram o estatuto de mães de santo, sendo respeitadas e ocupando lugares de saber. O protagonismo das mulheres negras na Bahia, por exemplo, levou a antropóloga europeia Ruth Landes (2002), após etnografia realizada durante a década de 1930, em terreiros, a indagar onde se poderia encontrar mulheres mais livres e capazes de afrontar o patriarcalismo senão entre aquelas mulheres negras da Bahia.

Para Cheikh Anta Diop (2014), o contraste sinalizado entre mulheres brancas e africanas pode ser explicado pelas diferenças entre dois berços civilizatórios: Nórdico e o Meridional, Norte e Sul, que podem ser representados hoje pela Europa e a África. Segundo Diop (2014), uma das características do berço nórdico é o nomadismo e o papel nulo da mulher exceto para procriar, ela era apenas um peso que os homens nórdicos tinham que carregar, é ela quem deixa sua família para se juntar ao companheiro, sendo a filiação patrilinear e isso caracteriza um regime patriarcal. Já no berço meridional, a vida era sedentária e agrícola, o homem é quem deixa sua família para juntar-se a sua esposa, é a mulher quem detém os saberes agrícolas e se o esposo for inabilidoso nas tarefas conjugais e na caça, ela pode pedir que ele retorne para o seu clã ou encontre outra esposa. Segundo Nah Dove (1998, p. 8), a “degradação das mulheres em uma cultura e o respeito às mulheres em outra são distinções que não devem ser ignoradas quando se analisa as dificuldades contemporâneas para povos Africanos, especialmente as mulheres africanas vivendo em sociedades

de orientações ocidentais”. A leitura de Nah Dove traça uma continuidade entre a experiência da mulher negra na África e em outros países que merece maiores mediações sob o risco de certa homogeneização. Contudo, trazemos ao argumento pela referência a uma África clássica pouco presente nos textos psicológicos, atendendo a uma política de localização em afrocentramento.

Silvia Federici (2004), escritora e ativista feminista, retrata a luta das mulheres na passagem do feudalismo para o capitalismo, na obra *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. Inspirada na peça *A tempestade*, de Shakespeare, apresenta as lutas antifeudais da Idade Média, resistindo à chegada do capitalismo e contra a dominação patriarcal, onde o Calibã representa o rebelde anticolonial e a figura da bruxa aparece em segundo plano. No seu exercício teórico-imaginativo, a autora coloca a bruxa como centro da cena, “enquanto encarnação de um mundo de sujeitos femininos que o capitalismo/patriarcado precisou destruir: a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a mulher que ousa viver só, a obeah que envenenava a comida do senhor e incitava os escravizados à rebelião” (Federici, 2004, p. 30). A mulher guardaria, portanto, uma potência de subversão, próxima da rebelião. Tal afirmação é feita ao refletir sobre a vivência das mulheres brancas e se torna ainda mais contundente quando estendida às mulheres negras de santo às quais se atribui uma proximidade com a figura demoníaca e insubmissão à norma patriarcal. No Brasil colonial, o catolicismo popular se aliou aos manuais inquisitório, promovendo uma caça racializada às mulheres (Rocha, 2015).

Segundo Carolina Rocha (2015), que estudou processos inquisitoriais no Brasil, a bruxa não era apenas vista como uma pessoa que realizava magia, ela fazia pactos diabólicos, devendo ser banida. Recuperando a teologia colonial no Brasil, Rocha (2015) nos lembra que Santo Agostinho acenava que o ser humano possui corpo sexuado e alma assexuada, cosmovisão oposta às cosmologias afrodiáspóricas. Ao invés das festas e rituais, como ocorre na Umbanda e Candomblé, o teatro jesuítico visava a catequização dos corpos por meio de uma arte colonial e colonialista. Clérigos e celibatários medievais exaltaram a virgindade feminina. Ainda conforme essa autora, a “ca-

ça às bruxas” da alta Idade Média até a época Moderna teve o *Malleus Maleficarum* como roteiro principal dos inquisidores contra as feiticeiras, desembocando numa corrente misógina, enunciando “todos os possíveis vícios e defeitos das mulheres: patrocinadoras do pecado no mundo; donas de uma sexualidade desenfreada; fracas e débeis por natureza, e, por conseguinte mais suscetíveis aos propósitos de Satã” (Rocha, 2015, p. 52).

De acordo com Nah Dove (1998) e Cheikh Anta Diop (1959/1990), os valores matriarcais africanos tiveram impacto sobre a Europa e influenciaram mulheres ocidentais, submetidas ao regime patriarcal, durante e após a destruição de Kemet, civilização Egípcia. Diop (1959/1990) recorda práticas de extermínio de mulheres acusadas de praticar o culto a Dionísio, deus kemético que questionava a dualidade dos sexos e dos gêneros. Dove (1988) relaciona explicitamente a queima às bruxas à busca por eliminar mulheres africanas e qualquer traço de matriarcal insubmisso:

A consolidação do cristianismo na Europa pode bem ter sido uma tentativa planejada para acabar com influências espirituais matriarcais em mulheres europeias. Contemporaneamente à queima das bruxas, para facilitar a expulsão dos povos Africanos e sua influência, a Inquisição foi projetada pela Igreja Católica para purgar a terra de não-cristãos, queimando os assim chamados hereges (Dove, 1998 pp. 16-17)

Nas colônias, para a expulsão dos povos africanos e aniquilação da sua presença cultural na diáspora, a Inquisição funcionou como dispositivo de neutralização da presença das mulheres negras que não foram modeladas para a docilidade e subserviência (Dove, 1998), dentre estas as mulheres de terreiro. No Brasil, a perseguição às mulheres acusadas de bruxaria foi tão sangrenta quanto na Europa, com forte impacto sobre as mulheres negras assimiladas a feiticeiras por dançarem, cantarem e se moverem pelo espaço público fugindo ao controle colonial.

A perseguição no Brasil colonial às feiticeiras, pagãs e praticantes de magia reforçou a assimilação dos terreiros e festas ao feitiço e ao pecado. Ainda assim, os terreiros se constituíram em solo brasileiro como espaços de resistência à ideologia eurocêntrica colonial e preservação da cultura africana. Segundo Helena Theodoro (2008), os terreiros foram instalados em espaços urbanos, conhecidos como roças

ou terreiros como forma de conservação da forma cultural, mas com fundamentos modificados ao longo do processo histórico de cada grupo. Os espaços dos terreiros afirmam as tradições religiosas africanas: espaços de memória, de fortalecimento da ancestralidade e de enfrentamento do genocídio do povo negro e epistemicídio (Grosfoguel, 2013) dos saberes negros.

### TERREIROS COMO TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA À COLONIZAÇÃO

É nos terreiros que os Orixás, Nkisi e Voduns representam historicamente uma forma de resistência cultural e de coesão social. Nina Rodrigues (1977, apud Barros e Teixeira, 2006) pontua que os africanos e seus descendentes, aliados aos terreiros e irmandades de igrejas católicas, formavam os quilombos, com a finalidade de resistência política, durante o período da escravidão. Afrodescendentes, desde os seus tempos iniciais no Brasil, transcenderam e transcendem barreiras sociais, para a sobrevivência de suas raízes culturais (raízes estas que são também reinventadas ao longo das práticas sociais). Mulheres negras de santo nunca se renderam completamente ao horizonte civilizatório europeu, lutaram para manter a cultura do culto à natureza e seus espíritos, a ligação com a terra e a valorização dela por meio dos orixás.

Vale destacar a ligação dos(as) africanos(as) recém-chegados(as) em terras brasileiras com a população indígena através da incorporação do culto aos “caboclos”. Este culto mostra outra lógica de encontro com o diferente e a alteridade, oposta a razão moderna colonial, na qual o diferente deve ser submetido aos preceitos do mundo branco. Nas culturas afrodiáspóricas o outro pode ser reverenciado, tornado divindade para que meu mundo possa sobreviver e prosperar em terras ainda não conhecidas.

A escravização forçou que famílias negras fossem separadas em consequência do tráfico e, neste contexto genocida, principalmente, as mulheres negras assumiram o encargo de dar continuidade aos saberes da cultura, cultuando seus ancestrais com a finalidade de sobreviver e perpetuá-los. Primeiro, a “religião” e, depois, a culinária como saída para a sobrevivência das mulheres, e conseqüentemente de

todo o povo. Segundo Sangirardi Junior (1988), os terreiros são intrinsecamente relacionados à autonomia das mulheres, pois o processo de iniciação requer afastamentos dos companheiros e espaços de liberdade.

O tráfico de pessoas escravizadas do continente africano aconteceu entre o século XVI e o século XIX. O embarque dos cativos e cativas nos chamados navios negreiros se concentrava na Costa do Ouro (atualmente, Gana) e na Costa dos Escravos, no Golfo de Guiné, principalmente nas praias de Benin. Os principais grupos cativos foram os Sudaneses e Bantus. Os Iorubás e Jejes concentram-se na Bahia, motivo pelo qual a cultura jeje-nagô influenciou os cultos de outros Estados, como acontece com o Maranhão. Já os Bantus ocuparam grandes regiões do país, atingindo Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Maranhão e Pará. Não há uma cultura única africana, ou um único culto afrodiáspórico.

As práticas do terreiro constituem uma alternativa ao poder colonialista e, de acordo com Theodoro (2008), o terreiro representa a manutenção cultural, porém, com elementos reformulados e transformados, ao longo do processo histórico do grupo e condições adversas, além de ser uma resistência à ideologia dominante, abarcando diferenças culturais num mesmo território político e ocupando lugares imprevistos na trama das relações sociais da vida brasileira. Na visão de Claude Lépine (2006), “trata-se de sociedades, de comunidades de vida própria” (p. 139), pois um terreiro de Candomblé tem sua organização social, sua gente, suas representações e suas especificidades, referenciadas pelos modos de viver africanos.

A vida social dos terreiros é remetida ao corpo humano e, segundo José Barros e Maria Teixeira (2006), o corpo é o veículo de comunicação com os Orixás “força da natureza, que, através da possessão ritual, incorporam em seus ‘cavalos’ ou médiuns”. Esses autores salientam ainda que a construção social da pessoa nos espaços sagrados do Candomblé é desenvolvida gradualmente, a partir do processo iniciático.

Assim, o Candomblé e a Umbanda emergiram como espaços de resistência e sobrevivência cultural e étnica do(a) negro(a) escravizado(a). Suely Carneiro e Cristiane Cury (2008)

afirmam que “não existe correspondência direta entre os cultos aos orixás praticados na África e a forma que ele adquiriu no Brasil, [...] na religião está presente o esforço de um povo que procura equacionar sua visão de mundo” (pp. 120-121). Para essas autoras, na diáspora, a religião praticada pelos negros escravizados funcionou como uma das formas de resistência a sua descaracterização como seres humanos e despojamento de tudo que deixaram para trás, na África, garantindo a sobrevivência étnica. Vale salientar que a mitologia é a própria codificação desse conjunto de representações que são os Orixás. Esses não são inatingíveis, descem à terra e vêm curar as “feridas do corpo e da alma”.

O Candomblé e a Umbanda, aos poucos, escaparam da repressão religiosa capitaneada pelos proprietários de terra. De acordo com Sangirardi (1988), houve uma substituição da violência perpetrada por proprietários de terra pela violência policial. A vida dos terreiros integrada à vida pública, pelo menos em parte, quebra os grilhões da clandestinidade, a despeito de continuar sendo uma religião estigmatizada. Destacam Barros e Teixeira (2006): “Os terreiros de Candomblé congregam negros, mulatos, brancos e estrangeiros que adotam e vivenciam esta perspectiva religiosa” (p. 105).

Os terreiros têm dinâmicas próprias e especificidades, por conta dos sistemas simbólicos, rituais herdados e pelo sincretismo, da mistura de várias culturas trazidas pelos africanos em diáspora e da repressão dos colonizadores. Barros e Teixeira (2006) chamam a atenção para o fato de os terreiros desenvolverem uma rede de relacionamentos sociais entre si e também com outros grupos de culto que fazem parte das chamadas religiões afro-brasileiras, contudo, mantendo a demarcação da identidade de cada “associação religiosa”. Apesar das diferenças entre os diferentes cultos de terreiro, é possível referir a um conjunto que pode ser chamado genericamente de “povo-do-santo” (Barros e Teixeira, 2006, p. 106) que resiste às perseguições que visam aniquilar a sua continuidade.

#### AS MULHERES NO CANDOMBLÉ E UMBANDA

Quando africanas e africanos foram arrancados do seu chão, conduzidos para o Brasil, trouxeram um imenso patrimônio cultural.



Seus costumes, valores, idiomas, seus diversos conhecimentos e suas crenças. Apesar das perseguições e proibições, de forma secreta, recriaram e continuaram a praticar rituais religiosos. No Brasil, o Candomblé se constituiu como uma “comunidade eminentemente feminina, embora nela o elemento masculino não tivesse excluído. Suas fundadoras tornaram-se figuras legendárias que continuam vivas e atuantes na memória cultural das comunidades de candomblé” (Carneiro e Cury, 2008, p. 121). É importante salientar que, numa sociedade patriarcal e racista, como a brasileira, a liderança dessas mulheres negras foi bem representativa, tomando como referência a luta contra a opressão econômica e a discriminação racial, especialmente após a “abolição da escravatura” (Carneiro e Cury, 2008).

Segundo Bernardo (2003), as mulheres negras de santo vivem a matrifocalidade de forma diferenciada das mulheres brancas. Nas pesquisas realizadas pela autora, para essas mulheres, a matrifocalidade não é encarada como sofrida, pesada: acentuam a autonomia e a satisfação. Bernardo (2003), ao fazer referência à mãe de santo Olga de Alaketu, enfatiza que no “caso das filhas da sacerdotisa, os maridos ocupam um lugar externo ao núcleo familiar, que é constituído pela mãe e seus filhos. [...] A família de santo, por outro lado, mostra que o lugar ocupado pela sacerdotisa é o centro em torno do qual gravitam seus membros” (Bernardo, 2003, p. 118).

Levando em consideração que as relações de gênero, na sociedade ocidental, são assimétricas, Valdineia dos Santos (2012) pontua que a mulher no Candomblé vivencia uma dupla pertença identitária: fora do terreiro e dentro do terreiro. Santos (2012) sublinha que, nos espaços sagrados das religiões de matriz africana, as mulheres exercem diversas atividades que requerem autonomia. Há obrigações que exigem sua estadia na casa; há interdições sexuais, às vezes necessitam passar vários dias na comunidade/terreiro. Esta dupla pertença evidencia conflitos entre uma cosmovisão atravessada pela vida compartilhada em comunidade que centra na mulher as capacidades de manejo, ação e condições espirituais de trabalho e um projeto civilizatório centrado no patriarcado, na exploração e apropriação de todos(as) aqueles(as) que não condizem com as referências eurocentradas

de mundo e de verdade. Neste campo de guerra entre mundos, o terreiro se torna um espaço no qual a mulher negra encontra autonomia, reconhecimento e cosmo espiritual. Fora do terreiro, a força do patriarcado permanece nas relações conjugais, frequentemente, sob a forma de violência física e psicológica contra a mulher.

De acordo com Carneiro e Cury (2008), as lalorixás são depositárias e transmissoras dos cultos, seus mistérios e segredos. Tendo conhecimento das forças da natureza e sabedoria para manuseá-las para ajudar na solução dos problemas concretos e espirituais dos que estão sobre sua proteção, aí se define o poder da mãe de santo ou do pai de santo. Quando as lalorixás e as praticantes das religiões afro-brasileiras ultrapassam os muros da comunidade de terreiro, sofrem com as desigualdades e discriminação por serem mulheres, negras e praticantes numa sociedade excludente e misógina.

Para Carneiro e Cury (2008, p. 125), o lugar da mulher no Candomblé remete a uma cosmologia na qual as “lyá mi, ancestrais míticos femininos, são a representação máxima do poder feminino”. Às lyá mis também são chamadas de ajé, que em iorubá significa feiticeira, não sendo propriamente bruxas, mas as avós, as mães em cólera. São tão significativas que sem elas a vida não poderia continuar e as sociedades se desagregariam. Stefania Capone (2004) assegura que as lyá mí são designadas coletivamente como ancestrais femininos, as mães míticas, as Grandes Mães e simbolizam todos os Orixás femininos. Nas práticas de Candomblé e Umbanda, os espaços dos terreiros são também espaços de busca de cura e do acolhimento para o sofrimento dos (as) praticantes, como apontam Maristela Silva e Marilda Santanna (2015).

Conforme Monique Augras (2006), a Pomba-gira é tida como um “Exu fêmea” ou “Exu mulher” e uma vez “incorporada, dá a seu médium uma aparência onde a vibração do sexo, da luxúria, dos desejos carnavais, da lascívia” (Augras, 2006, p. 34), por isso, é tida por alguns como desprezível, negativa e comprometida com o “baixo espiritismo”. As Pomba-giras distam da imagem das grandes mães que são mais facilmente sincretizadas ao catolicismo, a exemplo de Iemanjá que, num processo de assimilação, perde características de insubordinação que lhe são próprias.

De acordo com Rita Segato (2006, p. 47), lemanjá é costumeiramente descrita como o “venerado orixá mãe” e, na opinião dos informantes da pesquisadora, existe uma faceta estereotipada do Orixá, cujas qualidades negativas ficam ocultas para o grande público. Para Carneiro e Cury (2008), se a sociedade patriarcal reduz a sexualidade feminina à procriação, as deusas africanas são mães e amantes. “Esse é o caso de lemanjá, mãe dos Orixás, enfeitiça os homens e os atrai ao seu grande ventre (o mar). Ela os devora porque é de temperamento apaixonado, instável, ciumento e possessivo” (Carneiro e Cury, 2008, p. 130).

Como herança do sincretismo entre catolicismo e cultos afro brasileiros, criou-se uma relação entre a figura de Exu e o diabo católico, na Umbanda, mas Exu não se associa ao mal. Conforme Miguel Bairrão (2002), o reino dos Exus guarda o escondido, o desconhecido pessoal. O autor acrescenta que “lidar com a ‘esquerda’ é aprender a respeitar e elaborar os aspectos pessoais e coletivos menos exibíveis e muitas vezes os mais verdadeiros” (Bairrão, 2002, p. 61). A vivência popular do Exu não o associa propriamente a uma instância metafísica do mal, resguardando-o como representante e advogado de bens e prazeres pessoais e imediatos. De acordo com o autor, a entidade prezaria pelo bem de quem busca sua intervenção.

Para o sociólogo Reginaldo Prandi (1996), a Pomba-gira é cultuada no Candomblé e Umbanda, porém, suas raízes estão no Candomblé, fazendo a interface das tradições africanas e europeias, portanto, se popularizando no solo brasileiro. Vale ressaltar que as pessoas apelam para a Pomba-gira com o intuito de solução para os seus mais diversos problemas. Nesse sentido, Prandi (1996, p. 140) assinala que, “entre as populações pobres urbanas, é comum apelar a Pomba-gira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição”. Sublinha a importância de estudar os cultos à Pomba-gira para entender as “aspirações” e “frustrações” das pessoas que buscam o alento para suas dores espirituais e materiais.

Teixeira Neto (s/d) na obra *A Magia e os Encantos da Pomba-Gira* destaca que a mulher de Exu ou a fêmea do Exu é, nada mais, nada

menos, que a “Pomba-gira” ou “Bombo-Gira” (p. 30). Logo, Pomba-Gira é o Exu-Mulher ou a mulher ou fêmea de Exu. Seu nome cabalístico é Klepoth (Exu Pomba-gira) denominado na lei da Kabbalah como uma entidade da magia negra que representa a maldade em figura de mulher “a encarnação do mal [...] o bode de Sabbat” (Meyer, 1993, p. 89), sendo subordinada e trabalhando às ordens do Exu Syrach (Exu Calunga). No entanto, segundo esse autor, existem outras versões de mulheres que, quando desencarnadas, “entregam-se a sete Exus” e passam a se apresentar ao Povo de Pomba-gira.

Não se dispõe de dados históricos que permitam situar, com exatidão, o aparecimento da expressão Pomba-gira. “Em seu clássico Candomblé da Bahia, cuja primeira edição é de 1948, Carneiro assinala, contudo, o nome de Bonbojira, pelo qual é invocado Exu em candomblés de nação Congo” (Augras, 2006, p. 31). Augras (2006) ressalta que, quando chegou ao Brasil, em 1961, encontrou o culto da Pomba-gira bem estabelecido no Rio de Janeiro; contudo, acrescenta que “raríssimos são os artigos em que a mesma é focalizada como figura central da investigação” (p. 32) e que são muitas as significações simbólicas que acompanham a imagem mítica da Pomba-gira. Stefania Capone (2004) salienta que, em geral, a Pomba-gira recebe o estereótipo de prostituta, mas também de mulher que se rebela contra a dominação masculina e, por isso, é invocada nos trabalhos de “magia amorosa”, além disso, é “a mulher de sete exus”, ou seja, não é a mulher de ninguém.

As Pomba-giras em suas performances de gênero nos terreiros esbanjam sensualidade, irreverência, agressividade e perigo, sob o ponto de vista moral de uma sociedade moralista e conservadora. Elas inauguram nos terreiros, corações baldios das cidades, modos de viver livres, autônomos e corajosos. Assim, não se deve impor às entidades dos terreiros as performances de gênero atribuídas historicamente às mulheres brancas e europeias (Oyewùmí, 2004).

Adriano Nascimento, Lídio Souza e Zeidi Trindade (2001, p. 109) observam, que numa amostra de mais de 200 pontos cantados na Umbanda, como funções/poderes associados às Pomba-giras estão os seguintes atributos: “trabalhar, comandar a madrugada, vencer demandas, carregar mandinga”.

A Pomba-gira assume lugar muito especial nos terreiros, com capacidade de dominar os homens, amante do luxo, do dinheiro e de todos os prazeres.

### POMBA-GIRAS EM DIÁSPORA

As Pomba-giras assumem um padrão moral desviante da moral embranquecida, gozando de uma liberdade ilimitada. São mulheres “de rua”, sexuadas, alegres, livres e independentes, transgredindo os padrões da moral branca. Transgridem os valores patriarcais. Marielle Barbosa e José Bairrão (2008, p. 228), a partir da observação dos terreiros de Umbanda, narram que nos rostos das Pomba-giras “há constantemente uma expressão de alegria e divertimento, sorriem e dão gargalhadas enquanto dançam. Elas dão gargalhadas, movendo o tronco e a cabeça para trás”. Em nada se assemelham a mulheres assexuadas, tampouco coincidem com o sexo/gênero assinalado a pessoa que as recebe, deslocam a heteronorma e se aproximam de outros modos de viver o sexo e a sexualidade traduzidos das culturas africanas. São “referidas como Exus femininos e que possuem como atributo básico uma sexualidade desenfreada” (Birman, 1991, p. 55).

No estudo de Reginaldo Prandi (1996), Pomba-gira é singular, mas é também plural. Elas são múltiplas, com denominações próprias. Elas vêm de vários lugares, são muitas suas histórias. Quando chegam ao terreiro, deixam o ambiente cheio de alegria, com suas gargalhadas inconfundíveis, danças, roupas diversas; apesar de prevalecer o vermelho e preto, adotam também outras cores e acessórios, como: chapéu, flores na cabeça, torço, brincos, colares, pulseiras, leques, exalando uma diversidade de cheiros, mulheres belíssimas.

Os filhos e as filhas-de-santo são chamados de médiuns, e cada médium tem seus Orixás particulares, a quem deve obediência e obrigações, podendo incorporar mais que uma entidade. Os(as) médiuns passam por um período de iniciação e “sessões de desenvolvimento”, onde são assistidos por seus pais ou mães-de-santo. José Bairrão (2002) assinala que é interessante acompanhar os processos de afirmação progressiva das múltiplas identidades do transe (o chamado desenvolvimento mediúnico). A partir de material simbólico consagra-

do, vão-se compondo e integrando médium e “entidade”. Ambos “evoluem” juntos.

Segundo Merlyse Meyer (1993, p. 89), os trabalhos que envolvem casos de amor, no qual a mulher se sente prejudicada, ou então pretende realizar uma união, são entregues à Pomba-gira mesmo que não coincidam com a monogamia. Não raras vezes, as pomba-giras são assimiladas a “destruidoras de famílias”. Isso é bem visível nos pontos cantados nos rituais: “*Pombagira é mulher de sete maridos/Não mexa com Ela/ Ela é um perigo*”, que chama a atenção para o poder que a Pomba-gira representa, através de sua sexualidade e força.

Nós distinguimos duas vertentes sobre a historicidade das Pomba-giras. Numa primeira leitura é evidenciada a descendência africana, a partir das Iyá mí. Numa segunda leitura é evidenciada uma linhagem europeia alicerçada na história da Dona Maria de Padilha, que teria sido amante de um rei de Castela, Espanha.

Augras (2006, p. 34) faz uma leitura da Pomba-gira, dando visibilidade à capa do livro de Teixeira Neto, *A Magia e os Encantos da Pomba-Gira*, fazendo a seguinte descrição: uma dançarina de cabaré, com a mímica “bastante obscena”, rodeada de borboletas, das quais a maior representaria uma vulva, a própria ‘pomba’. A autora nos lembra que é comum, nos terreiros, as mulheres que têm “Pomba-Gira de frente” fazerem várias oferendas como dispositivo para “doutrinar a entidade” e “satisfazer os desejos irrefreáveis”. Desse modo, a oferenda visa a abrandar a “terrível entidade”, permitindo uma vida mais “decente” – o que Augras vai chamar de “pasteurização” das divindades representantes do poder sexual feminino, com o intuito de reafirmar os valores tradicionais da sociedade patriarcal.

Augras (2006 p. 39) se refere à Pomba-gira como uma figura que surge em contraposição à figura de lemanjá, e que as repressões aos aspectos sexuados do poder do feminino atuam através da Pomba-gira. Essa entidade, “ao mesmo tempo que afirma a sexualidade feminina, devolve-a ao império da marginalidade”. Pomba-gira é recuperação brasileira de forças e características de divindades africanas que, no Brasil, no contato com a civilização católica, teriam passado por um processo

de "cristianização". A autora está se referindo às Grandes Mães, as poderosas e temidas Iyá mí Oxorongá dos Iorubás, quase esquecidas no Brasil. Elas têm o poder das Ajés, temíveis feiticeiras, tão terríveis que se evita pronunciar o nome, tidas como Dona do Pássaro, pois também formam um coletivo que, na verdade, expressam a síntese dos poderes da mãe terrível e que se chama Iyá Mí Oxorongá (Augas, 2006).

As Iyá mí e as Ajés (feiticeiras) são temidas por seu "grande poder" e por sua "agressividade", concentrando muito axé. Como Exu, Iyá mí e as Ajés podem fazer o "bem" e o "mal". Na forma individualizada de Iyá mí Oxorongá podem "trabalhar dos dois lados". Nesse aspecto, elas se assemelham à Pomba-gira, a qual trabalha "para o bem e para o mal". A Pomba-gira procura atender quem faz o pedido, satisfazendo a vontade do(a) consultante: não julga o que lhe é solicitado. A força da Pomba-gira, não à toa, é vinculada às encruzilhadas, territórios cruzados nos quais as produções morais podem ser deslocadas e justapostas (Teixeira-Neto, s/d).

Mariana Barros (2010) narra que, trajadas de vermelho e preto, as Pomba-giras vestem roupas de mulheres transgressoras para "chegarem aqui", revelam que estão no corpo feminino, se dizem "mulher" que vem para atender aos pedidos e proteger a "mulher", reivindicando um espaço de destaque e respeito. Exclama-se a saudação nos terreiros: Laroiê, Pomba-gira! Pomba-gira não vem somente para trabalhar, ela vem para se divertir, dançar e ser apreciada nas festas promovidas para Exu e Pomba-gira, geralmente realizadas uma vez por ano, nos mais diversos terreiros das religiões afro-brasileiras (Prandi, 1996). A associação de Exu e Pomba-gira com o maligno é retratada sincreticamente em pontos cantados nos ritos para essas entidades, como o que segue: "*A porta do inferno estremeceu/O povo correu para ver quem é/Ouvi uma gargalhada na encruza/É Pomba-gira e o compadre Lúcifer*" (Ponto cantado para Pomba-gira). Algumas mães de santo prescrevem práticas de doutrinação que visam abrandar as Pomba-giras e preparar os corpos das médiuns para recebê-las. É uma entidade cercada de controvérsias mesmo nos terreiros de Umbanda e Candomblé.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do manuscrito, trabalhamos dois termos que podem parecer antagônicos. De um lado, falamos em diáspora que remete à dispersão. De outro, referimos à importância de afrocenrar a produção de saberes que remete a uma ideia de centro. Todavia, a contradição é apenas aparente. A afrocentricidade não se propõe a ser uma epistemologia universal, diferente do paradigma eurocêntrico, ela propõe a produção de um conhecimento com foco nas questões da população africana e afrodiaspórica, escrita por e para negros, jamais deslegitimando a experiência, história, cultura e saberes de outros povos e etnias.

Textos que visam a afrocenrar a Psicologia, quando escritos também por pesquisadores brancos/as devem convocar a pensar o legado colonialista dos brancos e brancas no Brasil, devem levar a assumir um lugar de enunciação explicitamente reflexivo nas políticas de fala, de modo que se afirme a impossibilidade de que a experiência branca se sobreponha à experiência negra, devendo os privilégios brancos serem explicitados e colocados em questão. Ao longo da redação do manuscrito, esta foi uma cautela constante. É importante afirmar que não se trata de uma desconfiança às avessas com relação a brancos e brancas, mas sim o reconhecimento de que estes e estas trazem um histórico colonialista do qual não é simples se apartar já que diz dos modos de subjetivação e distribuição de privilégios.

As Pomba-giras deixam entrever aspectos de uma ética afrodiaspórica incompatível com a moral eurocêntrica colonialista, uma ética na qual bem e mal se diluem como marca da cultura do povo africano. Para Dove (1998), entende-se por africano(a), todas as pessoas africanas que nasceram e vivem no continente, e são *melaninadas*, bem como aqueles e aquelas que foram desterritorializados/as e viveram processos diaspóricos nas sociedades europeias e/ou europeizadas que reivindicam este pertencimento. Na diáspora, os terreiros vêm funcionando como espaços para lidar com o trauma colonial decorrente dos processos de escravização, um dispositivo por meio do qual se busca construir uma comunidade, um quilombo entre pares no qual o racismo não é a linha de corte genocida sobre a pele.

O que pode uma Psicologia em movimentos e ritmos de afrocentramento? Certamente, não há uma resposta unívoca a esta questão. No que toca ao estudo das Pomba-giras e outras entidades do Candomblé e Umbanda, pode-se afirmar que os movimentos de afrocentramento demandam deslocamentos conceituais que confirmam singularidade e visibilidade às formas de subjetivação negras na diáspora. O estudo das Pomba-giras, caracterizadas pela dissonância da moral eurocêntrica, pode contribuir para afrocentrar a Psicologia albergando o animismo banido como uma baixa epistemologia (Bensusan, 2017) e modos de existência banidos da racionalidade moderna/colonial

Afrocentrar a Psicologia é uma prática política e epistêmica, pois, segundo Asante (2009, p. 103), “nos últimos anos tem havido um tremendo ataque à produção acadêmica africana”, demonstrando ser necessário reconhecer o epistemicídio, entendido enquanto a destruição, o boicote, a aniquilação das epistemologias africanas. Epistemicídio fundado em práticas que vão do silencioso dogma da universalização à destruição de livros e espaços de culto. O genocídio do povo negro pode ser entendido como um dos efeitos da branquitude que encontra no silenciamento e extermínio dos modos de viver afrodiáspóricos uma das suas estratégias de continuidade no Brasil. Em conjunto com o estudo de práticas afrodiáspóricas localizadas, como o que efetuamos ao longo deste manuscrito, afrocentrar interpela por estudos que revisem as narrativas históricas sobre a constituição da Psicologia no Brasil.

## REFERÊNCIAS

- Asante, Molefi Kete (2009). Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: Elisa Larkin Nascimento (Org.), *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*, 4 (pp. 93-11). São Paulo: Selo Negro.
- Asante, Molefi Kete (2016) Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. *Ensaio Filosófico*, 14, 9-18.
- Augras, Monique (2006). De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido. In: Carlos Eugenio Marcondes de Moura (Org.), *Candomblé: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras* (pp. 17-44). Rio de Janeiro: Pallas.
- Barbosa, Marielle Kellermann & Bairrão, José Francisco Miguel Henriques (2008). Análise do Movimento em Ritmos Umbandistas. *Psicologia, Teoria e Pesquisa*, 24(2), 225-233. <https://doi.org/10.1590/s0102-37722008000200013>
- Barros, José Flávio Pessoa de & Teixeira, Maria Lina Leão (2006). Código do corpo: Inscrições e marcas dos orixás. In: Carlos Eugenio Marcondes de Moura (Org.), *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras* (pp. 103-138). Rio de Janeiro: Pallas.
- Barros, Mariana Leal de (2010). “*Labareda, teu nome é mulher*”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras. Tese de Doutorado inédita, Universidade de São Paulo.
- Bairrão, José Francisco Miguel Henriques (2002). Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 2, 55-67.
- Bensusan, Hilan (2017). *Linhas de animismo futuro*. Brasília: Editora IEB mil folhas.
- Bernardino-Costa, Joaze & Grosfoguel, Ramón. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, 31(1), 15-24. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>
- Bernardo, Terezinha (2003). *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas.
- Birman, Patrícia (1991). Relações de Gênero, Posseção e Sexualidade. *Physis- Revista de Saúde Coletiva*, 1(2), 37-57. <https://doi.org/10.1590/s0103-73311991000200003>
- Capone, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé - tradição e poder no Brasil* (Trad. Pro-cópio Abreu). Rio de Janeiro: Pallas.
- Carneiro, Sueli & Cury, Cristiane (2008). O poder feminino no culto aos orixás. In: Elisa Larkin Nascimento (Org.), *Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*, 3 (pp. 117-144). São Paulo: Selo Negro.
- Diop, Cheikh Anta (2014). *A unidade cultural da África Negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Luanda-Angola: Mulemba, Serra da Amoreira-Portugal: Pedago LTDA.
- Diop, Cheikh Anta (1959/1990). *A Unidade Cultural da África Negra*. Chicago: Third World Press.
- Dove, Nah (1998). Mulherisma Africana: Uma teoria afrocentrica. *Jornal de Estudos Negros*, 28 (5), 1-26.

- Fanon, Frantz (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (Trad. de Renato da Silveira). Salvador-BA: EDUFBA.
- Federici, Silvia (2004). *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (Trad. do Coletivo Sycorax). São Paulo: Ed. Elefante.
- Guimarães, Rafael Siqueira (2017). Por uma Psicologia decolonial: (des) localizando conceitos. In: Emerson Fernando Rasesa, Maristela de Souza Pereira e Dolores Galindo (Orgs.), *Democracia participativa, estado e laicidade: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção*. Porto Alegre: ABRAPSO.
- Gomes, Regina Augustta (2008). *Dicionário Yorubá/Português* (5ª Ed). Ciudad de México: Editorial
- Grosfoguel, Ramon (2013). Racismo / sexismo epistêmico, secretos occidentalizados e los cuatro genocidios / epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58.
- Landes, Ruth (1967). *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ.
- Lépine, Claude (2006). Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: Carlos Eugenio Mercedes de Moura (Org.), *Candomblé: Religião do corpo e da alma - Tipos psicológicos nas religiões afrobrasileiras* (pp. 139-163). Rio de Janeiro: Pallas.
- Marques, Lucas (2018). Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião & Sociedade*, 38(2), 221-243. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap08>
- Meyer, Marlyse (1993). *Maria Padilha e toda sua quadrilha?* São Paulo: Duas Cidades.
- Mignolo, Walter & Escobar, Arturo (2013). *Globalization and Decolonial option*. London: Routledge.
- Nascimento, Adriano Roberto Afonso do; Souza, Lídio de & Trindade, Zeidi Araújo (2001). Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados de Umbanda. *Psicologia em Estudo*, 6(2), 107-113. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722001000200015>
- Nobles, W. Wade (2009). Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: Elisa Larkin Nascimento (Org.), *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*, 4, (pp. 277-297). São Paulo: Selo Negro.
- Nogueira, Simone Gibran & Guzzo, Raquel Souza Lobo (2016). Psicologia Africana: diálogos com o Sul Global. *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, 1(2), 197-218. <https://doi.org/10.22456/2448-3923.66828>
- Oliveira, Eduardo David de (2012). Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, 18, 28-47. <https://doi.org/10.26512/resafe.v0i18.4456>
- Oyewùmí, Oyèrónké (2004). Conceptualizing gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the Challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. Codesria Gender Series*, 1, 1-8
- Prandi, Reginaldo (1996). *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec.
- Quijano, Aníbal (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In Edgardo Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 227-272). Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales.
- Ribeiro, Ronilda Iyakemi (1996). *A alma africana no Brasil: os Iorubás*. São Paulo: Oduduwa.
- Rocha, Carolina (2015). *O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)*. Jundiaí-SP: Paço Editorial.
- Sangirardi, Júnior (1988). *Deuses da África e do Brasil: Candomblé & Umbanda*. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira.
- Santos, Valdineia Oliveira dos (2012). Mulher de Casa e de candomblé. *Revista África e Africanidades*, 4, 16-17.
- Segato, Rita Laura (2006). Inventando a Natureza: família, sexo e gênero no Xangô de Recife. In: Carlos Eugenio Mercedes de Moura (Org.), *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras* (pp. 35-49) Rio de Janeiro: Pallas.
- Silva, Maristela & Santanna, Marilda (2015). Religiosidade africana no trato do sofrimento psíquico: contribuições para uma psicologia afrocentrada no Brasil. *Interfaces Científicas - Humanas e Sociais*, 4, 121-129. <https://doi.org/10.17564/2316-3801.2015v4n2p121-129>
- Schucman, Lia Vainer. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 83-94. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>
- Teixeira Neto, Antônio Alves (s/d). *A Magia e os Encantos da Pomba-Gira*. Rio de Janeiro-RJ: Eco.
- Theodoro, Helena (2008). Religiões Afro-Brasileiras. In: Elisa Larkin Nascimento (Org.), *Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*, 3. São Paulo: Selo Negro.



HELOÍSA CARVALHO

Mestre em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso, graduada em Psicologia.

DOLORES GALINDO

Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso. Possui Doutorado e mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MARIANA LOPES

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso, membro do Núcleo Indígena Preto de Práticas Psicológicas (NIP).

SAULO FERNANDES

Professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas. Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo.

LILIANA PARRA VALENCIA

Professora da Universidade Cooperativa de Colômbia.

DIRECCIÓN DE CONTACTO

[helo.carvalho@gmail.com](mailto:helo.carvalho@gmail.com) | [dolorescristinagomesgalindo@gmail.com](mailto:dolorescristinagomesgalindo@gmail.com) | [marianalopes@gmail.com](mailto:marianalopes@gmail.com) | [saupsico@gmail.com](mailto:saupsico@gmail.com) | [lilianaparrav@gmail.com](mailto:lilianaparrav@gmail.com) |

FORMATO DE CITACIÓN

Carvalho, Heloísa; Galindo, Dolores; Lopes, Mariana; Fernandes, Saulo e Parra-Valencia, Liliana (2019). Pomba-giras: contribuições para afrocentrar a Psicologia. *Quaderns de Psicologia*, 21(2), e1466. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1466>

HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 09/07/2018  
1ª Revisión: 16/09/2018  
Aceptado: 16/04/2019