

O SENTIDO DE PESSOA ENTERREIRADA COMO AGENTE DOS PROCESSOS DE FORMAÇÃO E DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO NA PSICOLOGIA

HUGO BOMFIM, LUIZA OLIVEIRA, ABRAHÃO SANTOS E LIVIA VEIGA

O SENTIDO DE PESSOA ENTERREIRADA COMO AGENTE DOS PROCESSOS DE FORMAÇÃO E DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO NA PSICOLOGIA

THE MEANING OF AN *ENTERREIRADA* PERSON AS AN AGENT OF THE TRAINING AND KNOWLEDGE PRODUCTION PROCESSES IN PSYCHOLOGY

HUGO BOMFIM¹

hugobomfimfilho@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-6334-4956>

LUIZA OLIVEIRA²

luizaoliveira@id.uff.br
<https://orcid.org/0009-0000-8380-3949>

ABRAHÃO SANTOS³

abrahamos@id.uff.br
<https://orcid.org/0000-0001-7741-3020>

LÍVIA VEIGA⁴

liviaveiga@id.uff.br
<https://orcid.org/0000-0001-6162-8262>

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF. Mestre em comunicação pela UFRJ. Graduado em história pela UFRJ. Professor da Rede Faetec do Rio de Janeiro.

² Doutora e mestre em educação pela USP. Psicóloga formada pela UFF. Professora do Departamento de Psicologia da UFF e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF. Coordenadora do LALIDHoralidades. Pesquisadora do *kô aye* – Coletivo de Estudos Escriventes da UFF, UFRJ e Uerj. Membro do Coletivo de Intelectuais Negras e Negros do País (Cdinn).

³ Docente no curso de psicologia da UFF-Niterói e do PPGP-UFF, coordenador do Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileira, em que desenvolve estudos para uma psicologia aterrada, afroindígena, contracolonial e antirracista. Pesquisador do *kô aye* – Coletivos de Estudos Escriventes da UFF, UFRJ e UERJ. Membro do Coletivo de Intelectuais Negras e Negros do País (Cdinn).

⁴ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia e mestre em educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação, ambos da UFF. Atualmente é professora da FME/ Niterói e técnica em assuntos educacionais da Universidade Federal Fluminense

Resumo

Este artigo traz breve discussão acerca do modo de vida negro dos terreiros de candomblé e do sentido de subjetivação para além do pensamento branco europeu, a fim de pensar possibilidades para a psicologia. Trata-se de processos de subjetivação apresentados por epistemologias negras a partir de outra codificação, de outro *logos*, que anuncia um sentido de pessoa enterreirada, *Muntu*, em kimbundo, um dos idiomas presentes nas comunidades de candomblé kongo-angola. A conclusão é de que a psicologia não pode seguir com seus saberes e práticas sem levar em consideração as condições da diáspora na base da formação psíquica do brasileiro. Trata-se do princípio da diáspora que podemos reconhecer nas obras de Virginia Bicudo, Frantz Fanon, Neusa Santos Souza e muitas/os epistemólogas/os negras/os do campo psi.

Palavras-chave: Pessoa. *Muntu*. Candomblé. Epistemologias negras. Psicologia.

Abstract

This paper provides a brief discussion about the black way of life in Candomblé terreiros and the sense of subjectivation beyond white European thought, in order to think about possibilities for psychology. These are processes of subjectivation presented by black epistemologies based on another codification, another logos, which announces a sense of an enterreirada person, Muntu, in Kimbundu, one of the languages present in the Kongo-Angola Candomblé communities. The conclusion is that psychology cannot continue with its knowledge and practices without taking into account the conditions of the diaspora at the base of Brazilians' psychic formation. This is the principle of diaspora that we can recognize in the works of Virginia Bicudo, Frantz Fanon, Neusa Santos Souza and many black epistemologists in the psi approach.

Keywords: Person. *Muntu*. Candomblé. Black epistemologies. Psychology.

Cena originária

“Suba no atabaque e toque o *adarrum*”. Foi com o verbo no imperativo que certa feita a liderança religiosa, mãe de santo, de uma comunidade na zona periférica da cidade do Rio de Janeiro interpelou um de nós em um terreiro de candomblé (*Egbé* ou *Inzo*). Não houve dúvidas em atender a esse chamado, disso não se duvida no candomblé. No entanto, como quem respondia estava com o corpo tomado pelos modos ocidentais que institui saberes e especialistas, foi possível ouvir a seguinte conversa: “não sei tocar o *adarrum*”, ao que a mãe imediatamente respondeu: “você não sabe, mas ele, o atabaque, sabe”. Essa cena coloca o corpo do nosso personagem em uma experiência do modo de vida negro, que não encontra a lógica ocidental na qual sujeito e objeto se separam para explicar o mundo sob a lógica da racionalidade branca, masculina e europeia. E é por isso que anunciamos a cena como originária, pois ela fundamenta a questão que perpassa este texto – um sentido de pessoa a partir das vivências negras nos terreiros, espaços de pertencimento, de preservação, construção e transmissão dos saberes dos antepassados vindos da África, seja da região onde hoje é a Nigéria, os iorubanos, seja da região da África Central, sobretudo os dois Congos e Angola, os povos que falam idiomas bantu. Vem dos Bantu a maior parte dos africanos para a economia da escravização no Brasil.

Não nomeamos essa cena originária para encontrar as epistemologias freudianas, que anunciam, por metáfora, uma ordem fundada na lógica do desejo, que, se tira de cena a verdade da consciência, não deixa de anunciá-la no exercício do próprio sujeito solipsista. E assim também o fazem as várias psicologias que tomando a linguagem, a memória, o pensamento, ou quaisquer funções psicológicas superiores como centralidade, isto é, organizam um sujeito existente nele mesmo, e que dá consistência epistemológica ao individualismo iluminista e liberal, porém, nesses casos, diferentemente da psicanálise, tendo a consciência como ponto inabalável. Um sujeito que embora tenha um corpo como base, ou seja inserido em um ambiente, ou determinado socialmente, tem

a condição de ser herdeiro daquela antiga fórmula neoplatônica, assentada no *cogito* cartesiano, de um sujeito que se manifesta ou existe enquanto pensamento (*cogito ergo sum*). Mesmo o sujeito como pensado pela psicanálise, precário, dividido ou do desamparo, nós o consideramos uma variante histórica do sujeito no qual a modernidade e o mercantilismo se funda e se sustenta.

Não, o originário em nosso texto não se refere a esse momento quando um sujeito se desloca da coisa, mas a cena que apresentamos é originária porque traz uma grafia-desenho em que não há a separação na relação sujeito-objeto. Não há um sujeito e sua liderança religiosa em um terreiro de candomblé em diálogo diante de um *objeto*, o atabaque, como exige a lógica dicotômica do pensamento moderno. A subjetivação e a estética são outras, “[...] uma dimensão tradutória das estéticas ancestrais de ser, ou seja, os traços sobre um tecido, um *oriki* (poema sagrado no universo iorubano em África e na diáspora), um instrumento de cordas do Mali, uma máscara, um gesto de realização, a geometria da comida num recipiente traduz a proposta de *Kalunga*” (Santos, 2019b, p. 73), um banho de mar, de cachoeira ou um banho de ervas. E em se tratando de Kalunga, a função de agente do ser (sujeito) se espalha pelos vários existentes além do humano, pois o ser é a força (*Ntu, Nguzo, Axé*) que tudo constitui.

Falar em cena originária, a partir dessa estética negra, é pensar numa relação originária em que existe uma *força matricial* que nos garante a existência como processo transformacional, “[...] a movência, a não concentração ontológica num sujeito, numa configuração” (Santos, 2019b, p. 69), ou numa pura figura do pensamento ou da linguagem. Trata-se de uma grafia-desenho de um sentido de interação das cosmologias Bantu, que nada tem a ver com as perspectivas interlinguísticas das filosofias da linguagem ocidentais, mas com uma dimensão ontológica que remete sempre ao movimento e à transfiguração:

não se trata daquilo que não podemos manifestar e realizar, mas, ao contrário, daquilo que, se não incorporarmos hoje, no Brasil, e não colocarmos ao lado dos saberes nativos das florestas ameríndias, deixar-nos-á, necessariamente, mergulhar

Trata-se de pensar a recepção e a formação, em caráter plural, do pensamento negro no Brasil afirmando, a perspectiva afrodiaspórica, e no caso específico deste artigo, vamos ao encontro do sentido de pessoa que anuncia movimento e interação pelas cosmologias bantu, o que pode nos ser ensinado pela ontologia afirmada nos terreiros de candomblé, mas também nos mais variados território negros, famílias, favelas, periferias. Terreiro designa os vários espaços de liberdade, de encontros na frente da casa, de brincadeira de crianças, de contação de histórias africanas e ameríndias que une mais velhos, mais novos e ativa ancestralidade; terreiro é o espaço entre as casas, a rua, o além e, portanto, não se restringe a uma versão de espaço religioso. Além disso, neste texto, indagamos como as nossas práticas psi podem se dar a partir desse sentido de uma subjetivação constituída nesse tipo de espacialidade. Essa subjetivação enterreirada, passaremos a chamá-la preferencialmente de “pessoa enterreirada”, diferindo assim, na nomeação, esse modo de existência espalhada no meio, encorpada no ambiente, alimentada em terreiros, de um outro modo estabelecido no gesto de uma articulação de linguagem e que se expressa na natureza restritiva e imaterial do “eu penso”. É essa história que contaremos nesta escrita.

Cena originária aqui é a do movimento disparador do *Nguzo*, como chamamos a Força-vital, nos terreiros onde prevalecem os saberes kongo-angola, ou como diz Bas'Illele Malomalo: “[...] para a filosofia africana tradicional e moderna, o que está na base de tudo o que existe é o *Ntu*” (Malomalo, 2018, 562), a Força Vital, nomeada diferentemente em várias línguas africanas e que é a “energia primordial” que tudo gera. Essa matéria-energia primordial viva constitui tudo que existe e faz parte assim da condição da existência, o poder de criação e transformação. É essa concepção ou ontologia da força viva que modaliza a visão, a pedagogia e o jeito de cuidar de uma mãe ou pai de santo em uma casa de tradição africana e indígena na diáspora. Fu-Kiau (2019) chama essa força que cria de Kalunga, na semiótica do sagrado Kongo.

É importante que essa cena seja bem exposta ou assentada, pois nela o sujeito já aparece, a partir da sua participação com o *adarrum*, em um estado de solidariedade com o ambiente, de modo que ele já se encontra, para a mãe de santo, em uma dinâmica de “subjetivação enterreirada”, quer dizer, ele não existe como pensamento (*cogito*), nem como corpo discreto (biológico) e separado ou individualizado. O sujeito aqui já o consideramos a partir de outra codificação, outro *logos*, como Leda Martins (2019) compreende esses saberes negros, e será melhor nomeado como “pessoa”, *Muntu*, em kimbundo, um dos idiomas presentes nas comunidades de candomblé kongo-angola. O *Muntu* é a pessoa africana, indígena, negra, a “pessoa enterreirada”.

E a psicologia, como tem lidado com os povos de terreiro?

A cena aqui relatada se dá em uma das formas negras de conhecimento, o terreiro de candomblé. No entanto, embora se trate de um trabalho acadêmico, não há no modo como essa cena é aqui enunciada uma determinação do candomblé como objeto de estudo, como é recorrente em diversas áreas que compõem o pensamento brasileiro, tais como a medicina legal, a antropologia, a sociologia, a história, a psicologia, com destaque para obras de Roger Bastide e Pierre Verger (Nascimento, 2020).

Tomando especificamente a psicologia, é possível entender percursos do campo psi diante dos terreiros de candomblé, como o modelo médico-psicológico, fundante da Escola de Nina Rodrigues, em que o povo negro era identificado com a expressão “massa negra”, sob a justificativa de portador de características psicológicas que configurava indivíduos indolentes, assujeitados, perigosos, desprovidos de razão. Esse modelo se afirma em finais do século 19 e início do 20. Muitos dizem que esse modelo nega às pessoas negras a condição de sujeito, porém, dizemos que ele inventa os povos negros como subjetividade pela negação de suas agências (Santos, Schucman, Martins, 2012). Nesse modelo, os terreiros de candomblé eram entendidos como a expressão da

desrazão da massa negra, pois representavam, exemplificavam, a degeneração, como na expressão de Nina Rodrigues (2008, p. 198): “nossos negros fetichistas”. O campo dos estudos psi, com seus ideais de desenvolvimento mental fomentado por modelos brancos e europeus, fazia das religiões de matriz africana justificativas para suas teorias eugênicas e ou culturalistas. Nesse procedimento europeu de tornar-se sujeito (Eu), aquilo considerado indesejável era projetado em um Outro. Encontra-se aí a base da dicotomia fundadora do mercantilismo liberal. Sendo assim, a psicologia, que na época estava se afirmando como ciência, se estrutura com saberes e práticas para anunciar o desenvolvimento dos povos negros como deficientes – do que as manifestações religiosas eram a grande prova.

Assim, as religiões de matriz africana se tornaram objeto das ciências psicológicas, que, fundadas pelos ideais colonialistas e deles afirmadoras só podiam reconhecer como laço social relevante as religiões católicas, alicerçadas em um sujeito incorpóreo e sem terreiro. E foi desse modo que uma relação direta entre religiões de matriz africana, doença mental e baixo “nível intelectual” (Rodrigues, 2008, p. 198) foi sendo estabelecido, sobretudo em um país que almejava se tornar nação afirmando o modo branco de vida e negando os povos negros e indígenas.

Trata-se, portanto, do campo psi produzindo saberes e práticas que são signatários das pessoas negras como passíveis de institucionalização em hospitais psiquiátricos, por exemplo, tomando o que denominam manifestação religiosa como expressão da desrazão.

Da década de 1930 em diante, é possível configurar a psicologia propriamente dita como ciência que está se estabelecendo, também em terras brasileiras, tomando as teorias culturais como aporte para uma explicação sociocultural dos povos negros (Santos, Schucman, Martins, 2012). São obras como as de Arthur Ramos que inauguram esse momento. O grande objetivo era o enfrentamento do determinismo biológico ainda reinante do modelo médico-psicológico. É um modelo que foi se configurando a partir da Escola de Chicago e que, portanto, dava centralidade à questão do negro como um problema social a ser reparado.

Há, no entanto, nessa abordagem uma perspectiva do negro como objeto científico, que, como nos alerta Beatriz Nascimento (2018), é a forma do pensamento social brasileiro, gerador de estudos que conhecemos bem e que têm como implicação a análise da vida dos povos negros a partir de uma perspectiva social.

O branco brasileiro de um modo geral, e o intelectual em particular, recusam-se a abordar as discussões sobre o negro do ponto de vista da raça. Abominam a realidade racial por comodismo, medo ou mesmo racismo. Assim perpetuam teorias sem nenhuma ligação com nossa realidade racial. Mais grave ainda, criam teorias mistificadoras, distanciadas desta mesma realidade (Nascimento, 2018, p. 45).

No entanto, mesmo com todas as tecnologias de apagamento, seja pelas abordagens médico-psicológicas e suas técnicas de controle e abrigamento das pessoas negras, seja pelas mitificações e estereótipos de uma história contada sem a agência dos povos negros, “as práticas performáticas dos povos indígenas e dos africanos” resistiram (Martins, 2021, p. 35).

O segredo e o sagrado: como os povos de terreiros ensinam à psicologia?

Voltando à nossa cena originária, a mãe de santo, ao responder, fazia a marcação na palma da mão anunciando o *Adarrum* para chamar o sagrado através da música emanada pelos tambores, o Rum, o Rumpin e o Lé – os três tambores em consonância no intuito de reorganizar o espaço sagrado pelo lugar da memória, o chamamento da herança, da ancestralidade, como possibilidade de atendimento às querelas do momento, a possibilidade do diálogo entre a musicalidade (discurso sonoro) e o corpo do *elegum* (escuta), a pessoa (*Muntu*) e a comunidade (*Bantu*), do sacralizado pelos rituais em que os presentes em coesão criam um fortalecimento interno do espaço, desmobilizando aquilo que os importunava na esfera do sagrado, uma presentificação do passado que contribui para resolver o instante e seguir com a tradição.

Diante da solicitação sonora todos os *eleguns* que ali estavam passaram a incorporar, recebendo, como se diz popularmente, os seus orixás, formando o *xirê*, a roda, em suas chamadas comunidades tradicionais, assim como exemplifica o papel da música para os povos da diáspora, no candomblé, jongo, tambor de crioula, tambor de mina, candombe, música popular, rap; entre as várias manifestações religiosas e profanas no cenário nacional a musicalidade dos tambores se faz presente, como forma de condução das manifestações, a música dos tambores em relacionamento com o sensível, ajudando a modelar aspectos significativos da cultura dos povos da diáspora em sua travessia para o outro lado do Atlântico.

Uma pergunta começa a se configurar, voltando à cena originária e aos textos que fundamentam este artigo – de que resistência estamos falando, ou melhor, resistir a quê? Pelos pensamentos sociais e psicológicos brasileiros, poderíamos dizer que é resistência à crise atual, nas perspectivas globais, às guerras, às questões ambientais; localizadamente, pode ser resistência aos avanços da extrema-direita e a muitas outras crises. Porém, como diz Wanderson Nascimento (2020, p. 75),

A colonização escravista introduziu os povos africanos e indígenas em uma crise incessante desde o começo da Modernidade, arremessando esses povos em um persistente estado de instabilidade e tensão. A Modernidade inteira, para comunidades indígenas e africanas – no velho continente negro e em sua diáspora –, é um tempo de crise.

Assim, para a lógica branca, europeia e colonialista, a crise não tem memória. Wanderson Flor do Nascimento (2020, p. 76), então, traz os terreiros como “fortalezas de salvaguarda dos valores ancestrais africanos no Brasil”, que, portanto, têm um papel formativo na *performance* da resistência dos povos negros, sobre o que é possível perguntar como. É nesse questionamento que este artigo encontra a cena originária na vida dos povos negros de terreiro. Por onde caminhamos, como temos aprendido no terreiro a lidar com os “grandes males da modernidade, como o racismo, o sexismo e suas variantes”? (p. 76). E localizando ainda

mais a pergunta, caminhando por discursos e práticas psi, o que os terreiros trouxeram e podem trazer como contribuições para as reflexões em relação à formação da pessoa para além da sua identificação com fundamentos eugenistas?! Como interpelar esses campos, especificamente a psicologia, pelos valores ancestrais africanos vividos e salvaguardados em uma das nossas expressões tradicionais de matrizes africanas, os terreiros de candomblé?

Essa é uma pergunta que já se encontra no campo da psicologia, aportada nas pesquisas de Abrahão Santos (2023), que nos alerta de que a psicologia não pode seguir com seus saberes e práticas sem levar em consideração “as condições da diáspora na base da formação psíquica, social, cultural e espiritual do brasileiro”. No entanto, é preciso reconhecer que o princípio da diáspora no campo psi vem de longe e podemos reconhecê-lo nas obras de Virginia Bicudo, Frantz Fanon, Neusa Santos Souza e muitas/os epistemólogas/os negras/os. Fanon (2020) afirma que a/o negra/o é uma ficção forjada nas experiências vividas do racismo antinegro, o que produz uma alienação de si mesmo, com a internalização de um sentido de inferioridade produzido por essa experiência epidermizada (Lima, Oliveira, Santos, 2021). Esse sentido de uma identidade relacional fundada pelo racismo antinegro está, em terras brasileiras, nas obras de Virginia Bicudo e de Neusa Santos Souza, com o sentido de autoideal de branco (Bicudo, 2010) e ideal do ego branco (Souza, 2021), em que a internalização do fetiche do homem branco, da brancura, produz uma identificação como não ser diante da brancura como uma subjetivação universal e essencial.

Na formação em psicologia, Abrahão Santos nos apresenta uma ferramenta para lidar com essa alienação, tal como nomeada por Neusa Santos Souza (2021), o cosmodrama (Santos, 2023). O cosmodrama é uma ferramenta estética e de memória, de efeito didático-pedagógico, que visa suprir a necessidade de transmissão da cultura, do ensino, do estilo de vida e da história dos povos negros. Inicialmente era uma instalação tímida no meio da sala marcando concentração de força no centro do espaço e transformando-o em terreiro, lugar habitado pelos antepassados

e ancestrais, rodeada de cadeiras e estudantes, impondo a lembrança de uma aldeia indígena ou expressões rituais como a antiga “roda de *nkisi*”: no chão, um arranjo de folhas como aroeira, mandioca, dendê, alguidar, água, fogo, cabaça, arco e flecha e muitas variações possíveis dessa instalação. Estava ali a expressividade da “estética de terreiro”, marcando a memória das lutas negras e indígenas, os saberes da cura, do encontro, da troca, do sentido da existência, da vida e da morte, da travessia cósmica, do *nguzo*, da Kalunga, da travessia atlântica. Trata-se de uma estética encarnada, enramada, que aprendemos, por exemplo, quando Carolina de Jesus comenta da beleza de ver a panela no fogo cozinhando comida, para matar a fome, em seu diário.

Essa instalação acompanha as discussões dos textos da grade curricular das disciplinas da graduação e da pós-graduação em psicologia, afirma a memória e traz à sala rastros de outra cognição, de outra história do país, e conduz ali um processo pedagógico a partir da polifonia e diversidade étnica do Brasil, e permite à formação de profissionais de psicologia a inclusão do cuidar dessa gente brasileira constituída subjetivamente em outra matriz ontológica, como sinalizamos, com a cosmovisão dos povos kongo trazida por Tiganá Santana Santos (2019) e Fu-Kiau (2019). Na instalação quisemos apresentar a concentração ontológica baseada em movências e transmutações, mas também, em contrário às estratégias de sujeição por desterro, desterritorialização e extermínio dos povos africanos e ameríndios, quisemos aumentar a força do sentido comunitário das existências periféricas negras. Assim, o cosmodrama é atrator para uma formação que traz a cognição do aldeamento, do ajuntamento, do aquilombamento, assentamentos cósmicos, conforme os saberes da luta negra e indígena preservam e se renovam nas diásporas.

Entre as várias aprendizagens junto a esse recurso pedagógico do cosmodrama, um é que se enterreirar, no âmbito da modernidade, não a afirmação de uma universalidade humana ou da universalização da uma subjetivação, tal como a história ocidentocêntrica concebeu. Enterreirar-se é transfigurar conforme o movimento de existências

transformacionais das energias da natureza (*Kalunga*) que faz o humano estar constante e permanentemente em construção, em uma criação que nunca acaba.

Considerações finais

As culturas africanas transladadas para as Américas encontravam na oralidade seu modo privilegiado (...) de produção de conhecimento. Assim como para os povos das florestas, a produção, inscrição e disseminação do conhecimento se davam, primordialmente, pelas performances corporais, por meio de ritos, cantos, danças, cerimônias sinestésicas e cinéticas (Martins, 2021, p. 36).

A produção das epistemologias negras é resistência estratégica, em sua expressividade, pois como nos diz Leda Maria Martins (2021), as culturas dos povos negros encontram na oralidade um dos modos de produção de conhecimento. Nesse sentido, a música, o som e a dança, tal como vivenciado nos terreiros de candomblé tornam-se vitais. Pois, a música, o som e a dança, dentro do repertório negro, implementam um estilo e deslocam o povo negro de um mundo logocêntrico em que se desconstrói ou se transfigura a própria escrita – aquela alfabética do letramento ocidental e do tempo linear. A escrita se transfigura em força pois o importante nela é não seu caráter de representar ou simbolizar, mas como veiculadora de energias. Algo que aparece quando a mãe de santo diz que o *adarrum* sabe. O atabaque sabe porque ele transmitirá ao tocador sua energia e o atabaque mesmo ensinará. O povo da diáspora tem na música um caminho para tornar-se negro mesmo distante de suas origens territoriais. E este artigo anunciou brevemente como podemos aprender como toque do *adarrum* um sentido das epistemologias negras – não existe a díade sujeito-objeto, mas um sentido de existência que a psicologia ainda precisa afirmar.

Referências

BICUDO, Virgínia. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. 2 ed. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020.

FU-KIAU, Kimbwandênde Kia Bunseki. Cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência. In: SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VC.orr.pdf. Acesso em 20 set. 2023.

LIMA, Fátima; OLIVEIRA, Luiza; SANTOS Abrahão. A sociogenia fanoniana e a formação em psicologia: uma aposta clínica política e negra. *Psicologia & Sociedade*, 35, e277053, 2021.

MALOMALO, Bas'Illele. Epistemologia do Ntu: ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e “x” africana. In: SOUZA, Elio Ferreira de et al. (orgs.). *História e cultura afrodescendente*. Teresina: Fuespi, 2018, p. 561-574.

MARTINS, Leda Maria. *Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Leda Maria. *Encruzilhada referencial do dramaturgo diaspórico*. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (147 min). Publicado pelo canal Melanina Dgital. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Kss5gRCvnY>. Acesso em 5 abr. 2024.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*. São Paulo: Filhos da África, 2018 [1974], p. 42-49.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Nefi, 2020. Disponível em: <https://filoeduc.org/nefiedicoes/colecoes.php>. Acesso em 20 mar. 2024.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. O cosmodrama: enterreiramento da pessoa. In: OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de; SILVA, Aline Gomes da; PENNA, William Pereira. *Epistemes negras: oralidades, subjetividades e corporeidades em escritas*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, n. 32 (número especial), p. 166-175, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000500012>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/TtJZrnNBHT88ShMQTLt5wYg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 20 mar. 2024.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VCorr.pdf. Acesso em: 20 set. 2023.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. Tradução, interações e cosmologias africanas. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 39, p. 65-77, set.-dez. 2019. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2019v39nespp65>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2019v39nespp65/42140>. Acesso em 20 mar. 2024.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Recebido em: 20 de abril de 2024

Aceite em: 12 de julho de 2024