

O olhar de uma abordagem afrocêntrica: foco no funcionamento da psiquê africana

Samuel da Luz Barros¹

O presente artigo propõe uma reflexão sobre a afrocentricidade, como um novo conceito de transformação do ser e discute questões a respeito do funcionamento da psique africana e o olhar de uma abordagem afrocêntrica e sua influência na saúde mental dos povos de culturas de matrizes africanas. O artigo irá propor uma transformação neste atual contexto, mostrando a concepção de uma sociedade afrocentrada sobre a pessoa, sujeito do seu próprio conhecimento, decidindo a sua autodireção, sob a ótica da cultura Yorubá.

Introdução



objetivo deste artigo consiste no âmbito de uma abordagem afrocêntrica, em fornecer elementos para estudar a psiquê africana e sua influência na saúde mental dos povos de culturas de matrizes africanas. Num primeiro momento, veremos uma visão panorâmica da diáspora africana e sua vinda para o Brasil. Num segundo momento analisaremos os elementos que formam a psiquê africana; e num terceiro momento abordaremos os pontos que influenciam na saúde mental dos povos de culturas de matrizes africanas.

No decorrer deste trabalho, no campo de uma análise crítica, ressaltaremos a visão africana a respeito dos fenômenos psíquicos e do comportamento humano, mostrando como a psicologia afrocêntrica influencia e gera modificações à saúde mental dos povos de culturas de matrizes africanas. Vale ressaltar que a fundamentação teórica do estudo ancora-se numa revisão de literatura.

A abordagem afrocêntrica pode ser entendida como uma perspectiva positiva e afirmativa da vida, da existência, da história, uma maneira singular e plural desse entendimento, uma filosofia de afroatitudes ou mesmo uma filosofia existencial que se baseia fundamentalmente numa confiança na potencialidade interna dos organismos e num respeito pela individualidade, coletividade e pela

¹ Psicólogo Social, Especialista em Gestão Educacional, Pesquisador das Relações Étnico-raciais e das Religiões de Matrizes Africanas e Pós Graduando do Curso de Gestão de Projetos sociais.

singularidade e pluralidade humana, com foco nas culturas africanas.

Os indivíduos possuem dentro de si, vastos recursos para a autoconcepção, autoentendimento, autocompreensão e para modificação de seus autoconceitos, de suas atitudes e de seus comportamentos. Esses recursos podem ser ativados se houver um clima passível de definição, de significados e significantes, de mútua transição do imaginário para o simbólico e do simbólico para o imaginário, e de atitudes e intervenções psicológicas facilitadoras.

Há um ditado popular e mítico do Oriṣá Nana buruku que diz: “tudo precisa morrer para germinar”. Isto é o princípio de uma pessoa emergente, nessa revolução silenciosa, quando se imagina que não há mais nada a fazer, surge ela com sua autodireção, criando novos caminhos, e é Eṣù que dá aos indivíduos, essas possibilidades, pois um de seus lugares ritualístico é a encruzilhada, significando que há muitos caminhos a seguir e percorrer, e todos passam por Eṣù. Láaròyè.

Quando explanamos a respeito da psiquê africana, logo tendemos a procurar explicações nas literaturas eurocêntricas, o que nos leva a cometer erros de interpretações a respeito da cosmovisão africana.

Desde década de 80 e 90, os autores Asante e Kemet, já falavam de afrocentricidade, no sentido de que os africanos precisavam se colocar com uma postura de autoconsciência e de autodefinição, buscando dentro de sua própria cultura africana, explicação para todos os eventos da humanidade. (Mazama, 2009).

Neste sentido a afrocentricidade não vem no sentido de descartar ou negar a eurocentricidade, mas sim contra princípio negativo causado pela supremacia branca (eurocêntrica), nas suas relações de poder e violência, dentre elas a escravidão imposta pelos europeus a milhares de africanos durante centena de anos, e que muitas vezes levaram a mortes e aprisionamentos de milhões de africanos.

Povos de culturas de matrizes africanas: guardadores dos saberes da alma

Os negros africanos foram introduzidos no Brasil na condição de escravos, vindos de várias regiões da África, como: as culturas bantus, povos de Angola-congolês e do grupo Contra costa; e somente nas últimas décadas do século XVIII, é que vieram as culturas sudanesas, dentre elas os povos Yoruba (Nagô), da Nigéria, os daomeanos (Fon/Jeje) e os fanti-achanti (Mina), da Costa do Ouro. E por fim, as culturas guineano-sudanesas islamizadas, representada pelos grupos Fula, Mandinga e Haussá. (Cunha-Henckel, 2005; Barros, 2003; Lody, 2003; Mattoso, 2003; Beniste, 2002; Chaib, 2000; Barcellos, 1998; Ribeiro, 1996; Costa, 1995; Cacciatore, 1988; Lody, 1979; Souza, 19xx; Ribeiro, 1978; Azevedo, 1975; Ramos, 1954; Rodrigues, 1935).

Falar de culturas de matrizes africanas, na diáspora, é falar de povos emergentes, os negros, que na travessia África-Brasil, sofreram muitos maus tratos e vinham sempre em péssimas condições de higiene e alimentação, muitas vezes, trazendo-lhes como

consequência à morte de boa parte deles. Muitos deles, também, na sua emergência se jogaram na águas de Olokun, divindade do mar, para os Yorubás e Kalunga, para os Bantus, em busca de sua liberdade; que através de sua ciência e de suas práticas agrícolas desenvolvidas na própria África, vieram desenvolver as plantações de cana de açúcar, entre outras culturas, no Brasil. Vale ressaltar, que este ofício foi praticado pelos povos Bantus, por quase 300 anos, aqui no Brasil.

Reporto-me, sobretudo a metade do século XVI a meados do século XIX, que foi o período que durou o tráfico negreiro. Estima-se que entre quinze a vinte milhões de africanos desembarcaram nos portos de toda a América, nas Antilhas, nas Guianas, na terra firme da América do Sul, na América do Norte e, principalmente no Brasil que atualmente é considerado o segundo país com maior contingente de negros do mundo, só perdendo para a Nigéria. (Mattoso, 2003).

Sem se remeter ao quadro europeu no século XV, não é possível compreender como foi situado o largo movimento da expansão ultramarina, de que resultaram as descobertas e, depois, a colonização. A economia e a sociedade brasileira colonial surgiram no período da lenta transição que ocorreu na Europa Ocidental, entre aproximadamente finais do século XV e finais do século XVIII, do regime feudal ao regime capitalista. As transformações foram conduzidas pela burguesia comercial europeia. Essa fase de transição caracterizou o início da idade moderna. (IBID, 2003).

Desde o século XV a mão-de-obra africana era conhecida dos portugueses que a utilizaram na colonização dos arquipélagos de Cabo Verde e da Madeira nas costas da África. A expansão ultramarina foi principalmente impulsionada pelo reino que se antecipou na formação nacional. (IBID, 2003).

Ainda no século XV, foi caracterizado, o surto mercantil, pelo fato de Portugal possuir condições econômicas satisfatórias e dominar a técnica e os recursos materiais para empreender a essa expansão marítima. (IBID, 2003).

O tráfico de escravos era uma atividade lucrativa para os comerciantes que praticavam, bem como a Coroa, garantindo assim, uma fonte de renda aos participantes do comércio. Caçados como animais, os negros fugiam para o interior da África e, quando capturados eram vendidos pelos chefes dos povos locais. (IBID, 2003).

A partir do momento em que se organizava de fato um tráfico negreiro volumoso na África, praticamente desaparece a captura direta de homens negros para serem vendidos como escravos.

Os europeus passaram a comprar seus escravos diretamente aos reis ou aos mercadores africanos. Por esta razão desde o início do século XVI, quando se amplia o tráfico, os negreiros vindos da Europa concentram-se na “Costa do Ouro”, região em que vão encontrar maior número de africanos habituados “as mercadorias européias: tecidos, quinquilharias diversas, bebidas alcoólicas e sobretudo as armas de fogo, já se haviam tornado artigos apreciados, reclamados, necessários. Os comerciantes Guinéus,

acostumados à troca do ouro pelas bagatelas européias, são os naturais fornecedores de escravos, cuja demanda aumentavam”. (IBID, 2003).

O regime servil não podia ser, e nem era de fato ameno ou brando, muito pelo contrário, o sofrimento dos negros começava na própria África, pois antes da chegada dos europeus, os africanos já conheciam a escravidão dos vencidos das guerras interculturais, mas nessa condição, os negros eram integrados numa ordem social e família tradicional. Mas o tráfico, ao contrário, trazia o pânico, a separação, a humilhação, a dor física, as longas caminhadas sob ferros, a fome, penas, aquelas, que não pouparam nem sequer aos grandes e poderosos reis dos povos e as comunidades atingidas pelos cercos dos escravistas. (IBID, 2003).

Os recursos iniciais da colônia provinham exclusivamente da agricultura, passando por vários ciclos econômicos assim conhecidos: ciclo do pau-brasil, no século XVI, ciclo da cana-de-açúcar, século XVI e XVII e, mais tarde, o ciclo da mineração. (IBID, 2003).

Muitas literaturas, como Azevedo (1975) descreve que as atividades agrícolas exigiam uma mão-de-obra numerosa e resistente, problema que foi resolvido através da importação de escravos africanos, uma vez que os índios não se adaptavam a tais atividades, e os trabalhadores europeus não resistiam à fadiga de trabalhos exaustivos nos campos e nas minas numa região de clima tropical.

Na verdade, essa afirmação não condiz com a realidade da época, pois até os próprios negros africanos, muitos deles, não resistiram a essa escravidão, mas como não eram considerados como “humanos”, desse modo, não se fazia referência aos seus óbitos, nem aos seus sofrimentos psíquicos.

A importação de escravo que iniciou a partir de 1551 foi se intensificando a medida que os engenhos foram se estabelecendo, com a ampliação das plantações de cana no recôncavo da Bahia de Todos os santos e o desenvolvimento de grandes propriedades denominadas de latifúndios, originadas das sesmarias.

No Brasil, as sobrevivências africanas não se mostram em estado de “pureza”, visto que, desde tempos pretéritos as culturas se apresentavam misturadas. Mas graças a esses povos emergentes, que as abordagens afrocentradas surgiram e ganharam força como prática de saúde mental dos negros no Brasil: uma África reinventada no território brasileiro, a exemplos, os candomblés brasileiros, os Xangôs pernambucanos e os batuques do sul.

Psiquê africana e a concepção da pessoa humana

Com a introdução das culturas dos Ulkumy, os Yorubás ou nagôs, e das culturas Bantus que também contribuíram de forma singular e plural, para a elaboração de modelos de intervenções existenciais do ser, nesse novo espaço de experiência. Foi entre senzalas, becos e guetos, que conseguiram formatar, com uma maneira singularmente brasileira, as primeiras intervenções psicológicas originárias de matrizes africanas.

A emergência desses povos que se moveram em direção de seus desenvolvimentos e progressos, através de uma tendência à realização, para se manterem, crescerem e reproduzirem, fez com que os negros ativassem suas potencialidades, e através de um despertar, que é esta revolução silenciosa surgiram os primeiros terreiros de candomblé (ilê axé), os kilombos, kanzo ia Nzambi ou kanzuá, que podemos dizer que são espaços de saúde mental e física, genuinamente afrocentrados.

Para entender melhor a dinâmica de funcionamento e os elementos constituintes da psiquê africana, precisamos ter em vista, primeiramente, a compreensão da cosmovisão africana e os seus significados e significantes, pois é a pedra fundamental do entendimento da concepção do que é ser humano ou uma pessoa, nessa abordagem afrocentrada. Para isso, remetemo-nos ao antigo conceito de sakhu sheth, que considerando Nobles (2009),

O antigo termo sakhu sheth (Nobles,1998). Extraído do Medu Nectcher (a escrita de Deus), sakhu significa a compreensão, o iluminador, o olho e a alma do ser, aquilo que inspira. E sheti quer dizer entrar profundamente num assunto; estudar a fundo; pesquisar nos livros mágicos; penetrar profundamente... 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 inspirações ao campo de visão dos instrumentos e das interpretações europeus.

Tanto a cultura Yorubá, quanto a cultura Bantu, no processo de escravidão, caracterizado pela privação da liberdade e pelo encarceramento mental, foram colocados conceitos, idéias e teorias eurocêntricas como universais, e definindo os negros em posição intelectual, como étnicos. Mas é importante, enfatizar que os negros trouxeram para a diáspora, sua lógica de pensamento (cosmovisão), sua própria língua e sua própria cultura.

De acordo, com Mazama (2009), o pensamento eurocêntrico sempre tentou manipular grande parte da identidade moderna, colocando os negros sempre como seu espelho negativo. Quando o europeu se colocava como o mais civilizado, seu parâmetro era dizer que o negro era primitivo, supersticioso, incivilizado, sem história e sem cultura. São bastante as seqüelas deixadas, no período da escravidão até os dias de hoje, com o racismo e a xenofobia.

Para a cultura Yorubá, segundo Ribeiro (1996. p. 20), *“a pessoa é tida como resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados a situam na linhagem familiar e clânica enquanto os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social”*. E para Opoku, *“a pessoa é constituída de um espírito e de um corpo”*. (Opoku apud Nobles, 2009. p. 281).

Podemos observar que ambos os autores se completam. O primeiro abordando os aspectos subjetivos do ser, enquanto o segundo situando as aspectos materiais (físicos) e imateriais (psíquicos).

A constituição é estabelecida em dois níveis: um sincrônico, quando o sujeito nas suas relações, reconhece-se como pessoa, criando sua identidade pessoal; e um diacrônico, quando vivencia suas metamorfoses e cria sua história pessoal. (Ribeiro, 1996. p. 21).

Podemos observar que para as culturas Yorubá e Bantu, segundo os autores Nobles (2009), Ayoh' Omidire (2004), Beniste (2002) e Ribeiro (1996), a pessoa está em constante contato com os poderes espirituais. E através da prática da espiritualidade, os negros acessam às suas divindades (um vasto campo de mitos, ritos e simbolismos), à Olórun, o Deus supremo (lit.; o dono do céu) e ao sagrado, e encontram nas suas práticas de espiritualidade e rituais uma linguagem que vai além da consciência; eles entram em contato com a energia orgânica do próprio indivíduo protegendo-o de seus efeitos autodestruidores. Essas práticas estabelecem nos indivíduos ou comunidade um sentido para a vida. Isto é, um resgate a esse ser humano ecológico e ético.

Ao se direcionarem às suas origens e matrizes culturais, nas suas divindades, os negros buscam um sentido identitário para eles e sua comunidade. Ao buscar o sentido da vida, no caso, o povo Yorubá realiza rituais que exigem disposições e atitudes das pessoas de fé, que fazem com que elas assumam em suas vidas aquilo que elas acreditam. No fazer da comunidade, executando danças, proferindo cânticos e fazendo os rituais propiciatórios, manipulando insígnias, o indivíduo estará colocando ordem no próprio caos. Dessa forma, o sujeito estará simbolizando essa busca de si mesmo.

Segundo Badiru (1989),

O universo dos sonhos é complexo e variável de acordo com as culturas, os lugares e os indivíduos. Segundo os búzios todos os seres vivos sonham () As imagens nos sonhos têm uma linguagem selvagem, clara e sucinta, cuja realização se dá de duas maneiras. O primeiro se relaciona a uma linguagem literária, isto é, do mesmo jeito que se apresentou no sonho, com pequenas alterações. O segundo se relaciona () à análise da linguagem simbólica e retórica.

Dessa maneira, ao falar de seus sonhos, mitos históricos e místicos de seu orixá, nessa busca incessante para explicação de seu ser, o sujeito estará num constante vir a ser, para alcançar sua afrocentricidade, em um relacionamento íntimo com seu interior, fazendo da sua inautenticidade uma oportunidade de reconhecer o que necessita de mudança para a sua vida. Todas as práticas e todos os rituais o colocam em contato com suas próprias crises (inautenticidade) para que possam assumi-las e ordená-las.

Para Badiru(1989)

A análise dos sonhos é uma teoria descritiva ou explicativa, uma vez que faz parte do seu objetivo descrever ou explicar “como” e “porque” as pessoas agem de determinada forma ou, tomam uma postura diferente e até uma nova personalidade espiritual. Com isso, a análise dos sonhos permite

soluções de problemas complexos e capacidade de manipular, infinitamente, a complexidade da situação.

Podemos observar, que quando a pessoa se põe em contato com seus sonhos, com os mitos, com os rituais, esse mundo simbólico, passa a revelar a sua consciência, elementos psíquicos que ainda não tinha sido revelado, como os desejos, temores, ansiedades guardados dentro de nós. Despertando na pessoa uma *responsabilidade subjetiva*. (Badiru, 1989)

A pessoa e sua composição física e extra física

Como bem fala Ribeiro (1996), que o corpo (Ara) é a nossa estrutura física, e forma a sede ou santuário dos demais componentes materiais e imateriais. O Ojiji é o espectro humano, e representa visivelmente a essência espiritual e segue o homem durante toda sua existência. Quando ara morre, ojiji também falece, embora somente ara seja sepultado. *“Ojiji pode ser traduzido por sombra”*.

Beniste (2002) descreve que é no Ori é o principal reduto dessas intervenções, essa estrutura representa todo o axé que uma pessoa pode ter. Para a cultura Yorubá, o ser humano é entendido como uma composição de elementos físicos e extra físicos.

Segundo Ayoh' Omidire (2004), a filosofia do “orí”, acredita *“que além da pessoa física que todos vemos, existe uma pessoa interior, ou melhor, uma “cabeça interior”*. Segundo a cosmovisão Yorubá, acredita-se que a pessoa faz a escolha do destino de seu orí, antes mesmo de nascer.

Para Ribeiro (1996), o Orí é

literalmente, cabeça física. Esta é, entretanto, símbolo da cabeça interior chamada ori inu, que constitui a essência do ser e controla totalmente a personalidade do homem, guiando e ajudando a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. É pois, a centelha divina no humano. Ori é que recebe de Deus o destino, por ocasião do nascimento da pessoa. Um dos nomes de Deus é Oríse, fonte da qual originam-se os seres. Todo ori é originalmente bom, porém sujeito a mudanças que podem torná-lo mau. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformá-lo negativamente, sendo sinal dessa transformação, uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O ori, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Ori Inu - literalmente, cabeça interior. Refere-se às determinações do destino, que cada ser humano traz ao nascer e que fazem com que tenha sorte ou não. Quando ori inu está bem, todo o ser do homem está em boas condições.

Ambas permitem manter uma relação multidirecional, consigo, com o outro, com o cosmo e com a natureza.

O Ori, como já foi anteriormente falado é a essência real do ser, é quem guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte.

Os Yorubá acreditam que

todo ori, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformar negativamente um ori, sendo sinal dessa transformação uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O ori, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Quando ori inu está bem, todo o ser do homem está em boas condições. (Ribeiro, 1996.p.53).

Já, quando falamos de força vital, na cosmovisão africana, estamos nos remetendo ao axé (àse), que para os africanos se divide em dois tipos: O axé individual e o axé coletivo. Que segundo Ayoh' OMIDIRE (2004), o Òrò ìpàse tem a ver com o uso do “àse” (comando, poder místico que rege o universo). Acredita-se que cada pessoa tem seu àse e que o àse coletivo é o mais poderoso.

Para Ribeiro (1996),

qualquer chance de realização na existência depende do axé que, enquanto força, obedece a algumas leis: (1) é absorvível, desgastável, elaborável e acumulável; (2) é transmissível através de certos elementos materiais, de certas substâncias; (3) uma vez transferido por essas substâncias a seres e objetos, neles mantém e renova o poder de realização; (4) pode ser aplicado a diversas finalidades; (5) sua qualidade varia segundo a combinação de elementos que o constituem e que são, por sua vez, portadores de uma determinada carga, de uma particular energia e de um particular poder de realização. O axé dos orixás, por exemplo, é realimentado através de oferendas e de ação ritual, transmitido por intermédio da iniciação e ativado pela conduta individual e ritual; (6) pode diminuir ou aumentar. (1996. p.51).

O okan (lit.; coração), representa um espaço imaginário e simbólico do ser humano e espaço de iluminação do espírito. Nessa estrutura é onde se desenvolve toda a atividade psíquica do sujeito africano, na busca de ser africano e na afirmação do seu protagonismo.

Segundo Nobles (2009), o okan,

como aspecto constituinte da pessoa, representa o elemento imaterial (essência) que é a sede da inteligência, do pensamento e da ação. Assim, por vezes é chamado de “alma-coração” da pessoa. Acredita-se que a okan existe antes mesmo de a pessoa nascer. É a okan dos ancestrais que reencarnam no recém-nascido.

Já para Ribeiro(1996) o okan está

intimamente conectado ao sangue (ejé), representa o okan imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação. Emi, o princípio vital, associado à respiração, não se reduz a ela. É o sopro divino e, ao morrer o homem, diz-se que Emi partiu. Significa também, espírito ou ser. Uma das denominações de Deus é Elemii, Senhor dos Espíritos.

Beniste (2002) completa o conceito de Okan, dizendo que ele *“representa o ânimo exterior. É visto como a base da emoção e da energia psíquica”*.

Nobles (2009), ainda inclui mais dois elementos constituinte da pessoa, o ejé, que foi citado anteriormente, que *“é o sangue, expressão física da energia eletroquímico magnética que constitui a força (essência) que garante e anima a vida”* Já o *“iye é o elemento imaterial às vezes referido como a mente”*.

Com a noção introdutória do funcionamento da psiquê africana, podemos entender que o povo Yorubá é possuidor de uma crença de que a complexidade de ser de uma pessoa, incluindo seus elementos materiais e imateriais, é que dão um valor humano intrínseco, inerente e próprio; e que o ser humano é de fato, um processo qualificado pelas leis divinamente geridas da essência, da profundidade, da aparência, da exterioridade, *“oferecendo uma via de conhecimento da qual seria o caminho para a paz, harmonia, moral e fé para toda humanidade”*. Badiru (1989).

O rito, tanto trabalha as dimensões objetivas da realidade, do fundamento, do ritual, como trabalha a dimensão subjetiva da fé. Ele impõe ao sujeito, na sua liberdade, a tarefa e a responsabilidade que ele não pode se furtar: toda fé é um ato pessoal e só a pessoa pode dar uma resposta. Todo processo de iniciação que realiza o processo de individuação é processo individual e só o sujeito pode se engajar nele.

Todo campo simbólico, no processo de individuação de cada pessoa, esperam ser descobertos pela psique do sujeito a parti do caminho interior que ele é convidado a empreender.

Os ritos e símbolos sagrados de uma forma ou de outra exerce uma influencia na psique humana, seja para a saúde ou, quando negligenciados, para a doença.

Considerações Finais

A afrocentricidade é uma possibilidade de desvendar o caminho da intuição para que aconteça um processo de mutação interior, e um encontro existencial e, a partir daí, atuar de forma mais melodiosa no mundo, estabelecendo relações mais salutaras consigo, com o cosmo, com a natureza, com os objetos, com as pessoas e com a comunidade.

Os conhecimentos originários das culturas de matrizes africanas, para a concepção da existência humana, ajudam-nos para a construção e entendimento de uma psiquê africana.

De um modo geral, o ser humano tem, cada vez mais, buscado aprimorar os conhecimentos sobre si mesmo, sobre sua relação com os outros, sobre sua relação com o meio ambiente, e vem desenvolvendo um interesse sobre suas respostas físicas, emocionais e sobre as interferências ambientais.

Além de buscar uma compreensão holística do ser, a psicologia precisa dialogar com outros campos do saber.

Vivemos um momento de grandes transformações e por isso sugerimos que possamos observar e reorganizar os nossos apegos, crenças, modos de vida e cosmovisões, para definir o caminho do bem-estar, da plenitude e da perfeição.

Trazemos aqui um ensaio para o estudo da psique africana, para que cada um possa fazer a si próprio uma proposta de reorganização de vida, através da cosmovisão africana, integrando o que está dentro com o que está fora (um encontro existencial).

Toda a cosmovisão africana, sobretudo a abordagem afrocêntrica rezam por essa busca da autenticidade do ser africano ou do ser negro na diáspora. Por um lado, a afrocentricidade trabalha as dimensões morais, éticas já estabelecidas em cada comunidade; seja em ilê axé/terreiros de candomblé, em comunidades quilombolas, ou em comunidades correlatas e por outro, trabalha a dimensão subjetiva da crença.

Nessas comunidades, nada é imposto, e sim, é proposto a cada participante sejam abian, iyawo, Om̩ Orisá, Egbomi, ogan, ekeji, (Yor. Àkèjìlẹ̀), Baba, Iya a se inteirarem da sua liberdade, da sua autonomia, da suas tarefas e das suas responsabilidades dentro da comunidade, que somente ele poderá realizar. Já que todas as atividades, todo ritual, toda fé e todo fenômeno existencial é ao mesmo tempo uma ação individual e coletiva, pessoal e grupal, e só a pessoa poderá dar o seu significado a eles e vivenciar todo esse fenômeno internamente, a partir do outro.

Como sabiamente fala Babalorixá Carlito D’oxum da nação ALAKETU: *“Somente nas culturas de matrizes africanas, uma simples lavadeira de roupa ou um ajudante de serviços gerais, são saudados com imenso respeito e dignidade, dizendo: Benção minha mãe, benção meu pai. Lá eles são únicos e amados por todos”*.

Em todo processo de busca da auto-realização é necessário o engajamento individual de cada ser e só o sujeito pode encorajar-se para alcançá-la.

Todos os rituais, danças, cânticos, mitos, rezas, fazem parte da construção da psiquê africana (sakhu shethi), pois perpassa pelo processo de auto-realização de cada pessoa, e nessa busca interior, espera-se que cada sujeito possa entender, interrogar e explicar o significado, a natureza e o funcionamento do ser existencial, a partir do caminho para busca da afrocentricidade e autenticidade.

Quando buscamos uma abordagem afrocêntrica para estudar a psiquê africana, devemos, sobretudo, buscar conhecimentos, valores e ideais centrados na cosmovisão africana.

A afrocentricidade vai abordar sobre a aquisição da linguagem, da cultura, sobre a saúde mental, sobre os comportamentos humanos e os cuidados com o corpo, a maneira de aquisição do conhecimento, a atitude de se relacionar com o outro, enfim as medidas da nossa vida.

A centralidade da comunidade, o respeito à tradição, alto nível de espiritualidade e envolvimento ético, harmonia com a natureza, natureza social da identidade individual, veneração dos ancestrais e a unidade do ser, são valores que devem ser considerados e integrados nas anamneses psicológicas, nos diagnósticos e avaliações psicológicas.

Para que os africanos e negros da diáspora consigam se afirmarem quanto sujeito, numa sociedade excludente, eurocêntrica e cristã, é necessário que o mesmo busque sua unidade como ser africano, sua cosmovisão africana, sua afrocentricidade; para que assim, eles possam criar condições para novas práticas de suas liberdades, abrindo espaço a novos modos de criatividade e re-significação das identidades africanas.

Referências

- AZEVEDO, Thales de. Democracia racial: ideologia e realidade. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BADIRU, Ajibola I. Ifá-Olókun: interpretação de sonhos na concepção dos búzios. Paraíba: Centro de cultura afro brasileiro, 1989.
- BARCELLOS, Mario Cesar. Jamberesu: as cantigas de Angola. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BENISTE, José. As águas de Oxalá: (àwon omi Ósàlá). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de culto afro-brasileiros. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1988.
- CHIAB, Lídia. Ogum, o rei de muitas faces e outras história dos orixás. São Paulo: Companhia de letras. 2000.
- COSTA, Ivan Horácio. Ifá: o orixá do destino: o jogo de Ôpón e do ôpêlê Ifá. 1ª ed. São Paulo: Ícone. 1995.
- CUNHA-HENCKEL, Rosa. Tráfego de Palavras: Africanismo de origem banto na obra de José Lins do Rego. Recife: FUNDAJ. Massangana, 2005.
- LODY, Raul. Dicionário de arte sacra & técnicas afro brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- LODY, Raul. Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro brasileiros. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de pesquisa sociais. 1979.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. Ser escravo no Brasil. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: Nascimento, Elisa Larkin. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. Sankofa: Matrizes Africana da Cultura Brasileira,

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. Sankofa: Matrizes Africana da Cultura Brasileira,

RAMOS, Arthur. O folclore do Brasil: demopsicologia e psicanálise. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa do estudante do Brasil. 1935.

RIBEIRO, José. Dicionário africano de umbanda: línguas sudanesas. Rio de Janeiro: Espiritualista. 1972.

RIBEIRO, René. Cultos afro brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. 2ªed. Recife. Instituto Joaquim Nabuco de pesquisa sociais. 1978.

RIBEIRO. Ronilda Iyakemi. Alma Africana no Brasil. Os iorubas. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RODRIGUES, Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro: Civilização brasileira S.A. 1935.