



ĒGBĒ: COMUNIDADE, CORRESPONSABILIDADE E PROCESSO DE CURA NA CULTURA YORÙBÁ

Afeyika Feyikemi Bukola¹

Resumo: O realce contemporâneo de símbolos e elementos presentes na corporalidade afrodiaspórica, em consonância com a Cultura Yorùbá, reivindica um estado de ‘agência’ e ‘conscientização’ potencializador de saberes e fazeres ancestrais. Dessa maneira, trata-se eminentemente de respaldar um referencial que configure uma consistência para a população preta, em virtude de que os ensinamentos atribuídos socialmente apartam o senso de coletividade e coparticipação para o relacionar com o outro no Ocidente. O objetivo da pesquisa foi de contribuir com a noção de comunidade dentro da perspectiva dos povos yorùbás, denominada de *Ēgbé*, através do levantamento sistemático de pesquisadores fundamentais à epistemologia teórico-prática yorùbá. Aplicam-se as potencialidades da pessoa preta como organismo comunitário e a importância da corresponsabilidade para o processo de cura alinhado com a Psicologia Africana frente às atividades e experimentações vivenciadas por comunidades diaspóricas (povos de terreiro) e continentais tradicionais ao utilizar de métodos e recursos ancestrais como parte de *nós*.

Palavras-chave: Comunidade; Corresponsabilidade; Cura Ancestral; Psicologia Africana; Cultura Yorùbá.

¹ Graduanda em Psicologia pelo Centro Universitário Augusto Motta - UNISUAM e em Terapia Ocupacional pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro - IFRJ. Formada no Curso Técnico em Enfermagem pela Unidade Educacional Gama e Souza (2019). Estagiária de Psicologia em Saúde Mental no Centro de Atenção Psicossocial - CAPS III Lima Barreto pelo Centro de Estudos do Instituto Municipal de Assistência à Saúde Juliano Moreira - IMASJM. Estagiária de Terapia Ocupacional em Gerontologia na Instituição de Longa Permanência para Idosos - ILPI CAMP Centro de Convivência LTDA. Membro do Grupo de Pesquisa Atividades Humanas e Terapia Ocupacional - AHTO, cadastrado no CNPq, compondo a Linha de Pesquisa AAAfroNTO: Atividades Afrorreferenciadas e Afroacessibilidade Cultural, Negritude e Terapia Ocupacional. Debruça-se em pesquisas sobre a Psicologia Preta/Africana, a Terapia Ocupacional Afrorreferenciada, os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (ênfase nas expressões culturais transmitidas pela Oralidade, Territorialidade e Memória Ancestral), o campo da Saúde Mental, Social Comunitária e da Acessibilidade Cultural. <https://orcid.org/0000-0002-6166-1086>

ĒGBĒ: COMMUNITY, CO-RESPONSIBILITY AND HEALING PROCESS IN THE YORÙBÁ CULTURE

Abstract: The contemporary enhancement of symbols and elements present in afrodiasporic corporeality, in line with Yorùbá Culture, claims a state of 'agency' and 'awareness' that enhances ancestral knowledge and practices. In this way, it is eminently a matter of supporting a reference that configures consistency for the black population, due to the fact that the socially attributed teachings separate the sense of collectivity and co-participation to relate with the other in the West. The objective of the research was to contribute to the notion of community within the perspective of the Yorùbá peoples, called *Ēgbé*, through the systematic survey of fundamental researchers to Yorùbá theoretical-practical epistemology. To this end, the potential of the black person as a community organism and the importance of co-responsibility for the healing process aligned with African Psychology are applied in the face of activities and experiments experienced by diasporic communities (Candomblé yard people) and traditional continental ones when using ancestral methods and resources as part of *us*.

Keywords: Community; Co-responsibility; Ancestry Healing; African Psychology; Yorùbá Culture.

ĒGBĒ: COMUNIDAD, CORRESPONSABILIDAD Y PROCESO DE SANACIÓN EN LA CULTURA YORÙBÁ

Resumen: El realce contemporáneo de símbolos y elementos presentes en la corporeidad afrodiaspórica, en línea con la Cultura Yorùbá, reivindica un estado de 'agencia' y 'conciencia' que realza los saberes y prácticas ancestrales. De esta forma, se trata eminentemente de sustentar un referente que configura la consistencia para la población negra, debido a que las enseñanzas socialmente atribuidas separan el sentido de colectividad y coparticipación para relacionarse con el otro en Occidente. El objetivo de la investigación fue contribuir a la noción de comunidad en la perspectiva de los pueblos Yorùbá, denominados *Ēgbé*, a través del levantamiento sistemático de investigadores fundamentales a la epistemología teórico-práctica Yorùbá. Se aplica el potencial de la persona negra como organismo comunitario y la importancia de la corresponsabilidad en el proceso de sanación alineado con la Psicología Africana frente a las actividades y experimentos vividos por las comunidades diaspóricas (pueblos terreiros) y tradicionales continentales al utilizar métodos ancestrales y recursos como parte de *nosotros*.

Palabras-clave: Comunidad; Corresponsabilidad; Sanación Ancestral; Psicología Africana; Cultura Yorùbá.

ĒGBĒ: COMMUNAUTÉ, CORESPONSABILITÉ ET PROCESSUS DE GUÉRISON DANS LA CULTURE YORÙBÁ

Résumé: L'amélioration contemporaine des symboles et des éléments présents dans la corporité afrodiasporique, conformément à la Culture Yorùbá, revendique un état "d'agence" et de "conscience" qui améliore les connaissances et les pratiques ancestrales. En ce sens, il s'agit éminemment de soutenir une référence qui configure la cohérence pour la population noire, du fait que les enseignements socialement attribués séparent le sens de la collectivité et de la co-participation au rapport à l'autre en Occident. L'objectif de la recherche était de contribuer à la notion de communauté dans la perspective des peuples Yorùbá, appelés *Ēgbé*, à travers l'enquête systématique des chercheurs fondamentaux sur

l'épistémologie théorique et pratique Yorùbá. Le potentiel de la personne noire en tant qu'organisme communautaire et l'importance de la coresponsabilité pour le processus de guérison aligné avec la psychologie africaine sont appliqués face aux activités et expériences vécues par les communautés diasporiques (peuples des terreiros) et continentales traditionnelles lors de l'utilisation de méthodes ancestrales et des ressources comme faisant partie de *nous*.

Mots-clés: Communauté; Coresponsabilité; Guérison Ancestrale; Psychologie Africaine; Culture Yorùbá.

INTRODUÇÃO

Na diáspora² brasileira, os chefes de Estado — diga-se homens brancos — ao longo de toda a política vigente vêm elaborando contínuas e progressivas ações contribuintes para o extermínio epistemológico³ africano aos descendentes nativos do continente, sobrepondo a cultura eurocêntrica nos diversos aspectos socioculturais da população: educação, saúde, família, economia, espiritualidade, trabalho e habitação. Diante do cenário colonial, é utópico acreditar e reverberar enquanto pessoas diaspóricas que a negociação da liberdade do povo preto não foi e nem permanece sendo um contrato imposto na chegada dos navios negreiros e desfeito na ilusória abolição, e que o esquecimento das vivências, dos saberes e fazeres ancestrais tenha sido uma mera consequência desagradável da colonização e não obstante uma emergencial pontuação para a valorização do ser afrodiaspórico na sociedade.

Alves, Jesus e Scholz (2015) demonstram que as regulamentações comportamentais dos colonizadores a partir de uma disciplina branca e fragmentada somente contribuíram para o desenvolvimento de subjetividades dentro do paradigma ocidental, tal que subjuga a identidade africana a serviço da colonialidade. Nessa passagem, o filósofo precursor da afrocentricidade Molefi Kete Asante (2009, p. 94) denuncia o presente quadro da população preta como um estado de *desagência*, caracterizado como a inabilidade de “dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”, em que tal incapacidade se vincula com o antiprotagonismo do ser africano em torno de sua existência. Devido ao não fortalecimento deste, acaba por se amparar nas referências alheias às próprias

² Há aqui o entendimento de “diáspora” como o deslocamento forçado de um povo do seu território, cultura, comunidade, filosofia, espiritualidade e dentre outras esferas de origem para adequação de outrem. Ao falarmos de pessoas afrodiaspóricas, africanas da diáspora ou somente pessoas da diáspora, subentende-se as pessoas racializadas que por essa razão estão desconectadas com seu território de origem.

³ Alguns autores também cunham de “epistemicídio” e se denota como “anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjogados” (CARNEIRO, 2055, p. 97 apud TRAPP, 2022, p. 594).

e, com efeito, não conseguem de forma verdadeira e honesta mensurar sua grandiosidade (ASANTE, 2009).

No cotidiano, muito embora seja inegável as representações europeias nos moldes de se relacionar e estabelecer vínculos, existe uma presença fluida da comunicação em pessoas africanas do continente e da diáspora que pode ser simplesmente observada ao se tratar de uma estratégia para a passagem de sabedoria de uns para com os outros (BÂ, 2010). Assim, ditamos uma interação necessária com o nosso meio, o qual também é reverberado na estrutura corporal, mental e metafísica do povo preto. Essa comunicação, para dizer *Oralidade*⁴, mantém-se como chave para a emancipação das engrenagens ocidentais frente aos efeitos colonizadores que nos modificam enquanto pessoas. Na ausência dessa estratégia, a professora e doutora Aza Njeri (2019) denuncia que as consequências do sequestro são irreversíveis e trazem comportamentos individualizados e desassociados da ontologia africana, fatos que integram o adoecimento e esquecimento de toda a comunidade.

Marimba Ani (1994), antropóloga e autora da obra *Yurugu*, qualifica esse fenômeno de *Maafa*, o Holocausto Africano, que compreende tanto as dimensões físicas quanto psicológicas da população preta subalternizada perante a herança africana do genocídio histórico liderado pelos europeus no hemisfério Ocidental, resolução prática da violação do legado africano. Ainda que seja de uma irreversibilidade por ser inerente ao território que ocupamos — para além da localização geográfica, trata-se dos mecanismos ativos na sociedade —, a premissa de que “nossa cultura é o nosso sistema imunológico” (ANI, 2010) surge como proposta de cura⁵ através da validação e transgeração de valores civilizatórios africanos, haja que cultura se fundamenta na ancestralidade⁶ e mantém viva a ideia de continuidade.

Desse modo, a congadeira do Terno de Congada Chapéus de Fitas e pedagoga Tatiane Souza (2019) expande em um relato para a plataforma *Geledés* a abrangência da ancestralidade:

A ancestralidade nos conecta: o que você faz a mim, você faz para você mesmo e o que faço a ti, faço para eu mesma. Estamos interligados, tudo está interligado. Não existe

⁴ Na tradicionalidade africana, Hampâté Bâ (2010) origina o conceito de Oralidade, isto é, transmissão oral de saberes direcionados à comunidade, como um princípio para além da fala, expresso como vivacidade na cultura vigente.

⁵ A palavra “cura” mencionada tem valor semântico não reducionista e milagroso como apresentado convencionalmente pelas sociedades coloniais. Por conseguinte, o termo será melhor explicado ao longo da pesquisa.

⁶ Ancestralidade faz menção às pessoas, princípios, atitudes e valores antigos preservados pela memória coletiva (MALAFAIA, 2019).

separação da vida; tua vida pessoal é continuidade da profissional, tua vida profissional é extensão da vida pessoal. Somos o que somos, somos o que fazemos, somos o que pensamos, somos seres com propósito, com pré-destino, com missão; nessa direção afroperspectivista, não existe acaso, existem ciclos e continuidades.

Com o intuito de direcionar a pesquisa para esse fim, é imprescindível identificar que jaz nesta autoria principal uma mulher preta, de Candomblé, fruto de um africano do continente com uma africana da diáspora e que fortalece a si e aos seus uma ancestralidade milenar mais que presente nas terras diaspóricas: a cultura Yorùbá. Por não existir acaso e sim, ciclos e continuidades, como exposto por Souza (2019), condiz desse estudo ter uma responsabilidade para com o povo preto em propor diretrizes ao ser e estar no mundo, que não de uma maneira individualista e tampouco ocidental. Foi nas experiências tradicionais de terreiro, enquanto filha e pesquisadora, que chegou tal inquietação e demonstrou na prática o significado de *agência* e *conscientização* de Asante (2009) — que ditam a retomada de consciência da história e memória africana; assim, provocam a agir a partir dos próprios interesses humanos — e que a respectiva cultura propõe essa retomada dentro do campo das subjetividades.

Ao tratarmos da cultura Yorùbá, os impactos para a corporalidade e constituição da pessoa preta em figura de estratégia emergem com os contributos de mais velhos e suas significativas passagens no *Aiyé*⁷. Frente à transmissão de saberes pela oralidade de terreiro⁸, houveram como notórias ancestrais yorùbás as princesas Íyá Detá (Adetá), Íyá Kalá (Akalá) e Íyá Nasò, juntamente aos bàbáláwos Bábá Assicá e Bangboşé Obitiko, no solo fértil de Salvador, Bahia, durante o início do século XIX. Oriundos do reino de Òyó, foram escravizados em terras diaspóricas e, sob um modelo de planejamento para o culto que outrora vivenciavam na territorialidade natal, implementaram o culto dos Òrìşàs no formato de religião como manejo às constantes perseguições da época. Resultante desse fazer em irmandade, foi concebido em 1830 o primeiro terreiro de nação Ketu-Nagô, o Ilé Àşẹ Àyrá Intilé, atual Ilé Àşẹ Íyá Nasò Oka, o Terreiro da Casa Branca.

⁷ Dimensão do mundo material ou natural que os seres humanos estão compreendidos na orientação yorùbá (BENISTE, 1997).

⁸ As referências utilizadas para essa pesquisa também contabilizam a verbalização. Portanto, ao romper com a formatação acadêmica hegemônica, tem-se um cuidado em valorizar transmissões verbais e atitudinais de autores negros.

Essa trajetória influenciou espiritualistas⁹ de todo o país, tornando-se um símbolo de resistência das tradições africanas sobre a imposição cristã à época e harmonizando fazeres em comunhão com a grande energia criadora, conceituada de *Àṣẹ*, para preservar suas práticas fortalecedoras de identidade, memória e pertencimento africano. Perante o estágio anterior de desagência, com adoção da estratégia dos terreiros para a manutenção ativa da memória das tradições, temos a retomada da agência e consciência que não podem estar apartadas por promover o impacto no campo do *Eu* para com o *Outro*, transformado em *Nós* dentro da comunidade, sob concordância com nossa própria dinamização cultural que independe de outra cultura e nos coloca como sujeitos da história (ASANTE, 2009).

Nesse sentido, ao debruçarmos sobre o campo psicológico e a coligação com a comunidade, é fatídico que o processo de consciência e agência deva existir seguindo um referencial que promulgue o senso de coletividade e coparticipação entre pessoas pretas, visualizando que ter dignidade ao tomar consciência do processo ideológico acerca de si, como a psicanalista e escritora Neusa Santos Souza (1983) traz em *Tornar-se Negro*, também resulta no ser, estar e relacionar no território para além de “indivíduo”. Portanto, o questionamento formado é: qual seria esse referencial? À altura do estudo e com demonstração de um dos grandes pilares que sustentam a história negra-africana na nação do sul do continente, é incontestável não ser afetado pelo ritmo de *Egbé*, noção da cultura Yorùbá sobre coletividade e irmandade, hoje em dia extremamente ameaçada pela influência do Ocidente em ditar sermos ‘divisíveis’.

Ao reluzir tais reflexões, o presente artigo pretende salientar a estruturação teórico-prática de *Egbé*, constituindo o aporte de corresponsabilidade para o processo de cura decorrente da consciência e agência da população preta. A compreensão fez-se aparente a partir do levantamento sistemático de pesquisadores fundamentais à epistemologia yorùbá, nativos e não nativos do continente, introduzidos com as práticas comunitárias do respectivo referencial como fundamento de vida tanto nos terreiros quanto nas comunidades tradicionais. Logo, para contemplar o campo mental gerido de elementos que englobam pensamentos e sentimentos conferidos ao ser preto, é imprescindível a elucidação da Psicologia Africana no que tange a utilização de métodos e recursos tradicionais para preservar e potencializar a saúde mental de

⁹ O termo “espiritualista” é atribuído àqueles que são determinados pelo plano espiritual. Não se trata de “espírita” como cunhado por Allan Kardec ou “religioso” por não ser, necessariamente, sobre uma religião.

peças pretas no contexto diaspórico, a fim de nos emanciparmos da intervenção colonizada da Psicologia hegemônica eurocêntrica.

COSMOPERCEÇÃO YORÙBÁ DO EU

Obe nké ilé ara re ó ní oún mba àko je.

(A faca está destruindo sua própria casa e você pensa que está simplesmente cortando um telhado velho.)

Òwe (provérbios) são os sinais primaciais para a expressão de saberes e valores sociais das sociedades milenares yorùbás. A sentença que inicia esse estudo nos indaga como manusear a faca se não há entendimento do que está se buscando cortar. O significado para tal se mostra pluriversalmente, pois atinge cada ser a partir de sua *cosmopercepção* — conceito desdobrado pela mais velha nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2002) que promove a concepção de grupos socioculturais sobre um determinado espaço, cenário ou estímulo. O termo destitui a *cosmovisão* propagada pelo Ocidente que tem sentido reduzido ao campo visual e não se estende para campos adjacentes, como o emocional, o tátil, o auditivo ou o de demais características presentes na estrutura integral dos corpos humanos que são fundamentados e construídos por linhagens ancestrais específicas (OYÈWÙMÍ, 2002).

A cosmopercepção, muito embora parta desse ritmo, não tem compreensão suficiente para sobressair questões não-humanas, isto é, idear propriedades orgânicas e inorgânicas que comunguem a origem cósmica. Empregar o termo *cosmogonia* servirá como ponto de partida acerca da cosmogênese, o princípio da criação e a espiritualidade regente do povo yorùbá — esse é o ponto que igualmente difere de *cosmologia*, a qual baseia-se na lógica racional e conceitual sistemática não contemplada pela presente obra (GIROTO, 1999). Com isso, a fundamentação yorùbá para a personalidade humana atravessa diferentes estruturas que devem ser contempladas na linearidade da cosmopercepção aleitada pela Cosmogonia Yorùbá e que ao mencionarmos a sabedoria ancestral propagada, é preciso compreender o que é a “faca” e o que é o “próprio corpo” na metáfora.

A pessoa africana, diaspórica ou continental, não tem uma dimensão estrutural racionalizada como as cosmologias e cosmogonias gregas discorrem deliberadamente. Wande

Abimbola (1981) faz um movimento radical ao explicar como os povos nativos instigam a concepção de corpo e mente. Para o autor nigeriano, as múltiplas estruturas constituintes da integralidade humana são estabelecidas por dois elementos tidos como principais: o físico ou visível e a espiritualidade ou invisível (ABIMBOLA, 1981). A ramificação física ou visível comporta *Ara*, o corpo; *Ojiji*, a sombra ou o “fantasma humano”; *Ọkàn*, o coração; e *Èsè*, as pernas. O fator intrigante que diferencia os significados africanos dos eurocêntricos é que os elementos físicos se conectam diretamente com os elementos espirituais, de maneira que a energia canalizada para o “visível” transcorra pelo imaterial (ABIMBOLA, 1981).

Os componentes do elemento espiritual são *Èmí*, estrutura da alma ou mente; *Orí*, cabeça; e *Àṣẹ*, energia vital. No esquema, a alma para o povo yorùbá é conectada com o coração e propõe a respiração, o “sopro divino”, vide retornar à origem da criação no pós-morte observada como *Ọrun*¹⁰ pelos milenares, e a cabeça, essência proeminente da pessoa, é o que convoca a energia vital para as estruturas do elemento físico (ABIMBOLA, 1981). Essa literatura conduz a refletir que o ser humano é regido por uma conexão horizontal do corpo e do espírito, onde a morte, definida pela eurocentricidade como o esgotamento da funcionalidade orgânica, é o retorno ancestral da alma para o seu lugar de origem na base africana. É com o entendimento pleno da cabeça, ou *Orí*, que a energia vital impulsiona movimentações para o corpo.

Ribeiro e Sàlámì (2008) reforçam que o *Orí*, entidade ou divindade em si próprio, faz-se parcialmente independente por demandar ser agraciado pela pessoa que o detém. Na tradição yorùbá, o que requer prosperar necessita primeiro da aprovação do *Orí* e são realizadas consultas para esse feito (RIBEIRO; SÀLÁMÌ, 2008); entretanto, ao trazer para o campo da Psicologia, a preocupação em estabilizá-lo e equilibrá-lo qualifica outros caminhos que não estão correlacionados com práticas religiosas, mas sim, com a espiritualidade do sujeito. Visualiza-se que mais do que uma boa cabeça, é preciso ter uma boa extensão de si. Convocar esse entendimento cria significados divergentes para os conceitos explorados anteriormente, tal que *Ara*, *Ojiji*, *Ọkàn* e *Èsè* devem desempenhar papéis de movimentar, pulsar e contrapor o cenário ocidental.

KOLORÍNÍ, "AQUELE QUE VIVE SEM CABEÇA"

¹⁰ Dimensão do mundo imaterial ou espiritual residida pelas divindades e pelos ancestrais para os povos yorùbás (BENISTE, 1997).

O doutor e bábàlòrìshà Sidnei Nogueira (2022) professa um itàn¹¹ em torno de uma boa condução do Orí ao relatar a história de Koloríní, “aquele que vive sem cabeça”. De acordo com o pesquisador, o jovem yorùbá possuía um cotidiano marcado pela ausência de pensamentos concretos, planejamentos e determinações e vivia com um vagar sem destino, sem quaisquer cuidados consigo próprio e por diversas vezes deixava a sua casa à deriva para quem quisesse entrar. Como um rapaz movido por desejos e paixões, acreditava piamente que todos eram seus amigos e, portanto, sempre se prontificou de dizer “sim” para os que viessem lhe fazer um pedido; o cuidado com possíveis represálias não era uma questão e as orientações dos mais velhos não tinham relevância. O discurso que sustentava era que “a sua cabeça era o seu guia” (NOGUEIRA, 2022).

Posteriormente, é revelado que Ikú — a ponte divina entre o Òrun e o Aiyé — decidiu visitar Koloríní, porquanto

Ikú precisava de uma pessoa que lhe substituísse durante 7 anos. Ikú já tinha pedido a muitas pessoas e todos recusaram a missão que era realmente muito pesada. Foram os próprios amigos de Koloríní que lhe recomendaram. “Sabemos de uma pessoa que não vai lhe dizer não e você poderá ter seus 7 anos de folga” [...] Antes de visitar Koloríní, Ikú consultou Òrúnmilà e ele lhe disse que primeiro desse uma farofa de dendê quente com coração de cabra para Èsù, colocasse sua melhor roupa, de preferência vermelha e passasse seu perfume mais sedutor que Koloríní se apaixonaria por ela. “Ele não sabe dizer não diante de um desejo” acrescentou Òrúnmilà (NOGUEIRA, 2022).

Com a proposta de Ikú, Koloríní chegou a cogitar inicialmente a ideia de negá-la ao considerar a força do trabalho, mas não disse, afinal, ele não sabia dizer não e sua cabeça era “o seu guia”. Ao encantar-se pela lábia da divindade, aceitou a oferta. Prontamente, ao tornar-se Ikú e por meses exercer o posto, Koloríní foi se queixar com seu Orí e questionou o motivo de deixá-lo cair na armadilha da outrora Ikú. Após jorrar suas reclamações em tom piedoso e amargurado, pela primeira vez consentiu com a resposta: “Você me jogou para lá e para cá, colocou-me nas mãos de todos, deixou-me à deriva. Não reclame de mim. Assuma o tratamento negligente dado a mim” (NOGUEIRA, 2022). Como reflexão, Orí é determinado pela condução humana e é moldado por uma natureza plástica acostuada com facilidades e desafios, ditos vícios e repetições comportamentais.

¹¹ Termo yorùbá que significa “conjunto de mitos e lendas do *panteão africano* que narra as histórias envolvendo canções, danças, rituais e ensinamentos” (SOUZA; SOUZA, 2018, p. 102).

Esse contexto nos lembra outro òwe que diz: “*Orí ẹni ní um ‘ni j’oba*”, traduzido como “A cabeça de uma pessoa faz dela um rei” e um rei para governar precisa de uma realeza. Para tornar seu lar uma realeza, é preciso alinhar Orí com todas as outras estruturas humanas e não-humanas. Demanda fornecer energia (Àṣẹ) ao corpo (Ara), que guarda o coração (Ọkàn¹²), precursor do ímpeto, da força, da sabedoria e do calor, pela afluência do sangue que o bombeia; e às pernas (Ẹsè), que fazem sustentação e movimentação do corpo, para que a sombra (Ojiji), acompanhante do sujeito, profira à cabeça boas *ORÍ*entações (RIBEIRO; SÀLÁMÌ, 2008). A interconexão é volátil e expansiva, à medida que não dá para catalogar ou buscar mediar um significado por vez pela natureza africana proporcionar constância e continuidade.

Uma cabeça (Orí) salutífera, em agência com o coração (Ọkàn), organiza a mente (Èmí) a converter pensamentos em ações, emoções reprimidas em manejos de comunicação, assim como o fazer para a não estagnação e repressão do ser. Como estratégia para evitar ambiguidades, o pesquisador nigeriano Leke Adeofe (2004) enfatiza que a diferença entre a cabeça e a mente/alma é que a característica metafísica da cabeça se conecta ao elemento da mente como uma espécie de “guia” e Èmí veicula-se como “essencial para que se tenha atividades raciocinativas [...] mas não é dotada com características de uma pessoa como em certas tradições ocidentais” (ADEOFE, 2004, p. 2). É uma contraposição da forma europeia de relativizar a pessoa sob um raciocínio lógico e não um raciocínio da esfera da intuição, da energia e das sensações, bem como o Orí, fornecedor de suporte metafísico da existência social, ou seja, “ajuda a formar nossas crenças, caráteres, e projetos sociais realmente nossos” (ADEOFE, 2004, p. 15).

O desfecho para o provérbio inicial é que a “própria casa” tem uma profundidade complexa que o Ocidente não é capaz de assegurar e que a “faca”, material cortante e de alta periculosidade, são as propostas coloniais que insistem em trabalhar o corpo humano como digno de apodrecimento e a mente como recurso intelectual e não espiritual. É possível buscar cura com quem não entende e desqualifica a identidade africana, ou seja, preta, racializada e melaninada que faz parte de nós? Buscar a raiz da ontologia ancestral é o passo primordial para compreensão de quem somos, quem necessitamos ser e o que necessitamos ter nas nossas práticas diárias e que as cosmopercepções de cuidado e responsabilidade devem ter

¹² Interessante pontuar que para os povos yorùbá, o coração é quem faz morada da mente (ADEOFE, 2004).

autenticidade para que as relações com o outro sejam saudáveis e, sobretudo, curativas, uma demanda que será melhor debruçada na sequência dessa matéria *viva*.

A COMUNIDADE E AS RESPONSABILIDADES SOCIAIS

Àgbájọ ọwọ la fi ñ sọyà, ọwọ kan o gbé'rù dó'rí. (Àgbájọ ọwọ ni a fi ñ sọ òyà, ọwọ kan o gbé ẹrù dé orí.)

(A mão inteira é necessária para bater no peito. Uma mão só não pode levantar uma carga até a cabeça.)

A incumbência social do ser humano deve promover atitudes coletivas em parcimônia uns com os outros para coexistir no mundo e é somente ao determinar a divisão de papéis dentro da sociedade que é possível combater o conceito de individualidade e afirmar o de coletividade. Uma só pessoa, como apresentado na cosmo percepção do *Eu*, tem um organismo tão vivo, firme, potente e ancestral que se resplandece à medida que faz contato com outros organismos vivos. Na obra “A sociabilidade do eu” de Okot p'Bitek (2002), o poeta ugandês considera que o caminho de liberdade do homem ao nascer é uma falácia e que desde o princípio da vida no contexto africano, “os homens vivem em organizações chamadas instituições: a família e o clã, sistemas de hierarquia, de reinado ou de divisão por idade. [...] E todas elas se estabeleceram em consonância com a ideia de um povo” (P'BITEK, 2002, p. 149), a nível micro e macrossistêmico.

P'Bitek nessa contraposição do discurso europeu de “o homem nasceu livre”¹³ enfatiza que a pessoa

no nascimento se encontrava firmemente sujeito a sua mãe por meio do cordão umbilical. Com um corte é fisicamente liberto de sua mãe. Porém essa *liberdade seccionada* não é tão somente um ato biológico. É simbólica e, além disso, transcendental. Depois disso é um indivíduo que será preparado por meio da educação para desempenhar plenamente seu papel como integrante de uma sociedade (2002, p. 149).

¹³ O autor P'Bitek (2002) menciona a frase de Jean-Jacques Rousseau, um filósofo genebrino com o entendimento que o “estado de natureza” inicial é onde os homens se encontram em plena liberdade e igualdade e que ao participar da sociedade, corroboram-se.

Ègbé, a nomeação enquadrada pelos povos yorùbá sobre “comunidade”, mergulha nesse princípio africano como um chafariz para as ideias humanas. Adeosun (2020, p. 57) caracteriza que “homens e mulheres frequentemente formam associações chamadas de ègbé para contribuir com apoio social e econômico aos seus membros”. Retoma-se como espécie de irmandade predestinada ao bem comum para a formação e consolidação de vínculos, a convivência próspera pela educação e práticas tradicionais e a proteção coletiva da integridade do povo nas questões políticas, ambientais, relacionais e espirituais (ADEOSUN, 2020; 2017). Porventura, a cosmopercepção de comunidade abraça a noção de um organismo de natureza pluriversal — as personalidades¹⁴ ou subjetividades do ser quando complementares aos de outro formam o conceito de “pluralidade” — e nutrido pelas pessoas que adotam papéis de integrantes.

Integralmente, essa afirmativa abraça o que o historiador nigeriano Toyin Falola (2003, p. 1, 50-51) presenteia sobre a cultura de um povo e a conexão que esta tem para a sua identidade:

A cultura é de fato a única palavra que explica e justifica a maioria das coisas. [...] Molda a percepção do *Eu* e a interação entre as pessoas e seu ambiente. Explica hábitos como as pessoas respeitam a velhice, têm muitos filhos, cuidam dos filhos, trabalham duro, adotam a poliginia e apoiam o domínio masculino. Justifica a ética do trabalho: por exemplo, o desejo de ganhar dinheiro sem ter que trabalhar para isso; divisão sexual do trabalho; e hábitos de consumo e acumulativos estilos. Ele define normas de comportamento, como inter e intrageracional, relações públicas, códigos de conduta para titulares de cargos políticos e as diferenças entre presentear e corrupção. Ele define fronteiras entre pessoas, como no caso de papéis de gênero ou relações entre os pobres e os ricos. Como meio de comunicação, possibilita a compreensão e, quando uma língua estrangeira é imposta, ela serve para consolidar a dominação. É a base da identidade e, em última análise, do desenvolvimento.

Na sabedoria popular yorùbá, o ato de perguntar (pelas direções) evita que uma pessoa se perca (*ibéèrè kì í jẹ́ kí ẹ̀ni ó ẹ̀nà*) e os ensinamentos propõem serem praticados para a harmonia de todo o ègbé. Aqui não há a intenção de relatar afincos a sociologia e filosofia construída pelos povos yorùbá, mas conectar com um conceito pouco diluído na área da Psicologia hegemônica e que remete na sua base toda a ambientação que faz parte do convívio da pessoa: o (bom) caráter. É com essa implementação que ditamos que as *ORÍ*tações

¹⁴ Cada ser tem personalidades que condizem com suas linhagens ancestrais, princípios civilizatórios e espiritualidades. Essa denotação não é de “individualidade” que fala sobre o “uno” divisório.

fornecidas para ela são cruciais no seu desenvolvimento, e que o comportamento contrário ao de seu povo fará com que a própria esteja perdida e não tenha como exercer o princípio do bom caráter, que nada tem a ver com postura de “perfeição” ou “discípulo de Jesus, o não-pecador” como para o Ocidente regulativo, mas sim, com uma postura ética e de conduta admissível nas relações com o outro.

Alex Idrissou (2020) com assertividade traz as observações da Cosmogonia Yorùbá sobre diferentes aspectos sociais da pessoa em seu *ẹgbé*. O comportamento dos yorùbás se faz mediado pelo exercício contínuo de *Ọmọ̀lúàbí* que é “uma noção filosófica e sociocultural que descreve um indivíduo de boa índole. É um conjunto de códigos ou traços socialmente admitidos” (IDRISSOU, 2020, p. 41) e que para tanto pondera outras caracterizações inerentes aos seres: *Ìwà*, o dito comportamento; *pẹ̀lẹ́*, manso ou tranquilo; e a unificação dos dois termos, *Ìwàpẹ̀lẹ́* que é “um conjunto de virtudes, de valores, a base da conduta moral na cultura yorùbá” (IDRISSOU, 2020, p. 41). Mestre Idrissou ainda faz a complementação de que

os princípios mais fundamentais que um *ọmọ̀lúàbí* deve observar são: *Ọrọ̀ Siso* (O jeito de falar dando valor ao respeito, jogos de palavras, uso de provérbios, etc.), *Ìtẹ̀ríba* (Respeito), *Inú Rere* (Boa índole, querendo o bem dos demais), *Otító* (Verdade), *Ìwà* (Comportamento), *Akinkánjú* (Coragem), *Iṣẹ* (Ser trabalhador), *Ọpọ̀lọ̀ Pipe* (Boa inteligência) (2020, p. 41).

Aplicar esses ensinamentos yorùbás na diáspora brasileira não significa que o povo preto se prenda ao entendimento pleno dos termos nativos, ainda que seja uma meta a se considerar, mas não uma regra. Trazer cada autor e princípio yorùbá implementa o senso de como somos constituídos e interagimos em grupo; todavia, é imprescindível adaptar para a realidade diaspórica. Servir com a prática do bom caráter e estar em equilíbrio com os princípios de *ọmọ̀lúàbí* também se adequam quando valorizamos os saberes práticos, como os de povos quilombolas, de terreiro, do samba, da favela e das periferias; quando praticamos os respeitos com mais velhos, pares e mais novos e validamos suas vivências; quando temos responsabilidade com nossas palavras e nossos comportamentos; quando agimos com coragem para dizer não às propostas ocidentais; e que para trabalhar a autorresponsabilidade, é preciso ter conjunto o fluxo da corresponsabilidade.

A autorresponsabilidade está para a corresponsabilidade, tal como a corresponsabilidade está para a autorresponsabilidade. A comunidade estar alocada no mar de irresponsabilidades do Ocidente provindo da colonização impõe em cada Orí o ritmo de que

há necessidade de cuidar e zelar singularmente sobre si e ter cuidado proveitoso com as atribuições da unidade e não do coletivo. O ìtàn de Ọ̀ṣun¹⁵ que dita lavar suas joias antes de lavar os seus filhos não é sobre favorecer os desejos individuais; é compreender que para transmitir cuidado, zelo, afetividade e proteção a alguém, é preciso transmitir antes para a sua pessoa e nas relações sociais que deve existir a responsabilidade social e de que o campo do outro também faz parte do seu papel social enquanto uma pessoa da comunidade. Ser autorresponsável, de tal forma, é conhecer a energia regente da personalidade, impor limites não só para com o próximo, mas para com a completude da própria identidade e reconhecer o processo que está contextualizado para que, dessa maneira, haja o engajamento da corresponsabilidade.

Estimar que a responsabilidade é concomitantemente um aporte para a anulação dos efeitos de culpabilização vislumbra grande eficiência para as subjetividades da população preta. Como dito em um provérbio yorùbá: ”Ìbínú ọ̀bá fì ñ yọ̀ idà; ìtìjù ló fì mbé ẹ̀. (Ìbínú ní ọ̀bá fì ñ yọ̀ idà; ìtìjù ló fì mbé ẹ̀)”, no português: “O rei tira sua espada por estar com raiva, e para não passar vergonha, decapita”, formula-se a importância da retomada de consciência dos atos, de modo que a imprudência não seja canalizada à maneira eurocêntrica, sob relação de confissão entre padre e pecador, cunhada de moralista. É inclusive essa estrutura relacional criada na diáspora e imposta no continente sobre as pessoas pretas que formaram-se as subjetividades brancas¹⁶ sobre o povo africano, que longe da agência ancestral, embebedam inconscientemente da educação eurocristã — educação que adoce o Orí.

A responsabilidade na primeira tangência (auto) interligada com a concepção de existência social faz menção ao *processo de autorrealização*, que permite o reconhecimento da vida como inerente à pessoa; mais que a capacidade de refletir e autodeterminar qual existência social é desejada pela pessoa, segundo Adeofe (2004), não tem mais relevância do que o entendimento da existência social que lhe é experienciada. Desejar e entender não são conceitos obrigatoriamente correlacionados e uma pessoa pode almejar uma vida da qual ela não entende o papel que adota, atribuinte do campo da responsabilidade na segunda tangência (co). Quer dizer que, como exemplo para essa questão, ter trabalho, amigos, inteligência e

¹⁵ Divindade feminina do panteão yorùbá.

¹⁶ “A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco [...]. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008, p. 104).

comportamento admirável não são determinantes de uma vida saudável (ADEOFE, 2004) quando são frutos de um desejo ocidental consequentes da desagência africana.

PROCESSO DE CURA E PSICOLOGIA AFRICANA

Sùúrú oògùn ayé àti éré!

(A paciência é um remédio para a vida e é lucrativa!)

Elie Fiogbé (2022) desmistifica midiaticamente que a paciência para o povo yorùbá seja uma espera sem retorno e elucida que “ser paciente é estar ciente do ciclo temporal de cada atitude e cada circunstância”. Um equívoco da humanidade é igualar que a paciência seja um modo de colocar o tempo como eternidade quando a espera exacerbada pode resultar na deterioração de uma matéria ou produto, e o mesmo é condicionado à antecipação, que sucede um elemento imaturo e impossibilita a utilização ou consumação deste (FIOGBÉ, 2022). A ótica sinalizada é colaborativa para retratar a concepção de cura. Se percebemos que o sistema imunológico da pessoa preta é a sua própria cultura e manifesta-se como proposta de cura, é pertinente que não se trate de um resultado, mas de um processo continuado que atravessa o contexto integral e comunitário da pessoa preta (OYELAKIN, 2009; ANI, 2010).

Em contrapartida, não há intenção de equiparar a cura com a dicotomia de saúde e doença¹⁷ hegemônica. A atratividade dos termos no contexto afrocêntrico mais afirma que para a Cosmogonia Yorùbá, o desencontro com a ancestralidade é párea ao desequilíbrio humano e se enquadra na perceptibilidade de enfermidade ou doença, em vista que a saúde nada mais é que a homeostase, isto é, o equilíbrio vital da pessoa preta na coparticipação e manutenção das práticas ancestrais (OMONZEJELE, 2008). Heuler Cabral (2022) ao compartilhar que o comportamento do ser marcado pela procrastinação, egocentrismo ou falta de Ìwà (caráter) estimulará em desequilíbrio, delimita que a mediação se faz pelo contato com o outro e que a

¹⁷ A Organização Mundial da Saúde (OMS) define que a saúde é “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades”; apesar das retratações, a definição continua vaga e não inclusiva sobre uma saúde holística, em que a saúde não é interseccional (físico e mental e social e espiritual = biopsicossocial e espiritual), destacando elementos ditos ambíguos em uma palavra, mas sim, uma interconexão ao estimular contato com a cultura e os saberes orgânicos. A doença, vista como “um conjunto de sinais e sintomas específicos que afetam o indivíduo, alterando o seu estado normal de saúde”, é ilustre para as enfermidades do corpo, sem pensar na relação causal com o meio e a comunidade apartados da subjetividade do ser.

correção das nossas produções de subjetividade, mediada pelo Orí, não tem força e sequer ética reduzida ao *eu* porque se ampara no legado ancestral (CABRAL, 2022).

Ayoh’Omidire (2005) analisa que a cultura yorùbá é *verbomotora* — práticas orais são determinantes, mas também são partilhadas com quirografias que agregam signos materiais, como a bandeja oracular e os búzios. Na oralidade yorùbá, são quatro principais enunciados: *àdùrà* (rezas); *ibá* (saudações); *oríkì* (evocações); e *orin* (cantigas) (SÀLÁMÌ, 1990 apud RIBEIRO, 1998). Resumidamente, os *àdùrà* dirigem-se aos ancestrais e divindades como maneira de suplicar pelo afastamento de discussões, enfermidades e quaisquer ruindades para o *egbé* e, caso desejar, buscar aquisição de elementos positivos para a comunidade; os *ibá* são saudações feitas aos divinos, ancestrais, mestres e anciãos e servem como oferenda para o fortalecimento da energia vital; os *oríkì* são veículos da força vital complementares aos *ibá* que exaltam e enaltecem características da pessoa a quem se trata o *oríkì*, portando um valor documental à energia que irá lhe auxiliar; e os *orin* são as louvações através da musicalidade presentes em festas e celebrações (SÀLÁMÌ, 1990 apud RIBEIRO, 1998).

Na territorialidade diaspórica, os enunciados da oralidade yorùbá são facilmente observados do norte ao sul do país. O samba é uma réplica de *orin* popular que agrega, celebra e louva um sentimento coletivo, semelhante aos cânticos de terreiro e blocos afro que através da experimentação do toque de instrumentos africanos — atabaques e agogôs — promovem a capacidade comunicativa não restringida ao falar entre o povo preto (LOPES, 2006). Os povos de terreiro em especial herdaram os *àdùrà*, *ibá* e *oríkì* dos yorùbá para a construção do *Àṣẹ* coletivo que, transversalmente, energiza o Orí de cada membro e matuta o equilíbrio mental para que estejam em sintonia dentro do processo curativo ancestral (CABRAL, 2022; SÀLÁMÌ, 1990 apud RIBEIRO, 1998). Logo, para as sociedades milenares e afrodiaspóricas, não praticar os ritos e não manter as tradições são uma falha e um espécime de adoecimento mental do povo preto.

O psicólogo Wade Nobles (2009, p. 278) em *Sakhu Sheti: Retomando e Reapropriando um Foco Psicológico Afrocentrado* pontua que “a psicologia eurocêntrica e o sistema industrial de saúde mental por ela criado não conseguem fornecer explicações, fundamentos lógicos ou práticas preventivas e curativas para o próprio povo que ela se destina a oprimir” e a Psicologia Africana, estratégia emancipatória para os cuidados da saúde mental da população preta, compete por reORientação, tal que:



Os parâmetros do pensamento, da teoria e da terapia na psicologia negra exigem que se obtenha uma compreensão plena da pessoa africana mediante a pesquisa, o estudo e o domínio do processo de “iluminar” o espírito ou a essência humanos [...]. A África e as coisas africanas devem ser examinadas e apreendidas em terreno africano (ou seja, com significados e aplicações africanos). Agir de outra forma é restringir o conhecimento africano e as suas inspirações ao campo de visão dos instrumentos e das interpretações europeus (NOBLES, 2009, p. 280).

Njeri, Sisi e Aziza (2018) colocam que a responsabilidade em desconstruir saberes engessados sobre a população negra também é uma convocação para a Psicologia Africana, que tem uma natureza primária de ver o sujeito africano como potência não condicionada aos sofrimentos pela colonização, deflagrados por um lugar de subjugação que não compete à humanidade africana. Em face dessa contextualização, a Psicologia Africana nada mais é que a ferramenta compatível para a mudança social da população negra-africana e que entenderá o ser preto como necessário para a sua comunidade e atuante de um papel social ao referir que as mazelas enfrentadas pela colonialidade ultrapassa a unidade e se preza pela coletividade, ainda a considerar sua espiritualidade como ponto de mudanças não pessoais, mas relacionais-comunitárias (NJERI; SISI; AZIZA, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao não propor uma comunidade, caráter e relacionamentos constituintes de base negra-africana, a pessoa preta poderá desejar uma réplica branca — eurocêntrica — sem o entendimento realístico da sua existência afrorreferenciada. Com a mascaração da subjetividade, o ímpeto de adequar-se dentro de costumes e culturas igualmente alheias reverte em sofrimento psíquico do povo preto e a não procura por referências positivas que façam parte da oralidade africana. O trabalho com a saúde mental do povo preto se encaixa nessa parábola quando os recursos utilizados para o tratamento convencional não considera o ser preto como corpo espiritual, e a partir dessa afirmativa, não consegue construir estratégias para o devido cuidado. Assim, não há o trabalho da corresponsabilidade porque a energia de indivíduo sem papel social reluta por um lugar na comunidade.

Conforme vamos nos reORÍentando para a africanidade e o exercício ético da Psicologia Africana, consolidamos que é inegociável uma ação contra-colonial, pois parte de

uma raiz diferenciada que não se compromete em decolonizar, ou melhor dizendo, “enegrecer” a conjuntura branca eurocristã. A radicalidade Africana se impõe como estrutura de base. Ao traçar a Cosmogonia Yorùbá, parte-se de uma referência milenar porque é sobre povos milenares em corpos retornados, não bastando apropriar-se de uma clínica ou terapia racializada no sentido singular de se entender preto; contudo, de se entender africano e afirmar uma existência com dignidade e autonomia. No entanto, como lembrado por Falola (2003, p. 52): “privilegiar o passado ou a identidade cultural não assume nenhuma noção estática de tradição ou instituição, que estão embutidos na história e mostram evidências de adaptação e mudança”, dessa forma sendo compreensível que tais práticas tradicionais são possíveis de serem adaptadas para o contexto, realidade e ferramentas presentes no cotidiano de cada comunidade preta.

Por fim, a pesquisa desenvolvida prontificou-se em designar o pontapé inicial para a construção de uma intervenção psicológica autêntica à explicação das experimentações e interações existentes nas comunidades de terreiro e tradicionais sob a condecoração dos métodos e recursos ancestrais como parte de *nós*. Parte esta que não se limita à conjuntura de uma ideia de comunidade e um saber-fazer prático, mas que reformula modos singulares de ser e estar no mundo que devem ser contemplados em diferentes áreas do saber para a integralidade do ser em sua verdadeira natureza que não a do Ocidente, onde o pensamento, conhecimento e expressão coloniais estão em contraste com os ensinamentos e vivências do povo preto inserido no continente e na diáspora.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. *A Concepção Iorubá da Personalidade Humana*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.
- ADEOFE, Leke. Identidade pessoal na metafísica africana. Tradução: ADEOFE, Leke. *Personal Identity in African Metaphysics*. In: BROWN, Lee (ed.) *African Philosophy. New and Traditional Perspectives*. New York: Oxford UP, 2004, p. 2-15.
- ADEOSUN, Hezekiah Olufemi. Associations: Cultural, cooperative, and religious. In: FALOLA, Toyin & AKINYEMI, Akintunde (ed.). *Culture and Customs of the Yorùbá*. Austin, Texas: Pan-African University Press, 2017.
- _____. *Portrayal of Yorùbá sociocultural heritage in the practice of the Kegite Movement in Nigerian tertiary institutions*. South African Journal of African Languages, 2020. p. 57.
- ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Jayro Pereira de; SCHOLZ, Danielle. Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. *SAÚDE EM DEBATE*, v. 39, 2015. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/sdeb/a/p9xtSXnTRfNXn4c8nFsRbpb/?lang=pt>. Acesso em: 26 abr. 2022.

ANI, Marimba. *Yurugu - uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu*. Trenton, Africa World Press, 1994.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 94.

AYOH'OMIDIRE, Félix. *Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos*. Tese – (Doutorado em Letras e Linguística). Bahia: Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/10992>. Acesso em: 29 ago. 2022.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190249>. Acesso em: 25 abr. 2022.

BENISTE, José. *Orun, aiye: o encontro de dois mundos: sistema de relacionamento nago-yoruba entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997.

CABRAL, Heuler Costa. *A concepção de orí como autodeterminação humana*. Dissertação – (Mestrado em Humanidades) – Instituto de Humanidades (IH), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2022. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/2437>. Acesso em: 29 ago. 2022.

FALOLA, Toyin. *The Power of African Cultures*. University of Rochester Press, 2003, p. 1, 50-51.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 104.

FIOGBÉ, Elie. *Sùúrú ni iwà bàbá*. Brasil. 28 abr. 2022. Instagram: @elie_fiogbe. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/Cc5R5FmgNa9/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>. Acesso em: 11 set. 2022.

GIROTO, Ismael. *O universo mágico-religioso mágico-africano e afro-brasileiro: Bantu e Nàgó*. Tese – (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-20062011-140307/pt-br.php>. Acesso em: 28 ago. 2022.

IDRISSOU, Alex Kevin Ouessou. *Oríkì yorùbá: uma arte verbal africana na América Latina: expressões brasileiras*. 2020. Dissertação – (Mestrado em Literatura Comparada) – Universidade Federal da Integração Latino Americana, Foz do Iguaçu, 2020. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/5995;jsessionid=43717FDF632AE9A2D4837091A327886F>. Acesso em: 27 abr. 2022.

LOPES, Nei. A presença africana na música popular brasileira. *ArtCultura*, [S. l.], v. 6, n. 9, 2006.

MALAFAIA, Evelyn Dias Siqueira. *Memória Ancestral: uma potência para reconstrução de nossa história*. In: Copene Sudeste, Vitória. Anais. Vitória: UFES, 2019.

NJERI, Aza. *Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/31895>. Acesso em: 29 abr. 2022.

NJERI, Aza; SISI, Ayana; AZIZA, Dandara. *Psicologia africana como ferramenta de mudança social*. In: Congresso Alfepsi. Rio de Janeiro: Alfepsi, 2018.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 278-280.

OMONZEJELE, Peter. African concepts of health, disease, and treatment: an ethical inquiry. *Explore*, v. 4, n. 2, 2008.

OYELAKIN, Richard Taye. Yoruba Traditional Medicine and the Challenge of Integration. *The Journal of Pan African Studies*, California, v. 3, n. 3, 2009.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Tradução: NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (ed.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002.

P'BITEK, Okot. La socialidad del yo. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.). *Pensamiento Africano: Filosofía*. Barcelona: Bellaterra, 2002, p. 149.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *De Boca Perfumada a Ouvidos Dóceis e Limpos: Ancestralidades Africanas, Tradição Oral e Cultura Brasileira*. Itinerários, Araraquara, Nº 13, 1998. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2845>. Acesso em: 28 abr. 2022.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÀLÁMÌ, Sikiru King. Omoluwabi, Alakoso, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, Waldemar Augusto – Camón (org.). *Psicologia e Religião*. São Paulo: Cengage Learning, 2008. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001674082>. Acesso em: 28 abr. 2022.

SIDNEI NOGUEIRA / BÁBÀLÒRÌŞÀ. *RE-ORÍ-ENTE-SE PARA A SUA FELICIDADE*. São Paulo. 22 jul. 2022. Instagram: @professor.sidnei. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CgT7S1mu8qF/>. Acesso em: 28 ago. 2022.

SOUZA, Daniela Barreto de; SOUZA, Adílio Junior de. *Itan: entre o mito e a lenda*. Letras Escreve, Amapá, Universidade Federal do Amapá/UNIFAP, v. 8, n. 3, 2018, p. 102. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/letras/article/view/4258>. Acesso em: 28 ago. 2022.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro: As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. 2ª ed, Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, Tatiane Pereira de. “Quando fere minha existência, serei resistência”. *GELEDÉS*, 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/quando-fere-minha-existencia-serei-resistencia/>. Acesso em: 27 abr. 2022.

TRAPP, Rafael. FLORESTAN FERNANDES E O PROTESTO INTELECTUAL NEGRO NOS ANOS 1970. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 14, n. 39, p. 588-596, mai. 2022. ISSN 2177-2770. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/1124>. Acesso em: 12 set. 2022.

WHAT is Culture - Marimba Ani. [S. l.; s. n.], 2010. 1 vídeo (5 min). Publicado pelo canal ReelFreedom Productions. Disponível em: <https://youtu.be/ItHbLahuPBw>. Acesso em: 27 abr. 2022.

Recebido: 04.04.2023
Aprovado: 10.09.2023