

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

RENATO LUIZ GONÇALVES DE OLIVEIRA

CANTE A MÚSICA, MOÇO:
NOS TAMBORES DA ACONTECÊNCIA DA HOMIDADE.

NATAL-RN
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO DO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

RENATO LUIZ GONÇALVES DE OLIVEIRA

CANTE A MÚSCA, MOÇO: NOS TAMBORES DA ACONTECÊNCIA DA HOMIDADE

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em exame de qualificação, com fins de obtenção de grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof. Dra. Ana Karenina de Melo Arraes de Amorim.

Natal-RN
2025

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Oliveira, Renato Luiz Gonçalves de.

Cante a música, moço: nos tambores da acontecência da
homidade / Renato Luiz Gonçalves de Oliveira. - 2025.
138f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande
do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa
de Pós-graduação em Psicologia, Natal, RN, 2025.

Orientação: Prof.^a Dr.^a Ana Karenina de Melo Arraes de
Amorim.

1. Masculinidade. 2. Etnocartografia. 3. Subjetividade. 4.
Candomblé. 5. Homidade. I. Amorim, Ana Karenina de Melo Arraes
de. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 159.9

Elaborado por Ana Luisa Lincka de Sousa - CRB-15/748

Nome: Renato Luiz Gonçalves de Oliveira

Título: **CANTE A MÚSICA, MOÇO: NOS TAMBORES DA ACONTECÊNCIA DA HOMIDADE.**

Projeto de Dissertação apresentada à
Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
em defesa pública, com fins de obtenção de
grau de Mestre em Psicologia.

Aprovado em: ____/____/____.

Banca examinadora

Professora Dra.: ANA KARENINA DE MELO ARRAES DE AMORIM

Instituição: Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Professor Dr.: ANTONIO VLADIMIR FÉLIX DA SILVA

Instituição: Universidade Federal do Delta do Parnaíba

Professor Dr. LEOMIR CARDOSO HILÁRIO

Instituição: Universidade Federal do Sergipe

Devagar com esse nêgo mandingo
Ele sabe apanhar a folha
Sabe mexer na erva
Sabe rezar a reza
Sabe curimar
Quando bate vem cabôco e orixá
Quando dança tudo que é erê vem dançar
Nó de amor que ele faz ninguém desata
Ele é dono do tempo, do vento,
Do mar e da mata

Ói que esse nêgo malê
Foi rei no Senegal
Vem de lá o seu poder
Para o bem e para o mal

No pescoço um talismã
Na cintura um tecebá
Seu remédio é curador
Seu veneno é de matar

Foi nas águas de Oxum
Que lavou seu colar
Mas é Ogum Xoroquê seu Eledá

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não foi escrito sozinho. É feito por um corpo coletivo, compartilhando memórias e chorando muitas vezes também. É uma feitura que carrega a energia dos que me antecederam e caminharam ao meu lado com suas presenças e afeto.

Agradeço, antes de tudo, aos Orixás que abriram meus caminhos e sustentaram meu corpo nas travessias. A cada orixá que me rege e me move, meu profundo respeito. Ao meu Pai Oxaguian, à minha mão Iemanjá; meu pai Ogum, meu Pai Exú e meu Pai Oxumarê, que me ensinaram a dançar entre margens com firmeza. Ao meu Pai de Santo, que me levou pela mão em cada experiência e ao Elemoxó que me garantiu ensinamentos cotidianamente.

Rendo minha homenagem e meus agradecimentos contínuos a Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, que me inspira e me guia nas minhas andanças e paranças na Academia.

À minha orientadora, Profa. Dra. Ana Karenina de Melo Arraes de Amorim, por confiar na potência desse trabalho mesmo nos seus desalinhos. Por sua escuta generosa, por caminhar comigo entre o rigor da academia e a poética da experiência, e por acolher o meu jeito de escrever, de avoar, de errar - e como eu errei - e as situações da vida que complicaram todo o processo do mestrado. Seu gesto fez da orientação um lugar de oferenda.

Aos professores que compuseram a banca, Dr. Antônio Vladimir Félix da Silva e Dr. Leomir Cardoso Hilário, pela leitura atenta, pelas críticas que me expandem e pelas perguntas que abrem mundos. Suas palavras foram ebós preciosos no rito de passagem dessa pesquisa.

Ao Terreiro que me acolheu com paciência e muito axé, que me permitiu ser com, ouvir com, dançar com. Não cito nomes por proteção, mas levo cada rosto, cada gesto e cada canto como ensinamento. Essa pesquisa é, antes de tudo, um agradecimento à sabedoria viva que pulsa nas casas de santo deste país.

A minha família – de sangue e de escolha – que sustentou minha travessia, mesmo sem sempre compreender os caminhos que escolhi percorrer. Aos meus ancestrais, que me permitem escrever com a mão de quem já não está, mas ainda me guia. Ao meu filho Nicollas, com quem compartilho o meu sonho mais antigo e posso viver um amor gigantesco.

Aos companheiros e companheiras de luta, de vida e de terreiro. Àqueles que me ensinaram que a homidade é múltipla, sensível e jamais solitária.

Aos meus colegas e amigos do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFRN, em muito especial às pessoas que compõem o Grupo Gentileza, por cada conversa, cada afeto trocado, cada crítica potente. Vocês compartilham comigo a esperança por outros mundos possíveis e mais vivos.

À Natália Campos, mulher incrível, pesquisadora sublime, com quem compartilho o melhor amor do mundo.

Por fim, agradeço à própria escrita, que me encontrou e me curou em tantos momentos. Escrever foi também ritual, foi encantamento, foi caminho de volta para mim.

Resumo

Esta pesquisa investiga as dinâmicas da masculinidade negra, a partir do contexto de um terreiro de candomblé ketu em terras potiguares, utilizando a etn-cartografia como método. O estudo analisa como os homens negros cultuadores nessa Casa experienciam, tonalizam, modificam e performam suas masculinidades, reconfigurando ou recrudescendo normas sociais e culturais. Para tanto, se parte de uma questão e seus desdobramentos: o que o candomblé diz sobre ser um homem no mundo? E como é ser um homem negro naquele Terreiro? Que elementos dessas formas de ser homem podem nos dar pistas sobre os processos de subjetivação contemporâneos? Esta investigação objetiva etn-cartografar os elementos coloniais-capitalísticos participantes da produção de subjetividades masculinas e negras, assim como as práticas de resistência a esses elementos, em um território contextualizado. Como composição do processo de pesquisa, será necessário destacar como os modos de exploração econômica, afetiva, social, cultural, entre outras, seguem se atualizando nos corpos de homens negros; como as subjetividades desses corpos são atravessadas por processos de colonização capitalística e produzidas a partir de uma estereotipia negativa de seus valores, hábitos culturais e religiosidades, bem como identificar as práticas de resistências que surgem no contexto das práticas religiosas e da manutenção dos ritos afrodiáspóricos no Brasil e como isso se configura enquanto uma organização comunitária. Esta dissertação analisou as formas de produção da homidade — conceito proposto em lugar de “masculinidade” a partir da etn-cartografia como método e da heteroautobiografia como recurso narrativo. A análise se orienta por três marcas epistêmicas: o corpo, a ritualidade e a acontecência. O corpo é compreendido como território de inscrição histórica e ancestral, sensível aos afetos e às experiências de exclusão e resistência. A ritualidade entendida como tecnologia epistêmica afrodiáspórica que organiza o tempo, os afetos e os modos de ser, produzindo subjetividades encarnadas por meio de práticas cotidianas na Casa de Candomblé. Já a acontecência é proposta como categoria analítica para captar os limiares entre o que quase é e o que se faz, enfatizando as potências subjetivas como operadores de transformação. Entre os principais resultados, a pesquisa identifica que os homens negros do terreiro constroem uma homidade que escapa das normatividades eurocentradas de gênero, mobilizando saberes ancestrais, práticas rituais e relações comunitárias como formas de reinvenção de si. Ainda que a experiência religiosa opera como prática contra-hegemônica, de desobediência epistêmica e afetiva, criando sentidos de pertencimento, cuidado e corporeidade, ainda que reprodutora das estruturas de masculinidade hegemônica, produtora de desvios. Podemos compartilhar a ritualidade afro-brasileira, sobretudo no candomblé, como espaço de experimentação da subjetividade, onde o corpo compartilha uma memória coletiva e os sujeitos reinscrevem-se como agentes espirituais, políticos e afetivos de suas existências. A pesquisa conclui que a homidade negra construída nos terreiros não pode ser lida a partir das categorias clássicas de gênero, pois ela se produz em atravessamentos multirreferenciais, que desafiam a colonialidade do saber e do devir. Nesse processo, o candomblé emerge como espaço de produção de novos mundos e novas formas de existir, onde os homens negros experimentam modos outros de ser homem: múltiplos, espirituais, comunitários, sensíveis — e, sobretudo, vivos.

Palavras-chave: masculinidade; gênero; etn-cartografia; subjetividade.

SUMÁRIO

Ebós-capítulos¹

SEÇÃO I

Ebós para uma pesquisa a partir do corpo.....	09
Colonialidade e subjetividade: para começar a falar da constituição do corpo numa economia do desejo.....	24
O candomblé como reedição de trajetórias: no encontro com um território de pesquisa e de vida.....	37
Uma montagem clandestina de bicicletas: notas para tatear um método e uma metodologia.....	44
Quando surge um homem negro na história da humanidade ocidental: tensão e tesão por um estranho familiar.....	65

SEÇÃO II

Aqui em casa é assim, não sei na dos outros: um candomblé ketu na região metropolitana do Natal.....	72
Narrativas para desdizer: desemudecer gritos calados nas madrugadas de sentenças.....	83
O gênero na bioenergética do rito: o que o candomblé ensina sobre ser um homem?.....	104
Os rizoides da homidade que se alastra: crescer sobre a terra e cobrir o homem.....	110
Rastros de uma escuta do/no terreiro.....	120

¹ Mais informações na seção de “apresentação”.

Ebós para uma pesquisa a partir do corpo

O texto que se segue é uma tentativa honesta, genuína e difícil de dar assentamento a muitos dos meus *avoamentos*. Não prometo ter acertado ou conseguir sempre, mas ele foi pensado de modo a nem ocultar o que não precisa, tampouco achar que você, que agora me lê, não pode *avoiar* um pouco comigo. Também não procuro com ele convencer você de que lhe trago, nessas linhas, verdades incontestes ou mesmo bons versos. Cumpro aqui alguns requisitos institucionais obrigatórios, mas também me deixo flutuar um pouco diante dos rigores, por cima deles, em seus espaços e brechas, nos filetes de espaço que posso encontrar. Tentando ser terra, mas ao menos que ela também experimente serpentear com o vento!

Para isso, segui o conselho que intitula essa dissertação e cantei a música. Quando Nêgo Bispo² diz isso, ele estampa o princípio epistemológico da roda, segundo o qual não importa o quão afinado ou metricamente ajustado seja seu canto, ele só precisa existir, você só precisa cantar. “Cante a música, moço” não é apenas um convite à confluência, mas um desafio às lógicas essencialistas e materialistas da pesquisa, ao passo que *cantar a música* é engatar-se numa esteira com bordas difusas em que inúmeros pontos de contato são possíveis. Inclusive com espaço para o imaterial, o imagético, o impreciso e o sensorial serem explicativos e narradores do real.

Encontro esse lugar de potência enquanto um dado do real e sigo com ele neste meu corpo, no corpo da pesquisa e com os corpos das pessoas que se adensam em uma fronteira com bordas degradadas, numa intenção de “buscar uma posição marginal, borrada, porosa e imprecisa” (Amorim; Moraes, 2023, p. 151) entre a minha condição de pesquisador, iniciante no culto, homem, negro... as condições da Universidade... as condições do Terreiro, do culto... Desta forma, esta pesquisa, que se compreende enquanto um mecanismo de busca por perguntas cujas respostas apontam sempre para um próximo passo, encontra-se “percorrendo o percurso em que a exigência do conclusivo dá lugar à experiência vívida do tangencial” (Vallera; Paz, 2014. p 485).

Enquanto pesquisador, ato-me a um compromisso com uma pesquisa-escrita inventiva que encontra sempre um saber provisório, não uma totalização da realidade. Inverte a polaridade da ciência clássica e usa os seus métodos para fazer aparecer objetos, sendo uma

² A citação será sempre com esse nome, porém a referência bibliográfica estará com o nome completo do autor, ao final do texto. O trecho está no livro *A terra dá, a terra quer* (Nego Bispo, 2023, p. 11).

pesquisa no meio das coisas que pesquisa. A abordagem metodológica adotada foi a etnografica, compreendida não como técnica de pesquisa e mais do que como uma gestualidade ético-estético-política de intervenção. Trata-se, neste caso, portanto, de uma disposição metodológica situada na encruzilhada entre saberes decoloniais, o pensamento quilombista e as cosmovisões afrodiaspóricas. A análise dos materiais e experiências foi orientada pelos referenciais da Esquizaanálise e Psicanálise, enquanto lógicas epistêmicas fronteiriças e colidentes, articulando-se transversalmente à ecosofia do terreiro, entendida aqui como um modo de existência que integra o cuidado com a terra, os corpos, os ancestrais e os saberes, em uma rede de interdependência entre o visível e o invisível, entre o humano e os outros seres do mundo. Essa ecosofia se expressa compondo uma ética do cuidado e da presença que guia tanto o viver quanto o pesquisar.

O texto completo da pesquisa foi organizado pensando nas encruzilhadas, a partir de Luiz Rufino (2019), mas pensando não apenas no espaço de contato entre vários saberes, mas, sobretudo, no local de oferendas, *ebós*, que são uma prática tradicional no candomblé que denota a conexão entre os homens, os orixás, ancestrais e outras forças espirituais. Mais adiante, discorro sobre isso quando falo da metodologia da pesquisa. Assim, cada capítulo procura funcionar como um ebó e tem a intenção de agradecimento, pedido, purificação ou proteção, por vezes mais de um desses propósitos.

Sigo na adoção de uma perspectiva e linguagem neste percurso que precisará realizar algumas proteções. A pesquisa se dá numa comunidade tradicional, com pessoas e com o adendo de ter como contexto ritualísticas e conhecimentos ancestrais, muitos deles protegidos por tempos de pertencimento e cargos. Eventualmente, algumas informações serão ocultadas para proteger as pessoas, o Terreiro ou os ritos. Algumas nomenclaturas, conceitos ou histórias poderão ter suas definições borradas para que a pessoa que me *lêscuta* também possa utilizar de expedientes imaginativos ou fazer suas buscas.

Assim, a leitura do texto deve avançar à medida que vou trazendo elementos para a superfície da experimentação. Desta forma, sigo fazendo da escrita uma artesanaria de narrar não a vida dos outros, mas a minha com os outros num experimento de um duplo devir: pesquisador-macumbeiro e macumbeiro-pesquisador. Nesses territórios moventes, terreiro e pesquisa, em que me inicio, me ponho a gozar desse lugar não institucionalizado para dar-receber pelos poros, fissuras e orifícios o que a experiência pode proporcionar.

Procurei prestigiar, no texto, na pesquisa - e na vida - uma propositura narrativa, inventiva, evitando generalizações que desconsiderem as singularidades menos ou mais evidentes. Para algumas situações, precisei inventar ou juntar palavras para tentar falar de uma sutileza que quase me escapou. Também, a partir Leda Maria Martins (1997), busquei uma *afrografia*, tanto quanto possível, para estudar e produzir uma *oralitura*³ que me servisse como ferramentas de análise da *homidade*⁴, masculinidade, gênero, raça, ancestralidade e candomblé.

Essas ferramentas tratam da interseção entre as tradições orais (ensinamentos, músicas, funções, etc.) e as formas escritas (itans, músicas, livros, etc.) de expressão cultural afrodiaspórica. É fundamental para entender e experimentar como as culturas afrodiaspóricas compartilham conhecimento, histórias, e valores. A oralitura é, portanto, um meio confluyente que combina elementos da oralidade com as composições da literatura escrita, criando uma forma de expressão que faz justiça às tradições orais ao mesmo tempo que se afeiçoa ao meio escrito. Importa destacar que nas práticas culturais e religiosas afro-brasileiras, como o Candomblé, parte de nosso interesse de pesquisa, e a capoeira, a oralitura se apresenta na forma de cânticos, rezas e narrativas que são compartilhadas tanto por meio da oralidade quanto da literatura, os quais incluem “variados elementos, atos litúrgicos e cerimoniais e narrativas que, na performance mitopoética, reinterpretam as travessias dos negros da África às Américas (Martins, 1997, p. 32).

Assim, meu andar com-na pesquisa busca cumprir um grande objetivo: etnocartografar os mecanismos de modulação do corpo e práticas contracoloniais de resistência e dissidência de gênero e sexualidade, construídas por homens negros, no contexto de um terreiro de candomblé de tradição Ketu, na Região Metropolitana de Natal, no rio Grande do Norte. Como pistas para *desandar* nesse objetivo, será necessário destacar como os modos de exploração econômica, afetiva, social, cultural, etc. seguem se atualizando nos corpos de homens negros; como as subjetividades desses corpos são produzidas a partir de uma estereotipia negativa de seus valores, hábitos culturais e religiosidade; também identificar as práticas de resistências que surgem por meio da manutenção dos ritos afrodiaspóricos no Brasil e como isso se configura enquanto uma organização comunitária. Para ouvir e analisar esses elementos que são adjuntos ao sistema de acumulação capitalista, e atuam como sistemas éticos e políticos constituintes dos modos de ser e estar no mundo,

³ Termos cunhados por Leda Maria Martins no livro *Afrografias da Memória*.

⁴ conceito que defendo melhor adiante no texto.

enquanto pesquisador-vivente me oriento pelos mecanismos da pesquisa qualitativa de inspiração etn-cartográfica.

Como recurso metodológico adicional ao método da etn-cartografia, utilizo um movimento hetero-autobiográfico, para ler o mundo, a partir das experiências e arrepios do meu corpo de homem cis, negro, pai e outras tantas tintas, no e com o campo. A produção da escrita da pesquisa, enquanto uma espécie de relato de viagem, não narra os eventos acontecidos a mim ou ao campo, mas o que eu, enquanto homem e negro, consigo ver-ouvir-sentir com o campo sobre as experiências de gênero que ele convoca à vida. Esse recurso integra-se em pesquisas sobre processos de (des)subjetivação e práticas discursivas, envolvendo a construção de narrativas pessoais que dialogam com as histórias de outros, o que viabiliza uma compreensão mais intensa das experiências no contexto do campo. Ao organizar a pesquisa e a escrita por meio da hetero-autobiografia, busco confluir com as trajetórias que me encontro e me permito ser movimentado pelas interações, o que me entrega uma perspectiva profícua para a análise psicossociocultural.

Essa análise psicossociocultural implica reconhecer que os afetos, os desconfortos, as ressonâncias e os deslocamentos do pesquisador no campo são parte da produção de conhecimento. Assim, a análise se dá não apenas sobre os outros, mas também a partir do corpo e da escuta do pesquisador que se deixa afetar e se reinscreve nas experiências que observa. Ela busca visualizar os movimentos dos sentidos subjetivos (psico), os vínculos e dinâmicas relacionais (sócio) e os dispositivos simbólicos e normativos (cultural) que organizam e modulam a vida dos sujeitos no terreiro e do próprio pesquisador enquanto parte dessa cena. Em síntese: trata-se de uma análise que lê os atravessamentos entre subjetividade, coletividade e cultura, e que se orienta por uma ética implicada, capaz de produzir saber com e não apenas sobre o campo.

Essa movimentação opera uma recusa e uma afeição. Por um lado, recuso um trabalho com técnicas de intervenção que ratifiquem as segmentaridades, sem contribuir para “a produção de novas subjetividades mais sensíveis às injustiças sociais”; e, por outro, mantenho um ethos político de estar inserido no contexto de uma produção de uma “sociedade mais solidária [...] (não) fundada em compactas identidades [...] mas uma solidariedade gerada pelas interpelações do diverso e da indignação” (Félix-Silva et al., 2019, p 133-134). Por ser uma pesquisa que faz corpo com o campo, sugere que as experiências

corporais, afetivas e sociais estão entrelaçadas, e as práticas de resistência se configuram enquanto expressões dessas dinâmicas.

Nesse contexto, a heteroautobiografia se encaixa como uma ferramenta que me permite, como pesquisador, exercer minha própria experiência corporal e emocional enquanto experiencio as práticas com as pessoas no campo de pesquisa, uma vez que me permite “não apenas observar, mas também experimentar e transformar as práticas de resistência que desafiam as subjetividades dominantes, criando espaços para a invenção de novas formas de ser e de estar no mundo” (Félix-Silva et al., 2015, p. 88). O uso da heteroautobiografia permite não apenas a análise do contexto de resistência e subjetivação, mas também insere a pesquisa ativamente nas narrativas que compõem esse contexto. Essa perspectiva contribui para a análise das práticas de resistência e das formas de subjetivação emergentes no terreiro de candomblé em que vivo a experiência da pesquisa, me oferecendo um horizonte metodológico que dialoga com a etn-cartografia e a hetero-autobiografia adotadas neste estudo.

Esse compromisso com um ethos político experimentante na pesquisa submerge em profundidades epistêmicas afrodiaspóricas que organizam o corpo, o andamento, os interesses e as formas de produzir saber em contextos afroterritoriais. Envolver, relacionar, tramejar minha experiência com o campo a partir das noções epistêmicas de corpo, acontecimento e ritualidade.

A marca epistêmica do corpo

Para começar a falar do corpo enquanto uma corporeidade, cuido de compreendê-lo como um arquivo vivo, um espaço de compartilhamento de memória e de possível resignificação da experiência. Para evitar, portanto, que o assunto se transforme numa espécie de essencialidade da matéria orgânica *per se*, importa destacar que a corporeidade é a condição do corpo de carregar história, ancestralidade e traços de uma identidade compartilhada, constituindo-se na interseção entre, no mínimo, a biologia, a cultura e as máquinas de produção de subjetividades. Essa corporeidade, portanto, dialoga com o pensamento de Sueli Carneiro (2003) ao abordar a colonialidade, por produzir um corpo negro constituído a partir de espaços de subalternização e silenciamento, como um sistema que desumaniza e fragmenta a subjetividade do corpo negro, perpetuando desigualdades

históricas desde a escravização até os dias atuais. Assim como Carneiro (2003), enfatizo que a corporeidade negra produz-se, também, por meio da necessidade de resistência para romper com as lógicas e narrativas afropreterentes com vistas a destituir do poder os dispositivos de racialidade e reconstruir a humanidade dos corpos negros na cultura.

Assim, a corporeidade não é apenas um suporte para a experiência, mas um elemento ativo na constituição da subjetividade. A partir das narrativas coletadas, percebe-se que o corpo se transforma em um território de disputa e de afirmação de si no e a partir da experiência e trocas coletivas, especialmente no que diz respeito à experiência de homens negros em espaços majoritariamente brancos e acadêmicos. A dimensão sensível do corpo se expressa em gestos, posturas e afetos que ressoam tanto no ambiente ritualístico quanto em outros contextos, dizendo de dinâmicas de resistência e transfiguração do estatuto do homem negro no mundo.

A materialidade do corpo e as práticas de corporeidade também são fundamentais na construção dos modos de pertencimento aos coletivos. A forma como se produz gestos e práticas corporais específicas dos rituais do candomblé demonstrou ser um elemento central na experiência da iniciação e da continuidade na tradição. Esse aspecto evidencia a corporeidade como um espaço de envolvimento e mediação entre diferentes formas de conhecimento.

A experiência do meu corpo de pesquisador com o corpo do campo orienta uma inclinação para a produção de desvios e para a fabricação de outridades. A pesquisa-intervenção etnocartografa o funcionamento das máquinas sociais, concretas e abstratas, com o objetivo de fomentar vibração e transformação, desmontando os circuitos desejanter antiprodutivos, esgotados e intoxicados, e buscando dar vazão às forças bloqueadas (Hur, 2022, p. 22). Esse procedimento, portanto, opera uma espécie de desmontagem da corporeidade e recupera a diferença como elemento provocador da emergência de uma "abundância não organizada, heterogenética" (Passos & Barros, 2020, p. 163). Assim, a pesquisa se implica em uma "raspagem do instituído e dos bloqueios" (Hur & Viana, 2016, p. 119), posicionando-se de modo afirmativo frente aos processos de transformação e criação.

Para acompanhar essa criação que fazemos com/a partir/pelo corpo, repicam por toda parte os tambores que marcam o tempo vibrante e multiversal daquilo que nos constitui

enquanto seres humanos: corpo, memória e afeto. Um corpo para além do biológico, memória para além da lembrança, afeto para além do sentido, tudo isso diluído na relação com a cultura, numa dinâmica entre aquilo que fica e o que muda, ainda que ficar e mudar sejam categorias que se mantêm uma na outra, das quais o corpo, a memória e os afetos são seus lugares de inscrição.

Esse corpo que é memória e que é afeto, é o corpo de uma religiosidade africana, é o corpo que tenho e que experimento. É por meio dele, dos desconfortos e gozos - e suas zonas de entremeio - que tenho acesso às normas e aos seus modos de subversão. Esse corpo que *excorpora* o sagrado e que põe em Terra aquilo que pertence ao divino, é o corpo que vive a realidade do mundo, atravessado pelas estrias de permanência virando raízes no solo do cotidiano.

Esse corpo é o lugar das possibilidades de existir a si mesmo e por onde se expressam diversos elementos de significação e sentido construídos por meio das percepções e dos afetos de cada sujeito, em uma epifania do corpo e seus muitos. Porém, também é o espaço de uma temporalidade social, de uma rigidez, da interferência, estando ele disponível à padronização e repressão, ainda que seja ele mesmo figura do movimento enquanto recebe os impactos do mundo. Mesmo assim, esse corpo carrega história e ancestrais, origens e adaptações. O corpo é um saber e sobre ele ficam gravadas heranças que fazem esse corpo falar, traduzir, modular, no gestual, um arquivo vivo.

Nessa pesquisa, esse *corpo é negro e masculino*, talvez de homem, por uma questão de um recorte dentre as possibilidades, porque era necessário dizer onde esse corpo está no mundo e aqui ele está, também, no terreiro de candomblé, de nação Ketu, numa região metropolitana de uma capital nordestina, frequentado por uma maioria de pessoas jovens, brancas e universitárias. E esse mesmo corpo também está na universidade, tentando fazer pesquisa, construir outras escritas em que outros corpos como o meu tenham lugar, expressão, vida. E isso não é qualquer coisa. Assim, pensando no porque escrevo essa pesquisa, assumo que “uma das minhas maiores motivações para escrever [...] sobre masculinidade foi o quanto eu teria amado ler um texto assim na adolescência” ou na graduação, “enquanto eu lidava, e muitas vezes me debatia, com as minhas próprias masculinidades” (Bola, 2020. p 156).

O corpo do negro carrega e transmite uma identidade compartilhada pelo gestual-corpóreo, ainda que essa ideia incorra em certos perigos. Essa herança histórica

transferida pela pele negra expressa uma ancestralidade e acaba por ser uma espécie de antropotecnologia de reconhecimento imediato. A memória desse corpo que atualiza a vida dos antepassados é um elo com um mundo original para o qual não se volta, mas que fortalece esse corpo para o devir, fazendo esse corpo aceder não ao biológico de sua natureza, mas à sua natureza cultural (Katz; Greiner, 2001), que acompanha não mais os batimentos cardíacos, mas outros batuques.

A marca epistêmica da Acontecência

Os tambores anunciam e trazem para a Terra os *Orixás*. Quando o *Alagbê*⁵ vira a mão no atabaque, ele chama o Orixá para a Terra, assim eles, homem e atabaque, também anunciam e vão buscar o acontecimento do homem de/no candomblé, que não é um futuro marcado, tampouco certo, nem um retorno a um ponto original, mas uma aposta. Assim, como aquilo que está sendo agora, trata-se de uma *acontecência*, não de um intervalo disruptivo entre blocos de eventos, mas de uma série de interfaces perversas que põem o sujeito em ponto de ruptura, de modo libertador, criador de novas possibilidades

A ideia de "acontecência" propõe dizer de uma experiência de "quase-não-acontecimento", um limiar entre a imaterialidade do potencial e sua materialização na experiência da vida. A "quasidade" surge como uma dimensão ontológica que possibilita narrar aquilo que quase não chegou a ser e que deixa marcas na subjetividade e no corpo. Essa abordagem possibilita pensar como a relação entre expectativa, experiência e memória conforma a própria tessitura da subjetividade — e não apenas a partir do que se viveu plenamente, mas também daquilo que se esperava viver, do que se interrompeu, do que se imaginou ou se afetou por antecipação.

No contexto do Candomblé, essa *acontecência* opera na formação de um pertencimento que não precisa ser imediato ou completo, mas que se constrói no entre o que se espera, o que se vive e o que se guarda como memória encarnada. É nesse chão que se dá a construção da subjetividade religiosa: não apenas pelo rito ou pela liturgia, mas pelas formas vivas e transitivas da tradição oral, dos saberes transmitidos no corpo, do afeto que sustenta a permanência. E é também aí que se abrem frestas para o acontecimento de outras formas de

⁵ Homem que ocupa o cargo de Ogã (espécie de chefe da casa) e é responsável pelos atabaques, em Terreiros de Candomblé Ketu.

funcionamento do corpo - modos que escapam à norma e reencenam narrativas outras de corporeidade. Assim, mesmo experiências atravessadas pela dúvida, pelo deslocamento ou pela incompletude, podem se tornar operadores de (des)subjetivação e abrir campo para a produção de diferença, deslocando o corpo do homem negro de seus lugares habituais e reinscrevendo-o na cena do sagrado como possibilidade de reinvenção de si.

No campo acadêmico, a ideia de acontecência pode ser utilizada para analisar a experiência como um conceito-chave para estudos que busquem captar as sutilezas da experiência subjetiva e sua relação com a construção de significados. A experiência do pertencimento a um espaço ou a um grupo pode ter implicações significativas na constituição da subjetividade, tornando-se um elemento central na compreensão das dinâmicas de exclusão e resistência.

O termo “acontecência”, que recupero da psicanálise para trabalhá-lo a partir do conceito de *Geschichtlichkeit* (historicidade) de Winnicott (2015), tensiona o homem enquanto uma “amostra-no-tempo da natureza humana” (Winnicott, 2015. p 11, tradução minha). Para o autor, o acontecimento é um pinçamento do mundo fenomênico, portanto um estancamento do fluxo das possibilidades. E ao pensar sobre o que é essa natureza humana, Winnicott diz que é “quase tudo que temos” (ibidem, p. 1), o que me levou a pensar no universo de coisas que cabe nesse “quase”. O que ficou fora do que a gente tem ou é? O que eu cheguei tão perto de ter ou ser, mas não tenho nem sou? E o mais importante: como faço para ter e ser?

Não que seja o caso de se ser tudo, ou de se ter tudo, tampouco de dar conta de tudo da "natureza" humana. Discutir um processo de subjetivação é sempre adentrar um campo de possibilidades e virtualidades, onde o que está em jogo não são essências fixas, nem fatos consumados, mas paisagens em permanente composição. Não se trata de afirmar uma natureza do sujeito, nem de especular sobre aquilo que não foi e poderia ter sido, mas de lançar o olhar para aquilo que está se fazendo agora — os traços, os fluxos e os afetos que germinam no presente e que configuram modos de existir em movimento.

Quando aciono a ferramenta da acontecência é para dizer de um interesse justamente por esses elementos que ainda não se consolidaram, mas que já operam transformações, instaurando sentidos provisórios, tensionando normatividades, desorganizando subjetividades. É nesse ponto que ela encontra ressonância com a ideia de “quasidade” — aquilo que ainda não é, mas já não é mais um nada; o quase, o entre, o *em vias de* — como operadores centrais

na produção da subjetividade. Trata-se de acompanhar os contornos imprecisos de um devir que pulsa, mesmo sem se deixar capturar por categorias fechadas.

Nesse ponto, é possível que aquilo que “quase” acontece tome uma relevância e aqui encontro o conceito de *quasidade* de Viveiros de Castro (2015), que oferece uma camada ontológica ao *quase-acontecimento*. A “quasidade” é uma intensidade, algo que habita na borda do acontecimento e que permite narrar o que *não chegou a ser*, mas que, paradoxalmente, deixa uma marca na experiência. *Quase-acontecer* é um modo específico de experienciar, é um limiar entre a imaterialidade do potencial e o movimento em direção ao real. Em um sentido, o “quase” expande o horizonte do acontecer e evoca, assim, uma experiência que implica uma repetição do que *não aconteceu*, uma virtualidade que se afirma, pois “permitir que um evento se mantenha em potencial, abre caminho para múltiplas formas de contar e recontar a experiência.” (Viveiros de Castro, 2015. p. 76).

Então, proponho que *acontecência* se situe nesse limiar, como um *quase-não-acontece* que se afirma em acontecer. Uma confiança que leva a aproveitar as dores como aliadas, lidar com elas como dores de parto, digerindo tudo o que acontece. E o acontecimento não começa no evento, assim como a digestão não começa no estômago, quando está em consumação. A potência do acontecimento está em sustentar a sua preparação, uma disposição anterior para produzir o acontecimento que, de outra forma, não aconteceria, e que já é experiência, ainda que em doses mais aceitáveis. O corpo se prepara experimentando, para entrar em acontecimento, não embarca em um evento comum, casual, não acontecemos de qualquer maneira. Para que o corpo tenha tempo de se diferenciar é necessário saber degustar o acontecimento, estar em *acontecência*, que é um processo movente que impede que histórias deixem de acontecer. Ela é o movimento que retira o desejo do plano da intenção ou da casualidade e o conduz às possibilidades de atualização, evitando que se perca, na experiência, o que poderia ter sido. Trata-se de um manuseio que permite que o quase se torne experiência ou que, ao menos, sua força permaneça como marca.

Outro arranjo no campo teórico-conceitual do termo é trazido da obra de Deleuze e Guattari (2010b) em que eles discutem sobre acontecimento, conceito e representação. *Acontecimento* seria algo da ordem da instalação de uma nova temporalidade, como se o cosmo fosse produto de uma cadeia desordenada de acontecimentos, como um emaranhado de linhas. Logo, em tese, uma fotografia desse caos, em que tudo é ou poderia ser acontecimento, goza de uma imaterialidade ou de uma irreducibilidade material, tanto à

nomes quanto a conceitos. Cada linha de acontecimento mantém sua própria narrativa e outras tantas possibilidades de narrar-se, portanto, de individuação. Os acontecimentos, assim como o tempo, estão sempre trespassando os corpos humanos nas suas trajetórias na cultura e na história. Os autores mostram que, nessa trajetória, o corpo e aquilo que lhe acontecia, assumiu certas lógicas de representações, assumindo papéis cada vez mais específicos numa sociedade que foi se complexificando, e assim demos diversos nós na trama de acontecimentos, sem atentar para as lombadas, os pontos onde tropeçar o pé.

Dessa forma, a *acontecência* pode ser pensada como um tensionamento desse emaranhado de linhas, uma força que esgueira entre a fluidez do acontecimento e as amarras das representações. Se cada acontecimento, em sentido psicanalítico, carrega consigo um potencial de abertura e reconfiguração, a *acontecência* surge como um impulso para que certas histórias não fiquem aprisionadas na virtualidade, mas encontrem brechas para emergir. Esse movimento se alinha com a necessidade de pensar o mundo como um espaço de multiplicidade e transformação constante, onde a experiência não se reduz a uma narrativa única, mas se expande em direções também múltiplas, não se fixando nem mesmo na narrativa, discurso ou experiência mais positiva, para que não se ponha no lugar de uma dureza, outra que agrade. Desfazendo, portanto, a ideia de que, ao final do acontecido, “sim sou eu, eu mesmo, tal que resultei de tudo” (CAMPOS, 2002, p. 400), acontecer, a partir da *acontecência*, me assegura: sim sou outro, outro mesmo, tal qual resultei de tudo.

Assim, a *acontecência*, nessa brincadeira entre as palavras *acontecimento* e *experiência* e *potência*, coloca ambas em um movimento de propósito, no sentido de que não é o acontecimento em si que provoca mudança subjetiva, mas o corpo-disponibilidade aos seus modos de uso. Coloca o acontecimento como algo a ser produzido, não somente pelas contingências da vida, mas pela potência do desejo dos sujeitos que forçam as paredes do amoldamento. Nietzsche (1999) concebe a potência (ou “vontade de potência”, *wille zur macht*) como um impulso inerente à vida que lança o corpo constantemente à expansão, transformação e afirmação. É um conceito que se recusa à submissão a modulações estáticas e propõe uma dinâmica que é sempre criativa, afirmativa e produtiva.

A marca epistêmica da ritualidade

A ritualidade, no contexto das epistemologias afrodiaspóricas, não tem a ver apenas com uma prática religiosa ou simbólica, mas uma tecnologia relacional de produção de mundo e subjetividade. Os rituais corporificam uma memória que é coletiva e, portanto, compartilhada, e organizam o tempo, modulam afetos e constituem a pessoa na ambiência comunitária. Eles não operam sob a lógica da representação, mas da acontecência: saber que se produz na experiência vivida, na ação performada, na escuta sensível ao invisível e ao não-dito, e, sobretudo, nos efeitos que essa experiência resta no corpo, seus afetos e relações.

A ritualidade, portanto, desloca o centro da produção de conhecimento removendo-o da racionalidade abstrata para uma experiência encarnada. No contexto das religiões afrodiaspóricas, como o candomblé, os rituais relacionam espaço-tempo a partir das perspectivas de cura e de reconfiguração simbólica e política do sujeito. A iniciação, o batuque dos tambores, a dança, o transe, o preparo da comida e o silêncio são linguagem e tecnologias de saber.

A ritualidade, especialmente nas tradições afrodiaspóricas, constitui-se como um modo de inscrição do saber no corpo, onde o gesto, o canto, a dança e o silêncio operam como linguagem viva e tecnologias ancestrais de cuidado. Para Mãe Stella de Oxóssi (2006), o candomblé é antes de tudo uma pedagogia do corpo e do afeto, na qual os ensinamentos são transmitidos pela convivência, pela repetição ritual e pela experiência direta com o sagrado. Nesse sentido, essas práticas se alinham ao que Anzaldúa (1987) descreve como um saber fronteiro — que transita entre mundos, que acolhe a contradição e afirma a criação de sentidos a partir das margens. Em Turner (1974), quando trata da liminaridade nos rituais, já se vê como esses momentos suspendem as hierarquias e possibilitam reconfigurações simbólicas e políticas do sujeito. Leda Maria Martins (2021) ropõe que os rituais negros operam segundo uma lógica espiralar do tempo, na qual memória, corpo e palavra se entrelaçam em dramaturgias da presença, fazendo do corpo uma tela onde se inscreve o vivido e o ancestral. E é essa experiência encarnada e insurgente do saber que Rolnik (2018) destaca como potência micropolítica, pois é um saber que não se reduz à racionalidade instrumental, mas que emerge do campo sensível e da conexão entre corpos, territórios e afetos — condição imprescindível para a reinvenção de modos de vida.

Essa dimensão só pode ser explorada a partir da ideia de um tempo não-linear, portanto, um tempo espiralar, como defende Leda Maria Martins (2002), para quem a ritualidade (especialmente em terreiros e congadas) é um corpo-tempo que se repete, mas nunca igual, onde o passado é reencenado no presente produzindo o futuro — produzindo subjetividades por meio de uma repetição criadora. O corpo-tempo se torna um espaço em que as memórias são compartilhadas, acontecendo o sujeito. Cada rito ritualiza, reutiliza e reatualiza memórias, dores e potências que são, por definição, ancestrais. Trata-se de uma forma de transmissão que escapa à escrita hegemônica, mas que inscreve no corpo, no gesto e na coletividade aquilo que é historicamente negado à população negra.

Essa epistemologia da ritualidade viabiliza uma pesquisa aberta ao risco do deslocamento, da travessia, do descentramento, pois que nos rituais não há separação entre teoria e prática, entre corpo e espírito, entre indivíduo e coletivo, entre o outro e eu: tudo está co-implicado em um campo de forças relacional e produtivo. Nesse sentido, a ritualidade afrodiaspórica é uma epistemologia contracolonial que irrompe a ideia de pessoa individual, separada, autocentrada, empoderada sobre seus próprios ombros, cuidada por si; rompe também com a separação entre sagrado e profano e com a lógica cartesiana que separa corpo e mente. Ela propõe outra forma de existir e conhecer: relacional, encarnada, circular e coletiva.

Por fim, pensar a ritualidade como episteme é reconhecer que a produção do conhecimento a partir de um referencial afrodiaspórico é processual, performativo e político. O sujeito afrodiaspórico se (re)funda continuamente nos rituais que [o] habita — não em termos de uma repetição passiva, mas enquanto acontecimento que recria mundos, produz sentidos e resiste à colonialidade do saber, ser e existir.

Essa compreensão da ritualidade como linguagem encarnada e saber que se realiza no e a partir do corpo em estado de acontecimento encontra ressonância na obra de Pereira (2007), especialmente na sua proposição de um “*discurso exuístico*” como forma de ruptura epistemológica e abertura para modos outros de enunciação. Exu é mais do que uma entidade religiosa, é operador/modulador da linguagem e seus sentidos, um princípio-sem-princípio de movimento e deslocamento que funda uma outra ética, na vida e na pesquisa.

Essa ética desorganiza o discurso colonial e reinstala a palavra da pesquisa como um cruzo, como um envolvimento relacional em que o corpo fala e escuta, em que voz é gesto.

Essa lógica do atravessamento e da multiplicidade contribui para pensar a ritualidade como campo epistêmico em que o saber não se fixa, mas gira, se dobra e desafia a linearidade e a centralidade racional ocidental. O deslocamento do eixo do saber para o corpo e suas camadas simbólicas reivindica uma outra linguagem que abranja o corpo como um texto, o ritmo como sintaxe e o rito como gramática. Isso implica compreender que a homidade negra praticante do candomblé não pode ser lida a partir das categorias hegemônicas do gênero, da psicologia ou da sociologia, mas deve ser escutada como um corpo possuído, excorporado, na materialidade do encantamento. A ritualidade, nesse ponto, é também uma epistemologia de descolonização da linguagem, em que a palavra escrita cede espaço ao gesto, ao corpo-tempo, aos silêncios como potência.

Ao compreender o sujeito negro como um corpo atravessado por histórias, memórias e presenças que se manifestam em rede, em vibração, a pesquisa se realiza e se apresenta em camadas e é reabilitada como tecnologia narrativa. Trata-se, portanto, de uma aposta em produzir conhecimento a partir da experiência sensível e da radicalidade da presença, sem separação entre estética e política, entre palavra e corpo, entre rito e vida. O saber acontece, mas não como repetição ou casualidade, mas como recriação contínua de mundos, tempos e espaços nos quais a subjetividade negra se (re)funda em liberdade.

Se, numa perspectiva majoritária, a humanidade branca reúne sobre si o poder de universalidade não somente sobre ela mesma, mas sobre toda a natureza, em contrapartida, o pensamento afro-ameríndio⁶ imagina que diferentes espécies se sentem a si mesmas e aos outros de formas frontalmente distintas, a partir de suas próprias trajetórias culturais, históricas e biológicas. Desafiar a concepção hegemônica de representação antropocêntrica e universalista do mundo, destaca que o mundo é multiversal e dependente da perspectiva de cada experiência no encontro com o acontecimento.

Na encruzilhada, portanto, em que se encontram as ferramentas *conceito* e *representação*, o problema não é a criação de conceito sobre algo, mas sua rigidez e predileção por réguas moduladoras do sensível. Se criar conceitos é o objeto da Filosofia e o conceito é “sempre uma singularidade” (Deleuze; Guattari; 2010b, p, 15), pensar em *masculinidade* provavelmente seja pouco e mais: o termo precisa de novo uso, exatamente

⁶ Cf. Viveiro de Castro, Eduardo B. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 552 pp.

para responder a problemas a que não respondem mais, pois “todo conceito [...] remete a problemas sem os quais não teria sentido” (ibid. p, 27).

Pensar assim evidencia o caráter ilusório das concretudes das categorias de “homem” e de “masculino” que vão ser exploradas nesta pesquisa-vivência que realizo com/no/a partir do meu corpo, das minhas memórias e dos meus afetos, mas que se orienta para o fluxo entre dentro e fora, fixidez e movimento, na zona mista entre vários estados. Pesquisa que se encontra com uma insatisfação com o termo “masculinidade”, ao menos uma pendenga que busco explicitar melhor mais adiante. Em seu lugar, utilizo o conceito de “homidade”⁷, para o qual darei mais elaboração, mas que poderia ser hiper resumida, com falhas, em uma experimentação dos limites de ser homem. Utilizo a expressão homidade para evidenciar uma experiência de gênero do sujeito, que se desobriga a corresponder às expectativas baseadas no padrão bio sociológico; e feminilidade/masculinidade ou feminino/masculino para dizer de um modo de ser e estar no mundo que não pode escapar a essas estruturas.

Guattari (2004) e Guattari e Rolnik (1986), ao se apropriarem desse conceito, incorporam a ideia de *forças de subjetivação*. Assim, no campo social e subjetivo, a potência em ato que reveste a acontecência refere-se ao movimento criador que rompe as normas instituídas e permite a emergência de novas formas de existência. Não se trata de uma causalidade de um fato acontecido, mas de uma linha que força o processo ao movimento, um "devir outro" constante, que “implica a experimentação de novos modos de existência, a invenção de outras formas de relação com o mundo. É sempre um devir-outro, uma transformação contínua que coloca em questão o sujeito e o objeto, o eu e o outro.” (Guattari; Rolnik, 1986. p. 46).

7

Colonialidade e subjetividade: para começar a falar da constituição do corpo numa economia do desejo.

O corpo se constitui historicamente, na fruição entre si e o mundo, no emaranhado da rede de afetos em que vai se embrenhando durante a existência que dura para além de sua própria extinção e inicia antes mesmo do seu nascimento. Se não dura enquanto materialidade de um corpo, o faz na continuidade de seus construtos simbólicos, nas relações que compõem com a alteridade e, sobretudo, naquilo que, coletivamente, fez aceder ao patamar de mecanismos operativos de sociabilidade.

Neste sentido, as lógicas familialistas ou exclusivamente comportamentais perdem em condições de explicar a complexidade da existência de um corpo atravessado pela liquidez de suas modulações, ao passo que está empalado por grandes durezas. Em lugar dessas lógicas, uma outra se impõe: a de que ser e mundo são ambos produtos de múltiplas relações, construções hiperconectadas que dão vazão a um humano, embora enredado em diversos pontos de conexão, que existe direcionado a um hiper insulamento. Uma relação entre mônadas aparentemente muito fechadas, com baixa permeabilidade. Ao menos é isso que o universo colonial-capitalista pretende fazer acreditar.

Se falamos, portanto, de uma fruição entre sujeito e seu meio circundante⁸ (Uexküll, 1934), falamos de uma aspereza, de uma fricção tracionada que ocorre a contrapelo do desejo, ainda que o constitua. Atravessada por variadas condições históricas, a constituição dos corpos, seu processo de subjetivação, seus olhares e contato com o fora destacam plataformas que estão em contínua incursão, “produzindo modos de existência e restos que são o resultado dessa disputa, que organizam a vida e os laços sociais” (Oliveira, 2022. p. 21). Assim, “minha humanidade está entrelaçada e indissolúvelmente ligada à sua. Sou humano porque pertenço ao todo, à comunidade, à tribo, à nação, à terra” (Tutu, 2010. p 658. tradução minha), afirmando que coexistir precede existir, logo o ser humano primeiro coexiste para, depois, se é que é possível, existir separado.

Habitamos um mundo complexo em que explicações de fenômenos realizadas por meios unidirecionais ou verticalizadas usualmente falham. O cisalhamento do ser acompanha a humanidade pós humanismo, na ambiência da derrocada das suas grandes promessas. Sob

⁸ *Umwelt*: “qualquer coisa que depende do ser vivo considerado, e resulta de uma seleção por este realizada, dentre todos os elementos do ambiente, em virtude da sua própria estrutura específica – o seu mundo próprio” (UEXKÜLL, 1934, p. 24, nota dos tradutores).

os escombros do humanismo ocidental, sobrevive aterrada uma humanidade inorgânica, disfásica e ensimesmada (Soyinka, W, 1963; 1972; Ngũgĩ, W. T., 1986). Ao passo que desenvolveu uma grande boca, ouve pouco, reflete ainda menos e age tal qual um macaco guiando um elefante debandando⁹.

O humanismo resultou obsoleto na modernidade, pois suas promessas de civilização e desenvolvimento humano, quer pelo liberalismo quer pelo marxismo, não chegaram nem perto de se concretizarem como o corpo teórico de seus criadores esperava. Fica cada vez mais evidente que o humanismo não tem condições de lidar com os conflitos contemporâneos e que ele precisa ser retraçado sob novas condições e signos sociais e tecnológicos. O humanismo, no curso da sua história, pensou salvar a humanidade da barbárie por meio da educação e da cultura, mas falhou em desprezar as infecções causadas pela realidade da disputa pelo poder e pelas desigualdades estruturais, demonstrando uma visão ingênua diante das complexidades do mundo moderno. O humanismo não previu o humano.

Achille Mbembe também trata das promessas do humanismo como falhas uma vez que o humanismo europeu, com suas promessas de universalidade e emancipação, nunca abordou as experiências de colonialismo, racismo e exploração enquanto elementos de desfiguração daquilo que prometia. Mbembe (2022) evidencia como o projeto humanista, na verdade, esteve firmemente acoplado aos ideais de subjugação de povos não-europeus e que isso lastreou a construção de um *outro* racializado, impossibilitando alcançar uma equidade global.

Para corrigir o humanismo decadente, o Sul global é lembrado da perspectiva *Ubuntu* de Mogobe Ramose (1999)¹⁰. Segundo o panafricanista, a alternativa ao humanismo ocidental é centrada na interconectividade e na comunidade, contrastando com o individualismo ocidental, criando um envolvimento relacional e comunitário da existência humana. No atual e complexo momento humano, em que se misturam vários fins, inclusive o da própria humanidade em função de sua incompetência em conviver – apesar de estar fadada a isso – analisar os modos de produção de subjetividades é tentar dar conta de um objeto multilateralmente picotado – ou aparentemente preenchido. A constituição dos seres humanos passa cada vez mais por uma rede imensa de elementos que dizem respeito menos a

⁹ Kalu Rinpoche, no livro *Luminous Mind* (sem tradução para o português), analisa o desenho tibetano sobre os efeitos da meditação shamata sobre a mente. A figura inicial é de um elefante, símbolo da mente nesta filosofia, é guiado por um macaco, que representa a agitação e o desvario. Ao longo do processo do amadurecimento meditacional, o macaco ainda existe, mas não mais guia o elefante.

¹⁰ Cf.: RAMOSE, M. B., *African philosophy through ubuntu*, (Harare: Mond Books Publishers, 1999) pp 50-53

complexos familiares ou distúrbios de comportamento do que a mecanismos coletivos que precedem mesmo a própria existência

Fanon (1952) analisa a construção da subjetividade negra dentro do sistema colonial e mostra como o racismo e o colonialismo impõem dispositivos psíquicos e sociais que capturam a existência do sujeito negro, forçando-o a se enxergar através do olhar do colonizador, produzindo, portanto, uma linguagem criadora e mantenedora de uma experiência de negritude. Essa experiência negra no mundo colonial é marcada por um via de *ser-para-outro*, pela qual a pessoa negra não é reconhecida, mas reduzida a marcas imagéticas racializadas que (des)subjetivam os sujeitos.

Parece ser bastante evidente que para “homem” e para “negro” haja conceitos bem inscritos, por isso - e por ser da ordem da inscrição - não se permite que os substantivos encarnem-se em outras ficções. O caminho, portanto, é deixar de observar a sombra projetada pelas estruturas e dar conta de iluminar melhor os seus pontos de desmontagem. Logo, para homens negros no contexto colonizado, essa experiência de constituição de si é mediada pelo sofrimento originado no trauma colonial e isso gera sintomas, rompimentos, adoecimentos. Porque é um sofrimento pelo corpo, afeta o corpo, se manifesta no corpo, se instala no corpo e reduz a sua potência de vida (Fanon, 1968, 2020, 2021; Césaire, 2020; Mbembe, 2018, 2020). A ideia de um trauma colonial se atualiza em uma espécie de memória, criada pelo castigo (Nietzsche, 1999) e pela lógica que insere no corpo uma “geografia do sagrado” (Spivak, 2014. p. 159).

Conceitualmente, o trauma colonial configura-se como um processo de sujeição epistêmica e corporal que reduz a potência de vida dos sujeitos racializados, materializando-se em adoecimentos e rompimentos que atravessam gerações (Fanon, 1968; Mbembe, 2018). Essa dinâmica de inscrição impede a transgressão vinculando sujeitos à identidades fixas, nomeadamente vinculando “homem” e “negro” à narrativas de inferiorização histórica e sujeição epistemológica (Munanga, 2012). A memória desse sofrimento, sustentada ao longo do tempo por meio de sucessivas e reiteradas práticas de violência simbólica e pelo castigo, inscreve-se no corpo, se replica na memória e se materializa na cultura. Epistemologias afrodiaspóricas decoloniais e contracoloniais, como as propostas por Gonzalez (1996) e Carneiro (1985), apontam para práticas de resistência e cura comunitária que reconectam ancestralidade e potência vital.

Essa ideia admite o excesso de prazer que exacerba a satisfação, ao gozo, e se materializa em algo que estrutura, influencia, reifica as relações sociais. No contexto da colonialidade, o gozo do homem branco - superior até ao das mulheres brancas - é mais que um direito ou um fim, mas uma vantagem sistematicamente confirmada e promovida pelas estruturas coloniais. Esse capital ou essa vantagem não se materializam somente em termos de poderio econômico e político, mas também é notório em termos de condições de realização e desfrute de desejos, sejam eles quais forem, ao passo que são condições negadas ou imensamente dificultadas para outros, especialmente para pessoas negras. Esse homem negro afastado do desejo sofre uma nova cisão entre ele e o que pode. O construto colonial-capitalista produz um corpo contraído, porém, ainda assim, não mensurável, ao menos em teoria. Esse corpo cindido é um produto das relações nesse contexto de inscrições sobre ele. Contudo esse corpo é uma entidade que habita a linguagem, a cultura e que, portanto, é pervalente a outras letras.

Desta forma, é preciso evidenciar as marcas teóricas para não perder os rastros da jornada. Se a colonização, enquanto elemento histórico de expansão territorial, reduziu de intensidade bélica, suas lógicas dualistas e moralizadoras se atualizam em muitas dimensões. Entre elas, duas que seguem atingidas pela moral colonizadora são as do gênero e sexualidade. Neste sentido, torna-se necessário apresentar uma alternativa aos binarismos de muitos jeitos: homem contra mulher, humano contra animal, selvagem contra civilizado, natureza contra cultura, sexo contra prazer, tradução contra experimentação. Por isso, estudar o racismo atravessado por outras questões mantenedoras do estado atual das políticas de sociabilidade é dar-se conta de que ele está "presente em diversas sociedades contemporâneas, latente na cultura, nas instituições e no cotidiano das relações entre seres humanos" (Munanga, 2017. p. 33).

No construto colonial-capitalista, esses binarismos referem-se a uma forma parasitária em que a diferença é negativada, desde o campo do simbólico das relações até a própria brutalidade da vida. Ao corpo divergente, cabe, quando muito e por enquanto, habitar a penumbra, a baixa visibilidade. Desta forma, se estabelecem parâmetros cada vez mais evidentes de certo e errado, bom e mal, céu e inferno. Ocorre que esses parâmetros acelerados nos últimos quatro séculos por uma espécie de corrida "irresistível e vertiginosa" fabricaram "incontáveis ferramentas e engenhos [para] capturar a força inerente à matéria em geral e transformá-la em energia em movimento" (Mbembe, 2021. p 33).

Aquilo que é hegemônico é assim porque reivindica para si o estatuto de verdade - ainda que se edifique a partir de elementos míticos e folclóricos - em oposição àquilo que consideram seu contraste. E fazem isso a partir de determinados critérios. Um deles é o argumento da quantidade. Se uma grande quantidade de pessoas corrobora uma ideia, ela deve ser verdade. Logo, se muitas pessoas - habilitadas socialmente para isso - elaboram um modelo equivalente entre gênero e sexualidade, essa repetição é nomeada como norma e recrudescida. Agir divergente da norma é, portanto, se deparar com diagnósticos, correções, opressões ou prisões. Esse critério, no entanto, desconsidera os históricos constitutivos da performance esteticista de gênero e de sexualidade e tenta construir uma pretensa universalidade por meio do alegado volume de aceitação da ideia.

Outro critério que determina normativas regulamentadoras de masculinidade é o caráter material do corpo. Se o corpo apresenta determinados órgãos, tal quantidade de pêlos, essa ou aquela materialidade muscular, logo é desse ou daquele gênero e deve performar essa ou aquela sexualidade. Essa concretude material se pretende universal, porém não resiste a uma investigação que suspenda o humano como regra. Não resiste, também, às investigações que compreendam o corpo como “muito menos biológico do que se pensava”, também “muito menos individual do que costuma postular”, o que leva ao entendimento de que “que o corpo humano é socialmente construído” (Rodrigues, 2005. p. 171).

O *homem de verdade* precisa se afastar de alguns perigos: “deve convencer-se e convencer os outros de que não é uma mulher, não é um bebê e não é um homossexual” (Badinter, 1993, p. 34). Para além de outros aspectos desumanizantes que o colonialismo eurocentrado lhe outorga, a visão bestializada, o megafalocentrismo¹¹ e a “potência sexual alucinante” (Fanon, 2020. p. 172) também são elementos constitutivos do ideal masculino negro contemporâneo. Essa masculinidade, construída como reação ao trauma histórico da escravidão e à marginalização social, enfatiza a supremacia branca e patriarcal. Para hooks (2004), essa masculinidade reprime o afeto e a vulnerabilidade. Resta defender e produzir novos modos de ser homem e negro, fazendo os homens negros “recuperar sua capacidade de amar e de sentir” (hooks, 2004, p. 104). Assim, se reforça a urgência de uma homidade que acolha formas múltiplas de existência e rejeite o modelo universalizante e violento de masculinidade.

¹¹ O pênis aqui é visto como redutor do resto todo e descartado ao final. Dirá Fanon: “o negro foi eclipsado. Virou membro. Ele é pênis” (2020. p. 182).

Gênero e sexualidade, como composição humana, são atributos civilizatórios e coloniais que pretendem-se, ao mesmo tempo, universalizantes da experiência humana e moduladores da vida e do ser. A concretude aspirada por essas categorias analíticas se realiza no campo da política e são elas que precisam resistir enquanto fazemos um pedido coletivo de demissão da ideia de um padrão universal de masculinidade negra, objeto desta pesquisa, em favor da construção de uma *homidade*, que se refere a uma adoção de uma vivência que receba outras formas de usos do corpo, seu e dos outros. Trata-se, então, da produção de outras ficções que, desta vez, oportunizem a vida e a saúde e que rejeitem obstáculos ao desejo, ou seja, “ser homem, para além do ser masculino” (Batista, 2022, P. 08). Trata-se, então, de uma artesanaria coletiva de uma ação no mundo que *refloreste* o corpo em resposta ao desmatamento produzido pela colonialidade.

Essas concretudes de gênero, raça e sexualidade, advogadas como universais da experiência humana por um sistema de lógicas coloniais, “também alienam os homens da sua própria humanidade, fechando-os para tudo que for arbitrariamente eleito como próprio do universo feminino, empobrecendo drasticamente a sua socialização (Faustino, 2014. p. 77). Neste sentido, não se trata de resignificar a masculinidade, mas construir outro modo de narrar-se no mundo, abandonando o credo cristão monoteísta da liturgia colonial do que é ser homem e mulher. Garantir esse abandono, é assegurar, ainda mais, que “esses sujeitos são capazes de construir seus corpos como corpos para si, definir autonomamente suas formas, usos e prazeres” (Oliveira, 2018. p 4).

As violências coloniais de raça, gênero e sexualidade, agonistas de uma perspectiva normatizante da experiência da vida na cultura, criaram para si uma mega-nano estrutura que organiza o “poder, a intelectualidade, a beleza e a própria humanidade [...] (utilizando) uma série de aparatos jurídicos, políticos e midiáticos no sentido de manutenção desses discursos” (Veiga, 2021. P. 25). Esses aparatos também organizam o próprio *continuum* da existência que ainda é herdado e reproduzido por contextos diversos. Atender às expectativas desse universo hegemônico é compor um ambiente adoecedor, porque elas, além de desumanizantes, são muitas. As formas de estar homem e negro no mundo estão rodeadas por condições de existência que inventam, para si e para os outros, padrões muito rígidos de elaborações orientadas a valores subjetivos que assumem um caráter, além de moralizador e normatizador da vida, totalizador do real.

Essa pesquisa se satisfaz ao compreender funcionamentos, mas deseja que seus fins resultem em oferendas às pessoas que vivem o território a partir dos desvios que o espaço de uma casa de candomblé pode suscitar e, assim, desmontar as capturas coloniais que esse território certamente reproduz em diversos termos, também no que diz respeito às questões de gênero. Os termos "feminino/feminilidade" e "masculino/masculinidade" se referem às características que vão além de uma compreensão puramente biológica – ou mesmo de uma percepção cultural e identitária –, e se apliquem a expressões possíveis para qualquer corpo, esses termos continuam predominantemente associados a gêneros específicos.

Em outras palavras, a masculinidade é tradicionalmente vista como uma expressão do corpo masculino e a feminilidade, do corpo feminino (Halberstam, 1998). Para tornar essas categorias mais dinâmicas (e não apenas igualá-las), optei por utilizar as expressões "mulheridade/homidade" para me referir ao gênero de um corpo, e "feminilidade/masculinidade" ou "feminino/masculino" para destacar uma expressão que não se limita ao gênero da pessoa, mas sim à sua manifestação.

A intenção é desfixar as categorias "mulheridade/homidade" como gêneros "reais" e estáveis e evidenciar que existe um *poder de gênero* (Butler, 2000) que permite uma estabilização arbitrária dos corpos. Ao mesmo tempo, reconhecer as práticas de gênero que não se enquadram necessariamente nesse poder, permitindo, por exemplo, que atributos ou valores lidos como femininos sejam expressos em um corpo socialmente reconhecido como masculino, tornando-se, assim, uma possibilidade dentro do conceito de homidade.

Homidade, portanto, é o ser um homem (com ou sem pênis) seja qual for sua relação com o masculino ou com o feminino. Não se trata de uma leveza exacerbada como se nada significasse o gênero, mas colocar o peso na experiência, na micropolítica da vida do corpo e do desejo, talvez mais importante, na experimentação que se permite ao corpo.

Isto de ser um homem, para além do ser masculino faz a masculinidade passar a “ser traduzida em aspectos, traços e atitudes que não necessariamente forjam um todo masculino” (Batista, 2022, p. 08). O conceito de homidade assume então a condição de um mapeamento apócrifo dos elementos constituintes do corpo lido como homem, numa cisão que possibilita “uma forma importante de resistência, uma vez que permite também a decomposição da feminilidade” (Batista, 2020, p. 142). Um corpo que se dispõe ao ambíguo e que suporta em suas carnes um vínculo embaralhado com a masculinidade, numa adoção ética, estética e política das noções de privilégio, poder e contraversão de gênero. Um corpo que absorve as

crises instaladas no aprofundamento das contradições sistêmicas e, ainda insatisfeito, produz outras.

Contudo, é necessário dar mais consistência à máquina de análise da homidade. É importante, em primeira camada, recusar a ideia de que homidade se trata de uma essencialidade, de um ponto de constituição universal para o qual os corpos inevitavelmente se atraíram. Para não cair na armadilha da *porticidade da porta*, da *cachorricidade do cachorro*, recusar, portanto, uma ciência aristotélica, que se dedica àquilo que é, tanto em sua essência quanto nas propriedades que possui; e, ao mesmo tempo, a qualquer unidade platônica, segundo a qual todo o tempo e toda a existência estão reunidos e a quem é preciso recuperar; para admitir uma próclise epistêmica: “o mundo nao se parece com um continente sólido de fatos pontilhado por algumas lagoas de incertezas; é um vasto oceano de incertezas pintalgado de ilhotas de formas calibradas e estabilizadas. (Latour, 2012. p. 348-349).

Essa recusa inscreve-se, ainda, na lógica de uma micropolítica subjetiva e coletiva que Guattari (1984) propõe ao falar da premência de se operar revoluções não apenas nas estruturas molares, aquelas durezas visíveis nas quais damos com a cara em cada avanço que julgamos fazer. Mas, principalmente, nas máquinas de produção do desejo, nos modos como os sujeitos são capturados por signos dominantes e que dão sustentação a essas estruturas molares. Assim, é preciso colocar essas máquinas em análise a fim de libertar as forças de singularização , tanto quanto possível impedir as “cacetadas no desejo”, possibilitando que outros modos de existência se re-desenhem para além do instituído da subjetividade ocidental-branca-colonial.

O homem negro na experiência em terreiro de candomblé pode coletivizar o seu desejo, salvando-o de uma condenação, da castração e, assim, garante que o agenciamento coletivo em “conselações de objetos e de intensidades” conecte seu corpo às “multiplicidades cada vez mais abertas ao campo social” (Guattari, 1984, p. 28; 31)? Eis uma pergunta que nos move aqui na pesquisa.

Ao pensar homidade a partir do desvínculo aos essencialismos universais, recorri a diversas fontes para me aproximar da ideia de “devir-minoritário” (Guattari, 1984), posteriormente. Como ilustração mais direta, Asante (2003) defende a necessidade de centralizar o sujeito “dentro da sua própria narrativa histórica e cultural”, o que desafia os paradigmas universais acerca do homem e do negro. Mas, também, não se trata de esvaziar o sujeito de tudo, mas de apostar em outras vozes que dizem sobre ele. Para Mazama (2002), a

espiritualidade figura não como uma “abstração universal, mas uma manifestação concreta das experiência e valores da comunidade”, e tem efeitos visíveis naquilo que constitui os corpos e as subjetividades.

Portanto, penso que a homidade se constitui a partir da recuperação da condição de produzir sobre si narrativas contra hegemônicas e contra coloniais e, no contexto do candomblé, pode ser uma experiência mediada por uma prática molecular espiritual com efeitos molares nos modos de leitura e experiência de si e do mundo. Nesse sentido, o conceito de homidade serve não para um retorno a um elo perdido no passado, mas para objetar uma espécie de revolução que é precipitada pela adoção de um devir obrigatoriamente minoritário.

Cardoso (2014) demonstra como o processo de cristianização dos orixás impôs uma moral cristã monoteísta capaz de demonizar e estigmatizar práticas afrodiaspóricas ancestrais, criando um padrão universal de espiritualidade que exclui formas não-católicas de relação com o sagrado. De modo análogo, defender a homidade como um princípio ético do homem, é uma denúncia de como categorias coloniais de gênero e sexualidade se apresentam como universais inquestionáveis, impondo limites à expressão corporal e reduzindo a potência de vida dos sujeitos negros. A partir da transformação de Exu em “diabo”, podemos compreender que essa imposição normatizante não atinge apenas o plano ritual, mas atravessa dispositivos discursivos e legais que regulam o corpo e o existir. Ambas as dinâmicas, seja na esfera religiosa ou na da homidade, exigem uma resistência/dissidência que reconstrua narrativas contra-hegemônicas e restabeleça potências adormecidas pelo trauma colonial (Cardoso, 2015).

Guattari (1984) reafirma que uma revolução real, molecular, não acontece quando de uma mudança nos governos ou nas instituições, mas transformando os modos de subjetivação. Trata-se não de investir numa espécie de economia de entes reificados ou dotados de concretudes, mas de construir “universos transformacionais, quando tudo parecia estratificado e definitivamente cristalizado” (Guattari, 1984, p. 170), onde o que se conta não é o que o sujeito é, mas o que ele pode vir a ser.

Não conseguimos, dada a grandeza de sua estrutura, imaginar um devir-homem no mundo. O devir não é uma condição obrigatória, senão uma evidência de possibilidades. Contudo, nesse contexto, em que se pensa um outro modo de ser homem, não me parece sensato pensar em um devir-homem, dado que a categoria homem adere a si construtos por

demais estáticos. Pensar num devir para o homem é pensar num devir obrigatoriamente surgido de outras linhas, portanto, minoritárias,

As modificações, as rupturas, os sangramentos que nessa categoria humana precisa de execução é uma realização, uma acontecência primada pela via dos devires minoritários: negro, mulher, bicha, trans. Aqui, o devir não é um caminho de assimilação, mas de desterritorialização – como Guattari aponta – uma travessia ética e estética em direção a novas formas de existir.

O conceito de homidade, portanto, nem é um elemento, tampouco está preso, na cismasculinidade ou na transmasculinidade. É algo que habita o entre, que está para além das fixações, que aposta num ponto à jusante, em pleno processo de acontecência, em devir. Nesse sentido, a homidade emerge como uma via de possíveis, de experimentação de prolegômenos de devires, não como, meramente, tornar-se outro, o que seria muito. Mas por uma via de afetação pela outridade, pela condição de se singularizar pela diferença que ela traz.

Os devires minoritários, portanto, são movimentos de escapatória da molaridade que tensionam os limites das fronteiras da identidade a partir de processos de transgressão que operam na imanência da vida, convocando vida à novas formas de experimentar o corpo, o desejo e o mundo. Devir-negro, mulher, bicha... figura, portanto, como acontecimentos intensivos produtores de linhas de fuga da cis-heteronormatividade.

Como via de experimentação e ativação desses devires, a homidade alastra sobre o corpo um devir-musgo que evidencia o caráter ilusório e impermanente das identidades (Preciado, 2019), que são produtos de um campo de forças sobre o qual atuam biopoderes e resistências. O corpo segue enquanto um espaço de experimentações marcado por discursos, histórias e modais de performance, mas a homidade não se reduz à uma performance de masculinidade, muito menos normativa, mas se inquieta por uma abertura aos devires desviantes às antropológicas de gênero e de sexualidade.

A homidade, portanto, não se refere à performance de identidade, mas de um modo de se afetar e viver a diferença por assumir os atravessamentos que constituem os corpos. Portanto, não se trata de ser homem, ou se tornar homem, ocupando um lugar no binarismo de gênero, mas movimentar-se pelas margens desse sistema. Logo, a homidade é um devir retroalimentado por devires minoritários, que reivindica o deslocamento dos modos de existir; é uma aposta numa existência vibrátil e não aprisionada, que se apresenta como um

conceito-política que tensiona o gênero e propõe sua reconfiguração. Trata-se de um experimento vivo que se atualiza na relação com o outro, com o mundo e como isso afeta o corpo.

Pensar a homidade a partir do candomblé acontece por causa da territorialidade que pode ser permissiva a essas experimentações, pois o corpo passa por experiências de reinvenção. Pois acontecer homidade é uma abertura ao imprevisto do e no encontro, à intensidade da diferença, ao devir enquanto excorporação de forças de vida. Ao reconhecer o atravessamento colonial na filosofia mística do candomblé (Shpun, 2022), pode-se pensar a homidade como um retorno, não a uma identidade, mas à uma fluidez original desses sistemas, recuperando possibilidades de existência além da cis heteronormatividade. Assim se pode reinscrever no corpo - e porque não dizer na espiritualidade - uma experiência de gênero que se aproxima mais dos devires minoritários. Portanto, a acontecência da homidade é, assim, também, um gesto de contra colonização do corpo.

Se há, então, crises nas formas hegemônicas de identidade e de experiência do real, dada a “caducidade dos mecanismos e recursos vigentes”, é importante cuidar da resposta a elas. Pois como saída para as crises, que são elas mesmas “prolegômenos do surgimento do absolutamente novo” (Baremlitt, 2002. p. 243), podem se instituir novos meios de ser e estar *homem* e *homem negro* no mundo. Torna-se, então, pungente o desafio de produzir mecanismos de enfrentamento a esse estancamento de possibilidades de se viver uma masculinidade diversa desta que está como *pattern* do mundo e fazer aceder às vivências humanas, nos variados espaços e níveis de complexidade, práticas (des)organizadas, no sentido de inventar modos de atenção à vida que não reproduzam a “governamentalidade liberal” (Hur, 2017. P. 202). Construir, portanto, uma narrativa epistemo-metodológica como a da capoeira: nem jogo, nem dança, ou melhor: ser dança enquanto se luta e lutar enquanto se dança. Sem que isso se configure em uma imprecisão ou falha, mas um processo que maquina experiências e que produz a realidade.

Essa epistemologia, que produz novos métodos e metodologias, portanto, sugere que as presenças dos outros geram afetos produtores de conexões entre pesquisa e o “que vive no cruzamento, nas franjas desses territórios existenciais” (Barros; Kastrup, 2009, P. 61). Pensar na capoeira com uma função epistemológica equivale a falar de um modo como eu, enquanto pesquisador, me aproximo do campo. Por mais que se treine uma técnica, é na roda que ela é experimentada, e sempre se começa uma roda de capoeira, um culto de candomblé, uma

pesquisa acadêmica, pelo meio. Pelo meio de um processo anterior, mas, também pelo meio das pessoas que constroem e são construídas pela realidade.

Dito isto, cabe a busca por visualizar os modos de (des)organização possíveis dessa homidade, as estratégias de resistências e desistências que viabilizem outras formas de narratividade do corpo do homem negro. Resistir pelo que for vital, desistir do que for acessório ou predicado outorgado por outros sujeitos, no qual não me reconheço mais. Se for possível encontrar nos espaços de aquilombamento elementos potencializadores dessas novas narrações, como ouvi-las e como fazê-las existir com outras intensidades? Por isso, utilizar o terreiro de candomblé como campo de pesquisa cumpre com a intenção de investigar as formas como funcionam as masculinidades e como podem desviar da norma, resistir e propor novas formas de funcionamento em um território habituado às resistências pela vida.

O candomblé como reedição de trajetórias: no encontro com um território de pesquisa e de vida

Historicamente, os terreiros são espaços que cuidam de um modo de resistência ao imposto, ao hegemônico. E são esses campos que podem inventar outros mecanismos de elaboração da existência. Nas palavras de Nego Bispo (2019)¹²: “cabe a nós, nas condições de povos Afros com todas nossas diversidades... confluirmos em nossos territórios e reeditarmos nossos modos de viver e fazer, a partir de nossas trajetórias contracoloniais, guiadas por nossos saberes ancestrais!” (Bispo, 2019, parágrafo 25).

A minha ligação com o candomblé goza de certa recenticidade. Apesar de me identificar como ateu desde meus vinte e poucos anos, após um período em que quase fui ordenado padre na Igreja Católica Apostólica Romana, o meu encontro com minha negrura, igualmente recente, também me conduziu, não que seja um caminho inequívoco, ao interesse pessoal pelo candomblé. Comecei a ler livros recomendados a contragosto por um amigo que me advertia sempre que o ideal era ir experimentar, não ler sobre.

Li algumas páginas de um livro bastante interessante sobre o assunto, mas parei para não macular a experiência que viria. Não sabia que demoraria tanto ainda, mais de três anos até, de fato, visitar um terreiro de candomblé. Apenas em 2023 eu vou fazer uma visita a uma casa, onde não fiquei, não pareceu ser o “meu lugar”. Por razão de trabalho, me aproximei de um Pai de Santo que foi extremamente cativante e, ao visitar o terreiro, me encontrei e estou lá até agora.

Estava num momento conturbado no mestrado, com muitas ideias sem mínima forma e me faltava um campo. Ao encontrar o terreiro, encontrei também o locus da minha pesquisa. E passei, então, a entender como fazer essa interface entre minha chegada ao candomblé e minha pesquisa-vivência de e no campo.

Aproximei-me com uma suspeita inicial: se ser homem negro no mundo, na sociedade é um desafio do qual se irrompem muito sofrimento e enseja muita resistência, nos terreiros de candomblé há de haver um espaço produtor de realidade de aquilombamento resisitivo e também um espaço de cuidado desse sofrimento. Minha suspeita me conduzia

¹² O texto citado não possui paginação, pois está disponível em formato digital. Para referenciá-lo no corpo do texto, indico o parágrafo em que a citação se encontra.

para um ambiente que favorecesse a existência de um homem negro distanciado das experiências desse corpo no “mundo branco”.

Além disso, eu presumia que no Candomblé seria possível encontrar uma oportunidade para sustentação das políticas de amizade. Mas essa minha presunção esbarrou numa constatação primordial que eu, antes, não considerei suficientemente: não existe “O Candomblé”. Se um dia houve um candomblé como prática de resistência, na Bahia, na sua fundação, a colonização foi absolutamente profícua em dismantelar essa coesão. Não só por isso, creio que seria resultado mais ou menos esperado que o candomblé se desdobrasse em muitos.

Logo, “O Candomblé”, enquanto evidência fenomênica, não existe, senão como elemento do fluxo constituinte da provisoriedade na república das coisas. E se apresenta marcado pela presença do universo branco. Em muitos casos, essa marca é muito profunda, para além do sincretismo quase obrigatório. As performances masculinas dentro do Candomblé podem ser marcadas por padrões de gênero nitidamente eurocentrados.

Entretanto, cabe ainda uma outra frustração para as minhas suspeitas. A política de amizade que eu supunha ser maciça no terreiro deu de cara com uma frase dita pelo Pai de Santo na minha primeira visita à Casa¹³: “Candomblé não é lugar para fazer amizade!”, disse ele enquanto meu rosto ardia sob as chamas do meu projeto incendiando no fogo da “decepção”.

“Você vai fazer amizade com dois ou três”, continuou, “não precisa mais”. E eu pude ver, no decorrer dos dias, que era mais ou menos isso mesmo. Tanto pelas dificuldades do abianato¹⁴, quanto pela dificuldade advinda do “ninguém vem pro Candomblé pra fazer amizade”. Fiquei mais próximo de dois outros homens negros: um outro *abian* e um *ogan*¹⁵. Compartilhei um outro momento com algum outro grupo, principalmente nas caronas de volta para casa. Mais que isso não.

Então surgiram muitas questões: minha perspectiva estava completamente equivocada? Fui muito ingênuo? Estou na Casa errada e isso é um jeito de Orixá me dizer que

¹³ Neste texto, sempre que as palavras Casa ou Terreiro estiverem grafadas dessa forma, ou seja, com primeira letra maiúscula, me refiro à minha Casa ou Terreiro, onde essa pesquisa aconteceu. Quando estiverem de outra forma escritas é porque me refiro a outras casas ou terreiros, ou a casas e terreiros de maneira geral.

¹⁴ Período inicial do candomblecista.

¹⁵ Abian é o iniciante do culto; Ogan é um ramo de cargos ocupados por homens.

meu lugar não é aqui? Precisei colocar essas questões em análise. Foi aí que percebi mais sobre mim do que sobre os candomblés.

Então, a pesquisa precisou se haver com um pesquisador que precisaria de mais do que um investimento inicial, que não considerasse, a rigor, aquilo que não estava consolidado como fim da investigação, como se os resultados da pesquisa fossem aparecer sem desvios. O que, logicamente, nunca aconteceu. Não seria diferente na minha pesquisa.

No lugar do território em que as subjetividades tivessem liberdade para acontecer, encontrei, se muito, um local com menos drama ou dificuldades para isso, o que evidenciou mais uma vez que o espaço não está finalizado como eu sugeria. E sigo encontrando reproduções do mundo branco lá dentro, não somente por ser um espaço habitado por pessoas brancas, mas porque ainda estamos sob a égide dessa moralidade, dessa branquitude, dessa "colonialidade" que atravessa os espaços sociais e institucionais no Brasil. Mas essa moralidade eurocentrada não acontece à revelia de movimentos de resistência ou contra-colonizadores.

Se o “terreiro de candomblé, a congada, a roda de samba ou o tambor de crioula também são espaços de promoção à saúde dotados de práticas e dispositivos ancestrais de cuidado” (Faustino, 2023, p. 17), os modos como o homem negro praticante do culto enxerga sua homidade pode ser potente instaurador da diferença e, a jusante, produzir estratégias de desvio da norma e produção de outras narratividades. Deste modo, nos interessa, adjacente aos construtos teóricos que relacionam os modos de subjetivação do homem negro, etnocartografar os elementos constitutivos da homidade possível em um grupo de homens cultuadores dos rituais do Candomblé e suas formas de desvio.

A imersão nessa grupalidade em uma perspectiva de pesquisa e de abianato é uma forma de garantir um mínimo contorno ao tema aberto e fluido da homidade negra e propor a ela uma reterritorialização. E, se pensamos em uma aproximação entre homidade e ancestralidade negra, a religiosidade, muitas vezes opção ética e política que produz um encontro entre o homem e sua negrura, pode tornar o espaço do terreiro um lugar seguro para homens pensarem seus modos de ser e de atuação no mundo, os encargos e desafios, as práticas de resistência, etc, nesse lugar em que as forças se somam e a busca pela vida autêntica se impõe. Isso evidencia a viabilidade de “um dispositivo de intervenção no qual se afirme o ato político que toda investigação constitui” (Rodrigues; Souza, 1987, p.31).

A configuração do espaço aquilombado se dá pelas forças compartilhantes que o dão coesão (Nego Bispo, 2023). No terreiro, as pessoas, entidades, animais e outros elementos da natureza fazem “articulações para estruturar e compartilhar suas defesas” (ibidem, p 46). Deste modo, os homens negros compartilhantes desse espaço podem montar novas interfaces entre seus corpos e o mundo. E será nesse contexto que a tecnologia interventiva de análise se instalará.

Para isso, é necessário destacar a encruzilhada dos agenciamentos, como resposta ao agenciamento despótico do colonialismo que tenta se estabelecer definitivamente como substância única e que cerceia a contradição e a mudança. Nessa proposta de encruzilhada, os eixos verticais representam os processos de territorialização, que são espaços políticos, geográficos e existenciais nos quais os corpos e as instituições habitam; e desterritorialização que compreende o processo de deslocamento que institui outra realidade. No eixo horizontal, encontram-se os agenciamentos maquínicos dos corpos, que são as articulações entre os corpos, afetos e conteúdos que produzem uma sociabilidade; e os agenciamentos coletivos de enunciação, que são os discursos produzidos nesses encontros, por sua vez operando regimes de expressão (Deleuze; Guatarri, 2015).

É nesse sentido que a disposição analítica reconhece o perene afluxo entre sujeito, objeto, realidade, cultura, desejo, sociedade, elementos de gênero, raça, ocupação do espaço público, etc. Como resultado dessa afluência, uma aposta na “pirataria de tudo que for possível, a partir da tecnologia e da sabedoria do nosso povo” (Nego Bispo, 2023. p. 46). Nessa aposta, se constrói com o campo, com o coletivo, com as grupalidades dentro do território, um aquilombamento que ocupa as margens da vida, do mundo, das subjetividades e do próprio fazer da pesquisa.

Trata-se de uma tenda armada na margem respeitando a fronteira, pois daria um problema danado cruzar a fronteira e encontrar a queda do outro lado num abismo imenso. Adotando uma nitidez: “se precisar aprender a gente aprende. Mas aprender aquele outro saber não significa que a gente perdeu o nosso, a gente estendeu o nosso saber. [...] agora nossa fronteira é mais à frente um pouco” (Nego Bispo, 2019, p. 91). Disposição oposta ao modelo imunitário de pesquisa-convívio clássico, que se ressentia do compartilhamento da vivência coletiva na autoria e na produção do conhecimento.

Por que estudar homidades negras em terreiro de Candomblé?

Em uma outra camada se dão as relações entre masculinidade negra e saúde mental. Os efeitos do racismo na sociogênese do sofrimento mental dos homens negros aparecem consolidados em clássicos da literatura científica afrorreferenciada (Fanon, 1968, 2020, 2021; Cesaire, 2020; Mbembe, 2018, 2020), uma vez que essa população está submetida a “cargas excessivas de repertório” (Hur, 2021. p. 106) arquitetadas pelo mundo branco. Dados mais recentes da Pesquisa Nacional de Saúde - PNS 2019¹⁶ - refletem uma acentuada desassistência ou manejo inadequado do cuidado em saúde mental da população negra, ao demonstrar, por exemplo, que a relação entre população negra, população diagnosticada com depressão e população sob cuidados terapêuticos é desproporcional. Portanto, os espaços para (re)pensar políticas públicas e os padrões de cuidado em sofrimento mental, são espaços a serem produzidos incomodando as instituições que realizam assistência ou promoção de saúde mental, não somente do ponto de vista das estratégias de atenção direta à pessoa, mas como ações de agenciamento coletivo de cuidados, que cumpram efeitos mais (des)estruturantes.

Esse movimento segue, de algum modo, num ritmo lento dentro da Academia, se comparado aos movimentos sociais e políticos. A agilidade dessas pesquisas nos programas de pós-graduação instituirá mudanças ao eclodir crises no interior das lógicas produtoras de normas. É importante, então, defender que a instituição dessas novas manobras de cuidado passe pela Universidade, pois ela compõe a vida não só das pessoas que exercem a profissão da psicologia e dos seus usuários, mas também da própria dinâmica institucional da assistência. Essa discussão, na Psicologia, possui certa recenticidade e carece, portanto, de maiores abordagens e pesquisas, o que destaca a originalidade e relevância deste projeto.

Propõem-se, portanto, a inserção da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, por meio de um projeto que tem, desde do seu autor, uma nítida implicação nas relações raciais, que age atravessando as instituições de assistência, como figura potente na produção de conhecimento e de práticas de cuidado em saúde mental. Esse material servirá de disparador para a construção de elementos teórico-epistemo-metodológicos que darão lastro à produção de cuidados em equipamentos de saúde mental coletiva, mediados pela noção de clínica ampliada, enquanto diretriz de política pública de saúde. Assim, os resultados poderão contribuir com a atividade profissional e com pesquisas posteriores ao propor, não apenas um

¹⁶ Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/9160-pesquisa-nacional-de-saude.html>

modelo de análise e investigação do problema aqui apresentado, mas e sobretudo, ao fazer pensar uma metodologia de construção de intervenções e cuidados em saúde mental que fortaleçam um paradigma contracolonial, antimanicomial, antirracista e desinstitucionalizante. Esta etnocartografia objetiva, portanto, visualizar os mecanismos de modulação do corpo do homem negro, no contexto de um terreiro de candomblé, e etnocartografar quais são os mecanismos de resistência por meio de práticas contracoloniais de gênero e sexualidade construídos por esses homens.

Neste sentido, o problema para esta pesquisa, mantém o incômodo indagatório na interface entre o lugar da homidade no Candomblé e, também, na Psicologia. Esses são lugares em que desfazer gênero homem como categoria universal, e inventar um corpo desintoxicado da masculinidade tem a ver com um devir minoritário, enquanto mulher, criança, bicha, homossexual (Guattari, 1981), travesti, transexual, bissexual, pansexual. Devires os quais, na ambiência do Candomblé e da Psicologia, são matérias de expressão de processos de subjetivação, e coexistem, ora segmentados à lógica colonial-capitalística, ora como processos de (des)subjetivação contra coloniais.

O candomblé, historicamente, tem sido um espaço de coalizão de diferenças, parte porque é um espaço que alcança a diversidade com certo dinamismo, parte porque os marcados pelas diferenças se organizaram no e a partir dos terreiros e outras zonas de exclusão. As tradições religiosas afro-brasileiras resultam da confluência entre os sistemas espirituais e filosóficos de povos e culturas que viveram sob o jugo da colonização. Essas expressões de fé configuram-se como práticas contra-hegemônicas diante das múltiplas formas de opressão engendradas pelo projeto colonial-capitalista, que historicamente buscou anular modos alternativos de existência – especialmente aqueles que sustentam relações de coletividade e reciprocidade entre seres humanos, os não humanos e entidades do mundo invisível.

Nesse contexto, os espaços de culto afro-ameríndio passaram a manter não apenas preservação do ritual, mas incorporam ações políticas de microrresistências que, espera-se, extrapolam os limites dos terreiros. Com base nessa realidade, empreendemos uma investigação interessada em acompanhar como ocorrem os processos de (des)subjetivação e expressão desses sujeitos religiosos. No contexto das formas de desfazer o gênero no terreiro de candomblé, é importante examinar os modos como se constituem a subjetividade masculina e quais relações de poder e possibilidades de enfrentamento aos instituídos são

viáveis e possíveis a partir da experiência religiosa e política dos frequentadores do culto. E como amparo metodológico, é condição inequívoca acompanhar os desdobramentos dessa experiência de apresentar-se homem no contexto do terreiro de candomblé.

Essa discussão conflui com uma distinção filosófica relevante entre formas de religiosidade que se operam por imposição e aquelas que se organizam pela abertura ao outro e à criação de novas possibilidades de existência (Bergson, 2006). Bergson diferencia a religião estática, que atua como aparato de controle social e normatização da conduta, da religião dinâmica, voltada à invenção ética e à transformação vital. No interior da religião estática, a identidade é administrada por uma lógica de conformidade, onde os sujeitos são convocados a se adaptar a modelos pré-estabelecidos. Já a religião dinâmica mobiliza experiências de êxtase, inspiração e deslocamento das formas instituídas, permitindo o surgimento de novos modos de ser e viver.

Mas ainda sobre esses tipos, é importante que se diga que, mais importante do que identificar o candomblé enquanto um ou outro, é mais útil imaginar como ele se beneficia de um outro perfil. A função de fabulação da religião mais impositiva pretende a conservação de uma força e coesão local, no interior de um grupo social, que é grandemente válido no contexto das ritualidades do candomblé. Para além disso, os dogmas, as aparentes durezas são como reações defensivas de uma natureza “contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo” (Bergson, 1978. p 169).

Analisar isso é fundamental para compreender como os terreiros de candomblé, em sua pluralidade e complexidade, podem operar como territórios de resistência a modelos impositivos e normativos. Não que necessariamente seja assim, e que dificilmente seja em função de existir no contexto colonial-capitalista da vida, o candomblé pode abrir-se ao rompimento com lógicas que buscam impor uma identidade fixa aos sujeitos. O próprio culto e suas preparações, organizados a partir das necessidades do rito, da casa e dos Orixás, oferece condições para a experimentação de gênero e de uma ética do cuidado e da diferença, capaz de sustentar trajetórias de vida que escapam aos binarismos e às estruturas patriarcais herdadas da colonialidade. É nesse chão que as lógicas que marcam as masculinidades podem ser interrogadas e, por consequência, reinventadas, não como uma essência a ser defendida, mas como uma posição que se negocia continuamente no corpo, no rito e na relação com os outros — humanos, ancestrais, encantados.

Acompanhar a experiência de "apresentar-se homem" em contextos religiosos afro-indígenas requer, portanto, sensibilidade para captar os movimentos de desvio, resistência e reconfiguração das masculinidades, sem deixar de ocupar-se com aquilo que segura o fluxo do desejo. Nesse sentido, na processualidade dos encontros, há que se acompanhar como os sujeitos homens constroem éticas que desafiam os imperativos do machismo estrutural, acolhem a pluralidade de orientações sexuais e identidades de gênero, e, muitas vezes, se implicam em práticas coletivas que tensionam o modelo de virilidade dominante.

Ou quando atuam no sentido contrário. A presença de homens trans, de pais-de-santo que performam sexualidades dissidentes, e de filhos e filhas de santo que trazem questionamentos ao sistema binário nos permite vislumbrar uma espiritualidade que, mesmo inserida em uma tradição, não deixa de ser espaço de invenção e reencantamento. Por isso, ao eleger a cartografia como método, se assume o desafio de acompanhar essas existências em sua complexidade viva, rejeitando a tentação de totalizar, traduzir ou reduzir. Trata-se de seguir os rastros de uma subjetividade que se faz nas dobras entre os ritos e as ruas, confluindo a memória ancestral e o devir ético-político. Uma subjetividade que se faz em relação, em afeto e em movimento.

Uma montagem clandestina de bicicletas: notas para tatear um método e uma metodologia.

Estudar masculinidades e os modos como *excorporam* os processos de subjetivação pelos quais essa categoria de humano é submetida, é, também, me encontrar com os estatutos de um certo jeito de ser que busco, ao mesmo tempo, aderir e abandonar. Esse abandono, por ser um abandono possível, não é totalizado, não é finalizado, nem retorna a ponto zero de coisa nenhuma, como se um dia eu tivesse sido alguma espécie de folha em branco, *tábula rasa*, sobre a qual a sociedade, à revelia de minha resistência, manuscreeu aquilo que eu iria performar no mundo.

Nessa jornada de análises, que remontam ao ano de 2017, quando cursava Artes Visuais, pude experimentar violar alguns desses estatutos, andar no limite daquilo que o significante *homem*, por assim dizer, significa. E, com menos ou mais gozos, lançar no vazio em que tudo se pode compor os fortes traços de masculinidade e *hetero usabilidade*¹⁷ que carrego comigo. Ora, me dei com isso, com essa possibilidade de experimentar, de criar, de compor com o/a/e outro/a/e aquilo que posso e como posso ser e estar no mundo. E era, por suposto, inevitável que isso acontecesse também na minha vivência acadêmica.

Ao articular elementos constitutivos dos sujeitos como gênero, raça, sexualidade, ocupação do espaço urbano, religiosidades e tradições, por exemplo, ainda que esses elementos flutuem na intensidade com que aparecem no texto - mas estão inseridos na discussão - artigo, também, e talvez principalmente, os requebrados que põem o corpo em movimento, apesar dos pesos que o circunscrevem. É como se empurrasse para dentro da pele os carrapichos que tenho por toda parte e experimentar a pesquisa, assim como a vida, a partir do que gera movimento ou reação no corpo.

Ao acionar as categorias analíticas de “homem”, de “negro” e de “macumbeiro”, foi necessário enxergar-me nitidamente como tudo isso e um pesquisador nesse espaço. E pude, então, encontrar um lugar e seu duplo, a saber um devir que se amplia. Sentei de frente com meu devir pesquisador-macumbeiro e meu devir macumbeiro-pesquisador. Eram dois de mim que eu ainda estava-estou prestes a conhecer. Então, como intenção analítica primordial,

¹⁷ o termo se refere a uma torção da ferramenta analítica da hetero passabilidade utilizada nas análises das regulações de gênero que oportuniza leituras teóricas que questionam o corpo como um dado natural e que buscam evidenciar os efeitos das relações de poder na materialidade dos corpos (BUTLER, 2003; BAGAGLI, 2016). Utilizo hetero usabilidade para falar de um modo de uso do corpo, enfatizando o caráter político do corpo e o primado da experimentação.

mantive o interesse nas questões relacionadas à masculinidade negra. Porém era necessário encontrar de quem eu falava, pois em “homem” e “negro” cabem um mundo de possibilidades de investigação. E eu precisava, por questões metodológicas, encontrar o campo, as pessoas, os sujeitos-contexto de análise.

Em uma investigação que se pretenda analítica dos processos de subjetivação que implantam uma aparente esteira de permanência à passagem do tempo, as categorias “sujeito” e “objeto”, linearmente alinhadas e verticalmente hierarquizadas, precisam de revisão - e abandono. Como o que vai também fica, não se trata de um desaparecimento propriamente dito, mas de uma subversão, exatamente por ser uma *sub*-versão - uma versão abaixo da versão.

Empresto o termo que dá nome a esta *seção-ebó* do mestre e intelectual quilombola Nêgo Bispo. Nos encontros possíveis na vida, dei de cara com suas palavras e elas nunca mais saíram de mim. É algo como um velho conselho que me deram na crisma católica: quando pensar em fazer algo, pense se Jesus faria assim. Portanto, vou buscando pensar como ele tocaria nos assuntos, qual fio desencapado está em vias de me dar um choque; qual meada eu estou deixando escapar.

Neste sentido, essa *montagem de bicicletas numa fábrica clandestina* é uma imagem para pensar o método desta pesquisa. Começo, então, por falar termo por termo, tentando que lhe faça sentido tanto quanto faz a mim. Para falar de montagem, recobro as ideias do cinema, quando pego cenas previamente gravadas, arquitetadas junto a um roteiro, com luzes, movimentos e cores pensadas para narrar algo de uma certa maneira e colo película (ou *frame*) uma ao lado da outra, conferindo àquelas imagens estáticas uma dinâmica contadora de história.

Montar, então, implica falar em produzir, juntar pedaços de coisas distintas para que elas, juntas, digam algo sobre alguma coisa. Como a quantidade de *frames* gravados é muito maior do que a cena exibida, essa montagem é sempre aberta, possível de dizer outra coisa, inclusive o contrário do que se pensou originalmente ou, o que ainda é mais impactante, manter a ambiguidade e seus valores em plena atividade.

Para ilustrar um pouco isso, vamos pensar a partir da ideia do filme *Rashomon* (1950). No filme, a montagem apresenta cada versão de forma sequencial, mas visual e tematicamente distintas, o que leva o público a ver as diferenças e similaridades nas histórias contadas pelos personagens. A montagem, em si, não põe uma versão como verdadeira,

ênfatiza a incerteza e a subjetividade. Pela montagem cada versão   legítima, mas, ao mesmo tempo, contraditória com as outras, deixando quem assiste sem uma resposta definitiva sobre o que realmente se passou.

Em certo sentido, optar por uma montagem é escolher, se não o percurso, como percorro o campo de pesquisa e, mais que isso, de que forma me amparo nos instrumentos e ferramentas. Pois não se trata de uma montagem convencional, na qual deparo-me diante das peças possíveis, as re no e as monto. Mas trata-se de uma montagem clandestina. E assim chegamos ao segundo termo.

A etimologia da palavra *clandestino* traz muitas reflexões possíveis. A origem da palavra não trazia a ideia de ilegalidade   qual o termo goza atualmente, mas dizia de uma atividade secreta¹⁸, diminuta, para poucos. E aqui podemos até já relacionar com alguns dos ritos do candomblé. Pensar na raiz da palavra me levou a pensar que a montagem que vim fazendo nessa pesquisa é algo sobre reunir secretamente ideias, ferramentas, peças e pessoas e construir um corpo poroso ao espaço que habito. E quando a porosidade for pouca, por quais meios abrir a pele para fazer entrar o * se*¹⁹?

Agora mesmo, enquanto escrevo, estou clandestino, juntando palavras e montando parágrafos ouvindo os sussurros de Rufino, Bispo, Kilomba, Neusa, sobre como juntar uma peça na outra, sobre como fazer a pesquisa, como analisar, como e o quê publicar. Como habitar e o que oferecer nessa encruzilhada em que me encontro e sou, a um só tempo,     e o seu *pad *²⁰? E sendo esse corpo que percorre o espaço, como ando por esse espaço? Nego Bispo vai falar: de *bicicleta*, que a polícia toma e a gente monta outra e corre de novo.

E de montagem em montagem seguimos, mas uma característica primordial da bicicleta me interessa mais. Sei que ela é um bom meio de transporte, que gera alguma economia, que é um produto não ou menos poluente; que promove alguma coesão social, que é um excelente exercício físico, que é uma modalidade esportiva prazerosa... Mas o fundamental   que ela só serve em movimento. Aliás, ela é movimento, parada ela cai. Essa montagem clandestina monta clandestinamente uma coisa que põe outras coisas em movimento, o que   a tese de Bispo quando fala em transfluência, confluência e transfluência, começo, meio e começo de novo. A bicicleta, por mais que ponha o corpo em movimento,

¹⁸ A palavra clandestino tem sua origem no latim "clandestinus,a,um", que significa " s ocultas".

¹⁹ Referência a uma etapa do rito da iniciação no candomblé. Não é permitido falar muito sobre isso.

²⁰ Mistura de farinha branca e dendê. Cito aqui o alimento ritual de     (Orixá ou entidades), em função da proposta da oferenda a essa entidade, há outros pad s.

ainda é algo que se faz só. Mesmo sem órgãos, o corpo ainda é um corpo e, embora cada bicicleta, em tese, só possa levar um, eu posso montar várias, para outras pessoas. Mas a pedalada não precisa ser solitária, o quadro serve para carregar alguém junto, pode-se pedalar em grandes grupos tomando as estradas. O grupo não dilui a singularidade, nem o contrário, tampouco sujeito o objeto, método o campo, etc.

A relação entre grupo e sujeito, na pedalada, entre bicicleta e seu ciclista, “considera que a oposição indivíduo-sociedade é mais um dentre tantos outros falsos problemas dualistas, decorrentes da ilusão mediante a qual reificamos as objetivações históricas em um objeto natural”. Nesse sentido, existe a bicicleta, a pedalada, o ciclista, enquanto uma materialidade que “só adquire sentido na relação com cada um de seus intérpretes” (Escócia; Kastrup, 2005. p. 297-298). Portanto, a montagem clandestina de bicicletas é uma manifestação da imanência entre pesquisador e campo, entre corpo e sagrado, que aponta para as pistas por onde o homem se modifica.

Na imagem do quadro “Último passeio”, de Douglas Ferreiro, abaixo apresentado, um homem montou uma bicicleta para duas crianças. A bicicleta está com três rodas, porque elas precisam desse suporte. Cada uma delas vai andar ao seu tempo e na sua vez, mas vão fazer disso um envolvimento de aprendizado, alguma disputa e criação de histórias para contar. Montar clandestinamente uma bicicleta tem a ver com o processo, não com o objeto, com o gesto coletivo que põe o corpo-mundo em movimento, cada um ao seu jeito e tempo, não com as rodas e correntes. Aliás, as rodas e correntes, o quadro e o guidão são necessários porque andar ou correr já não basta. Montar a bicicleta é reunir pessoas em torno do movimento que ela produz, é sobre que encontros, a partir do uso da bicicleta, são possíveis fazer.



Figura 1. Último Passeio, de Diogo Ferreira.

Quando e como me aproximo do campo de pesquisa, como o campo e eu existimos nos encontros e desencontros, nos momentos de pesquisa ou de vida e, começando de novo quais elementos seguem comigo, quais ficam, quais seguindo ficam e quais ficando vão. É por entender que há coisas que ficam e coisas que vão que tocarei aqui nas encruzilhadas. É o Candomblé um dos espaços que a figura do homem pode receber caminho, direcionando-o para os afetos e para as políticas de amizade que escapam da moralidade eurocentrada. A experiência da cosmofofia das encruzilhadas surge exatamente daí, da fuga de pessoas das senzalas.

Numa tentativa de paráfrase à Rufino (2019, p. 17), fico me perguntando: o que é o homem? Certamente, você poderia me dar certas pistas, como ter certa composição corporal, ter uma quantidade de pelos e cabelo, uma altura mínima, um pênis... ter certos tipos de comportamentos, gostar de certos esportes, perfumes ou comidas... se relacionar com tais e

quais corpos, gostar desse ou daquele tipo de sexo. Haveria, sem dúvida, uma figura imaginária, junção de vários corpos de quem você diria: esse é homem.

Mas pensando na subversão dos paradigmas coloniais, adotando e praticando uma perspectiva de encruzilhada, como você responderia a essa mesma pergunta? A qual eu adiciono outra: se “praticar a encruzilhada nos aponta como caminho possível a exploração das fronteiras” (idem), o que se pode experimentar do-no corpo do homem? É nesse sentido que, confiando que a *pedagogia das encruzilhadas* borra suficientemente as fronteiras da dicotomia do ser homem ou outra coisa, reivindicando o cruzo como perspectiva onto-epistemológica para a pesquisa, me remeto ao termo encruzilhada a partir de um outro aspecto. Para tocar nisso, peço licença aos meus mais velhos para contar uma história aprendida no terreiro.

Desde que assumi como minha a Casa tradicional que frequento, volta e meia estou lá dentro, ainda que “sem pesquisa pra fazer” ou sem função específica. Numa dessas noites de conversa no cimento em frente à Jurema, recebi um ensinamento. Como surgiu a mitologia da encruzilhada? Para além do espaço de entremeio, de contato, de colisão, o que é o cruzo? Homens (e talvez mulheres também), não suportando mais os grilhões da escravidão, empreendiam fugas das senzalas. Imagino que essas fugas não eram sem algum planejamento, sem alguém dando guarida a quem tinha o ímpeto mais arrojado - ou talvez fosse escolhido para a fuga. Levantava-se uma cerca, cavava-se um furo no chão e alguém escapava. Mas pra onde, pra fazer o quê?

Os que ficavam, acompanhavam a fuga preparando cestas com comidas e alguma bebida. Em noites altas em horas, parte das pessoas que não fugiram juntavam o que podiam em seu alguidar²¹, conseguiam uma bebida forte e levavam para esses exus fugitivos em locais na mata, onde um caminho cruzava com outro, para que quando por ali passassem pudessem comer. Colocavam velas para facilitar a visualização. A bebida, para além de aquecer e adormecer o corpo, era usada como repelente de insetos e para tratar lesões na pele.

Assim, outro ponto na encruzilhada se firma: ela não é só o espaço da interface, mas da oferta do cuidado para a preservação da vida. Mais afeito a perguntas inquietantes do que a pacificadoras respostas, lançarei mais uma: quais são as oferendas que podem ser colocadas nas encruzadas dos caminhos que podem cuidar dos homens negros nos seus processos de fuga? O que oferto aos exus que se propõem a viver aquilo de que eu me

²¹ Recipiente de barro usado para despachar oferendas.

resguardo? Ou mais: se não estou vivendo eu mesmo as dores da fuga, o que ofereço a quem as vive? Como Èṣù é a dinâmica e as multiplicidades, o que recebo de oferenda para seguir eu mesmo minhas *quesitações*?

Portanto, a pesquisa busca ouvir esses elementos. Para além do modo como funciona o homem de terreiro, como ele chega ao terreiro, interessa saber como ele sai e como se mantém fora dos muros da sua Casa. E como eu também sou esse homem que me propus a estudar, é preciso alterar a relação que eu faço entre mim e a minha pesquisa.

Nesse contexto, adotei outra forma de relação entre o sujeito da pesquisa e seu objeto, o que é um assunto amplamente discutido nas ciências humanas. Em diferentes delas, diferentes entendimentos. Mas, usualmente, o sujeito constroi uma série de provocativos para a realidade e espera encontrar nela amparo ou rejeição ao que propôs. Em alguma medida, é disso que trata a ciência moderna - e contemporânea. Entretanto, esse olhar direto do sujeito em direção ao objeto nunca foi exatamente pacífico, gratuito, generoso ou mesmo sem retaliação.

Quando Seeger (1980) se embrenhou nas matas das “terras baixas da América do Sul” (p.23), ele resgatou os dilemas de realizar uma pesquisa de campo. E, como antropólogo, defendeu a etnografia como método de analítica. Ao tratar de pesquisa de campo, mesmo considerando *Os argonautas*²² sua grande referência, Seeger traz ponderações que fazem ampliar os sentidos da etnografia.

Essas ponderações dão conta de uma marca, de uma temporalidade e de uma presença efetiva do pesquisador no campo e na escrita. Não uma presença esterilizada ou impessoal, mas uma que desenvolva uma “atividade singular [...], num momento específico de sua trajetória pessoal e teórica [...] e essa é exercida sobre um grupo social que se encontra num certo momento de seu próprio processo de transformação” (Seeger, 1980. p 25). E o que é mais importante: os dados a que o observador tem acesso estão obturados pela experiência pessoal do pesquisador e pelo desejo do campo.

Essa experiência pessoal denota, portanto, um campo relacional, um pleno colóquio entre as vozes que o pesquisador carrega consigo, as vozes que o campo permite ao

²² *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* é a principal obra do antropólogo Bronislaw Malinowski, publicada em 1922, fruto de extensa pesquisa etnográfica realizada entre os nativos das Ilhas Trobriand, no atual arquipélago de Papua-Nova Guiné. Trata-se de um marco da antropologia moderna e a obra inaugura o método de observação participante e propõe uma abordagem funcionalista das culturas. Malinowski valoriza a imersão do pesquisador no campo em contato com a perspectiva nativa e a obra redefine os paradigmas da pesquisa antropológica e influencia fortemente as ciências sociais até os dias atuais.

pesquisador escutar, as vozes que não são ouvidas, aquelas que nem existem mais. Esse colóquio põe a pesquisa em gerúndio, em *acontecência*. Esse colóquio, essa conversa com muitíssimas vozes, não deixa de ser uma invasão, o que evidencia o fato de que o campo reage ao pesquisador nem sempre de modo irresistido.

Essa presença advogada por Seeger também é um problema para o campo. Não somente do ponto de vista do incômodo, mas também da divisão de funções e tarefas entre o próprio grupo - isso tudo aparecerá nos detalhes da pesquisa. É uma “apurrinhão” para a comunidade receber uma pessoa alheia às suas tradições, mais uma boca para alimentar, para usar os recursos, para proteger dos perigos naturais e, ainda por cima, fazendo perguntas o tempo todo. Perguntas para as quais ele exige elaboração nítida e reveladora, no lugar da descoberta e da ambiguidade que, muitas vezes, explica melhor a coisa. E aí surgem também as perguntas que são mais importantes responder, as que o grupo se ressentido ou as que atende parcialmente aos interesses relacionais em disputa.

Nesse sentido, investir na pesquisa de campo é, portanto, investir em um processo que começa antes da própria chegada e nem sei se termina após a partida ou após a escrita da etnografia. Acompanhar esses processos que são parte questões ligadas à minha própria experiência, personalidade, trajetória, parte contingências da realidade, do cotidiano, das condições minhas e do campo. Portanto, é necessário ampliar a etnografia adicionando a cartografia em seu escopo analítico. Mas antes de detalhar esse enlace, cabe dizer melhor como o objeto de pesquisa etnográfica se torna um *objeto-contexto* de pesquisa etnocartográfica.

Ao compreender que preciso abandonar a estaticidade, o que é, a todo momento, uma disputa epistemológica, um conflito interno e, ao mesmo tempo, algo da ordem da persistência de abordagem, de discurso e de método, me encontro com um campo também instável, produzido pelos olhares, escutas, pela sensibilidade aos odores, gostos e ritmos” (Barros; Kastrup, 2009, p. 61). Mas estou, sobretudo, em processo de composição com o campo, contraído em uma grupalidade e em um território. Esse princípio, digamos epistemológico ou cosmológico, coloca, a mim e ao campo, numa plataforma de escolhas pessoais e não me ressinto disso.

Logo, me vi na condição de um homem negro, que performo uma masculinidade socialmente hegemônica, que busco me afeiçoar aquilo que diverge dessa hegemonia, pesquisando elementos constituintes da masculinidade negra. Ainda mais: buscando enxergar,

para além da dor e do sofrimento em sê-lo, as práticas e territórios de resistência. O que diz sobre a minha transfluência que encontra a transfluência do campo e que me (des)organiza enquanto um apreciador de paisagens, criando para mim um método de análise que conflua, não estanque.

Abordar o campo a partir dessa premissa tem a ver com desviar-me da certa arrogância de que se revestiu a ciência. E incorrer a um *desaprofundamento*, a retirar do fundo as questões que só podem ser vistas se em movimento na superfície da carreira d'água, no fluxo. E esse fluxo só é possível se fizer as pazes com um processo de pensamento corporificado que antecede a chegada ao campo, que antecede, muitas vezes, a escolha do campo, do método, das teorias basilares do projeto, do programa de pós-graduação, etc., que antecede as certezas e as inquietações, os afetos e os choque entre desejo e mundo, os cortes operados pela realidade. E observar o que, nesse compartilhamento, resta produzindo uma certa novidade.

Essa análise incorre em um resultado imediato: a alteração da verticalidade na relação entre sujeito e objeto, destituindo sujeito e objeto de suas concepções epistemológicas clássicas, alterando lugares, trocando olhares e lugares de olhar, optando não pela divergência, mas pela diversidade, não pela interpretação, mas pela experimentação, não pela tradução, mas pela análise contextual que o próprio campo é autor.

É nesse sentido que uso *objeto-contexto*, reconhecendo o eviterno²³ afluxo entre sujeito, objeto, realidade, cultura, desejo, sociedade, elementos de gênero, raça, ocupação do espaço público, etc. Como resultado dessa afluência, uma aposta na “pirataria de tudo que for possível, a partir da tecnologia e da sabedoria do nosso povo” (Nego Bispo, 2023. p. 46). Nessa aposta, procuro construir para mim, com o campo, com o coletivo, com as grupalidades dentro do grupo, um aquilombamento que ocupa as margens da vida, do mundo, da nossa subjetividade que performo e do próprio fazer da pesquisa.

Trata-se de uma tenda armada na margem respeitando a fronteira, pois daria um problema danado cruzar a fronteira e encontrar do outro lado um abismo imenso. Adotando uma nitidez: “se precisar aprender a gente aprende. Mas aprender aquele outro saber não significa que a gente perdeu o nosso, a gente estendeu o nosso saber. [...] agora nossa fronteira é mais à frente um pouco” (Nego Bispo, 2019. p. 91). Disposição oposta ao modelo imunitário de convívio, que se ressentido do diálogo da vivência coletiva.

²³ Que não tem começo, nem fim.

Esse habitar fronteiro, movente, é para uma terceira pessoa, para o grupo ou para a sociedade, mas é primeiro para mim e minhas muitas formas de me dizer sobre mim. É, ao mesmo tempo em que me coloco na zona limiar, me reconhecer, enquanto me desfaço e nunca diluir-me por completo nem fazer o mesmo com os rigores científicos, mas produzir outros no lugar dos que seja necessário desfazer e diluir para fazer uma pesquisa como esta. Ao operar outras formas de fazer pesquisa, o que se coloca são outras formas de pensar/fazer rigoroso na ciência... o rigor passa a ser, por exemplo, a coerência entre o que encontra no campo e o que se é narrado, entre as escolhas teóricas e a vida, passa a ser a prudência, o cuidado na tessitura de um método que não explora e nem violenta as pessoas. E é por estar disposto a essa relação outra com o campo que os resultados da análise podem ser outros ou mais reveladores, de mim e do campo. Por esta adoção a um paradigma científico que também é, para além de ético e político, é estético, os dados históricos, as estatísticas, os materiais de análise serão discutidos e construídos também por outros modos de narração: por uma aproximação com o campo que se dará por meio de uma etnografar que investigue o que está posto e suas formas de manutenção, além das rotas de fuga ensaiadas nos processos de mudança, emergidos do processo de análise. Uma análise que aposta que “a história está sempre se reconstruindo” (Tessler, 2003. 197).

Habitar as margens, tamborilar cotidianos.

Se o método se constitui no modo pelo qual contato a realidade a fim de obter dela algum sentido, esse sentido, tal qual ela própria está em vias de composição, não está posto ou consolidado, tampouco sujeito à síntese, à definição ou ao desvelamento. Se eu supus, de súbito, que existiria no terreiro de Candomblé uma vivência apartada das moralidades eurocristãs que circunscrevem uma masculinidade, logo notei que isso não era uma conquista anterior, senão uma possibilidade. Embora, na comunidade tradicional que eu abracei e fui por ela abraçado, as possibilidades de conduzir uma outra performance de gênero sejam facilitadas por uma compreensão diferente da que a sociedade geralmente acede, não se pode dizer que as condições para um aquilombamento sustentado por uma rejeição ou mesmo o questionamento dos princípios morais ora vigentes sejam uma realidade.

A análise etn-cartográfica, ao se aproximar e intervir nos campos de pesquisa, se distancia “da clássica matriz positivista e disciplinar dos saberes tradicionais”²⁴ e ao mesmo tempo não utiliza fundamentos totalizadores, mas maneja os conceitos e métodos como “caixas de ferramentas, com uma perspectiva [...] de ‘ecletismo superior’” (Hur, 2022. p 33). Assumo, portanto, uma modelagem relacional entre etnografia, ferramenta antropológica que pretende “descrever/negociar/experimentar/ a ‘sociedade do outro’”, e a cartografia, cujo interesse reside no desenho das “fronteiras, os traçados, os pontos de referência” (Souza, 2014. p. 30, *grifo do autor*) que organizam uma certa rede de sentidos produzidos e experimentados pelos sujeitos no campo. Dentro do escopo de possibilidades de se realizar uma pesquisa qualitativa no campo, abordar a realidade por meio da etn-cartografia é fazer essa combinação entre “a etnografia, principal método antropológico de pesquisa de campo, com a cartografia, proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari para estudar a subjetividade” (Nobre; Amorim; Frangela, 2019. p. 56, *tradução minha*).

Como já dito páginas antes, sigo por uma trajetória de transversalidades, cujo compromisso afirma um “movimento de abertura comunicacional, de desestabilização dos eixos dominantes” que leva a narratividade como “força de criação de outros sentidos” (Passos; Barros, 2020. p 155-156). Também me ponho a discutir os modos de produção de subjetividade masculina negra e o universo da saúde mental desta população, quer a respeito das muitas maneiras que essa subjetivação causa sofrimento psíquico, quer a respeito dos meios de cuidados institucionais ou das formas de resistência a esses mecanismos adoecedores, violentos, imobilizadores, traumáticos, anuladores da experiência negra e masculina.

Enquanto homem e negro, em um processo que começa antes da minha própria chegada e que não termina após a minha partida ou da escrita desta dissertação, foi inevitável investir na pesquisa de campo. Trata-se de uma investigação científica por meio de “uma estratégia baseada em [...] interações sociais ou interpessoais, analisadas a partir dos significantes que sujeitos e/ou pesquisador atribuem ao fato” (Campos, 2001. p 57). Neste sentido, essa pesquisa-intervenção etn-cartográfica constrói para si e com o campo essa fábrica de *montagem clandestina* de ferramentas, dispositivos²⁵, instrumentos e metodologias que atuem em favor da produção do conhecimento científico por meio de outros rigores.

²⁴ O termo “tradicionais” aqui significa convencionais, acadêmicos, validados cientificamente... não os saberes de povos tradicionais.

²⁵ No sentido de tecnologias, métodos, equipamentos, incluindo o corpo.

Como princípio ético e metodológico, eu aposto na etn-cartografia, a partir das imersões no campo e das intervenções na grupalidade contraída dentro das possibilidades das funções de um Terreiro de Candomblé, nos encontros possíveis. À revelia do tempo, compor duração e fazer confluir pesquisa, varrer o terraço, *bater paô*²⁶ e o *xirê*²⁷ dos orixás, fazendo dos encontros fortuitos situações de pesquisa, a partir da vivência do território e das experiências nele, com ele e a partir dele. Numa aproximação que tem como pilar uma confiança: o campo se apresenta, recebe e explica depois, no contexto da pesquisa-vivência, pesquisa-experiência²⁸.

Utilizo a etn-cartografia, portanto, como uma ferramenta para acompanhar processos que são parte questões ligadas à minha própria experiência como homen, negro, candomblecista e pesquisador, minha personalidade e trajetória, parte contingências da realidade, do cotidiano, das condições da pesquisa e do campo. Em adição, não busco postulados universais, nem traduzir ou representar sentidos, tampouco reduzir a um “conjunto de códigos e significantes, senão, [...] multiplicar os sentidos advindos do real, num movimento rizomático de construção” (Hur, 2022. p 33). Assim, a opção por um método qualitativo de pesquisa com encontros entre etnografia e cartografia se configura enquanto um desenho aberto, interessado em “ocupar a continuidade do pensamento criativo” que representa uma postura orientada a “possibilitar avançar em uma área do conhecimento [...]: a subjetividade” (Rey, 1997, p. 282).

Assim, o fazer etn-cartográfico se ombreia com as perspectivas e teorias analíticas que sustentam uma situação de pesquisa que se funde à circulação de significados culturais, objetos e identidades que se nomadizam na difusão do tempo e do espaço. A etn-cartografia, portanto, investiga a produção histórica dos elementos da cultura, mas se organiza a partir de pontos de fixação e mobilidade que se configuram como os contornos que circunscrevem um mapa. Contornos que indiquem as linhas em movimento, a processualidade, o plano de forças que dão consistência ao campo, evidenciando suas lógicas de funcionamento.

A etn-cartografia cumpre, então, uma dupla articulação: ao passo que detecta a paisagem, busca enxergar como os sujeitos, incluindo o pesquisador, produzem rotas

²⁶ palmas ritmadas que saúdam e alegram os orixás.

²⁷ ritual em roda e em dança utilizado no culto tradicional do candomblé.

²⁸ Esse é o equivalente científico ao ensinamento da cosmofofia africana que assegura: “confiar é permitir que Èṣù explique depois” (ensinamento oral do Babalorixá Ifatolu Akanbi, sacerdote da Religião Tradicional Yoruba).

alternativas. Logo, a pesquisa não se encerra no encontro com o relevo, mas começa a partir dos estremecimentos, das erosões, dos acordos de convivência entre os sujeitos e as redes em que eles estão conectados. Essas fissuras no tecido da realidade compõem material de análise por meio dos arcabouços teóricos que a pesquisa constrói. É, portanto, uma composição entre a “imersão no campo (perspectiva etnográfica)” e as maneiras “de acompanhar os processos ali vivenciados (perspectiva cartográfica)” que produzem efeitos também “na escrita, leitura e análise de dados e acontecimentos (procedimentos situados “entre” a cartografia e a etnografia)” (Nobre; Amorim; Frangela, 2019. p. 56 *tradução minha*)

Assim, esta pesquisa busca ângulos de infiltração na realidade e no fazer científico que, na disputa entre políticas de escrita e de investigação, faz estremecer a língua, o posto, o estável, exatamente porque traz partículas de singularidades pro texto, o que faz surgir uma novidade. Essa experiência com o campo faz a língua gaguejar²⁹, nomear uma intensidade que não mais se contenta com as narrativas sobre si e sobre como se investiga. Logo, trato de uma pesquisa que “sendo ao mesmo tempo técnica e metodológica, mantém um diálogo constante entre a prática, a experiência e a atividade de busca de palavras para melhor se contar”, sempre apostando num olhar movente entre dentro e fora, “talvez se tornando uma pesquisa dentro da pesquisa”. Faço da investigação um constante questionamento sobre “o adequado, o certo e o verdadeiro de maneira narrativa, contando” (Serodio, 2008, apud Serodio; Prado, 2017. p 07).

Encontrar-me na pesquisa que se imanta à *minhaveda* - e que não faço sozinho, nem me é exclusiva - é compreender que o fazer do trabalho por meio e a partir da experiência do acontecimento. Logo é um trabalho a partir de um lugar, no presente, implicado na realidade e que insiste no apontamento da diferença. A pesquisa, então, assume uma postura comprometida com “um modo de pensar, sentir, desejar, amar, odiar; uma forma de interrogar, de suscitar acontecimentos, de exercitar a capacidade de resistência e de submissão ao controle” (Corazza, 2017,. p 121 *apud* Amorim; Moraes, 2023, p. 146) e não se incomodar com isso. Aliás, alcançar resultados e obter material de análise exatamente por passar pela pesquisa assim.

Penso em uma pesquisa sobre produção de subjetividades que se organiza a partir da noção de que elas são marcas de um movimento de zonas de passagem nas quais a existência performa singularidade. Essas cambiantes zonas não somente efetuam sujeitos, mas podem

²⁹ cf. O que é uma literatura menor?, de Deleuze e Guattari.

ser efetuadas por eles, radicalizando o processo da experiência enquanto produtora de marcas, memórias e, portanto, novas narrativas. Nesse sentido, o conjunto de pessoas que fazem essa pesquisa precisa se colocar no rastro do instituinte, pois que a busca é pela geração da novidade por meio da abertura ao experimento de si no e do mundo. Portanto, trata-se de tatear e *artesanar* novos desejos.

O terreiro virou um campo de pesquisa junto com minha entrada na Casa. Enquanto pesquisador, eu tinha um projeto aprovado numa seleção de mestrado, mas o campo era ainda um desafio, junto a outros que se acumulavam naquele período. Em função de atividades do trabalho, tive acesso ao pai de santo cuidador da Casa, que me fez o convite para conhecer o seu terreiro. Na visita, que servia tanto para aconselhamento pessoal, quanto para aproximação da minha atividade de trabalho à época e a comunidade de terreiro, o encantamento surgiu junto com a possibilidade de me envolver com a pesquisa a partir do campo daquele terreiro. Minha chegada no campo se deu a partir desse período inicial de um membro que chega ao Terreiro, e depois foi fazendo corpo ao longo da permanência, junto com as trocas com a base de pesquisa que integro, os movimentos sociais que participo, as pessoas com quem fui trocando informações sobre as dificuldades de existir no campo científico.

A partir, então, do apontamento da possibilidade do campo, o projeto precisou ser revisto, pois tratava, anteriormente, do teatro ritual, enquanto possibilidade metodológica. Tratar de ritual dentro de uma casa de rituais poderia ser um impeditivo importante. Além do mais, as oficinas desse tipo de teatro demandam uma longa permanência, uma longa produção e uma pré-disponibilidade dos participantes que não estava posta. Assim, optei pelo mergulho no campo a partir daquilo que minha formação inicial nas Ciências Sociais me havia oportunizado, juntando os experimentos possíveis a partir dos referenciais da esquizoanálise e das leituras racializadas. A partir dali habitei o fluxo e contrafluxo contínuo entre macumbeiro e pesquisador, coexistindo ambos.

As situações de pesquisa foram aparecendo e sendo registradas no diário de afetações, ainda com a perspectiva de formação de um grupo-dispositivo, o que não se mostrou possível ao longo do processo. Isso não inviabilizou a pesquisa, pois o cotidiano das atividades da Casa me colocava sempre em interface direta com outros homens e homens negros. E isso não foi sem resultado expressivo. Essa interface foi perene e substancial, fazendo surgir sempre um elemento que poderia ser discutido com maior dedicação.

As conversas com os homens negros se deram nas bordas das atribuições da Casa, sendo a maior parte deles, do grupo de Ogans, grupo, aliás, que contém a maior parte dos homens negros daquele Terreiro. Três das quatro histórias narradas nessa dissertação são de homens negros, apenas uma de homem branco, que é do próprio Pai de Santo. Assim, passei pelos 12 meses de pesquisa-acesso à Casa buscando ouvir com o campo o que se apresentava em termos de preocupação sobre o que é viver como homem negro no mundo e naquele Terreiro.

Outros elementos disparadores serão os *itans*³⁰ dos Orixás. Ao ouvir histórias, características, premissas, modos de ser e estar no mundo, os participantes serão convidados a confluír os Orixás, masculinos e femininos, com suas próprias narrativas de si, como se fossem seus corpos uma espécie de entidade que seja um compósito desses elementos. Assim, as narrativas, a partir do tensionamento e do movimento por entre aquilo que se é e o que se pode devir, deslocam os padrões de funcionamento da masculinidade para uma outra configuração, uma homidade. Uma vez que o encontro funciona por conexões, ele ao mesmo tempo produz outras linhas de rede que podem disparar processos de ruptura exatamente por evidenciar seus pontos de maior dureza. Como pergunta provocativa, modificando um pouco a que Butler (2022, p. 38) coloca na boca de Foucault: a partir de suas experiências e modalidades discursivas, como posso funcionar nesse ou rompendo os regimes *de verdade* que dizem os termos que me estão disponíveis? Esses regimes funcionam como um dispositivo “que constrange os indivíduos a um certo número de atos de verdade” (Foucault, 2010, p. 67).

Cabe pensar nesses regimes a partir, também, da própria Universidade. Grada Kilomba instrumentaliza uma sensível crítica ao conhecimento ocidental ao expor os seus dispositivos de dominação, que resumem saberes diversos a meros "objetos" e, ainda mais grave, subjugando-os à uma lógica colonial. Kilomba sustenta que o conhecimento científico eurocêntrico se arroga ao estatuto de verdade universal, materializando uma estrutura epistemológica que apaga e desqualifica saberes afro-diaspóricos e de povos originários das terras colonizadas. Esse modo de conhecimento da “ciência colonial sistematicamente nega às pessoas racializadas o estatuto de saber sobre si mesmas, desqualificando suas experiências e epistemologias” (Kilomba, 2019, p. 19) o que resulta na negação da multiplicidade das narrativas e, ao desconsiderar as epistemologias marginais, impossibilita a afirmação de

³⁰ Relatos míticos da cultura iorubá.

outras formas de subjetividade e dos saberes ligados a outras práticas e tradições. A proposta desta pesquisa, por exemplo, de permitir que os participantes integrem elementos dos Orixás nas suas próprias narrativas sobre ser homem negro, cria um fenda que rompe com a lógica da colonialidade do saber e evidencia epistemologias que são frequentemente silenciadas.

O evento colonizador original opera por meio de uma lógica que destaca e reforça estruturas visíveis, um cimento que cola e endurece a vida dos humanos. Isso se manifesta no e pelo corpo, numa nova captura desse corpo, dessa subjetividade. Essa captura se dá por meio do discurso hegemônico que, a rigor, dita modos de ser e estar no mundo. O conhecimento científico colonizador, opera, portanto, e precisa operar para ser profícuo, montando uma “prisão invisível do desejo e do pensamento, que se realiza pela captura do inconsciente e pela submissão a uma única racionalidade” (Rolnik, 2018. p. 43). Nesse inconsciente colonizado a existência é reduzida reprimindo as condições de possibilidade para a multiplicidade e para as alternativas na constituição dos corpos, porque inibe ou oblitera outras formas de saber e de sensibilidade. Este trabalho busca, a todo tempo, tensionar a ideia de masculinidade fazendo disso uma prática de descolonização que viabiliza ou reativa formas de saber sensível e espiritual, mitigando os efeitos e limites do conhecimento hegemônico.

Esse trabalho de descolonização é algo da ordem do encantamento da ciência. Se “nos terreiros de candomblé, existe uma ciência do sagrado, onde o corpo, o tempo e a natureza são profundamente respeitados como partes de um saber que não precisa da chancela da ciência ocidental para existir e ser verdade” (Rufino; Simas, 2018. p. 27), essa dinâmica, enquanto alternativa epistêmica e metodológica pode modificar modos de vida e de organização do coletivo - e para além dele. Retirados do lugar de folclore ou superstição, os valores do encantamento e da ancestralidade rompem com a violência epistemológica operada pelo saber científico ocidental, auto eleito a forma legítima da verdade. Em seu lugar, um outro desordenamento que valorize a sabedoria das práticas e cosmologias afro ameríndias, como o candomblé, que ajunte terreiro e produção de conhecimento posicionando essa epistemologia como alternativa legítima ao conhecimento colegial comum.

Aplicação de tudo isso, as impressões a que fui chegando se deram por um meio mediado por duas categorias de investigação. O primeiro que se dirige à minha presença movente no território de análise, dá conta de um desvio do meu lugar de pesquisador, de sujeito coletador de dados, para o de um cartógrafo, que produz os dados junto com os

agentes da realidade objetiva. Por isso a razão pela qual optei pela etn-cartografia. O segundo tem a ver com as formas de modular minha atenção diante da experiência.

Tanto nas situações de pesquisa mais evidentes quanto na participação nos preparativos e no culto da Casa, a minha presença enquanto *abian* e pesquisador é visível e a pesquisa acontece na ambiência de uma atenção cartográfica. Esta é uma atenção à espreita, “flutuante, concentrada e aberta” (Kastrup, 2020, P. 34), desabilitando a atenção seletiva, usual nos domínios dos sistemas cognitivos. Essa atenção funciona entre estes dois polos: o desleixo apassivado e a constrição cadavérica. A pesquisa enquanto uma experimentação coletiva e inventiva, vivencial do campo, do mundo, se organiza em torno da experiência, enquanto aquilo que “nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca”. Na vida do campo “se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece”, quase nada é sobre a pesquisa, quase nada afeta a pesquisa e o campo “está organizado para que nada nos aconteça” (Larossa, 2002, p. 21).

A atenção do pesquisador, numa etn-cartografia, se desafia a superar tanto o objetivismo quanto o subjetivismo, ao se afastar do realismo cognitivo tanto quanto do psicologismo de tudo na realidade sociocultural³¹. É por esta razão que a atenção ao que emerge no grupo-dispositivo não se dá por critérios objetivos ou subjetivos, mas a atenção se dirige às forças que põem o território em funcionamento, geralmente habitantes de fragmentos corpóreos que disparam a centelha que o pesquisador, quase sem querer, se deixa guiar.

A presença do pesquisador no campo o submete a “inúmeros elementos salientes”, logo, assim como no pensamento psicanalítico freudiano clássico, nem tudo é “digno de atenção”, mas flutuar entre plataformas atencionais garante “o ajuste fino da sintonia do inconsciente” (ibid. p 39). O pesquisador se interessa por picos de presente que indicam que ocorre a processualidade. São eles que produzem a desaceleração do movimento e a exploração mais cuidadosa do que causou o breque, sem necessariamente exigir ação imediata. E é aí que os tempos se misturam, percepção e memória coexistem, assim possibilitando o desenlace das linhas de retenção dos fluxos desejantes.

Nesse algo que acontece que exige a minha atenção, que não é um estímulo que me distrai ou um reflexo, mas uma insinuação, “uma rápida sensação, um pequeno vislumbre que

³¹ Desafio semelhante é proposto ao iniciante no candomblé: não espiritualizar demais. Uma gripe, às vezes, é só uma gripe mesmo, não uma influência espiritual.

aciona em primeira mão o processo de seleção” (ibid. p . 41) independente do interesse, que se apresenta como um embaçamento ou ranhura na tela da realidade que captura a atenção, mas que ainda não dá a dimensão do que se trata. Aí se dá um pouso que estampa um campo de observação reconfigurado, uma janela atencional que conforma um campo sensível à emergência de sentidos, permitindo acompanhar o devir de algo que ainda não é, mas que se insinua como possível composição de sentido no percurso da pesquisa. Assim produzindo o conhecimento no percurso da pesquisa, no terreno de análise, provocando, em virtude de realizar diferentes construções, uma expansão da cognição, “produzindo dados que, enfim, já estavam lá” (ibid. p 47).

Pesquisar pesquisando: honrar e inventar trajetórias.

Por não se tratar de uma tradução ou análise direta do discurso, opto por admitir o protagonismo do campo no processo analítico e não obter das pessoas os dados, informações ou narrativa, mas, pela mútua presença, aceder ao potencial de investigação e das condições de autoria do campo sobre suas próprias relações com o mundo. Desse modo, abro-me, a mim e a minha pesquisa, à interpelação do outro, a quem usualmente já estamos vulneráveis, e “não controlamos totalmente” (Butler, 2022, p. 113), tampouco o fazemos aos efeitos dessa inferência.

Nessa etnografica, a partir da imersão no campo, nos cultos e funções da casa, de acordo com a perspectiva metodológica, a pesquisa investe na experiência do cotidiano, na participação observante, como meio de engendrar a possibilidade de realizar, nos encontros, momentos de uma artesanaria de conversação coletiva, uma metodologia alicerçada em produtos narrativos produzidos a partir do que o campo mostra, fala, oraliza ou rasura em colisão com o que se produz de memória, afetação e/no corpo do pesquisador.

Ao usar “participação observante”, deixo nítida a adoção de uma inversão proposital da expressão comum “observação participante”, deslocando o centro da atenção para a implicação afetiva e sensorial do corpo que pesquisa, não como espelho neutro do outro, mas como superfície que sente, reage e é transformada na e pela presença do outro. Essa torção metodológica abre espaço para o cultivo da “conversação coletiva” como prática ética e estética de escuta e enunciação compartilhada. A ideia não é inédita — é atravessada por contribuições de autores e autoras que, desde as epistemologias do Sul, os feminismos

decoloniais (Grosfoguel, 2008; Segato, 2014) e a antropologia colaborativa (Rappaport, 2008), pensam o conhecimento como algo que se produz no entre, no relacional, no gesto de falar-com. Aproprio-me, portanto, dessa linhagem para compor uma metodologia que se faça em escuta tensa e co-presença, onde a palavra que emerge já traz as marcas de quem a atravessa. Nesse contexto, a conversação aparece como um fazer metodológico que recusa hierarquias fixas entre pesquisador e interlocutor, priorizando formas dialógicas de produção de sentido (Kastrup, 2007; Spink, 2003). Aproprio-me, portanto, dessa linhagem para compor uma metodologia que se faça em escuta tensa e co-presença, onde a palavra que emerge já traz as marcas de quem a atravessa.

Desta forma, esta abordagem metodológica, amparada pela esquizoanálise sul americana, se arvora modelar, histórica e geograficamente, uma polifonia de saberes, criando um método analítico e experimental cujo principal equipamento é a composição de uma “trama de bricolagens, saberes e fazeres dos mais diversos, [...] no qual já não há a individualidade isolada, senão [...] ondas e energias em conexão” (Hur, 2022. p 20). Neste sentido, a experiência do/com o campo se interessa pela produção dos desvios e da fabricação de uma outridade, constituindo um prática de pesquisa-intervenção que “cartografa o funcionamento das máquinas sociais, concretas e abstratas, [...] para fomentar vibração e transformação [...] [que] “desmonta os circuitos desejantes anti produtivos, esgotados e intoxicados, visando dar vazão às forças bloqueadas” (ibid. p 22), ou, ao menos, procura desmontar, não sendo sempre possível. Essa pesquisa, portanto, procura exercitar um procedimento de desmontagem que recupera a diferença como provocadora da emergência “de uma abundância não organizada, heterogenética” (Passos; Barros, 2020. p. 163). Ao passo que se implica numa “raspagem do instituído e dos bloqueios”, se posiciona, de modo afirmativo, frente a processos de transformação e criação” (Hur; Viana, 2016. p. 119).

**Quando surge um homem negro na história da humanidade ocidental:
tensão e tesão por um estranho familiar.**

Contra a necrose e conformismos do corpo, o barco está fazendo água.

Com a paráfrase de Tansi (1992), um poeta kongo que escreveu “Carta fechada às gentes do Norte e Companhias”, inicio este capítulo destacando, uma vez mais, caso ainda não tenha sido suficiente, que o corpo do homem negro, na falomaquia³² contemporânea, perde a disputa pelo prestígio da masculinidade para o homem branco, restando, outra vez mais, a ambiência do material, do falo, do membro sexual que lhe precede, para o susto ou para o prazer. Assim, o corpo do homem negro, desde a mais tenra infância, habita o imaginário do desprezível e os espaços ocupados por esses corpos são espaços que, aos olhos do outro branco, são fábricas de produzir marginais³³.

Toco nos termos corpo e espaço exatamente para e por encontrar o terreiro de candomblé, especificamente, um de tradição Ketu. E chego ao meu início de pensar o que é e como funciona um corpo negro e masculino nesse lugar. Para, com isso, vislumbrar as possibilidades em meio às fabricações cotidianas de si que acontecem em espaços como este, em que, para além do convívio e das práticas familiares, há, consonantes e por isso tudo, mitos e ritualísticas religiosas que podem imprimir normativas moralizadoras com muita facilidade ou mesmo produzir efeitos contrários.

Para pensar e experimentar essas cargas de fabricação, o terreiro com o qual pensei as temáticas que atravessaram essa pesquisa, passou a se tornar um ambiente em que é possível o refúgio para a marronagem produzir sentido e alcançar a distância dos esteios, é necessário, então, entender o que é ser um homem no candomblé. Porém é preciso evidenciar, outra vez, que falo de uma Casa, de uma linhagem, da condução de um Pai de Santo, não existindo uma entidade uníssona que unifique tudo o que se sabe sobre isso.

³² Falo = pênis; maquia = disputa. Relação desigual de poder entre homens afroameríndios e brancos.

³³ Sérgio Cabral em entrevista disponível em:

<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DE FENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html>

Mas antes de entrar nisso propriamente dito, penso que seja importante pensarmos na razão pela qual esse refúgio é necessário ou uma obrigação. Ora, pensamos aqui sobre pessoas negras, especificamente homens e suas formas de sê-lo. Ainda que o singular para o “formas” seja mais adequado, uma vez que falamos de algo da ordem da uniformidade, da universalidade, impostas por algum tipo de violência.

Algum tipo, pois o colonialismo provocador do trauma colonial se atualiza em suas antropológicas, exigindo cada vez menos esforço físico dos seus praticantes, produzindo, na lida com o mundo hiperconectado e nunca tão isolado uma e-scravidão³⁴, no sentido proposto por Bona (2020), como uma dominação cada vez mais simbólica e sutil – sem nunca ter deixado de ser uma dominação – atingida por meio de manobras aparentemente menos hostis. Essa inovação técnica sobre o corpo a que o colonialismo precisou se render não se tornou um apaziguamento, senão uma dureza possível frente à mudança dos tempos.

A experiência colonial produzida pela branquitude concede aos homens negros, aos homens ameríndios e aos seus descendentes o estado de “antípodas dos padrões de masculinidade ideal que se criou no Ocidente” sendo eles “os principais adversários na disputa pela manutenção do prestígio conferido pela masculinidade” (Souza, 2023. p. 13) dos homens brancos. O corpo do homem negro, para além do ciúme de raça, é um portal para a queda do lugar de poder surrupiado pelo corpo do homem branco.

Para evitar esse declínio, os homens brancos fantasiam, deliram, criam ficções acerca dos homens negros e da sua sexualidade, sem deixar de falar sobre o seu pênis, reduzindo-os ao seus genitais. Assim, para o branco, os homens negros “são genitais. [...] Vamos ficar atentos. Tomar cuidado senão eles nos inundarão com pequenos mestiços” (Fanon, 2008, p. 138). Ao tentar se proteger da ameaça do negrume, cada colônia, atualizada até hoje, organizou dispositivos de violência física e simbólica firmes o suficiente para manter os homens negros em situação de subordinação. Contudo, penso trazer robustez aos argumentos aqui defendidos o ato de remontar, ainda que sutilmente, o percurso histórico que nos trouxe ao estado atual das coisas.

³⁴ Termo cunhado por Dénètem Touam Bona, no livro *Cosmopoétias do Refúgio*, citado melhor em outros trechos, que se refere a escravidão advinda do mundo capturado por aquilo que é eletrônico, digital, hiperconectado.

Por isso, retornemos a uma ideia: quando surgiu o homem negro no mundo? Note que não falo, ainda, de um homem negro no mundo ocidental, pois isso seria falar de um assunto posterior. O que venho buscar é, portanto, a origem da pele escura, do homem de pele escura “importado de longe, das placas ardentes da África, onde o sol queimou a pele dos homens até carboniza-la em negro” (Orquestra Afro-Brasileira, 1960)³⁵. E, após isso, colidir esse corpo contra uma Europa em expansão. Contudo, sem resumir toda a história em uma luta inequívoca de bem contra o mal, sem espaço para os desvios, adaptações e conquistas. Porém evidenciando o caráter inexorável de uma dominação europeia.

Ao pensar em uma pessoa européia, a primeira característica fenotípica que surge, provavelmente, será a de uma pessoa branca. Esse traço biológico se tornou tão basilar no contexto humano que se tornou central nas discussões posteriores acerca de qualidades e degenerescência racial. A branca se tornou a cor “neutra” e oficial da espécie humana, transformando o *homo sapiens* em protagonista da evolução, relegando às outras etnias e cores papéis menores ou que restou de uma humanidade rudimentar.

Seguiremos vendo³⁶ como essa relação entre delírio racial europeu e inclinações religiosas bestiais conformam o aparelho racial de dominação branca sobre o corpo negro a partir do início da Idade Moderna, no século XV, a partir de resquícios civilizatórios da Idade Média. Doravante trataremos de uma pequena história do homem e de como certas civilizações pré-europeias construíram o ideário em torno dele.

Para isso, partiremos de Oyèrónké Oyěwùmí, acadêmica nigeriana, em sua obra principal *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, em que desafia as noções ocidentais de gênero e oferece uma perspectiva africana a respeito da construção de identidades de gênero. Oyěwùmí argumenta que as concepções ocidentais de gênero, precisamente a separação binária entre homens e mulheres, nunca foram universais, mas imposições feitas às sociedades não europeias por meio do colonialismo. Buscaremos o desmonte da categorização do gênero e o uso de outros fatores mais significativos de organização social, como a senioridade, por exemplo, que reflete numa outra economia da negritude e da masculinidade. Assim, abordo como a colonialidade introduziu novas dinâmicas de poder e influenciou a percepção de masculinidade e feminilidade.

³⁵ Orquestra Afro-brasileira. Obaluayê. 1960. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PC2kL42O7js>. Acesso em: 27 de junho de 2024.

³⁶ Esse capítulo está em andamento.

Outra autora intercessora nesse processo é Sylvia Wynter, na obra *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument*. Nela se observam duras e profundas críticas ao humanismo ocidental e suas implicações coloniais. É possível explorar como o conceito de *homem* foi central no discurso ocidental, inviabilizando outras formas de ser e narrar-se, pois o humanismo ocidental criou um conceito de homem que desconsidera sistematicamente pessoas não-europeias e suas formas de existência. Deste modo, a autora sugere que o conceito de humanidade necessita de reconfiguração a fim de incorporar diversas experiências e identidades. Sua análise recupera uma crítica à economia libidinal na qual a masculinidade branca ocidental é privilegiada e propõe uma nova modulação das identidades de gênero e das relações de poder que irrompem com a masculinidade hegemônica.

Cheikh Anta Diop, historiador e antropólogo senegalês, na obra principal *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* defende que civilizações africanas tiveram uma influência significativa no desenvolvimento das culturas ocidentais. Como ponto central, abordaremos a civilização Egípcia e as concepções de masculinidade que diferem substancialmente das europeias. Partiremos desses contextos para construir a origem do ideário sobre o ser homem cunhado pela colonialidade, suas formulações e modos de sustentação. Para, a partir daí, enxergar e produzir furos que dêem condições de escapatória.

No caminho feito até aqui, se identifica, portanto, por onde andou o valor da pele preta e seguimos vendo como o valor foi alterado de algo da ordem de uma adaptação biológica frente às condições do clima, para uma régua moral que define humanos e não humanos. Os mecanismos da navegação e da descoberta protagonizados pela Europa, enquanto pura atividade, não teria resultado no que resultou. Fosse assim, as navegações e explorações de outros países teriam resultado em coisa semelhante. O que diferencia as investidas coloniais europeias à África e outras conquistas a outros territórios é o componente moral-religioso sustentado pelo cristianismo.

Em *Crítica da Razão Negra* (2014), Mbembe analisa o dispositivo da raça enquanto ferramenta de desumanização e controle, sustentada por uma concepção moral cristã de hierarquia entre humanos. A indefensável Europa³⁷ mobilizou uma microeconomia em nome de quem se justificou, das mais variadas maneiras, o extermínio e a escravização de

³⁷ “A Europa é indefensável”: frase de Aymée Césaire, em *Discursos sobre o colonialismo*.

populações não brancas, atribuindo um valor moral à cor da pele, o que gerou uma classificação de corpos como não-humanos, em termos religiosos e morais.

Fanon (2020) sopesa como o colonialismo europeu manipulou o conceito de raça para marcar a diferença entre humanos e não humanos. O corpo negro, reduzido a um objeto do ódio ou do desejo, tem sua identidade como uma construção imposta. Portanto, o processo de desumanização do negro está visceralmente vinculado aos sistemas de opressão racial, a estruturas de poder e normas morais e religiosas que produziram uma hierarquia arbitrária entre raças.

Num artigo, Sylvia Wynter (2003) discorre sobre como a colonização europeia sacralizou-se a partir de uma concepção cristã e moral de humanidade que se desviava daqueles que não estavam configurados na definição ocidental-cristã de humano. Para Wynter, o homem moderno, o *homo conquistus*, era determinado pelo cristianismo e qualquer desvio dessa norma era considerado não-humanidade. A narrativa religiosa cristã, ao lado da ciência, justificou e consolidou as ideias de hierarquia racial e serviu como instrumentalizador da dominação colonial. Nada diferente do que também pensa Enrique Dussel, em 1492: O Encobrimento do Outro (1992). Para o autor argentino, a conquista europeia foi baseada na moral cristã que valida a opressão e a desumanização dos povos ameríndios. O cristianismo justificou a dinâmica ideológica de subjugar e *civilizar* esses povos, com os colonizadores europeus assumindo o papel de salvadores das pobres almas.

Cardoso (2015), nesta discussão, permite explicitar como o componente moral-religioso do cristianismo não se limitou à esfera teórica, mas se traduziu em práticas de demonização concretas que marcaram corpos e territórios de culto. Logo nos primeiros sincretismos forçados, Exu foi reinterpretado como “diabo” pelos missionários europeus, transformando uma entidade de mediação e ambiguidade em figura demoníaca e legitimando tanto o extermínio quanto a escravização sob o argumento de expulsão do demônio. Essa operação simbólica serviu de precedente para que as estruturas coloniais europeias impusessem uma régua moral à cor da pele, classificando o negro como não-humano e, também, justificando a economia do tráfico transatlântico. Assim, o mesmo dispositivo que sacralizou o cristianismo enquanto força civilizatória também utilizou a demonização religiosa para inscrever no corpo negro uma marca indelével de inferioridade – processo análogo ao descrito por Mbembe e Fanon, mas agora evidenciado na esfera ritual e na resistência dos terreiros.

Esses pontos de análise dão conta, portanto, de uma plataforma que os corpos ocupam. Plataformas que “dizem a seu respeito, pois que são seu *meio-circundante*”³⁸ (UEXKÜLL, 1934), atravessadas por suas condições históricas, seu processo de produção de si, seus olhares e contato com o fora”. Falo de plataformas que “estão em contínua incursão entre elas, produzindo modos de existência e restos que são o resultado dessa disputa, que organizam a vida e os laços sociais”. Pensando então que “o ser humano primeiro coexiste para, depois, se é que é possível, existir separado” (Oliveira, 2022. p 21).

Neste sentido, analisar a questão racial é dar conta de que é impossível pensar em formas de gerenciamento dos processos de constituição de corpos sem encarar as estratégias de manutenção da lógica da colonialidade. Pois habitamos os efeitos de um trauma, “memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas” (Kilomba, 2019. p 33). A fratura racial que atravessa e é atravessada por questões de gênero, entre outras interseccionalidades, é algo que permeia o processo que transforma o humano em ser. Isto porque as subjetividades tendem a ignorar “as forças que as constituem e as desestabilizam por todos os lados, para organizar-se em torno de uma representação de si dada *a priori*, mesmo que, na atualidade, não seja sempre a mesma esta representação” (Rolnik, 1996. p. 1).

Os corpos desses homens negros, a começar em mim, se construiu a contrapelo da impermanência de tudo e desprezando as vertigens das variações dessa matéria “*impalpável e incontornável*” que frequentemente consideramos subjetividade (Pelbart, 2021³⁹). E nessa pesquisa também cabe encarar o desafio de conhecer os dispositivos que (des)organizam esses corpos, quais transformações produzem e são produtos desse tempo emparedado no presente, no qual “*o presente total é sua temporalidade*” (Han, 2018. P 78). Em contraponto com o tempo do Terreiro que exige sempre uma tempo tridimensional.

A esses corpos, submetidos a um terrorismo colonial horripilante, foi dado o lugar da desvalia e do desterro por uma sádica domição colonial branca que faz durar sobre eles formas de castigo e de controle. À semelhança da análise foucaultiana sobre o disciplinamento e a governamentalidade dos corpos no contexto europeu moderno, pode-se perceber, contudo, que os “métodos que permitem o controle minucioso das operações do

³⁸ *Umwelt*: “qualquer coisa que depende do ser vivo considerado, e resulta de uma seleção por este realizada, dentre todos os elementos do ambiente, em virtude da sua própria estrutura específica – o seu mundo próprio” (UEXKÜLL, 1934, p. 24, nota dos tradutores).

³⁹ Sustentação oral na ocasião de uma formação em Esquizodrama organizada pelo Instituto Gregório Barenblitt.

corpo” (Foucault, 1999, p. 107) não foram aplicados de modo igualitário — no caso da população negra escravizada, esses mecanismos coexistiam com violências arcaicas e brutais, que já haviam se tornado, para os brancos, eticamente desconfortáveis ou politicamente inviáveis. A gestão da vida que Han (2018) descreve, “cuja função não é matar” (p. 33), tarda em ser reconhecida nos corpos negros, cuja existência continua marcada por uma permissividade à violência. É a partir de uma chave mais ajustada à realidade colonial que Mbembe (2018) propõe a noção de necropolítica, deslocando o foco para a gestão seletiva da morte, que, no caso do negro, permanece como operação política legitimada pelo próprio ordenamento do mundo moderno-colonial.

“Aqui em casa é assim, não sei na dos outros”: um candomblé ketu na região metropolitana do Natal

Se você chegar agora para qualquer pessoa de candomblé e perguntar sobre algum assunto, é muito provável que essa pessoa comece ou encerre o ensinamento dizendo: - “aqui em casa é assim, não sei na dos outros”. É assim quando se perguntam coisas do cotidiano da casa, sobre alguns ritos ou partes deles, quando se trata de usos e costumes próprios do funcionamento do terreiro. Além disso, é um jeito de dizer também de uma experiência singular do terreiro com aquilo que é constituído num coletivo multiverso. Resolvi, então, escrever sobre “lá em casa”, dizendo mais ou menos como é lá e como lá funciona. Na sua ou na dos outros não sei como é, mas lá é mais ou menos assim.

Essa é uma expressão que traduz não só uma ética do cuidado com a singularidade do terreiro, mas fala de uma epistemologia própria, na qual o saber é situado, coletivo e enraizado no território (Rufino & Simas, 2018). É um modo de demarcar que, embora o candomblé compartilhe fundamentos comuns, cada casa expressa uma “cosmopoética singular” (Bona, 2016, p. 31). Essa ética se reflete no próprio trajeto até o terreiro. O deslocamento físico, a lonjura, revelam não só uma distância geográfica, mas uma travessia onde as mudanças na paisagem são também alterações de “regime sensível” (Rolnik, 2018). Cada curva, cada cheiro, cada som antecipa uma mudança de código, de “território epistêmico e existencial” (Hur, 2022). Ao atravessar a geografia dos espaços, o corpo anuncia sua condição. A roupa branca, a mala, os objetos tornam visível uma identidade. Esse corpo que transita carrega não apenas pertences, mas inscrições históricas e afetivas que são capturadas, reguladas e racializadas (Fanon, 1952; Mbembe, 2022).

Entrar no terreiro é encontrar-se não apenas com um território sagrado, um refúgio em toda sua cosmopoética, mas com um espaço físico - o que também diz coisas -, simbólico e energético que produz, remonta e produz subjetividades. O terreiro pode se constituir como um refúgio (Bona, 2020), como aquilombamento que reelabora as feridas coloniais, precedente de toda mácula sociopolítica, por meio do encantamento e da ética da comunidade. Não se trata de ser esse refúgio uma fuga, mas uma oportunidade de des/re/criação de mundos que subvertem e desconstroem instituído.

Essa reelaboração, no entanto, não se dá sem tensões. A presença de um Pai de Santo branco, como veremos com maiores detalhes adiante, num espaço originado na diáspora negra, mobiliza questões complexas sobre pertencimento, legitimidade e continuidade. Como argumenta Mbembe (2022), o colonialismo não é apenas um evento histórico, mas um

sistema contínuo que se reinscreve nas relações, nas instituições e nos corpos. Portanto, refletir sobre a branquitude no candomblé é também enfrentar as camadas profundas da colonialidade que atravessam os processos de subjetivação (Ferreira da Silva, 2009, p. 29). Mas as marcas da colonialidade num terreiro de candomblé aparecem não de modo anacrônico, disruptivo ou ocasional. Surgem mediante um investimento de tempo, fazendo corpo com e na Casa. Para isso, me foi necessário ir para o terreiro várias vezes.

Coloco no aplicativo do Uber o nome do Terreiro. O motorista já viu para onde vou. Isso às vezes é bom. Às vezes, rende uma conversa como: - “ah eu já frequentei lá, sou ogan suspenso lá, mas nunca mais fui, estou em outro lugar”. Mas o que geralmente ocorre é a mudança da estação da rádio para alguma religiosa cristã. Na maioria das vezes, entro, cumprimento, troco duas ou três palavras e ponho meu fone de ouvido. Exceto quando estou com meu filho que vai olhando a cidade e dando mais conta da mudança do que eu.

De onde moro até o terreiro, a cidade vai mudando drasticamente. No ponto de partida, casas grandes, amplos terrenos, prédios altos e muito asfalto. Algumas árvores resistem, nas ruas, os animais mais comuns são pombos e gatos. Quando vou me afastando um pouco mais, chego a uma rodovia, uma BR cheia de grandes depósitos, muitos carros e muito asfalto. Nesse trecho da viagem, minha roupa branca já entregou tudo, para além do destino colocado no aplicativo. A mala e mochilas indicam que vou passar muito tempo - e o ventilador porque lá é quente. Mas voltando ao caminho, ele vai se esvaziando de coisas para ver.

Neste lugar em que estamos, a pista se bifurca. Desse Y para a frente, o caminho até muda de cor, fica mais laranja, com uns verdes contornando as bordas do asfalto. A concentração de fábricas vai diminuindo e o sol, quando é dia, é mais intenso ali. Mas essa geografia mais esvaziada vai encontrando com o que se encher. Uma passarela sobre a pista indica mais gente morando. E as casas começam a se avolumar em quantidade. As paredes vão diminuindo e baixando o olhar da gente. Se víamos altos galpões, passamos a ver residências de paredes grudadas, umas oficinas mecânicas e alguns lugares que vendem comida. Mas ainda estamos na BR.

Ao contornar para dentro da cidade, a terceira pela que passamos e a que é o nosso destino, a pista se esguia, não é tão larga. E fica mais cheia de carro e de gente querendo ser um. As casas coloridas formam uma parede corticeira que acompanha o asfalto sob os nossos pneus. O trânsito agora é mais intenso, o que indica que estamos numa área urbana que tem problemas como toda área urbana, mas que ainda aponta passagem de esgoto cruzando a avenida principal.

Aos fins de semana, será necessário outro caminho por causa de uma feira que para a cidade, bem no seu centro, no semáforo que organiza a passagem dos carros. Por ali, no sábado, só a pé ou de bicicleta. Mas pelos caminhos alternativos também encontramos mais ou menos a mesma paisagem. Paisagem que vai mudando de novo e virando casas mais afastadas umas das outras. Com mais terra e planta, mais descampados e mais animais: cachorro, gato, pássaros, jumentos, cavalos... o cheiro do trajeto também muda: agora tem cheiro de bicho, de esterco, de mato.

Até que na sequência de retas, curvamos à direita e entramos numa rua de paralelepípedos. Os muros da casa são geralmente brancos ou com algum revestimento. No canto da guia da calçada, na quina com a rua, escorre esgoto, então a rua cheira um pouco a isso. Na quarta casa à esquerda o muro branco e suas pinturas em azul e cinza se impõe segurando um largo portão cinza, que se abre, em folhas, em duas partes. Por sobre o muro conseguimos ver árvores muito grandes, plantas que se arqueiam sobre o portão e o cheiro das flores sufocam o do esgoto.... quase sempre, pelo menos (em novembro o ipê roxo flora e faz um tapete na entrada da casa, que o Pai de Santo não deixa que varra).

Na entrada, do lado direito, uma grande quartinha de água para quem chega jogar na rua⁴⁰. À frente uma passarela de cimento pintada de cinza, uma escadaria com um acabamento de tijolinhos em tons terrosos e um pátio cuja reforma eu mesmo fiz. Paredes brancas ladeiam o pátio e destacam as cores das plantas que estão por toda parte. Ainda à direita, um espaço dedicado ao culto da Jurema (que está paralisado na Casa atualmente) e à esquerda o salão sagrado onde é celebrado o candomblé - e onde dormimos quando estamos na Casa.

No salão, dois grandes quartos, um dedicado às Iabás⁴¹ e outro à Oxalá, patrono da Casa. No canto, o trio de atabaques, que são tocados pelos ogans e a cadeira da Mãe pequena e do Pai de Santo. Perto das paredes cadeiras e bancos para pessoas convidadas e no teto tiras brancas e alguns pássaros feitos de tecido adornam. Portas e janelas bem amplas, sempre num tom de azul. É neste salão que estou agora escrevendo essas linhas.

Mas tudo isso que disse dá conta de um trajeto, de uma geografia, de um olhar o caminho, de uma arquitetura, mas não dá para dizer o que é o terreiro. Fiquei pensando se algo que eu escrever aqui vai dar conta disso, provavelmente não. É certo que não. Mas alguma caracterização é possível. Como hoje eu também tenho um posto no terreiro, peço licença aos mais velhos para tentar dizer algo sobre a casa que pesquisei, sem identificação do terreiro.

⁴⁰ A intenção é acalmar os caminhos de quem chega e manter fora da casa quem e o que tem que ficar fora.

⁴¹ Orixás femininas.

O babalorixá do terreiro é um homem com um pouco mais de cinquenta anos, branco, com um sorriso farto e um abraço que envolve a gente e o que a gente já foi nesse mundo. Ele é um homem a quem as pessoas costumam amar, gentil e super elegante. Sempre bem vestido, ainda que de calção e sem camisa. Um homem gay, aliás. Gentil com rompantes explosivos que sempre encerram-se com uma mesma frase: papai fecha, né meu filho? Ele é um homem gay que no mais íntimo mais se afeminiza, é um homem afeito aos gestos largos e teatrais e que traz, muitas vezes, um discurso duro sobre o que é ser homem. Lembro dele relacionando ser homem a pagar a quem se deve, ter honra, não ser uma pessoa mal falada, coisas do tipo. Mas também que associa ser homem a saber de folha⁴².

O terreiro é uma Casa composta por uma maioria de pessoas brancas. Grande parte universitária, o que diz algo sobre a “aceitação” facilitada da homossexualidade, lesbiandade, transexualidade e outras experiências de gênero, raça e sexualidade. Experimentei a conversa com homens negros gays e hetéros. Participei de rodas de resenha durante funções em que a questão da sexualidade de alguém era sempre vista como qualquer coisa. Mesmo aquilo que fora da Casa poderia ser lido como homofobia recreativa, ali parecia apenas um comentário como se fosse qualquer outro⁴³.

Existe um padrão facilmente observável na Casa: homens héteros costumam desempenhar funções específicas, independentes de serem rodantes ou não⁴⁴. A totalidade dos ogans da casa é de homens com uma expressão de gênero masculina. As mulheres que incorporam orixás masculinos, na esmagadora maioria, são lésbicas ou tem gestos masculinizados. E a totalidade dos homens que incorporam Orixás femininos são gays com perfil afeminado. Isso não é uma regra sagrada, mas um padrão que observo repetir-se nesta Casa. O Terreiro é formado por maioria feminina e de pessoas brancas, com muitas pessoas universitárias. A maior parte das pessoas são de fora do território onde a Casa está situada. Os cargos da Casa têm uma distribuição de gênero, sexualidade e raça equitativa. A questão da sexualidade não parece ser um problema para o Terreiro, a questão de gênero é. Algo mais sobre o Terreiro é que ser uma Casa com muitos filhos na Universidade coloca esse lugar noutro ponto de várias discussões. Os debates sobre raça, gênero e sexualidade, ocupação do

⁴² Retornaremos a isso mais a frente.

⁴³ Relutei em escrever isso aqui, pois parece muito que estou forçando uma interpretação pormenorizando a violência da homofobia recreativa. Investiguei os meus motivos para pensar isso e conversei com as pessoas envolvidas. A brincadeira de um homem hétero com um homem gay sobre sua sexualidade, na imitação dos gestos, não configurou, para nenhum das partes, qualquer incômodo ou denotou violência. Talvez se fosse noutro contexto, esse conceito acadêmico fizesse sentido, mas não no que eu presenciei.

⁴⁴ Rodantes são pessoas que passam pela experiência do transe, da excorporação pelo Orixá.

espaço urbano, consumo, arte, etc., partem de outro lugar, diferente de outros contextos que conheci, onde na ordem do dia estão outras materialidades.

Na Casa, duas pessoas se intitulam homens trans, ambos brancos. Eles arvoram utilizar roupas masculinas nos cultos, o que foi proibido pelo Sacerdote. Na linguagem, o Pai de Santo traz um discurso de que os seios da mulher a referenciam enquanto uma mulher, condicionando o uso das roupas à alteração do corpo por cirurgia. Os construtos da Academia já são robustos em independer gênero de compleição física, mas essa sentença ainda não chegou na calçada das faculdades, que dirá nas comunidades tradicionais.

Para além disso, o gênero desempenha uma função bioenergética⁴⁵ nas ritualísticas, portanto, a expressão desse gênero importa para o culto da Casa, não é somente um apelo estético do Pai de Santo. Na seção que tratamos disso, discorreremos mais, contudo, cabe antecipar que o corpo do homem trans carrega órgãos internos femininos que as roupas femininas, na ritualística, protege. Por isso a preocupação legítima em proteger a pessoa, pois Pai de Santo e filho acreditam no sagrado, nas energias envolvidas.

É nesse contexto que a pesquisa acontece, nesse lugar, com e apesar de suas contradições e complexidades. Entendo que, mais do que desconstruir e construir, falamos de um espaço entre colheitas. O Terreiro, a Casa é mais que o espaço onde coisas podem acontecer, mas também o espaço de não acontecer, de ficar esperando, de deixar o mato crescer para nutrir e reparar a terra para que aquilo que chegará.

Tenciono fazer isso a partir de algumas costuras e dobraduras, com destaque para a complexidade de ser negro na experiência ritualística e existencial do candomblé. Para isso, componho com Afrobarroco de Mateus Aleluia, aderindo à ideia de uma estética que evidencie a cultura e modos de vida que sintetizam as heranças africanas e a complexidade do choque provocado pela investida do ocidente. Proponho uma maneira de pesquisa que incorpora a luta, a celebração e a dor numa ambiência que resiste e que faz entender como a experiência do homem negro no candomblé suplanta as dualidades ocidentais e se constitui em uma subjetividade multiversada.

⁴⁵ A bioenergética dos rituais do candomblé tem a ver com o campo de energia mobilizado durante as práticas litúrgicas nessa religião. Elementos como a dança, o toque dos atabaques, os cantos e a excorporação dos Orixás ativam e harmonizam as energias dos participantes e dos elementos espirituais. Isso expressa o conceito de *axé*. Nos ritos, os corpos masculinos e femininos são mobilizados tanto de maneira específica, quanto inespecífica, com disposições diferenciadas, complementares, dependendo da liturgia e dos Orixás envolvidos. Os gestos, passos e movimentos corporais envolvem uma codificação simbólica a partir das qualidades e forças dos Orixás. As vestes utilizadas também funcionam como dispositivos de proteção e fortalecimento. O *pano da costa*, por exemplo, não é um mero adorno, mas uma proteção espiritual que auxilia no isolamento e na canalização das energias que circulam durante o ritual, protegendo os órgãos internos femininos.

Tenciono dilatar a pesquisa com as “Cosmopoéticas do Refúgio”, de Dénètem Touam Bona, no sentido de criar mundos alternativos, universos simbólicos onde as subjetividades marginalizadas (como as afro-diaspóricas) encontram refúgio e espaço para se reconstruir. A noção de cosmopoética, segundo Bona, diz respeito à criação de mundos sensíveis e simbólicos a partir de experiências de deslocamento, exílio e resistência, especialmente no contexto das populações afro-diaspóricas. É algo como uma escolha estética ou produção artística, mas a cosmopoética funciona como uma política do sensível que convoca imaginários insurgentes, capazes de romper com os enquadramentos coloniais e normativos do mundo ocidental.

Ao pensar o refúgio como espaço de invenção e não de retração, Bona propõe um gesto de reencantamento do mundo por meio de práticas poéticas que afirmam a vida em suas multiplicidades. Nesse sentido, a homidade — enquanto território simbólico e ritual do homem negro no candomblé — se inscreve como uma cosmopoética em ato: não um abrigo, mas um campo profícuo à elaboração de novas formas de experimentar o mundo, de sentir e de existir, no qual o corpo do homem negro se reinventa em diálogo com forças ancestrais, mitológicas e comunitárias, escapando aos dispositivos de sujeição da colonialidade. Assim, a homidade é como um refúgio simbólico e poético no qual o homem negro no candomblé pode ressignificar sua masculinidade por fora e por entre as estruturas dominantes.

Outra dilatação é possível articulando o conceito de “réquiem para o escravo”, de Achille Mbembe, em “Crítica da razão negra”. Esse conceito advém da análise que o autor faz dos mecanismos de desumanização dos corpos negros e da continuidade do colonialismo por meio de sistemas de poder que dinamizam as relações raciais. No contexto dessa pesquisa, o “réquiem” é ponto de partida para a homidade, pois que se trata de um estado em que a *humanidade do homem negro* é recriada por meio do candomblé. O candomblé se realiza, então, não apenas como uma prática religiosa - o que já seria muito-, mas como um espaço de memória⁴⁶ e resistência, onde o passado colonial é re/per/elaborado e, por causa disso, modificado enquanto uma outra possibilidade de ser no mundo.

O candomblé, então, como uma espiral de memória e não apenas como doutrina ou sistema de crenças, devolve ao chão as pegadas dos que vieram antes e fazendo dos terreiros não só lugares de culto, mas como práticas de cuidado, insurgência e reinvenção do mundo (Rocha, 2024). Na acontecência do corpo no Candomblé, vibra um outro modo de curar e

⁴⁶ Memória não como uma função cerebral ou como uma lembrar ou comemorar, mas, numa perspectiva a partir de Walter Benjamin, como um afeto que põe o corpo em movimento.

outro modo, portanto, de ser homem, pois os terreiros dobram o tempo colonial, costurando passado, presente e futuro em um corpo coletivizado em festa e em luto (Brito, 2021).

A cosmopolítica das religiões de matriz africana compreende resistência e diferença enquanto manifestação do equilíbrio entre forças visíveis e invisíveis, matéria e energia, ancestralidade e afeto e afirma a inseparabilidade entre corpo, espírito, território e ancestralidade. Em seus estudos, Rocha (et al., 2019) mapeia uma racionalidade de cuidado que confronta a tecnocracia biomédica, abrindo espaço para um saber que brota da terra.

Dessa forma, transportando para as ideias sobre o gênero, assunto dessa pesquisa, o ser homem no terreiro pode se estabelecer para além da “falha” social do corpo, mas como ruptura com as conexões espirituais e sociais que se *cura*, por sua vez, no realinhamento com o coletivo. Assim, o Candomblé pode ser vivido como uma pedagogia de reencantamento, como ética do pertencimento, como ciência das encruzilhadas. Assim como os povos de terreiro precisam protagonizar a implementação e avaliação das políticas públicas (Rocha et al, 2023), são eles que podem, a partir da experiência do corpo do homem negro no Terreiro, modular outras experiências de viver o fato objetivo de ser um homem e os efeitos disso.

Assim, re/pensar o Candomblé como espaço de resistência é reconhecer que ali se move uma contracorrente, um projeto de vida no qual a colonialidade não tem mais a última palavra. Como aponta Brito (2021), quando fala de uma “micropolíticas terreirísticas” e de “subjetividades insurgentes” (p. 416), as subjetividades ali produzidas não se reduzem às normativas do sujeito moderno ocidental, antes são corpos em travessia, potencializados por rituais e saberes que desafiam a colonialidade a partir de uma lógica segundo a qual a experiência do sagrado é também resistência e (re)existência.

Logo, o espaço do terreiro pode ser um espaço para a homidade como experiência de ser homem negro no candomblé e no mundo. Partindo das ideias desses autores, o candomblé encanta uma disposição que permite ao homem negro construir-se além das definições do padrão colonial. Neste sentido, a homidade é uma reapropriação de si e a partir do candomblé que atua na formação de uma experiência de homem implicado com a comunidade, com o sagrado e com a natureza, uma vez que ser negro, de santo, é, também, um gesto político que afirma, não apenas o passado violentado, mas uma outra possibilidade de devir-mundo de modo coletivo e vibrante.

Dentro dessa ideia, a homidade no candomblé evidencia um estado *afrobarroco* que, numa mesma bocada, enfrenta e acolhe a dor histórica e os legados de opressão ao mesmo tempo que insiste em novas formas de viver. O terreiro pode, assim, se configurar enquanto um lugar onde o homem negro enfrenta e acolhe suas dores e se resiste aos padrões de homem. Encontro o Candomblé como uma força *cosmopoética* de recriação do homem..

No terreiro, o corpo compõe o mundo e articula uma linguagem que não precisa ser traduzida porque já existe. É nesse enredo que a cosmopoética se inscreve, como potência de reinvenção da vida a partir da ancestralidade, da memória e do coletivo. Segundo Bona (2013), cosmopoética é o gesto de poetizar o mundo a partir da experiência de si como corpo afetado por forças e memórias outras, e nesse sentido o Candomblé não apenas abriga a dor histórica, mas reencanta seus rastros, devindo outras formas, fazendo deles fundamento para novas formas de estar no mundo.

Esse gesto de recriação também se conecta à estética do afrobarroco, entendido como aquilo que faz da contradição uma forma de beleza, da dor uma tecnologia de sobrevivência. Aleluia (2022) pensa o afrobarroco como uma maneira de viver e fazer saberes que incorpora dobras, curvas, excessos e ruídos como parte das experiências. E é por isso que essa pesquisa não busca purificar a experiência de ser homem e negro no Candomblé, mas complexificar. No terreiro, o homem negro pode chorar, girar, tombar, ser montado, acessar espaços, saberes e usos do corpo lidos como femininos, sem que isso signifique perder sua força, mas, ao contrário, reencontrá-la. Assim, o afrobarroco produz no corpo uma linguagem própria, nascida em cada experiência, que faz do/com o corpo um transcendência, uma ética e uma estética de multiplicidade que converte contradição em potência de criar.

Trata-se, portanto, de uma sinergia, um atravessamento entre trauma colonial e reinvenção, pois o terreiro é um espaço em que a ancestralidade dá ritmo, expressão e complexidade ao corpo do homem negro, num movimento que descoloniza os sentidos e afetos, reinventando a própria ideia de homem. O terreiro, assim, torna-se esse espaço onde a cosmopoética e o afrobarroco confluem num santuário que é ao mesmo tempo refúgio, campo de batalha e laboratório. É onde o réquiem da masculinidade hegemônica dá lugar à festa ritual de um novo modo de ser homem — múltiplo, enfeitado e livre.

Ao relacionar esses conceitos, destaco como o candomblé alegoriza um *réquiem*, no sentido de ritual de reconciliação e renascimento, para a masculinidade negra. Assim, os conceitos de "cosmopoética" e o de "afrobarroco" confluem na maneira como o candomblé ambienta um refúgio que também é resistência e recriação. A homidade possível no candomblé configura o corpo do homem negro enquanto uma subjetividade sempre em movimento, caso contrário, como uma bicicleta, tomba e reside no chão. Para tanto, é necessário evidenciar as cores desse/nesse corpo, produzindo uma experiência de corpo que não se satisfaz com categorias fixas, mas que vive nas multiversões e refazimentos.

Dito isto, nas imersões cotidianas, nesses momentos que viraram situações de pesquisa à revelia do tempo, fui encontrando no convívio com as pessoas essas possibilidades. Não somente nos outros corpos negros, mas no meu também. E partiu da observação do corpo do próprio Pai de Santo. Homem branco, homossexual, trejeitos duros compondo com uma gestualidade comumente lida como *afeminada*. A pele do rosto, a ruga entre os olhos que geralmente passa a impressão de que ele está com alguma raiva a todo tempo. Um sorriso que abraça antes dos braços se abrirem e um abraço que vira casa no tempo que dura.

Um homem branco que tem uma vida próxima do candomblé e das populações em situação de vulnerabilidade. Na infância, o pai o levava a espaços em que as religiões de matriz africana eram celebradas, durante ações do seu trabalho. O pai de santo sempre relata uma convivência pacífica entre o seu pai e os ambientes religiosos do candomblé ou da umbanda. E daí surgiu o interesse pela experiência.

Ainda na adolescência, o Pai de Santo começa sua trajetória no terreiro. E avançou os anos sem realizar as ritualísticas da iniciação, mas trabalhando em todos os ritos que teve acesso, ao que ele sempre fala sobre um processo de aprendizado muito intenso e que tem a ver com sua trajetória de preparação para assumir a função de Pai de Santo. Isso confere uma junção de experiências, um convívio de interseções entre o corpo dele e os corpos ancestrais não-materiais que não apagam o fato de ser um homem branco, gozando de muitos privilégios.

Os recursos financeiros acumulados pelo pai, garantiram acesso a rede de educação privada e possibilidade de fazer cursos de idiomas ou do que mais o Pai de Santo se interessasse. Mas o desejo estava localizado num ponto equidistante entre o mar, surfistas e sol; e os terreiros de candomblé. Então, o homem que ainda não era Pai de Santo aprofunda raízes onde queria: o terreiro. E usufrui pouco das condições materiais paternas. O pai sempre possibilitou ao Pai de Santo condições materiais importantes, mas as decisões da juventude

eram mais endereçadas aos terreiro, praia, por ocasião do surfe - e dos surfistas - e as vivências em festas e outros modos de diversão. Mesmo do ponto de vista dos estudos, o Pai de Santo recusava seguir os investimentos do pai, que conseguiu empregos, cargos e investiu na formação de outros filhos. Como resultado, é o único filho em situação financeira mais restrita, contando apenas com os terrenos do Terreiro e um outro que é compartilhado com irmãos.

Conto um pouco disso para falar do incômodo que me surgiu por ser ele um homem branco. Quando resolvi ir a um terreiro, queria que fosse liderado por uma mulher preta. Era uma decisão de cunho meramente político, como se isso fosse realizar alguma reparação. Ao entrar no terreiro e me encontrar com o corpo de um homem branco, até os cabelos, meu corpo deu um salto para trás. Ouvi dele que após uma visita uma pessoa disse que não ficaria no terreiro porque ele é um homem branco. Então, fiquei pensando na trajetória do Pai de Santo pelo itinerário do candomblé, as muitas noites, os muitos bichos, as muitas vestimentas, comidas e tempo de esteira; que não colocam aquele corpo no lugar de uma negritude, mas confere, embora não se trate disso, certa autoridade, ou legitimidade, para ocupar aquele lugar.

Assim, isso me foi suficiente para elaborar meu incômodo, confiar na escolha e no caminho ancestral daquele homem. E, enquanto pesquisador, posteriormente, ele, obviamente, não comporia o campo, como homem negro, mas por meio dele vieram pistas, discursos e narrativas que de alguma maneira organizaram a minha presença no terreiro e na pesquisa.

A relação, que ao longo do tempo foi se estreitando, apresentou, por meio dos conflitos e das benesses, pontos pelos quais essa pesquisa se esgueirou produzindo-se no e com o campo um lugar em que a atenção pôde experimentar tempos diferentes em intensidade. Compreender o terreiro só pelo corpo-vida-coração do seu Pai de Santo é impossível, mas sem isso também não seria viável. Nota-se, desde a estética do terreiro, até procedimentos rituais e discursos gerais, a orientação patriarcal da liderança, por isso branca. Mas há, também, zonas de intersecção e contágio mantidas e alimentadas por uma disposição pessoal prévia à abertura e porosidade, mas, sobretudo, pela ética do convívio comunitário, por meio da qual a coexistência confere à existência outra *caudaliosidade*.

Por enxergar as linhas do cotidiano que podemos pensar, portanto, o terreiro como, simultaneamente, um espaço de reprodução de certas normas e um laboratório de descolonização e desterritorialização da subjetividade. As narrativas que compõem o próximo capítulo destacam como as experiências vividas no e com o campo podem sustentar essas ideias.

Por meio do *ebó*, da dança, do canto e da coletividade, ele instala uma política do encantamento que rompe com os dispositivos de captura da colonialidade. Assim é no durar no tempo (Kastrup, 2020), no que parece menor — uma conversa durante a feitura de comida, uma piada feita no intervalo de uma obrigação, um gesto de cuidado não verbalizado — que se vê emergirem as potências de insurgência e transformação.

Narrativas para desdizer: desemudecer gritos calados nas madrugadas de sentenças.

A narratividade é um elemento com dimensão significativa no método da etnografar. Essa pesquisa defende uma abordagem que articula produção de conhecimento, subjetividade e prática política. A ferramenta-conceito da narratividade atua como uma forma de pensar que narra o mundo e que vai além da descrição linear, objetiva, que amplia as linhas de compreensão dos processos subjetivos sociais. Os discursos, falas, olhares, jogos de corpo, vestimentas, intenções ou movimentos inconscientes, não serão aqui interpretados ou avaliados em termos de revelação de sentidos ocultos, significados desconhecidos, tampouco informações que eu darei ao campo sobre ele. Apontam para trajetos percorridos e indicam, não somente o estado atual da coisa, a paisagem do cenário, mas o que está em movimento ou captura.

Essa ferramenta-conceito aqui tem origem no pensamento de Deleuze, Guattari e Foucault, e está articulado com as ideias de devir, transversalidade, multiplicidade e produção de subjetividade. Passos e Benevides (2009) agigantam o conceito para o campo metodológico, sobretudo no que diz respeito às práticas de pesquisa no campo das ciências humanas e sociais. De forma geral, narratividade dá conta de uma premissa: a concepção de que narrar não é apenas contar histórias, mas sim produzir mundos e realidades. Narrar implica construir sentidos, manipular o mundo e produzir subjetividades que desarticulam modos de ser-estar-pensar cristalizados e normatizados.

Assim, seguindo as pistas do método de Passos e Benevides (idem), a narratividade é uma ferramenta crítica e política que viabiliza desestabilizar as verdades hegemônicas e abre espaço para múltiplos modos de existir, resistir e pensar. Isso se traduz na pesquisa como uma atitude que prestigia os processos, não seus produtos finais e que desloca o pesquisador da centralidade da pesquisa, pois exige um construção com os objetos-sujeitos da pesquisa. Ademais, pensar a partir do conceito de narratividade é aposta na multiplicidade das perspectivas, não recusando afetos contraditórios, fragmentações e desvios, aliás, espera-se por eles, é por eles que a pesquisa se esgueira entre as frestas estruturais da realidade.

Narratividade, portanto, não é meramente uma técnica de pesquisa, mas uma atitude metodológica, um rigor metodológico e uma prática política que reconhece a potência das narrativas como atos criadores a partir de uma intervenção para uma transformação. Portanto, entendo que a narratividade como uma política de intervenção no real, que rompe a hierarquia e a dualidade entre pesquisador e objeto. Essa pesquisa, logo, enquanto método, incorpora a

narratividade para compor relatos que são, eles mesmos, intervenções no próprio campo investigado, que criam outras formas de existência e resistência.

Entro no Terreiro buscando outras coisas e encontro um campo para a minha pesquisa. E passo a habitar a tríplice fronteira entre as plataformas da subjetividade, da política e da produção de conhecimento nesse contexto absolutamente novo para mim. E aí recupero o conceito de transversalidade para operar “o coeficiente de passagem entre diferentes níveis e dimensões de um grupo” (Guatarri, 2004. p. 104). Isto porque eu logo percebi, além das muitas camadas, os diferentes pontos que meu corpo encontrava os outros corpos, os ritos, os lugares e os conhecimentos dentro do Terreiro.

Não se tratou, apenas, de estabelecer conexões entre universidade e campo, entre os sujeitos, fazer colidirem práticas e saberes, romper com hierarquias e segmentações rígidas. Mas conectar-me com a casa também como iniciante no culto, que me daria acessos menores a ritos maiores, por um lado, e me colocava numa posição sempre de um estranhamento, em uma posição de dúvida, quer de mim em relação ao Terreiro, quer ao contrário.

Ao passo que isso se evidenciou muito visivelmente nos primeiros momentos, essa posição flutuante que me fazia, de repente, me deparar com uma situação de pesquisa, situação essa que era sempre mediada pela dimensão do segredo e da condução oral dos ensinamentos a medida que o tempo avançava, me levou à ruptura com modelos lineares e verticalizados de organização da pesquisa e a produzir interações horizontais e dinâmicas que criam sentidos e práticas. Assumi, então, um compromisso ético-político com a multiplicidade, isto é, com a coexistência e o diálogo entre diferentes formas de pensar, sentir e agir, sempre mediadas por aquilo que o meu lugar de iniciante me permitia alcançar.

Pensar na transversalidade como fundamento metodológico e político na pesquisa permitiu-me importar com processos que não são visíveis ou compreensíveis em abordagens fragmentadas ou isoladas. A transversalidade me convidou, como pesquisador e iniciante na Casa, a considerar as relações que atravessam contextos, sujeitos e o Terreiro, enquanto instituição. Assim, tratei de reconhecer as forças atuantes em jogo no campo para identificar como elas se relacionam e, assim, segui a criar estratégias de análise que destaquem a interação entre diferentes elementos, sem eliminar suas singularidades. Por fim, busquei, nos encontros cotidianos, formas de intervenção que aumentassem o coeficiente de transversalidade do sistema-Terreiro, incentivando mais abertura, diversidade e criação coletiva.

Assim, fui aumentando os fatores do meu “coeficiente de transversalidade”, para enxergar o que meu corpo sentia, para registrar o que mobilizava a Casa “para comunicações

extracódigo”, sem predileções por “significantes sociais operadores de sobrecodificações” (Passos e Benevides, 2009. p 157). Pude verificar o grau de abertura do sistema-Terreiro à multiplicidade e à criação de novas conexões. E, embora o Terreiro se configure a partir da hierarquia relacional mais rígida, são espaços abertos, produtores de diferença e com condições de desafio às normas.

Parto da minha própria experiência para desembocar em outras. Ainda *abian* na Casa, por ir muitas vezes, por estar lá quando havia pouca gente, comecei a ter acesso a partes que geralmente alguém nesse nível hierárquico não tem. Mas por qual razão tive?

- Se não tem quem faça, quem está faz.

Essa é uma regra que evidencia a abertura do sistema-Terreiro. Há uma regra até, há uma norma, porém ela pode ser violada. Basta haver a necessidade do rito acontecer. Não posso detalhar, mas minha presença cotidiana me levou a aprender muito. Não foram poucas vezes que ouvi coisa do tipo: aqui em Casa, se não tem *ogan* ou *yawô*⁴⁷ para fazer, *abian* faz, não tem problema, por isso que eu digo, quer aprender candomblé, venha pro terreiro, a gente ensina assim. Essa condição que habito, entre pesquisador-macumbeiro e macumbeiro-pesquisador, em ambos iniciante, me escancarou a disposição ao encontro, à sujeira embaixo das unhas e ao aprendizado.

Assim, o processo que eu vivi no Terreiro, também enquanto pesquisador do/no Terreiro, foi produzido por uma narrativa (tudo o que envolvia ser *abian*) e produziu uma narrativa sobre mim e minha experiência na Casa. Essa narrativa produzida alterou minha trajetória no culto e minhas funções dentro da casa e na própria hierarquia. Alterou também, as formas como posso acessar espaços e informações que antes eram mais restritas.

Ao longo dos dias, no cotidiano da Casa, as funções dentro do Terreiro viravam e desviravam situações de pesquisa, como Orixás que excorparam seus filhos de santo. Nos corredores da Casa elas saltavam-me aos olhos, entre uma louça para lavar e um chão para varrer e minha atenção alterava por aquilo que arrepiava a espinha. Essas coisas diziam para mim mais de uma coisa que dali se partiria do que de um fim nelas acabado. Aquilo de entender que ali se apresentava um analisador, não um significado oculto desejando tradução.

Outra vez retorno ao dia que conheci o Terreiro.

Numa ligação, conversei brevemente com o Pai de Santo para lhe convidar para um evento de trabalho. Algo naquela voz, naquele acolhimento, me dizia que não seria breve aquele encontro. Ele não poderia participar do evento que lhe convidava em função de uma

⁴⁷ Pessoas recentemente iniciadas.

viagem. Mas encerrei a ligação dizendo que ansiava por conhecê-lo e à Casa. Ao que ele prontamente se comprometeu: assim que retornar de viagem, lhe convido para vir. E cheguei a partir de certos lugares, pensamentos e compromissos.

Ao incorporar as políticas de narratividade como prática de escuta e escrita, assumo um *ethos* epistêmico que se materializa no rigor metodológico de não buscar tradução, transcrição ou interpretação do dado, sequer trata-se de um dado. A informação, a narrativa, o dizer-se de si e dos outros, compõem não uma teia de significados ocultos a serem desvendados, mas apontam para elementos que podem conversar com a realidade, operar como força de cooperação entre desejo e mundo ou agir em seu desfavor.

Ao me recusar a reduzir a narrativa a um dado, reposiciono a escuta como um território de presença e não de captura. Trato, portanto, de assumir que cada narrativa carrega consigo um universo em expansão e em disputa, não uma redução do real, uma vez que “*a linguagem é também um lugar de luta*” (Hooks, 1995. p. 73). Escutar, neste sentido, é acolher a existência como acontecimento e não como mero objeto da análise. A narratividade não se deixa capturar por moldes de descrição científica tradicional, ela exige um envolvimento, um deslocamento ético e uma implicação intersubjetiva, como formas de estar e existir com o outro e como isso produz vida e realidade. Assim, a escuta da narrativa se torna, não uma decodificação, mas uma via de coexistência, uma zona de intermédio, não de domínio.

Nesse processo, a escrita também se reinventa como gesto político e ancestral. Concebo a minha escrita vivente, como pensa Conceição Evaristo, não como um estilo literário, embora também utilize outra literariedade, mas como uma “*escrita de vida*”, ou da vida, ou com vida, na qual os fios da memória se enredam, por meio das palavras, às experiências compartilhadas com o campo. O espaço de confluência entre pesquisa, pesquisador e campo monta-se numa intersecção entre a experiência vivida e os restos que surgem na escrita, advindos daquilo que causa registro na memória do corpo.

Neste lugar em que a narrativa do campo encontra a escrita do texto da pesquisa, tudo pode ser invenção, pois “entre o acontecimento e a narração do fato há um espaço em profundidade”(Evaristo, 2006. p. 11), não cabendo, portanto, mentiras ou verdades, mas uma realidade que está sempre, por definição e promessa, em devir. Ao escrever com as vozes que me atravessaram, permito que outras formas de saber se articulem com as perguntas que me dei a fazer, para que esta prática desestabilize os pactos epistemológicos hegemônicos. Logo, não se trata de traduzir o mundo do outro - e que é meu -, mas de criar espaços de ressonância

e prolegômenos de movimentos instituintes, nos quais os saberes possam existir em sua complexidade, fragmentação e potência.

Um homem de candomblé...

Assim o fez, pousou em sua Casa, me mandou uma mensagem. Combinamos minha ida. Era a última sexta-feira de outubro de 2023 quando atravessei aquele grande portão cinza pela primeira vez e fui recebido, no alto da escadaria da frente por aquele homem em vestes brancas e braços abertos. Um abraço seguido do convite para conhecer a Casa. Não havia ninguém além dos moradores do Terreiro. Circulamos o Terreiro e logo a primeira frase que virou um analisador nesta pesquisa. Ao me apontar as ervas daninhas no chão de terra do quintal da casa, o Pai de Santo falou: um homem de candomblé tem que saber de folha.

Essa frase me marcou. E marcou, principalmente, porque me fez, então, concluir que existe um *homem de candomblé*. E o que seria um homem de candomblé, há um modo de ser homem de candomblé, eu posso ser um homem de candomblé, quais valores eu preciso cultivar para ser um homem de candomblé, qual a sexualidade do homem de candomblé? E logo pensei, a partir do entendimento de que há homens brancos, que há pessoas que participam de modo mais pontual das funções da Casa: um homem que nasce no Terreiro, que vive lá dentro, como tem no Terreiro, é um homem de candomblé e os outros um homem *no* candomblé.

Quais respostas o candomblé traz para esses dois homens? Ou melhor: quais perguntas ele faz para eles? O que, então, saber de planta me faz um homem de/no candomblé?

Por homem de candomblé/terreiro eu compreendo alguém que vive das funções na sua casa, no seu terreiro. Até podendo trabalhar fora, mas que passou por todo processo de subjetivação no interior de um terreiro, em que pesem todas as dificuldades. Que vive o ambiente e o *rumbê* da casa no cotidiano e que o ambiente externo produz o mesmo deslocamento que o de alguém que vai ao terreiro. Um homem no candomblé é esse homem que tem o processo de subjetivação contrário, que por diversas razões chega até o terreiro e vai colidir seu mundo com o mundo do candomblé, que vai - ou não - ser alterado por ele.

Numa etnografia esse debate é super importante. Se no método antropológico a imersão nunca me fará nativo, no contexto da minha pesquisa, eu forasteiro sou inserido na família, na hierarquia e na preparação/condução da ritualística. Para Seeger (1980), usar o

arco após anos aprendendo não o fez um *suyá*, mas manejar os atabaques e outros elementos me faz um *ogan*. Numa experiência de imersão que se materializa numa vida modulada por essas novas experiências, que não são coisas apenas da ordem de uma imitação ou adoção, mas de uma nova configuração de vida e de sentidos, o pesquisador-macumbeiro se alterna para macumbeiro-pesquisador, ora sendo objeto, ora sendo sujeito de uma mesma pesquisa.

Outra coisa da frase do Pai de Santo que chama atenção é o “saber de folha”. Veja que ele não falou saber cuidar de plantas, como regar, mudar a terra, adubar, colher, práticas agrícolas facilmente alinhadas com a imagem do homem cuidando de uma planta. Mas “saber de folha” é uma expressão que tem outro sentido: tem que saber daquele matinho na beira da calçada, que serve para um banho, um chá, uma disciplina de cuidado que os homens fora do candomblé não são afeitos.

“Saber de folha” implica uma sensibilidade, primeiro de conhecer algo sutil e “simples”, mas que aglomera outro valor que o homem comum não se relaciona. “Saber de folha” implica duas sensibilidades. A primeira sensibilidade é saber indicar o uso da folha. A segunda, ainda mais sensível e afastada daquilo que é considerado ser homem, está na escuta da queixa para indicar o uso de uma folha e não de outra, se o uso será como banho, como chá, se será passando no corpo...

Logo, “saber de folha” implica um saber ouvir e cuidar, implica um carinho, uma atenção diligente e uma disposição ao outro. Essa disposição é um movimento que independe de gênero e sexualidade, mas que ficou socialmente atrelada ao corpo feminino e que, no Terreiro, isso se altera. A frase diz não apenas de um conhecimento instrumental sobre qual planta serve para quê. Mas dá conta de uma operacionalidade do afeto, do cuidado e da escuta, coisas que a masculinidade hegemônica não considera.

Uma homidade, por definição, não branca), apartada, portanto dos valores cristão-europeus, provoca, então, uma proximidade, um cuidado coletivo, um ambiente de escuta e afeto. Um cuidado que parte do saber ouvir, saber cuidar, saber qual planta, como retirar, como manipular e para quem indicar.

Quando numa noite me mandaram pegar umas folhas para um chá, para um ritual específico, além de dizerem quantas folhas e em que estado, me disseram: peça licença à folha (*agô, ilê*), senão não funciona. Um rosto dessa sensibilidade que maneja a intencionalidade do ato.

Ser um homem de/no candomblé parece, portanto, ter a ver com aderir a uma sensibilidade outra, um envolvimento outro, que abra o corpo aos afetos, à escuta cuidadosa e ao carinho nesse cuidado. *Saber de folha* é, portanto, saber ouvir, folha e pessoa, e cuidar de

ambos. Num cuidado que parece pessoal, singular, mas que é - e é sempre - comunitário, pois quando se cuida de um corpo na casa, cuida-se do corpo da casa, porque esse corpo mobiliza a casa e a casa é viva.

Sensibilidade que estranhemos, que nem sempre é possível perceber ou acolher em nós mesmos, por nós mesmos. Pesquisar sobre como algo afeta o corpo do homem negro, sendo um homem negro, é também me haver com o ineditismo de muitas sensações. Não sei reconhecer todos os efeitos desse convívio, dessa sensibilidade, porque nunca tive acesso a ela, não sei como se espera que um corpo reaja a isso. Para pessoas brancas - ou não negras - a pergunta: como essa pesquisa tem lhe afetado? Parece ter resposta fácil, pois os afetos sempre lhe estiveram ali, rodeando-as. Assim, no Terreiro, o arrepio é somente isso, não uma passagem de energia; o sono é somente o cansaço, não uma manifestação de Orixá; parar para “saber de folha” é quase um esforço, algo de grande ineditismo na vida do homem negro.

E, exatamente por esse ineditismo, a experiência de ser um homem negro de/no candomblé pode ser alteradora ou produtora de um novo semblante na face do homem. Na imagem de Ferreiro, utilizada na figura 1, o homem adulto não tem rosto, porque ninguém lembra como ele é, assim como não sabemos como ser homens distante do cumprimento das expectativas do mundo, pois “quando carregamos um fardo por muito tempo, nos esquecemos de como tudo era antes, quando não precisávamos carregá-lo” (Bola, 2020. p. 155).

Aprender a saber de folha, a entender o carinho de cuidar é uma artesanaria que o chão de terreiro proporciona. Primeiro por sermos cuidados, num nível que eu, particularmente, nunca fui. Eu nunca fui acostumado a pedir a benção ao meu avô - que foi meu pai nessa vida, nunca fui recebido por ele com um abraço, um beijo, um “Oxalá lhe dê boa sorte. Como você está, meu filho, como está Nicollas⁴⁸, tudo certinho?” Como hoje é frequente ouvir do meu Pai de Santo. Nunca sentei com ele pedindo para conversar porque estava precisando compartilhar algo, pedir orientação... hoje eu me sento para aprender para ficar em pé para ensinar. E sou cuidado, tenho me permitido experimentar esse lugar, para poder cuidar mais e melhor do meu filho, dos meus filhos da Casa, da minha família fora do Terreiro também.

Não falo disso com ressentimento, mágoa ou tristeza, embora seja triste. Mas falo percebendo essa configuração de afeto inédita e vou tentando entender o que isso significa ou provoca ou precisa provocar em mim e no coletivo. Na conversa cotidiana com os outros homens negros ogans, ficou nítida a preocupação com esse cuidado que não é só chamar atenção, aliás, quase nunca é isso. Mas ficou evidente como existe uma perspectiva de

⁴⁸ Nicollas é meu filho e reproduzi aqui, em texto, um áudio recebido do meu Pai de Santo.

cuidado e preocupação em relação às outras pessoas. E isso é “saber de folha” porque saber de folha é precedido, como já disse, de uma disposição em cuidar afetuosamente.

A experiência do cuidado no terreiro, tal como destacada na narrativa, desestabiliza o regime de dessensibilização afetiva imposto aos homens negros e cria brechas por onde pode passar o amor como prática ético-política. Bell hooks (2020), ao refletir sobre os afetos negados aos homens negros, considera que fomos ensinados a suprimir as capacidades de amar, cuidar e expressar ternura, isso como uma forma de sobreviver a um mundo racista e patriarcal que associa masculinidade à dureza e à ausência. Essa interdição afetiva se repete nos corpos negros, como quando ao se tornarem pais, os homens negros são tomados por dores antigas, não por não amarem seus filhos, mas porque a presença deles atualiza traumas de infância.

No chão de terreiro, no entanto, o cuidado não é exigido como performance de autoridade, mas ofertado como gesto coletivo de proteção e acolhimento, permitindo que homens negros, como eu, reaprendam a amar, a se deixar tocar, a cuidar e a serem cuidados - parte especialmente difícil para mim. Como provoca hooks (2020), é preciso enfrentar o denso ordenamento que socializa os homens negros a partir da negação da vulnerabilidade, e talvez a encruzilhada entre o “saber de folha” e o afeto seja um dos caminhos mais potentes para isso. Porque, no cuidado que ofereço, vou me curando também e nesse gesto crio com o outro uma relação que desorganiza as pedagogias da morte e afirma a vida como compromisso de continuidade e transformação.

O corpo do homem negro subsume-se a um denso ordenamento que dá conta de muitos pontos de sua vida. Esse ordenamento “socializa os comportamentos, atitudes e ações dos homens, dizendo a eles como devem agir, se sentir e se comportar em todos os aspectos das suas vidas” (Bola, 2020. p. 16). Nessa densidade de definições, esse corpo assume um lugar de maltrato, de violência e de morte. Não estaria agora na hora de curar nossos homens disso? Do jeito que tenho notado no campo, apesar de estarmos às voltas com antigos debates de gênero e sexualidade, a perspectiva do cuidado inerente ao “saber de folha” confere outra camada de complexidade pois faz emergir uma outra possibilidade: no ato de cuidar, eu me cuido, eu me curo e estabeleço com o outro uma relação diferente, que resulta noutra ação, noutro sentimento pela alteridade.

No lugar do homem que
“precisa ser forte,
que [...] precisa ser duro,
estóico, lógico,
uma espécie de soldado no meio de conflitos extremos,
pois, afinal, um homem jamais pode sucumbir a emoção ou a vulnerabilidade,
ele sempre deve demonstrar indiferença
a todo tipo de dor ou sofrimento”... (Bola, 2020, p. 20)

...surge - ou pode surgir - um homem que retira a máscara que oblitera suas condições de afetação a partir da abertura ao cuidado pelo outro. Tanto ser cuidado como efetuar cuidado são curas para as feridas do patriarcado, porque provoca uma homidade que se permite à fragilidade, à maleabilidade, à ilimitação que aponta para cura de traumas pessoais e raciais, por definição coletivos, e para a desarticulação do que aparenta ser o absoluto da masculinidade. Essa trajetória permite, portanto, uma vida na plenitude do corpo, “na fluidez e na integridade que se dá a partir da compreensão do que significa ser um homem” (idem. p. 21) de/no candomblé.

E os momentos de pesquisa seguiram sua *acontecência*.

Quatro homens negros numa caçamba de lixo.

Enquanto eu varria caroços de milho no pátio do Terreiro, ouvi a voz da Iyá Egbé⁴⁹ chamando. Abaixei para ouvi-la e, aos seus pés, recebi a instrução de me juntar a um Ogan para colocar o lixo acumulado no carro de mão e levar até o terreno afastado que se joga o que não serve mais. “Sim, senhora, minha mãe”.

O Ogan a quem ela me encaminhou é um homem negro, com mais de dois metros de altura, certamente. Cabelo em tranças, corpo forte e voz grave. Ainda que performe, esteticamente, uma figura masculina das mais clássicas, é dele um dos abraços mais sinceros e afetuosos que recebo na Casa. Os olhos dele, sempre atentos ao que está a sua volta, mas ao mesmo tempo gentil e acessível me acharam enquanto terminava o *bamirê*⁵⁰ junto a outros irmãos e irmãs, na conversa sobre amenidades.

⁴⁹ Iyarugbá responsável pela administração da casa.

⁵⁰ Café da manhã.

Ele me disse que a gente não mais levaria o lixo no carro de mão, mas usaríamos uma caminhonete de outro Ogan, mas que teríamos de lavar depois. E disse ainda que ele iria na primeira viagem e depois eu faria a segunda. Eu me ofereci para ir já naquele momento. Ele me olhou como se dissesse: calma, eu sei que você quer ajudar, mas fique aí, eu vou e depois você vai. Todo esse trecho foi o que eu li nos seus olhos, ele não falou nada.

Como era muito lixo, o encontrei um pouco depois ainda colocando em sacos um monte de folhas caídas no quintal. Fui ajudá-lo e os planos foram mudando sem nem que fosse preciso que ele dissesse isso. Essa parte do lixo acabou. Tiramos a caminhonete do quintal e fomos subir os outros sacos de lixo. Esses sim com muita matéria orgânica em decomposição e um odor fétido que quase fez a gente vomitar.

Saco por saco, a caminhonete foi enchendo. Nesse momento, não éramos só o Ogan e eu. Já havia outros três Ogans. Enfim, éramos quatro homens naquela função de jogar o lixo longe. Eram muitos sacos e muito odor, muito peso. E eram quatro homens com performances de masculinidades muito semelhantes. Quatro homens negros, aliás.

Eu tive certa dificuldade de acessar os Ogans. Minha recenticidade na Casa, o abianato, minha timidez, os cargos desses homens... tudo isso me parecia uma possibilidade de explicação para essa dificuldade⁵¹. Mas seguimos subindo os sacos de lixo, entre um saco mais fedido que outro, mais leve que outros, mais difícil que outros. Finalizado o embarque de tudo, perguntei ao Ogan se eu iria nessa viagem, ao contrário do que ele me ordenara anteriormente. Ele com um gesto: sobe aí.

Entramos no carro e o Ogan pediu, em tom jocoso, para colocarem uma música. Perguntaram o que ele queria ouvir. “Bota aí um Bartô Galeno”. Leves risadas de todos. Em alguns segundos, o som do carro começou a tocar uma música que pelo silêncio no carro ninguém conhecia. Apenas o aplicativo de música garantia: era Bartô.

Os quatro homens, ali, naquele refúgio, alheios, ainda que ilusória e temporariamente, em função de seren aliados, ao fato de serem negros percorriam aquele trajeto de terra, mato e vazio. Num sopetão, despertei: estou em uma situação de pesquisa. Não somente para minha pesquisa, mas para meu abianato. Estavam ali quatro homens negros de terreiro. O que surgia ali que mereceria algumas linhas no corpo do texto?

⁵¹ Essa história aconteceu bem nos meus primeiros dias na Casa. Hoje, com mais tempo, mais proximidade e também sendo um Ogan (suspense) da Casa, talvez parte dessa sensação tivesse sido diferente. Contudo, a contação dessa história seguirá o plano da minha experiência recente no Terreiro.

Primeiro, fiquei pensando sobre aquele silêncio. Ele existiria se entre aqueles Ogans não houvesse eu, um *abian*, um iniciante? Aquele grupo ficou intimidado ou silenciado pela minha presença, por aquilo que eles não poderiam fazer diante de mim? É provável que houvesse algum limite imposto por *essa criança no mundo* sentada no banco de trás.

Seeger (1980) relata algo desta ordem. Ao adentrar o mundo dos *suyá*, as respostas que recebia eram simples, como se aguardasse uma premissa: “quanto mais eu aprendia, mas eles me ensinavam” (ibid. p. 33). Lá, naquela Casa e naquele carro, eu era a criança que não poderia ver ou saber de tudo. Então, habitei esse lugar inquietante, que ao mesmo tempo me limitava e limitava os meus Ogans.

O carro seguia em silêncio, a não ser pelo rádio tocando. Eu não sabia sequer a localização do terreno em que jogaríamos aquele lixo. Eu me perguntava: era pra trazer tudo isso de lixo para cá, num carro de mão? Quando um dos Ogans comentou exatamente o que eu estava pensando, um alívio por não ser o único a pensar isso. Riso geral. Ao saber que eu também estava pensando nisso, outro ogan falou que não parou o carro antes porque o lixo estava muito fedido, então resolveu ir mais longe, para não incomodar os vizinhos.

Claro que essa era uma das minhas hipóteses, enquanto pensava no sofrimento que teria sido trazer tudo aquilo em muitas viagens num carro de mão. Mas já que eu “não sabia falar ou ver como eles viam [...] não sabia distinguir os sons [...]”. Aprendi a pisar exatamente onde eles pisavam para evitar pôr os pés em espinhos [...]” (Seeger, 1980, p. 34). E quando chegamos longe o bastante, na avaliação do Ogan mais velho, paramos. Demos ré no carro e descarregamos o lixo muito mais rápido do que o subimos.

Pude, então, entender mais uma coisa sobre minha presença na pesquisa: nem sempre é sobre mim, meu mestrado, os prazos, embora também seja. A ida e volta aconteceram na predominância do silêncio e quando ele alternava lugar com alguma conversa era sempre algo com muita brevidade. Mas pude ver, também, que era algo da ordem da personalidade dos Ogans, um cotidiano banal, sem nenhum sinal a ser revelado. E observando as interações com eles que se seguiram, pouca coisa foi diferente disso, mesmo quando envolveu outras pessoas.

Obviamente, o tempo se encarregou de me aproximar. Ter me tornado um *pai* (ogán) na casa, por escolha de Oxaguian, me levou a um outro lugar na Casa, a um outro posto. E isso alterou também a minha trajetória na pesquisa. E eu percebia-me, agora, com muito mais olhos sobre mim do que os meus sobre aqueles homens. Não, não trato disso como um peso

ou sofrimento, mas agora ficava mais evidente ainda a minha existência, no mínimo, dupla nesse território. Mas poder acessar elementos mais secretos, mais amiúde, e com a presença de mais homens negros por perto, haja vista que o grupo dos ogans é predominantemente negro, levou a pesquisa a outros entendimentos.

Mas na volta uma questão me assolou: na Casa, haviam muitos homens, posso recordar aqui de 13. Desses, muitos são reconhecidamente homossexuais. Mas a escolha desses quatro foi motivada por quais razões? Pelo tamanho e força? É bem possível. Contudo, mesmo os *abians* ou *yawôs* com estatura próxima a nossa, mas que performaram uma masculinidade afeminada não foram elencados para a função do lixo. Penso se a escolha não teria sido mediada por uma expectativa sobre o corpo que manifesta uma masculinidade com uma alta hetero usabilidade, uma vez que as pessoas com porte físico semelhante, mas com outro padrão performativo, deram conta de ações menos onerosas, do ponto de vista do esforço físico.

O que aparece em outras questões. Por exemplo, na adoção do *Orixá*. Não é raro que homens com perfis muito afeminados sejam filhos de orixás femininos ou que confiram às danças de suas entidades masculinas trejeitos lidos como afeminados muito evidentes. Essa relação tão comum chama a atenção, não porque eu a estranhe, do ponto de vista teórico ou religioso, que homens “tenham orixás” femininos. Mas o contrário. A repetição de homens afeminados com orixás femininos me faz questionar as razões disso.

Isso também acontece com mulheres lésbicas ou com performance de gênero masculinizada, dentro da leitura hegemônica, e seus orixás homens. Há uma reificação dessa performance no momento que o orixá de frente da pessoa aparece, é uma pura coincidência ou outra hipótese pode ser pensada? Preferi pensar em outras hipóteses.

Pensando, portanto, no conceito de homidade, em que se é homem para além do masculino, a performance de gênero pode passar como uma subversão, uma versão apócrifa da subjetividade. O problema é que ainda se investe em uma bilateralidade, em uma performance por vez ou em uma versão dentro de um roteiro único: homem ou mulher. Quando um *egbón*⁵² de Oxum se veste e roda o salão com sua Orixá excorporada ainda é possível ver uma coisa, um todo (se querendo) liso feminino. Como numa alegoria em que se pensa o detalhe em cada pedraria, um investimento estético que, embora necessário e belo, parece provocar pouco a realidade.

⁵² pessoa que completa e paga as obrigações de sete anos, atingindo a maioridade no candomblé.

A sexualidade do *egbón* não é um dilema para a casa, ele não alcança menor prestígio ou relevância - nem maior. Contudo, o debate, a questão, a preocupação com as categorias de gênero e sexualidade fica pormenorizado frente ao campo estético. Então, me questionei se era necessário que fosse de outra forma ou se essa é mais uma expectativa da academia que eu reproduzo e espero encontrar no campo.

E parece mesmo isso. Se o debate de gênero e de sexualidade não está na ordem do dia no Terreiro é porque algo da ordem material assume esse posto. E sim, há muito o que se pensar. Gastos mensais que não encontram saldo, inadimplência das mensalidades, baixa procura de clientes, custos elevados com água, energia... uma árvore que cai por sobre uma residência vizinha, uma bomba de água que para de funcionar, larva de mosquitos no tonel de água...

Não se trata de medir importâncias, mas preocupações. Ninguém se importa se o Pai de Santo ou o Ogan se relaciona com quem quer que seja. Mas eles terão, cada um com suas atribuições, a necessidade de fazer a Casa permanecer viva. Assim, meu corpo, diante das muitas funções que a Casa necessita, cumpre tarefas.

É possível que a leitura seja pela performance de gênero e de masculinidade. É assim em todo canto, assim é no Terreiro, não encontraremos um mundo encantado nas casas de axé por aí. Mas estamos falando, no caso dessa pesquisa, de um ambiente em que a sexualidade das pessoas, se é que importa, importa para carregar lixo ou cuidar de uma comida. Não para permanecer viva ou morrer.

É possível, e penso que a Casa está se encaminhando para isso, que essa leitura seja menos dicotômica, e essa é minha principal preocupação. Eu sou a pessoa que já levei uma centena de lixo, já fiz almoço, lavei louça e limpei banheiros. Mas o que disso forma o homem que posso ser aqui fora? Como isso altera a realidade desses homens no dia-a-dia de suas vidas.

Está bem, se tem um ganho imediato: em suas vidas, haverá uma maior aceitação da diversidade sexual e de gênero e provavelmente uma maior participação desses homens nas tarefas domésticas e isso é, sem dúvidas, importante. Mas penso que o saldo que lastreia tudo isso é outro: a disponibilidade ao outro e a ser outro. Mas outro a partir de que abandonos? Penso que ao menos dois seriam necessários. Iniciar abandonando a base de identificação inicial consigo ou com objetos idealizados, que gera uma auto imagem inflada e de urgente defensiva; e abandonar a ideia de superioridade masculina, que projetam sentimentos de

fragilidade em direção às mulheres e outras pessoas que não correspondam à norma heterossexual.

Parte dos esforços da masculinidade contemporânea é, como já citado anteriormente, garantir de “deve convencer-se e convencer os outros de que não é uma mulher, não é um bebê e não é um homossexual” (Badinter, 1993, p. 34). Os ideários modernos euro-cristãos contribuem para associar a masculinidade ao lugar simbólico do falo, que não diz, apenas de um órgão exclusivo do homem, mas de um significante universal de poder e autoridade. O homem negro *para ser* homem negro *deve* ser ““macho ao quadrado” em todas as situações exigidas” ou nada será, pois “só a partir desses atributos será reconhecido [...] O negro que não conseguir exibir [...] atributos desta hipervirilidade estará traindo/frustrando sua raça e sua masculinidade” (Faustino, 2014. p. 91).

O que Badinter (1993) e Faustino (2014) sugerem é um esforço masculino para ocupar uma precisa posição simbólica: não ser mulher é rejeitar o lugar associado à passividade e à fragilidade; não ser bebê é evitar uma associação com dependência ou, ironicamente, falta; e não ser homossexual reafirma sua posição heteronorma sexual, que valida a masculinidade como obelisco adorável da cultura patriarcal. Logo, esse padrão de masculino, por si um falso de si, rejeita o que simbolize vulnerabilidade (bebê), alteridade (homossexualidade) e submissão (mulher).

E a recusa por essa “pressão constante que os isola e os prende num papel que não tolera fragilidades” (Badinter, 1993, p. 50) parece ser o maior ganho na experiência da homidade no Terreiro. Não temer que o líder do culto religioso seja um homem abertamente homossexual com trejeitos afeminados é absolutamente libertador para esse padrão de homem. Contudo, essa conquista não está dada.

A contrapelo de tudo que queremos para nós, adquirimos, em função de ainda sermos homens, uma quantidade mínima de poder. É bem verdade que não se pode falar em relação equânime entre um homem negro que acede a uma condição social favorável como se ela lhe fosse parceira, e um homem branco a quem ela foi destinada (Faustino, 2017. p. 170), parece soar bem a disputa que o afrofeminismo norteamericano acirra: o homem negro não só reproduz muito fortemente os estatutos de violência de gênero contra as mulheres, como também opera forte opressão de sexualidade (Mutua, 2006).

Logo, há uma masculinidade negra que também produz violência e isso conflui para as ideias de que, primeiro, não existe uma única masculinidade, tampouco negra; e segundo, a de que não é conveniente tomar masculinidade a partir de “formas binárias que supõem a ‘di-visão’ entre formas hegemônicas e subordinadas” (Medrado; Lyra, 2008. p. 824, grifo dos autores) de performance. Os movimentos negros não deixaram de “produzir um certo masculinismo negro como a pré-suposição de uma identidade negra que é masculina, que exclui a mulher, que exclui o homossexual” (Pinho, 2004, p. 129 apud Veiga, 2018. p. 81).

Portanto, pensar nessa ambiência positiva de sexualidade no Terreiro, não tem a ver com uma garantia ou com uma plataforma inalterável. Pois o abandono da rigidez que reduz as “opções de exercício masculino e, portanto, seu status social”, fazendo com que se eliciem e valorizem “formas mais rudes e rígidas de masculinidade, enfatizando seus atributos mais distintivos em relação às mulheres” (Costa Souza, 2017. p. 3) e aos outros corpos feminilizados ainda está em disputa.

Nesse jogo de poder em que homens negros assumem-se também como executores da dominação, ao invés de vê-los acima de plataformas com evidente fixidez, é que os espaços para a diferença se oportunizam, porque isso gera fratura, entremeia as fissuras, permeia as bordas, reterritorializa as subjetividades. Admitir essa performance masculina negra de dominação é “reconhecer que, embora haja uma norma dominante”, as subjetividades que se movem pelos padrões de efetuação do poder são “motivadas por outras contradições [...] pela própria trajetória” (Faustino, 2014. p. 78).

Embora se possa dizer o mesmo em relação ao mundo branco, ainda não se consegue estabelecer exatamente a mesma antídicotomia aqui. Assim, “ao passo que a dominação de homens negros sobre corpos femininos ou lidos enquanto tal” tem se evidenciado enquanto mais um “resultado de uma maquinaria colonial, a frontal oposição ao mundo branco ainda é uma necessidade face ao seu extenso poderio” (Oliveira, 2022. p. 80). Contudo alguns exercícios podem ser feitos nesse sentido e construir, apesar e com a branquitude, um outro esquema racial de homidade.

Aqui dentro eu sou um homem.

Desde que passei a frequentar o Terreiro, tomo alguns dias lá, mesmo quando não há nada específico para fazer. Num desses fins de tarde, quase noite, entre uma ou outra atividade da Casa, converso com um dos nossos grandes personagens. Um homem preto, já pelos 55 a 60 anos, com uma larga vivência na Europa, quando este continente atraía travestis e homens gays com promessas de mudanças radicais de vida.

É um homem preto, afeminado até a medula, com um tom quase agressivo na voz em praticamente tudo o que fala. Convive com dor crônica em função de uma lesão de longa data na perna e, a depender das pessoas que o cercam, se refere muitas vezes a si mesmo no feminino. Mantém uma relação afetiva fixa com um outro homem, policial rodoviário federal, de quem rejeita propostas para oficializar a relação.

Lembro de ter comentado com ele sobre minha pesquisa e de ter lançado a ele, de modo informal, quase numa apresentação geral, uma das minhas perguntas de pesquisa: o que o Candomblé me ensina sobre ser homem? Ele se emperiquita eriçando a coluna e olhando de lado, como se a pergunta lhe tivesse feito sentido e como se visse por trás de seus olhos diversas cenas que poderiam respondê-la.

- Interessante! Exclamou ele.

Voltamos outras vezes a trocar frases sobre a vida dele ao longo do tempo, mas o que chamo atenção aqui, enquanto uma ilustração, é o dia em que estávamos conversando, na *ilê idana*⁵³, e ele, num sobressalto, se lembra de algo para fazer: “- ah! eu tenho que limpar lá nas *Senhoras*⁵⁴, mas preciso de um pano para fazer de saia, **porque aqui dentro eu sou um homem.**”

Ao ouvir essa frase, minha atenção se voltou para a cena. Dei-lhe tempo lá na atividade e me aproximei. Sentei-me à porta do lugar, que é ladeado por uma cerca branca e muitas plantas, e pedi licença para lhe fazer uma pergunta. O que eu queria muito saber era o que ele queria dizer com: *aqui dentro eu sou um homem*. E ele me deu a resposta que achava que eu queria: naquele espaço somente mulheres poderiam entrar. Tratou de me advertir fortemente:

⁵³ Cozinha geral da Casa. Existe outra cozinha que é onde são cozinhadas comidas de Santo.

⁵⁴ Uma área sagrada dentro do Terreiro onde só mulheres podem entrar e cuidar. Há um certo segredo sobre o qual eu ainda não tive acesso.

- Nunca entre aqui que elas não gostam da energia masculina.
- Quem gosta? Brinquei.

Eu entendi que eu não poderia entrar ali, entendi que era um espaço a ser manejado pela energia feminina, mas o que me inquietou não foi isso. Foi o *aqui dentro eu sou um homem* e fiquei me perguntando: e lá fora, o que você é? Ou melhor: o quê, naqueles muros, lhe fazia ser homem? E como sou dado mais às perguntas que a respostas, me veio mais uma: ali, nas Senhoras, bastou um pano amarrado na cintura, simulacro de uma saia, para deixar de ser homem?

Num capítulo anterior, discutimos como o candomblé maneja a bioenergética do corpo em seus rituais. Não se trata apenas disso aqui, entretanto não dá para demitir essa questão do debate. Então, destaco, *a priori*, que as pessoas confiam na relação entre os seus corpos, seus órgãos internos e externos, e os Orixás e em como isso pode afetar a relação que têm com eles. Digo isso para advertir que não se trata apenas de uma performance ou questão de indumentária. Mas uma conduta ética diante de uma entidade religiosa. Essa advertência cumpre a tarefa de tentar evitar uma transposição direta e simplista de conceitos ou termos da academia para o campo, parando apenas na primeira camada de análise.

Suspeitei naquele fim de tarde que o pano enrolado na cintura não era a questão central, portanto, não se tratava de uma adequação estética. Isto porque, mesmo com o pano na cintura, o pênis e o resto do corpo acusavam: ali está um homem. O que permitiu aquele homem entrar não foi a saia inventada, mas a relação dele com as *Senhoras* que o fazia abrir mão do que fosse para entrar na casa delas. Penso que se fosse pedido para que ele arrancasse seu pênis se ali precisasse entrar, ele o faria.

E é disto que estamos falando, afinal: o que o homem pode arrancar do seu corpo para cumprir esboçar outras feições, para obter outros contornos, para ter outra condição de ser homem? A imagem da saia improvisada é uma alegoria para o quanto as masculinidades podem ser *desenviesadas*, desarticuladas, desmembradas a ponto de se tornarem outra coisa, tão outra, mas tão outra, que não são mais masculinidades. E essa experiência não consegue acontecer na individualidade, no pessoal, no eu, senão no grupo, no coletivo, na relação com o Terreiro e sua mística.

Ele entrou sozinho na casa das Senhoras, ele se vestiu com a saia imaginária sozinho, mas não foi lá solitário. Foi junto com tudo o que o formou, com os conselhos e ensinamentos que lhe fizeram, com os dedos de quem lhe anteriormente tocou. A crença que se estabeleceu

no coletivo organizou todo o processo, no qual ele pode transitar entre ser homem e não ser ou ser homem e poder entrar com sua energia feminina na casa das senhoras. Consegue visualizar o poder modificador que isso tem?

Quando o coletivo se organiza a partir de uma dignidade, de um afeto construtor de sentidos e de experiência bondosa, a influência disso no mundo é transformadora. Óbvio que participamos no mundo a partir do corpo e do momento que vivemos, mas esse coletivo sai do muro do Terreiro e invade as cenas do cotidiano. O *aqui dentro eu sou um homem* vira um “aqui dentro eu sou um homem de/no candomblé que sabe de folha”, ou seja *cuido e me permito ao afeto do outro, a relação com o sagrado que altera o uso que faço do meu corpo*.

O que se alterou quando ele amarrou o pano na cintura não foi o corpo dele, mas o uso que fez desse corpo. Quando um homem excorpara uma orixá mulher, independente de sua orientação sexual, de sua expressão de gênero, o que se altera é o uso do corpo. Quando penso em acontecimento enquanto um acontecimento produzido pelo desejo pela experiência é disso que falo, de um uso do corpo modificado por esse desejo, que, brincando ainda com Viveiros de Castro (2015), quase não aconteceu.

O homem que entende que pode fazer outro uso do corpo vê no espelho um corpo em oportunidade de transgressão. Não falo de algo necessariamente radical ou extremo, como, por exemplo, deixar de se relacionar com mulheres ou optar por uma modificação na expressão de gênero. Mas trata-se de experimentar a vida sem a carga do patriarcado nos ombros, afinal “o quão livres seríamos sem aquele peso atrapalhando a vida” (Bola, 2020. p. 155).

Imagino as consequências de nosso personagem não ter ido fazer o que precisava fazer por ser homem. Imagino a partir dos incontáveis momentos de sofrimento que eu mesmo passei quando, imerso em dores emocionais, estive à beira do colapso por não saber lidar com meu corpo não sendo este corpo, não sendo usado da forma que uso. Não digo somente do ponto de vista da sexualidade enquanto prática sexual, mas digo das duras expectativas que nutriram por mim, para mim, sem mim. Penso em mim olhando o imenso número de pessoas que teriam sido poupadas de seus sofrimentos e angústias.

Essas pressões e expectativas são, em sua maioria, condições irreais e desnecessárias que expõe os homens negros a uma tragédia. Bestializados, animalizados, subsumidos a uma *Maafa*⁵⁵ horripilante, os negros se viram retirados do lugar da vida e postos em lugar de

⁵⁵ Palavra em Swahili, língua africana com maior número de falantes em África, que remonta aos ataques terroristas sofridos pelo povo africano durante o processo de escravização e colonização europeias.

desvalia e desterro. Essa condição se deu por meio de um domínio do discurso sobre os corpos que se materializou no cotidiano.

Essa condição emulada de existência nos dá uma outra perspectiva, não sobre o passado, uma vez que este está evidenciado no *Discurso* de Aimé Césaire, ou nas *Memórias* de Grada, na *Pele Negra* de Franz Fanon ou na *Noite* de que quer sair Achile Mbembe, mas sobre o que podem os corpos que deixaram de poder tanto. Esse discurso sobre o corpo negro se dá a partir de quatro enunciados coletivos fundamentais: primeiro, se trata de uma idealização sustentada da lógica da supremacia de raça, segundo a qual o homem negro se distancia do topo da existência e da evolução humana; depois é construído por meio de práticas coloniais sádicas, viris e violentas, cujas antropológicas não seriam pensadas para a população branca; isso tudo precisa ser operado por instrumentos de poder baseados no conjunto da sexualidade para que se efetive diretamente no corpo (MBEMBE, 2018); por fim, é necessário que esses elementos componham uma produção de memória coletiva capaz de fazer lembrar e deixar esquecer, como canta Caetano: sempre que já nem me lembro, lembras pra mim⁵⁶.

Para fazer frente a isso, é necessário, então, identificar as forças moleculares que operam hoje e estão em vias de colocar em processo uma configuração diferente de corpo, que sirva tal qual o pano serviu de saia e a saia de garantia de acesso. Que novos panos são capazes de nos *outrar*? A homidade, enquanto uma dobra do fora, permite sempre novas dobras e novas maneiras de dobrar. E essas novidades, potências de produção, estão à espreita.

A dinâmica colonial moldou a humanidade segundo padrões rigorosos de semelhança à imagem de Deus, conferindo valor apenas aos corpos que reproduzissem esse ideal antropomórfico. Esse ideal divino, além de ser o dos europeus, era concebido como branco. E esse Deus é não só o dos brancos, mas ele também é branco e é preciso atualizar nele a imagem branca de Deus. Operando uma pedagogia opressiva, ortopédica, que atende ao epistolar chamado⁵⁷ a uma novidade que é experimentada no, pelo e através do corpo, a colonialidade mira aproximar o homem de sua divindade criadora. E o que era um experimento na ordem da arte da vida de si, passou a ser um experimento e uma interferência política na vida, adaptando a “missão mundial cristã” ao “messianismo civilizador”. O que

⁵⁶“Pra te lembrar” Música composta por Nei Lisboa, 2015.

⁵⁷ Galatas 5, 24 e 6, 15;

conferiu à Modernidade um desconforto, “um desassossego”. (ibid. 394). A colonização - enquanto um instrumento de poderio econômico, é efeito da produção de uma lógica cristã de aceitação do terror sobre vidas humanas, de uma construção de uma relação de ódio-orgulho racial sem precedentes que dissesse, também, de uma formação de gerações de “virtuosos sempre renovadas” (idem. p. 392) - precisava de uma lógica que negasse a civilização de outros povos, mas fazendo isso negou a de seus próprios empreendedores.

De forma inversa, a contracolonialidade infere ao corpo uma condição multiversal, em que podem se inscrever múltiplas histórias. Ainda que esse corpo pese carregado de sentidos e signos, ele é sempre algo de uma virtualidade que se atualiza sempre após a experiência dos acontecimentos. A história que trouxe não tem a ver com um uso feminino do corpo, no sentido da estética ou da performance, ainda que possa-se dar esse sentido. Mas conta de um outro uso do corpo masculino enquanto estrutura de saber e de poder, de dominação e de controle, de fixidez e de fluxo, de rigidez e impermanência.

Nessa recomposição de forças, então, não serve produzir uma relação que permita um modal essencial do homem negro que resultaria, no limite, em um outro insulamento. Mas é fundamental recuperar, a partir do corpo negro em *mal estar na civilização*, elementos de uma cosmologia afro ameríndia, suprimidos da gramática burguesa. Assim, os homens negros no contexto do candomblé podem experienciar a *Funtuntunetu Denkyemfunefu* (união e diversidade) que oportuniza uma outra *Nkonsonkonson* (relação humana), *exatamente por se entender relacionados em uma Boa Me Na Me Mmoa Wo* (interdependência)⁵⁸.

Ao longo dos meses de imersão na Casa, Oxumarê se apresenta como essa fruição entre estados da matéria. Ainda que se pense em uma dicotomia entre masculino e feminino, a priori, o que essa deidade representa é a zona de intermeio, o limiar entre uma coisa e outra, ou melhor, a coexistência entre as valências, a criação de um terceiro, quarto, quantos. Um espaço em que as experiências e os processos sobressaem-se ao código, ao significante.

Oxumarê é um orixá das tradições do Candomblé Ketu. Ele está associado ao movimento contínuo, à dualidade e à renovação. Como uma cobra-arco-íris, Oxumarê alegoriza o ciclo da vida e a conexão entre o céu e a terra. Ele traz em si energias que são complementares em suas dinâmicas, compondo-se entre atributos masculinos e femininos. No

⁵⁸ Funtuntunetu Denkyemfunefu: crocodilos siameses = união da diversidade;
Nkonsonkonson: elos de corrente = relações humanas;
Boa Me Na Me Mmoa Wo: me ajude e deixe eu te ajudar = interdependência.

pensamento afro diaspórico, Oxumarê tem a ver com a continuidade da existência e o equilíbrio cambaleante entre forças aparentemente opostas. Está sempre em movimento perpétuo, reafirmando que tudo está em constante potência de mudar e destaca a importância de aceitar e integrar polaridades. Esse Orixá também se amplia em significados de transição e fluidez, desenhando explorações de limites e a ruptura das rigidezes.

A iconografia de Oxumarê se conecta de maneira simbólica e conceitual com a essa pesquisa porque ela mesma trata de uma desfixidez, de uma análise sobre como esse movimento contínuo se relaciona com a fluidez da homidade, no contexto do terreiro. Assim como ele não se fixa em um único aspecto (masculino ou feminino), a homidade negra na Casa também não está limitada por normas corpóreas rígidas. Ao se questionar sobre como os homens negros performam e transformam seus corpos, dialoga diretamente com o princípio resistência e reconfiguração que coaduna forças opostas para criar continuidade. A homidade negra no Terreiro pode ser levada a reconfigurar as normas sociais e culturais que os afetam. A manutenção dos ritos afrodiaspóricos no Terreiro é uma prática de resistência que remete à influência de Oxumarê sobre formas de reconfiguração do corpo mesmo em contextos de opressão.

Outro elemento de aproximação entre a pesquisa e Oxumarê é a compreensão de uma pluralidade da subjetividade. Masculino e feminino podem ser pensados como uma analogia para a pluralidade das subjetividades masculinas negras. Assim, pesquisa e Orixá desafiam as categorizações binárias, assim como os homens negros no terreiro criam novas formas de viver e significar suas identidades, escapando de moldes coloniais e hegemônicos de masculinidade.

A "montagem clandestina" que penso como no método se assemelha ao caráter adaptativo e criativo de Oxumarê, que, ao transitar pelo mundo, cria novos caminhos. Também excorpo esse Orixá quando dilato a minha porosidade enquanto pesquisador, pois ele, como mediador de energias e símbolo de continuidade, ressoa com minha presença ativa e porosa no terreiro, participando da produção dos dados e das interações, ecoando a fluidez de Oxumarê, que não é nem fixo nem isolado, mas impulso do ciclo.

“Encerrar” essa escrita é, talvez, menos sobre pôr um ponto final e mais sobre deixar uma oferenda. O que me moveu aqui não foi a ânsia por definir, a partir do que os homens negros diziam, o que é ser um homem negro, tampouco por assentar verdades sobre a

homidade. Foi o desejo de escutar, de me deixar mover e ser movido pela palavra, pelo gesto, e pelos silêncios que preencheram as funções na Casa. O que essas narrativas trazem são ecos de histórias que seguem vibrando e que, na dobra entre o rito e a rua, ensaiam outros modos de existir e de resistir. Estar em acontecência no Terreiro é uma travessia que não pede autorização, mas que se afirma no corpo, na pele.

O gênero na bioenergética do rito: o que o candomblé ensina sobre ser um homem?

Adjacente aos efeitos psicológicos e sociais do padrão de masculinidade euro-cristão, esse modelo produziu uma experiência em constante sofrimento para os homens negros, distanciando-os de ideais de felicidade e plenitude e os deixando subsumidos à lógicas que impossibilitam a fluidez da própria existência. Podemos, portanto, analisar de que forma, a partir das narrativas de homens praticantes em terreiros de candomblé, se configuram, no âmbito do ritual, a formação de novas gramáticas de ser homem, capazes de resistir e recriar as subjetividades marcadas pela colonialidade de gênero.

A colonialidade produz uma dor causada pelo padrão euro-cristão e registra marcas no corpo negro. O modelo hegemônico de masculinidade, herdado da tradição cristã europeia, organiza o corpo do homem para o autocontrole emocional, para a auto restrição corporal e para a negação da vulnerabilidade. Para o homem negro, essas normas impõem não apenas a recusa do sofrimento, mas também uma dupla invisibilidade: é condenado pela frieza exigida (não pode chorar) e, ao mesmo tempo, estigmatizado como “ameaça” quando expressa-se corporalmente (forte, intenso) (Collins, 2018). A historização desses efeitos remete ao processo escravagista, em que a virilidade atribuída ao corpo negro era usada para justificar sua exploração e, simultaneamente, para negá-lo enquanto sujeito de direitos (Freyre, 2024).

Esse *ethos* de negação gera um “descolamento” do homem negro de suas próprias emoções, corpóreas e espirituais, provocando angústia, timidez exacerbada ou, inversamente, explosões de agressividade como modo de afirmação. Essas manifestações, porém, reforçam leituras negativas e produzem experiências de violência cotidiana – no policiamento racializado, nos contratos de trabalho, nas relações íntimas.

Nesse contexto, o Candomblé, em seu espaço e ritualística, pode ser concebido como um gigantesco tecido energético, pode atuar como território de dispersão bioenergética e resignificação masculina. Podemos pensar, por exemplo, a partir do rito de incorporação⁵⁹ funciona como um dispositivo bioenergético: o praticante recebe, em pulsões, gestos, movimentos e entonações, a matriz energética da deidade. Essa transferência/experiência corpórea não apenas amplia o repertório expressivo, tornando possível a existência sem autocensura, mas também oferece modelos éticos de homidade diversa.

⁵⁹ Quando o corpo do médium é habitado por um orixá.

Cada orixá traz consigo qualidades arquetípicas específicas de potência. Os masculinos como Ogum, o guerreiro; Xangô, o julgador justo; Oxóssi, o caçador e guardião da natureza; Exu, o mensageiro da comunicação e da ambiguidade (Silva, 2022). As orixás femininas produzem outros efeitos. Ao experienciar essas energias, o homem negro reapropria-se do seu corpo e de sua afetividade. A “homidade” situa-se nesse entre-lugar de resistência e produção ética, estética e política e se constroi a partir da recusa do modelo redutor e da afirmação de uma homidade que integra permissões para o cuidado, para o compartilhamento de fragilidades e para as celebrações da ancestralidade.

Essa experiência simbólica e corporal redefine a experiência de “ser homem”, não mais enquanto sinônimo de rigidez e isolamento, mas de circulação energética que permite sentir, acolher e expressar. A sociabilidade ritual reforça vínculos comunitários, oferece redes de apoio que podem resistir à masculinidade hegemônica e podem promover a reparação de traumas intergeracionais. Como resultado adicional, a homidade se configura enquanto uma gama de possibilidades, não como uma linha única de execução.

As atividades cotidianas num terreiro envolvem um trabalho energético fino, que reúne práticas coletivas de cuidado. Esses movimentos são frequentemente lidos como femininos no paradigma euro-cristão, mas se estabelecem como fundamentais para a construção de uma homidade capaz de incorporar a sensibilidade como força. A perspectiva sobre cuidado em saúde promovido por terreiros de matrizes afro-brasileiras evidencia que esse conjunto de práticas de cuidado possibilita a atenção aos adoecimentos psíquicos e à promoção de bem estar comunitário, inclusive entre os homens (Rocha, Severo & Silva, 2023).

Resistência e recomposições subjetivas no conflito com o paradigma euro-cristão

Ao assumir o rito como matriz de subjetivação, o homem negro no contexto do candomblé forja estratégias de resistência que tensionam o dispositivo colonial racial em intersecção indelével com o gênero. Essa recomposição identitária opera em pelo menos dois eixos. É possível, portanto, operar por meio de uma subversão simbólica, ao reivindicar atributos criminalizados no imaginário civilizatório, como loucura sagrada, êxtase, corporeidade intensa. Opera, também, a partir de uma (re)conexão ancestral, ao retomar genealogias de homidade que valorizam a interdependência, a regeneração comunitária, o cuidado coletivo, em oposição com o *ethos* de autossuficiência absoluta. Essas recomposições

emergem como formas de “autocuidado político”, apostando numa ética de cuidado e reciprocidade que desfoca a ferida psicológica e social imposta pela masculinidade euro-cristã (Rocha, Severo & Silva, 2019).

Essa prática de resistência questiona a autossuficiência e possibilita a interdependência, que não pressupõe uma dependência de tudo, mas uma experiência de si que é mediada por confluências que dizem de um processo de interferência feliz de um corpo noutro. Trata-se, portanto, de uma ressalva a guardar tudo para si, expondo ao encontro o que o corpo não precisa lidar sozinho, insistindo numa conduta para o sofrimento a partir da potência relacional do cuidado, ciência e experiência de si.

A colonização racial e de gênero produziu no homem negro um estado de adoecimento psíquico e social, marcado pela repressão de afetos e pela violência interiorizada. O rito de candomblé, através de sua bioenergética ritual, oferece não apenas alívio temporário, mas uma reorganização profunda dos modos de ser homem. A homidade, enquanto conceito relacional e produtivo, afirma uma masculinidade que incorpora o cuidar, o sentir e o pertencer. Como é o caso do “aqui dentro eu sou um homem”, que fala de um uso do corpo a partir da relação que se tem com os espaços sagrados e com as próprias deidades. Dessa forma, o que o candomblé ensina sobre ser um homem negro é que a homidade não reside na negação dos afetos, mas na generosidade corpórea e espiritual que desenha e expressa-se em laços comunitários e devolve ao homem sua condição de alegria e de plenitude. Essa lição inaugura possibilidades formas de experiência de si que transcendem o terreiro, pontuando novos horizontes de homidade.

A minha experiência enquanto um homem cisgênero no Terreiro em que essa pesquisa caminhou aponta para dois elementos que evidenciam-se como destaques. O primeiro deles é uma certa regularidade com que homens rodantes⁶⁰ gays *afeminados* assumem em seus corpos matrizes energéticas de orixás femininas, enquanto outros perfis de homens, incluindo gays não afeminados, assumem orixás masculinos. O terreiro, em sua atual formação, não dispõe de homens *rodantes* heterossexuais, o que em si é mais um analisador.

Essa ausência de homens heterossexuais que rodam orixás em seu corpo constitui um analisador importante, pois enuncia um modo como a construção da masculinidade hegemônica se articula com certos interditos e recuos, quando se trata da performatividade

⁶⁰ Pessoas que incorporam.

espiritual no Candomblé. A excorporação⁶¹, enquanto um gesto de entrega, de descontrole consentido, de manifestação do sagrado no corpo, exige uma abertura sensível e vulnerável que desafia diretamente os pilares que sustentam a masculinidade heterossexual normativa, precipuamente marcada pela negação da passividade, da expressividade emocional e do abandono do controle do próprio corpo. O fato de não haver, no terreiro que vivi a experiência da pesquisa, homens heterossexuais rodantes aponta, portanto, para uma tensão entre o modelo de masculinidade dominante e os códigos corporais e afetivos que o rito exige. O que não parece estar presente no restante dos cuidados com a Casa.

Além do mais, os homens que excorparam Orixás e têm uma expressividade gestual mais próximo do lido como feminino, apresentam Orixás femininas (Iagbás). Quando a performance é mais masculinizada, no padrão social vigente, os Orixás são homens. Isso também se reproduz no que diz respeito às mulheres. Elas, se lésbicas e/ou masculinizadas, excorparam Orixás masculinos, caso contrário, femininos. Esse dado se torna um analisador justamente porque escancara uma construção que fortalece o "homem hétero" no imaginário social ainda profundamente atrelada a uma ideia de rigidez, racionalidade e autoproteção que conflita com a lógica da posse ritual, onde o corpo torna-se passagem, veículo, abertura.

A ausência não é apenas estatística — ela denuncia um limite: o limite do homem heterossexual em sua forma mais normativa de acessar experiências de descontrole, feminilidade sagrada e exposição. E, nesse sentido, evidencia como o terreiro, mesmo sendo espaço de fluidez e transformação, ainda é atravessado por fronteiras simbólicas do mundo externo. Fronteiras que precisam ser nomeadas, tensionadas e talvez encantadas por novas possibilidades de ser homem no sagrado.

Outro elemento que merece destaque é o grupo dos Ogans da casa. É, de longe, o grupo mais negro da casa, mas, também dispõe-se em outra regularidade: não existe homem gay no grupo. Há um terceiro ponto ainda a ser mencionado: há uma regularidade também quanto às mulheres lésbicas masculinizadas. Elas sempre assumem a incorporação de orixás masculinos.

Logo, podemos pensar num atrelamento entre expressão de gênero, orientação de sexualidade e espiritualidade? O que sustenta essa regularidade, uma trajetória espiritual? E uma pergunta adicional: qual lugar das variações das expressões de gênero no Candomblé e

⁶¹ Ato ou efeito da apresentação externa do Orixá que se abriga na materialidade do médium.

no terreiro-campo de pesquisa? Essa é uma questão nevrálgica, mas por muitos motivos, não apenas ódio ou aversão contra pessoas transexuais.

O terreiro não está solto no mundo, também reproduz violências de muitos tipos. Considerando, inclusive, perfil universitário, jovem, branco, do terreiro-campo, essas opressões tendem a ser menores dado a esse perfil e ao do próprio pai de santo. Mas, se a questão da sexualidade não pareceu algo causador de disputa ou relinchos entre pessoas ao longo da minha permanência na casa, a questão do gênero provoca muitas inquietações.

Em um momento, o pai de santo me indagou sobre o que seria uma pessoa trans. Porque ele estava passando pela reivindicação de dois homens trans pelo uso de vestimentas masculinas. Um deles tinha “peitos desse tamanho” (indica um grande volume), “vai ficar vestindo roupa de homem?”. Para o pai de santo e para um morador da casa na época, o prefixo *trans* indica, obrigatoriamente, uma transformação. Logo, se a pessoa ainda não fez a redesignação sexual, ela permanece com o gênero de nascença. No caso de homens, pode ser travesti, mas no terreiro se veste de homem. Mulheres podem ter perfil masculino, mas no terreiro veste-se com roupas femininas.

A preocupação do pai de santo, por outro lado, não era somente estética. Ele se questionava, também, quanto ao uso da bioenergética do corpo nos rituais específicos. O Candomblé não é só a festa, incorporar orixá e ir embora. Há rituais que são internos que só pessoas com determinadas energias no corpo podem realizar. Há espaços que são interditados a homens ou a mulheres, por vias de relação, mas por questões de proteção espiritual também. E não podemos retirar de vista a ideia de que, apesar de tratarmos, também, como uma via de alteração de rotas narrativas, o candomblé é uma crença, há uma lógica de razoabilidade que é distinta, que opera por meio da fé.

Um homem trans que não retira o útero, por exemplo, mantém o órgão que, na crença, carrega determinado potencial energético. Para adentrar o salão, para realizar rituais, usa-se um elemento de proteção chamado *pando da costa*, que não é somente uma indumentária de figurino, mas compõe um dispositivo protetivo. Deixar de vesti-lo por ser uma vestimenta feminina preocupa o pai de santo no lugar de cuidador da pessoa. Logo, essa, por mais que seja uma questão urgente, não está nem perto de ser resolvida. E, sim, há elementos transfóbicos no impedimento do uso de roupas masculinas por homens trans, mas

há, também uma genuína preocupação com as proteções necessárias à pessoa e aos ritos religiosos.

Não serei eu, numa pesquisa de poucos meses que trará a solução para o campo, mas é possível vislumbrar certos apontamentos. Fora do terreiro, eu mesmo presenciei uma cena que sugere o espaço aberto ao encontro desses mundos. Uma pessoa trajada com roupas masculinas, que é filho de Oxóssi, foi falar com o pai de santo em um evento externo. Após o pedido de benção, um abraço. Nesse abraço, o pai de santo exclamou: minha filha linda! O que corrigiu em seguida e baixinho, quase em segredo, por alguma razão, disse: meu filho, lindo!

O Pai de Santo, guardião dos ritos, enuncia no erro e na pronta reparação algo que excede a linguagem. Naquele instante tensionado entre o que disse e o que corrige, habita o embate ético que a religiosidade afro-brasileira precisa enfrentar, e já enfrenta, mesmo ainda timidamente. Há uma tentativa, ainda que hesitante, de reconhecer o que se apresenta diante dos olhos. E se não há ainda uma liturgia pronta que nomeie isso com segurança, o corpo já chegou com suas demandas e já está sendo ouvido.

Essa pequena cena, quase despercebida, é um microcosmo da complexidade que atravessa o Candomblé contemporâneo: como proteger os corpos sem traí-los? Como ouvir os ritos sem silenciar as pessoas? O Pai de Santo, naquele gesto talvez tenha feito mais do que errar e corrigir. Ele deu passagem. Criou um tempo entre o que é vivido e o que precisa ainda ser inventado. Ali mora também o campo de pesquisa, não como um lugar no qual as respostas já estão prontas, mas onde as perguntas importam mais.

Resta-me uma nitidez quanto a isso. No terreiro-campo, a sexualidade não é uma questão de pilhéria ou outra violência. Ser homossexual nem é impeditivo, nem gera discriminação sistemática de qualquer ordem. Contudo, a questão de gênero ainda carece de cuidado. E esse cuidado só pode ser exercido no e pelo coletivo, pois é uma questão que, embora pudesse ser, não é acessória ao pai de santo, não reside nele toda a vontade de decidir sobre isso. Como todo terreno em disputa, os agentes estão no jogo buscando e convocando vida. Quando esses agentes acomodarem suas forças, a partir da perspectiva do enfrentamento e do convívio, em resposta à crise instalada, um modo de existir pessoa trans no terreiro pode efetuar-se de modo sustentado na noção de cuidado coletivo.

Cardoso (2015) na medida em que revela como a colonialidade impôs padrões binários e hierarquizados de masculinidade e feminilidade aos orixás, forçando-lhes características que ressoassem com o ethos euro-cristão, observa um padrão de distribuição de Orixás no terreiro em que homens héteros ocupam funções com orixás exibindo expressão de gênero marcadamente masculina, ao passo que homens gays “afeminados” são socializados junto a Orixás femininas — e, inversamente, mulheres lésbicas ou “masculinizadas” incorporam Orixás masculinos.

Essa polarização ritual não parece natural, nem inocente, mas espelha o impulso colonial de regular corpos e afetos segundo uma moral cristã que criminaliza toda ambiguidade ou trânsito de gênero. Ao classificar cada corpo como inerentemente “masculino” ou “feminino”, o modelo sacramental cristão replicado no Terreiro reforça a violência de gênero ao cercear a expressão corporal dos praticantes e reproduzir, no espaço sacro, as mesmas fronteiras que a colonização traçou no mundo profano. Assim como, eventuais dissidências no uso do corpo do homem sugere práticas de resistência que produzem efeitos de liberação de novos modos de circulação do corpo do homem negro.

Além disso, Cardoso (2015) e Alexandre (2021) documentam como o processo de demonização de Exu, ao transmutá-lo em figura exclusivamente maligna e masculina, serviu para legitimar a negação da potência ambígua e híbrida que esta entidade representa, convertendo-a em instrumento de estigmatização e controle moral. Essa operação simbólica reforça a violência de gênero ao obliterar as dimensões fluidas e plurais do sagrado, adensando o monopólio cristão de uma masculinidade autoritária e inflexível.

Por fim, mesmo espaços tradicionalmente “acolhedores” reproduzem essas lógicas de gênero ao assegurarem, por meio de normas não escritas, um tipo de masculinidade valorizada e outro punido ou estigmatizado. Esse diagnóstico demonstra que descolonizar o terreiro implica também desestabilizar o binarismo imposto aos orixás e aos corpos que os excorparam, condição necessária para que a homidade venha a existir em sua pluralidade de afetos, potências e expressões, numa economia libidinal em devir.

É por causa dessa economia não reinante, nos terreiro-campo, que se produzem espaços de opacidade e de luminância cultural (Santos, 1999), que se abre espaço para flexibilidade por onde as identidades marginais encontram possibilidades de escape, modulando, portanto, micropolíticas de cuidado que funcionam como máquinas de guerrear

tensionando a máquina colonial-capitalista. Essa economia configura um terreiro como um contraponto ao isolamento individualista da lógica eurocentrada, ao passo que se indispõe à racionalidade fragmentada do paradigma científico dominante.

Assim, o espaço do terreiro se converte em um universo de relações, saberes e práticas que transbordam os muros e ampliam-se para a cidade, as redes virtuais e outros circuitos de cuidados. Os frequentadores do Candomblé figuram como agentes micropolíticos que produzem subjetividades que resistem à colonialidade de gênero e de raça que se reproduzem, no “terreiro afora” (Brito, 2021). E é nesse contexto que os entrelaçamentos bioenergéticos presentes no rito, as experiências de si realizadas no terreiro, as expansões produzidas pelos encontros com a outridade, incluindo a outridade da deidade, podem provocar outros enlaces e outras solturas.

Ainda que não se trate, necessariamente, de um novo corpo, de uma nova aparência estética, mas de uma outra prática política, a experiência na ritualística e no cotidiano do terreiro, pode produzir novos usos do corpo, recebendo aquilo que antes rejeitava ou o contrário. No campo dos afetos, sim, mas também no campo dos efeitos sociopolíticos que isso pode gerar.

É, portanto, uma excorporação de uma outra rostidade. O conceito de rostidade (Deleuze; Guattari, 1995) se refere à produção do *rosto* como uma superfície de significação e controle. O rosto, para além de uma parte do corpo, opera como uma máquina abstrata que captura e codifica a subjetividade. O rosto expressa, classifica, normaliza e territorializa o sujeito e sua subjetividade, no caso o homem negro de terreiro, num rosto branco, masculino, heterossexual e cristão, que é o modelo dominante da rostidade ocidental. Essa rostidade, logo, opera como um dispositivo colonial, racial e normativo que define o que é humano e homem. Assim, a expectativa pela desterritorialização da rostidade, abre espaço para modos outros de existência, para *rostos-outros*, para corpos que escapam ou resistem à captura dessa máquina.

Compreendendo a complexidade conceitual do termo, é necessário desdobrar a ideia de rostidade como operação política e estética da subjetividade. Deleuze e Guattari (1995) explicam que os rostos não são, em sua origem, individuais: eles funcionam como zonas de frequência e probabilidade, capturando e organizando a expressão em moldes sociais específicos. Assim, o *rosto* funciona como uma superfície de inscrição de signos — não

apenas biológicos, mas normativos, que delimitam o que pode ser dito, sentido e expressado. Quando afirmam que “uma criança, uma mulher, uma mãe de família, um homem, um pai, um chefe, um professor primário, um policial, não falam uma língua em geral, mas uma língua cujos traços significantes são indexados nos traços de rostidade específicos” (p. 36), os autores evidenciam como cada lugar social é condicionado por uma linguagem própria, pré-formatada, que neutraliza conexões desviantes e expressões que escapam à norma. No caso do homem negro de terreiro, isso implica em uma tentativa constante de ajustamento a uma rostidade hegemônica, nomeadamente branca, cristã, heterossexual e masculina, que serve como molde colonizador da humanidade. Desviar dessa rostidade, portanto, é produzir-se na margem da face dominante, permitindo o surgimento de rostos-outros, de subjetividades que escapam à máquina de captura, forjando possibilidades de existência nas dobras, nas gírias, nos trânsitos e nas máscaras que não se fixam.

A experiência no/do terreiro oferece uma oportunidade para essa desterritorialização da rostidade hegemônica, não ao trocar de aparência, mas ao instaurar uma outra prática ético-política do/no corpo. No terreiro, o corpo se faz receptáculo do sagrado, portador de uma linguagem que escapa à lógica disciplinar do rosto que representa e normatiza. Ali, o corpo não se reduz à superfície significativa da rostidade, mas se torna território de forças, aberto à des/transfiguração corporal-afetiva-política que rompe com códigos coloniais do rosto, desorganizando as hierarquias do visível e inaugurando outras possibilidades de existência.

Cláudia Alexandre (2023) propõe uma leitura de Exu enquanto entidade que escapa à norma hegemônica, desafiando tanto a lógica da demonização cristã quanto a masculinização forçada das divindades do panteão afro-brasileiro. Essa leitura abre espaço para se refletir sobre como homens negros performam e (re)inventam masculinidades a partir de uma relação com Exu que não se ancora na rigidez fálica, mas em sua mobilidade, ambiguidade e potência criativa. Isso pode ampliar a análise sobre as formas plurais de ser homem no Candomblé, deslocando os sujeitos do eixo dominante da masculinidade, hétero e branca e os colando em estado de acontecimento.

Os homens negros no contexto do candomblé - e em outras comunidades tradicionais - não se constroem enquanto homens isoladamente, mas em relação com mulheres e saberes femininos do terreiro. Assim, as relações de gênero não aparecem como hierarquias, mas como composições coletivas de cuidado, respeito, desejo, aprendizado e ancestralidade.

Penso, portanto, a humanidade do homem negro com um território posto em movimento para construir uma epistemologia *exuzíaca* sobre ser homem negro, na qual a humanidade não se apresenta como forma estável, mas como movimento, negociação, deslocamento e criação de outra economia e linguagem.

Os rizoides da homidade que se alastra: crescer sobre a terra e cobrir o homem.

O mundo é seu, desde que você não abrace outro homem
não o beije, jamais ande de mãos dadas ou demonstre sensibilidade,
desde que você não chore, não desabafe,
não reconheça o quão difícil está uma situação que tem atravessado,
desde que você não divida as tarefas domésticas,
não diga eu te amo para os seus filhos,
não tenha profundo respeito por todos que não são como você,
desde que você cumpra uma lista extremamente longa de atributos
— mas, acredite, você é livre e o mundo é seu.
Esse belíssimo mundo de Marlboro, onde, ao vencedor, resta um câncer..

Emicida⁶²

Sempre fui homem, mas sou negro há pouco tempo. Nasci num bairro periférico da cidade, vendo o movimento dos carros, das viaturas policiais, dos bêbados de rua, das batidas na esquina da minha casa, dos ossos que rolavam do cemitério que fica no topo da ladeira da minha rua quando davam chuvas fortes. Cresci vendo o Rio Potengi do fundo do quintal sem nunca ter tocado os pés nas suas águas, até hoje.

O Rio Potengi viu nascer a cidade. Quando a elite natalense que o rodeava viu chegar as primeiras comunidades pós alforrias e Lei Áurea, decidiu criar a cidade alta e margeou a cidade entre o Paço da Pátria, comunidade banhada pelo rio, e Mãe Luiza, em cima de um morro. Dois lugares praticamente estranhos para mim, exceto por rápidas visitas. Mas que moram gente da minha cor aos montes.

Cresci nessa rua ladeirada, perto do rio, perto do que hoje é um complexo urbano, uma comunidade-gueto, uma favela urbanizada chefiada por uma facção do tráfico de drogas (?). Um lugar que vejo desde sempre, mas desconheço completamente. Um lugar que, a contrapelo de tudo, de certa forma, participou da minha formação enquanto pessoa negra.

Minha infância foi marcada por ausências preenchidas, mas ausências. Coisas sobre as quais só consegui elaborar muito adulto, na análise. Conheci minha mãe com pouco mais de 10 anos de idade. Ela foi morar em Minas Gerais depois da separação do meu pai. Pai com quem nunca troquei uma só palavra, apesar dele morar, literalmente, na frente da minha casa.

⁶² No prefácio de Bola, 2020.

Sou filho da minha avó, do meu avô, tios, madrinha, e de outras mulheres que foram aparecendo no meu caminho. Minha avó era uma mulher preta, neta de uma pessoa escravizada, filha de uma mulher branca e de um homem preto de nome Salvador, cujo casamento não durou e cujas informações foram para o caixão com quem já se foi. Meu avô era um homem branco, sertanejo de olhos claros e militar do Exército. Experimentei as durezas dos dois, as molezas também.

Falando primeiro do meu avô, lembro dos avisos de nunca sair sem documento e que se alguém perguntasse eu deveria falar que era filho do Sargento Procópio. Ele era muito conhecido nos bairros onde morou. Não só porque era um homem alto, forte, mas por causa do Exército e das suas histórias, muitas histórias. Quando ele queria xingar alguém, ele usava o mais alto xingamento que conhecia: isso é um comunista! Para ele, era pior que filho da puta.

Ele me fez decorar meu RG e CPF, paramos várias vezes para ele ficar repetindo meus dados de endereço, nomes de parentes e telefones. Ele dizia que se eu fosse parado pela polícia me perguntariam tudo isso e eu tinha que saber responder. Nessa época eu mal tinha entrado na adolescência e não entendia a razão daquilo. Muitos anos depois, fui perguntar aos meus primos, netos dele também, se ele havia treinado com eles essas coisas. Nenhum disse que sim. Meus tios negros reconheciam aquele treinamento, meu tio branco disse que não sabia do que eu estava falando: papai nunca fez isso.

Recentemente, eu já pai, sem perceber fui repetir o treinamento com meu filho branco. Parei e pensei: será útil isso para ele como foi para mim? Porque o treinamento pelo qual passei com meu avô me foi útil duas vezes nas abordagens policiais pelas quais passei. Só quando iniciei meu processo de racialização fui entender que aquele treinamento era algo para gente como eu, não era necessário para todo mundo. Mas não foi esse o único treinamento pelo qual passei.

Antes de falar sobre o treinamento feito pela minha avó, meu avô me deu outro: seu eu vir você com safadeza com a filha dos outros, você vai se ver comigo! Cresci ouvindo isso, sem nem saber se eu teria relações com mulheres. Mas as tenho. E, mesmo tendo reproduzido machismos e violências, nunca fui um homem típico, muito em função dessa ordem caseira - a discussão feminista estava longe da minha casa, meu avô seguramente nunca ouviu uma mulher sobre isso, mas era o jeito dele repassar uma certa hombridade que mantinha. Ao que se sabe, meu avô nunca machucou minha avó, era dedicado, atencioso, bruto, xucro, mas sem

violência. Não sabia dar, tampouco receber carinho. Amolecia quando alguém ficava doente. Eu o vi chorar poucas vezes. A última quando o filho mais novo, gay, afeminado, morreu em decorrência de complicações do HIV.

Minha avó era uma mulher baixinha, magrinha, com cabelos escuros, fininhos... como seriam os meus, se eu ainda os tivesse. Não posso dizer que ela era uma mulher carinhosa. Eu que agarrava e pedia colo, cafuné - ela nunca fazia, me dava um cascudo rindo. E ela nunca, nunca mesmo, jamais me permitiu ir pra rua. E esse foi o jeito dela me proteger.

Mas proteger de que?

Eu fui adolescente no meio dos anos 90 do século passado. Era um momento em que a cidade gozava de um certo novo furor. O Plano Real e alguns marcos civilizatórios passavam a impressão de que o fim do regime ditatorial, a redemocratização e o republicanismo estariam dando ares de algum progresso. Nunca passamos fome, mas a vida não era fácil. A única renda era do meu avô, que mantinha a casa, comida, a minha escola particular, a ajuda aos outros filhos... A vida não tinha luxos, meus brinquedos eram escassos, suco no almoço só refresco de pozinho, sobremesa era fruta quando tinha. Eu conseguia alguma coisa a mais de brincadeira quando ia para a casa dos meus tios, noutro bairro, quando eu podia ser um pouco mais criança.

Vi o tetra do Brasil no mesmo televisor que vimos o Jornal Nacional anunciar o fim do Regime Militar em 1985. Não tínhamos telefone em casa, tampouco computador. O primeiro computador que tivemos, anos depois, foi em função do meu tio trabalhar com montagem e manutenção deles e, com as peças que ia consertando, montou um. E eu fui aprendendo a como extrair algum trabalho dele. Fiquei então fazendo artes gráficas nele.

Mas voltando ao treinamento que minha avó me deu: eu não saía de casa sozinho, para nada. Quando muito, ela me mandava ir na casa de Dona Nêga, uma mulher preta que tinha uma pequena mercearia na garagem da casa dela. Eu comprava os cigarros da minha avó, algum legume, tempero, enfim, qualquer coisinha dessas de casa. Ela ficava da calçada me olhando. Na frente da minha casa, quando chovia, formava uma bica bem caudalosa. Os meninos da rua corriam para se banhar nela, mas eu nunca podia ir. Via da janela a brincadeira, mas não ia. Eu dormia na sala, não tinha quarto, numa cama dobrável que todas as manhã ia para trás do sofá. Meu sonho era quebrar a parede na altura da minha cama para fazer uma janela, para poder dormir olhando para fora.

Só quando comecei a frequentar a igreja que ficava no topo da ladeira que morava ela me deixava sair. Com a bíblia debaixo do braço, com horário de ir e voltar, com alguém que ela sabia quem era. Não era à toa o receio dela. Não eram raras as histórias que diziam de algum menino morto por causa de violência urbana. Vizinho à minha casa, moravam alguns primos do outro lado da família. Dois deles acabaram mortos com requintes absurdos de crueldade. Um deles ainda tentou viajar para fora do Estado, passou anos fora. Quando retornou, a pedradas lhe arrancaram da vida numa rua próxima à minha casa. Foi enterrado com caixão fechado, sem rosto. Outro estava na frente da minha casa e foi alvejado tantas vezes que seu corpo pendeu ali mesmo, sem a menor chance de nada. Primas e filhos desses dois mortos não tiveram fins muito diferentes.

Minha avó me protegeu desse e de outros fins. Ela me treinou para outras coisas, pois sabia que os encantos seduzem e num lugar onde tudo é negado, outras vantagens são oferecidas. E não basta confiar na criação dada. Não vou discutir aqui se houve ou não exagero da parte dela, mas quero dizer que isso faz parte do homem que fui me tornando. Mais ainda: faz parte do homem negro que estou experimentando. Em primeiro lugar, porque estou vivo e em liberdade; em segundo, porque tive acesso a espaços que outras pessoas que viveram na mesma rua que eu não sonhariam.

Embora com suas particularidades, outros homens negros podem narrar suas vidas muito semelhantes ao como eu acabei de fazer. Podem trazer outros detalhes, outras nuances, mas trarão, certamente, uma série de treinamentos para os quais o corpo branco é absolutamente alheio. Mas tem sempre essa categoria do treinamento, alguém passando alguma coisa. E é um desafio ser esposa, filho, amigo, professor... de um homem negro.

Esses dias, meu filho quis abrir um chocolate dentro da loja que a gente estava comprando. Tanta gente faz isso, mas eu não podia. Ensinei a ele que ele até pode fazer isso, ele é branco. Se eu fizer, alguém pode achar que estou comendo e vou sair sem pagar. Isso já aconteceu comigo, com um copinho de água de côco em um mercado. Eu era casado nessa época e minha companheira também pegou um copinho. Mas somente eu fui abordado pelo fiscal. Então, a lição pro meu filho foi: você é um menino branco filho de um pai negro, tem coisas que a gente não vai poder fazer.

Quando me dei conta de que sou um homem negro, fichas e castelos foram caindo. De certa forma, o universo expandiu frente a mim, não só à frente, mas por todos os lados, frestas e buracos. E, para além de uma militância para chamar de minha, de uma ideologia

para viver, eu dei de cara com meus maiores medos, traumas, com uma solidão imensa que eu luto até agora para escapar dela.

Mas eu também percebi que esses meus medos, traumas, inseguranças, a sensação de que serei abandonado a qualquer momento, apesar de me doerem, de me dizerem muitas coisas e de silenciarem outras tantas, não era só meu. Tinha uma galera de gente com medos iguais, vindos de histórias iguais, de lugares parecidos, de experiências de vida semelhantes, e que tinham o pigmento da pele igualzinho ao meu.

Nos homens negros com quem fui trocando fui ouvindo sobre as grandes coisas que eles queriam fazer ou até já faziam, mas ouvi também as dores do coração para as quais Sfefano Volp prescreveu um chá.

“Chá de afeto preto para meninos pretos

Ingredientes:

500g de afeto

1 xícara de olho no olho

1 vista para reconhecimento de ambiente

1 dose de autoanálise

1 gota de lágrima

Calor humano a gosto

Modo de preparo:

Junte tudo e entregue ao seu filho por cinco minutos. Conversem. Finalize com um abraço e deixe que o menino veja o quanto você está disponível para o que der e vier. Palavras são necessárias para curar as dores do coração” (Volp, 2022. p . 172)

O menino que eu fui e eu agora beberíamos litros desse chá. Mas não serve beber sozinho. Do jeito que a gente não se machucou sozinhos, não dá pra se curar sozinhos. Quis dizer desse homem que escreve, desse homem que escuta outros homens e outras pessoas negras e encontra esses pontos de confluência entre histórias.

Para dizer do lugar que partimos. O jeito de ser homem e negro parte, geralmente, de experiências de ausências, portanto de dores. Lógico que há experiências diferentes, que também não é só sofrimento. Mas a marca do trauma é tão evidente, com contornos tão destacados, cujas bordas estão tão inflamadas, que ela se atualiza. Afinal, os processos de cura não são processos retilíneos, sensações são despertadas em cada novo contato, algumas conseguimos lidar, noutra decaímos no mesmo choro.

No conto *Meia Noite*, de Volpp (2022, p. 103), ele narra a experiência de Uba com a paternidade. Com seus quarenta e poucos anos, esse personagem aguarda o melhor dia de agosto, o dia dos pais. Mas na véspera, ao deitar-se na cama, Ubaldo Júnior é raptado pelo passado com seu pai. Ele criança deu um cartão de presente ao pai, cujo nome era o mesmo. Nele a inscrição: você é o melhor pai do mundo. Uba sabia que não era, Ubaldo sabia que não era. Mas ele fez o cartão e o entregou. O pai amassou o cartão e dias depois a criança achou o pedaço de papel amassado num saco de lixo. Ubaldo pai, autor do trauma e do desmentido ferencziano do Uba, homem negro nunca recebeu nem compartilhou amor. Mas Uba era pai agora.

Assim como eu também. Eu fiz da paternidade uma espécie de vingança pessoal contra a paternidade que eu não tive. Chamei meu avô de painho a vida inteira, mas ele me apresentava como quase filho sempre: “mesmo que ser filho”, ele dizia. Mesmo que ser nunca me foi suficiente. E, como Uba, eu escrevi ao meu pai biológico uma carta quando fiz dezoito anos. Nela eu rasurava tudo o que havia acontecido e dizia apenas que estava ali para escrever a história daquele ponto. Recebi como resposta um aviso: eu não sou moleque de recado, se ele quiser falar comigo que venha aqui.

Como se fosse coisa qualquer eu ir até ali. Mas eu cuidei daquela dor e transformei em uma decisão de ser pai, ativo, afetivo, presente e real. Vejo o quanto a questão da paternidade é central na minha formação como homem, como ela me atravessa, como ela me disse como viver minha vida. Como ela orienta as escolhas que fiz, faço e farei. E percebo, também, como há uma trajetória ancestral nisso. É como se a decisão de ser um pai melhor do que eu tive, de certa forma, me melhorasse como um todo, num caminho que é meu, mas cuidado por outras pessoas, homens e mulheres com quem fui tecendo minha vida.

Na história de Uba, chega uma pintura por baixo da porta em que tem a frase: você é o melhor pai do mundo. Eu já recebi várias vezes essa frase. E recebo constantemente a devolutiva de como ser pai é um marcador fundamental na minha vida. E isso é cura. Assim, quando eu me relaciono com uma mulher e ela me diz que se sente segura comigo, é cura, para mim e para ela. Porque sabemos o que isso significa. É como se a gente cortasse plantações imensas e não plantasse nada no lugar por um tempo.

Eu ouvi sobre isso uma vez, numa carona, na estrada. Uma pessoa que nunca antes vi, olhou para a margem da BR 101 Sul, viu a plantação de cana-de-açúcar sendo retirada, então disse que ali ficaria sem nada por um tempo. Aquela terra ia capoeira. Aquele termos

me era novo. Remeti imediatamente ao jogo da capoeira. Mas inquieto com aquele carrapicho que ele tinha enfiado na minha cabeça, eu perguntei o que queria dizer aquilo. Entre uma sementeira e outra, a terra capoeira, fica crescendo tudo, para melhorar o solo para a próxima plantação aproveitar.

Então, fiquei pensando que ser homem negro racializado discutindo questões de gênero, sexualidade, espaço urbano, classe social, e todas as questões que discuto, é sobre cortar a *plantation*⁶³ feita, capoeirar o meu corpo e experimentá-lo melhor em outra plantação. Digo que precisa racializar a discussão porque, apesar de o homem ser um problema de todas as cores, a violência operada sobre o homem negro conduz esse corpo a ser tripartido em “corpo[...], raça[...] (e) história”, assim, a tripla violência operada contra o o homem negro, que o faz nunca ser apenas ele, “mas sim o grupo todo” (Kilomba, 2021. p. 174), colocando esse homem dentro de um limite de existência muito reduzido.

O rapper Djoga canetou duas letras em que discute exatamente esse grande todo que é ser um homem negro no mundo. No rap *Em quase tudo* ele diz:

Mais uma mulher que eu vou trair de novo
Alegando ter tido uma criação escrota
Outra relação que estraguei tranquilo
Caí matando naquela que quis cair de boca
É, mais uma manhã que eu acordo suado
Com medo dela ter visto minha conversa com outra
[...]
Esse menino causa destruição por onde passa
Sendo que a única construção que pôde ver de perto
Perdeu na desocupação, pro morro virar praça
Onde o playboy faz caminhada e ama fazer fumaça
Eles surfam em pipeline e o menor nada em poça de sangue
Escalado pra um papel, sem Fátima Toledo
Não preparam elenco pra atuar no Bang Bang
Mais um viadinho eu vou zuar de novo
Lambe ovo que força uma voz feminina
Nada contra, mas outro dia passou maquiagem
E dançou Ludmilla em frente minha pequeninha
Quando pequeno, nós costumava até ser amigo
Ele era meu abraço e eu era seu abrigo
Mas me incomoda essa postura
Apesar de em quatro paredes minha mulher fazer de tudo o que ela quer comigo
(Se é que você entende)
[...]
O cidadão de bem é a origem do mal
Vê bem quem é o santo no seu pedestal

⁶³ Plantation no sentido que Grada Kilomba usa em “Memórias da Plantation”.

Recebendo mensagens no seu Nextel
De esquema indevido e falando de moral
[...]
Nós somos abelhas rodando ao redor do mel
Com medo do zangão quando a rainha é que a tal
Se o assunto é menina, só importa as que nós já fodeu
Se o assunto é os mano, me olha torto que eu vou dar um pau
[...]
Uns criam Marielles pra salvar o mundo
Enquanto outros se orgulham de criar Ronnie Lessa
Nós somos quebra-cabeças de um milhão de peças
Retrato falado dos erro dos meus parças
Não importa quem chora se tá lotada a festa
Ou seja, foda-se o recheio, essa pizza é massa
Por isso eu vou comprar de novo
E dividir de novo
Se arrepender de novo
Pra impressionar de novo
E ser aceito de novo
Ser só mais um de novo
Esquecer de mim de novo
E te agradar de novo
Ter ressaca de novo
É a moral de novo
Não é a cabeça que roda, é o peito que dói de novo
Reproduzir padrões ruins, eu aprendi de novo
Reproduzir padrões
Ó, tô falando de novo

Em *Conversa com uma menina branca*, Djonga conclui:

[...]
Na conversa com uma menina branca
Eu disse que não era sobre ela
Que se fosse individual
Existia uns barraco e não tinha favela
E ela disse que preferia
Debater com uma mina preta
Homens negros são violentos
Quase sempre perdem a cabeça

Ouvir aquilo me machucou
Levantei a voz e senti a malícia
Ouvir aquilo me machucou
Levantei a voz
Ouvir aquilo me machucou
Levantei a voz, senti a malícia
A conversa com a menina branca
Acabou com ela chamando a polícia

Nos trechos acima, parte daquilo que discutimos, na Academia, acerca de homens negros. Praticada por eles ou sofrida, é quase sempre sobre violência de que se fala. Logo, os versos, embora não tragam a linguagem do candomblé, falam de um mesmo corpo, subsumido a um longo e horripilante discurso.

Ao longo da minha permanência no terreiro-campo, não busquei repisar o lugar da dor e do sofrimento de ser um homem negro, e de ser homem negro no mundo. Mas ouvi, sobremaneira, os estágios, os movimentos que faziam esses homens lá dentro. Como que isso que já se sabe sobre o meu corpo encontrou caminho nas danças e batuques do candomblé. Assim, frases liberadas quase num descuido viraram analisadores e, portanto, quando analisamos a homidade é a partir do que o próprio campo mencionou ou compreende, num movimento que se interessa por aquilo que o terreiro produziu e seguirá seu curso.

Assim, o homem que aparece nos trechos das músicas acima, não está estático no mundo, existe aos baldes também nos terreiros. Mas o que interessa não é o mero diagnóstico do real, do corpo, a denúncia. Interessa mais ver quais itinerários esses corpos estão produzindo, imaginando, rejeitando, resistindo. E a partir dessa paisagem, quais devires se oportunizam, se destacam, se arvoram diante dos musgos da homidade alastrados pelo terreno em que vivem.

Por óbvio há capturas, bloqueios evidentes nos fluxos desejantes, traves que impedem os homens de terreiro serem outros e deixarem outros corpos serem outros corpos. Contudo, que movimentos estão em vias de expressão ou estão já, após alguns ensaios, se materializando frente à concretude de tudo? E, mais que isso, quais efeitos esses gestos - ou ensaios de gestos - produzem na vida cotidiana do espaço-tempo do terreiro de candomblé?

Rastros de uma escuta do/no terreiro.

Quando o tambor chama para o seu ritual, não é apenas o corpo que dança. O tempo dança entre nós produzindo seus efeitos. Essa noção de ritualidade desloca-se de um mero conjunto de prescrições religiosas para um campo expandido: o da acontecência. Nos termos de Deleuze e Guattari revisitados nessa pesquisa, a experiência da acontecência não tem a ver com eventos que simplesmente se sucedem, mas com um limiar pulsional onde o corpo se abre ao inominável.

Foi justamente nessa zona de transição — entre o som do atabaque e o movimento do corpo — que emergiram as primeiras marcas de resistência e revoluções. A partir disso, os resultados da investigação podem ser organizados em torno de três linhas de segmentos que se conectam a marcas teóricas significativas.

A primeira, chamo de temporalidade não liminar, caracterizada pelo instante em que o corpo transita de um estado para outro, abrindo-se para o inovador. Esta noção destaca a ancestralidade como uma presença viva e ativa no presente. Os caminhos que passaram por mim durante a pesquisa etnográfica mostraram que a temporalidade ritual não se conforma à cronologia linear. Antes, inscreve-se num ritmo rizomático, no qual passado, presente e futuro se reconfiguram. Os praticantes trouxeram estados e expressões que dão pistas de como o tempo do terreiro tensiona as polaridades e dicotomias, assim como desfaz a disputa entre a vigília e o sono. Esse deslizamento temporal opera como uma “repetição criadora” (Deleuze, 1968) capaz de desconstruir narrativas coloniais de fragmentação subjetiva, permitindo que os homens negros experimentem a si mesmos como processos em fluxo, portanto, em devir.

Essa chamada ritualística, longe de ser algo puramente simbólico, configura-se como um dispositivo de cura e resistência, que é sempre coletiva. Esses estados liminares de acontecência, em que se pode experimentar ser outros, surgem como instantes em que dores ancestrais ganharam outras cores, quando a experiência cria fissuras no traumático e inaugura uma abertura para o compartilhamento da memória.

Na segunda linha, proponho a homidade como compromisso devir ético-político, enquanto prática que gera micropolíticas do afeto e subverte normas heteronormativas. Essa abordagem estabelece um diálogo com os estudos de gênero queer e com perspectivas contracoloniais, mas diferencia-se por enfatizar práticas corporais e rituais como formas de resistência e expressão política.

Fundamento da pesquisa, a homidade negra, longe de ser atributo fixo ou categoria essencialista, é defendida como uma prática política do desejo. No terreiro, tarefas cotidianas foram observadas como rituais de micropolítica do afeto, onde se ensaia um *ethos* de reciprocidade e compartilhamento. Efeito dessa outra política de afetos surge um ganho imediato de abertura afetiva: homens que, fora do terreiro, se percebem contidos pela rigidez do padrão cultural da masculinidade, encontram no espaço sagrado a permissão para rever posturas arraigadas de hierarquia masculina. Esse movimento de desterritorialização é pensado como uma condição para experimentar outros modos de existência no mundo.

Agora, a linha das cartografias afetivas aborda a produção de saberes como processos provisórios, situados e colaborativos. Esta proposta sugere uma convergência entre o etnográfico e o esquizoanalítico, resultando num modelo híbrido de pesquisa qualitativa. A etn-cartografia mostrou-se um gesto metodológico capaz de revelar paisagens internas e trajetórias de resistência. Cada traço tornou-se mapa afetivo que vinculava o corpo coletivo aos fluxos de ancestralidade. A bicicleta — metáfora para o saber em movimento — ganhou aqui um aspecto literal quando se dissolveu a fronteira pesquisador/campo. Isso não apenas recusou o olhar objetificante, como também produziu um saber provisório, eminentemente situacional e aberto a revisitações futuras.

Ao destacar as bordas dessas linhas, percebo uma convergência entre esquizoanálise e as marcas epistêmicas afro-diaspóricas, pois que ambas recusam a divisão sujeito/objeto e valorizam a criação de saberes na interface corpo-mundo. Entretanto, tensiono o risco de exotizar o sagrado: o pesquisador deve estar atento para não demolir o terreiro enquanto espaço de potência, convertendo-o em mera fonte de dados ou espaço puro e sem conflitos.

Narrativas e potências do encontro

As narrativas orais pinçadas do cotidiano das atividades na Casa apontam para como o terreiro atua como dispositivo de (re)contação de histórias. As narrativas e as análises delas redirecionam atitudes no cotidiano: o que era antes impregnado por uma masculinidade hegemônica passa a ser questionado por vozes ancestrais e futuras. Assim, as histórias e narrativas pessoais se entrelaçam com mitos fundadores, dando lugar a um repertório de autoafirmação que não reifica o eu, mas o torna parte de um corpo coletivo, dialógico e pulsante.

A textualização desses relatos, em forma de transcrições comentadas e etnografias narrativas, revelou um padrão de ressignificação dos projetos de vida. A tessitura discursiva se deslocava da dor pura para estratégias de engenhosidade, revelando formas de cuidado mútuo e redenção comunitária. Essas alterações narrativo-experenciais produzem efeitos ou implicações clínicas e comunitárias.

Os achados desta pesquisa apontam para implicações profundas na clínica de saúde mental e nas práticas comunitárias de cuidado. Em primeiro lugar, a ritualidade liminar da acontecimento, que põe a experiência do/com o corpo em movimento e se configura enquanto um dispositivo potencialmente eficaz na reorganização subjetiva de homens negros marcados pelo trauma racial. Diferentemente de abordagens psicoterápicas convencionais, que se apoiam na escuta verbal e na exploração de narrativas lineares, a experiência ritualizada do corpo oferece um caminho não-representacional, onde o sintoma não é interpretado, mas reencarnado e transmutado na e pela potência do coletivo.

Esse estado de fluxo coletivo, que se pode experimentar no terreiro, a partir da adesão ao campo, gera um efeito de desterritorialização provisória que, paradoxalmente, fortalece o sentido de pertencimento e consolida vínculos e modos distintos de vida. A introdução de experimentos terapêuticos que integram narrações mitopoéticas demanda, entretanto, um rigor metodológico e ético: é preciso formar terapeutas que compreendam as cosmologias locais e possam mediar a linguagem sem apropriação cultural predatória e indevida. Assim, no caso dessa pesquisa despertar a sugestão de criação de uma modalidade de escuta que opere a partir do cruzo com as experiências das narrativas míticas de terreiro, sugiro a construção de ferramentas colaborativas que envolvam diversos agentes para decodificar práticas seguras e respeitosas, no campo da psicologia como profissão.

Desdobramentos para Pesquisas Futuras

A homidade negra observada no terreiro de tradição Ketu analisado neste estudo apresenta características singulares, que podem variar significativamente em outras tradições afrodiáspóricas. Diante dessa constatação, torna-se essencial desenvolver pesquisas similares que demarquem essas diferenças de maneira mais aprofundada.

Um dos caminhos possíveis é a investigação das variações de ritualidade, por meio da experiência entre as manifestações das nações Ketu, Jeje e Angola. Essa análise pode revelar nuances importantes na forma como os corpos e os rituais se articulam dentro de diferentes matrizes culturais afro-brasileiras.

Outro ponto fundamental envolve as dinâmicas de gênero. É necessário analisar como a homidade se expressa em contextos de terreiro liderados por mulheres ou em espaços onde a hierarquia seja menos ou mais rígida. Isso pode oferecer novas perspectivas sobre os modos de organização e resistência de identidades dissidentes dentro das religiões afro-brasileiras.

Um ponto importante sobre o terreiro-campo dessa pesquisa é o perfil do público que o frequenta. No nosso caso, além de frequentadores majoritariamente brancos, também se observa uma presença jovem e com vínculo com a universidade, local onde as discussões correlatas a esta pesquisa são mais comuns. Fico imaginando as dificuldades, as tramas consolidadas sobre o gênero e as experiências felizes em terreiros cuja população é mais afastada das discussões acadêmicas sobre raça, gênero e outras marcas sociais da diferença.

Por fim, é relevante estudar a transferência dessas práticas para espaços menos ou mais urbanos, observando como os frequentadores de terreiros transportam experiências de acontecimento para ambientes não sagrados, como salas de aula, coletivos artísticos ou outros contextos sociais, mas também como isso se dá em ambiências mais ruralizadas ou campestres. Essa movimentação revela como os saberes do terreiro ultrapassam seus limites físicos e se tornam ferramentas potentes de intervenção e criação no cotidiano do espaço ao seu redor.

A Abertura de Novos Paradigmas

Esta dissertação não buscou somar achados, mas pretende incitar tensionamentos no paradigma e rigores científicos. A partir das marcas epistemológicas afro-diaspóricas, sinaliza-se a necessidade de uma psicologia, enquanto ciência e enquanto profissão, que não se restrinja a sujeitos isolados, mas se compreenda como fluxos rizomáticos de co-vibração. Nesse sentido, o fato de ser um homem não é categoria final, mas a homidade é ponto de partida para repensar a própria concepção de sujeito na saúde mental e na pesquisa.

Ao enfatizar práticas coletivas, esta pesquisa propõe uma clínica aquilombada que acolhe o grupo como agente terapêutico. Futuros estudos poderiam testar essa perspectiva em CAPS, comunidades quilombolas e redes de apoio LGBTQIA+, avaliando como colocar a homidade em acontecência por meio da experiência ritualizada de seus limiares e quais efeitos dessas modulações.

Reflexividade e Autocrítica

Nenhuma pesquisa, mesmo adotando uma perspectiva contracolonial, está livre de tensões éticas e epistemológicas. Eu não poderia, portanto, submeter este meu trabalho a uma autocrítica, reconhecendo limitações e zonas de impossibilidades. Início, então, esse momento já desejoso de ter feito muitas coisas diferentes, imaginando fazê-las em outros projetos vindouros.

Algo que eu busquei permanentemente foi não estar sozinho, nem na pesquisa, nem na escrita. Falhei muito nisso. Embora a co-autoria tenha sido constantemente buscada, ainda vejo uma certa hierarquia implícita entre quem mim e quem vive o terreiro diariamente. Reconheço a possibilidade de uma sobrevivência hermenêutica, sobretudo no momento das análises — por mais bem intencionadas que possam parecer. Corri risco de silenciar ou moldar vozes e acabar fazendo traduções ou interpretações que eu mesmo considero imprecisas ou mesmo desnecessárias. Em outros momentos de pesquisa, quero me envolver melhor com metodologias de autoetnografia, em que os participantes não somente revisem e reescrevam partes do texto acadêmico, mas que o produzam muito antes do depósito final.

A tentativa nunca foi traduzir a experiência dos homens negros em palavras acadêmicas, pois isso, inevitavelmente, empobrece aspectos sensoriais e espirituais compartilhadas com o campo. As metáforas e neologismos utilizados ao longo do texto foram aproximações para não esgotar a experiência multissensorial do terreiro. O que nem sempre é acessível, mesmo para leitores acadêmicos. Sugiro - para mim mesmo, inclusive - outros experimentos para além do texto escrito, permitindo que diversas pessoas leitoras acessem os sons e as imagens daquilo que é visto na pesquisa.

Para encerrar começando...

Ao entrelaçar ritualidade, performatividade da homidade, etn-cartografia e esquizoanálise, esta investigação desenhou um percurso que se expandiu para além dos muros do terreiro, convocando uma outra pulsação em, pelo menos, três vetores confluentes. Primeiro, o instante liminar que fratura a linha do tempo e, ao mesmo tempo, a reconfigura: é quando o “quase-acontecer” estoura a cronologia habitual e instala, no corpo coletivo, a sensação de devir permanente. Em seguida, a micropolítica afetiva, tecida nas trocas de cuidado e na lida cotidiana, derruba a tirania da colonialidade, permitindo que a homidade expanda a si e o mundo ao seu redor para acolher outros modos de existência. Por fim, a dimensão etn-cartográfica que reafirma o saber provisório, situado e cooperado, apontando para um paradigma de conhecimento verdadeiramente sul-global e contracolonial.

Dos interstícios entre esses vetores emerge não apenas um conjunto de achados, mas um convite urgente para que pesquisadores, comunidades de terreiros e instâncias institucionais percebam a homidade negra como força inventiva e viva. Além disso, resta uma intenção de que pesquisadores abracem a inquietação esquizoanalítica e hospedem-se em epistemologias contracoloniais e, sobretudo, coescrevam (etno)cartografias afetivas com sujeitos historicamente silenciados.

Como resultado, os terreiros podem fortalecer seu papel de guardiões de saberes que ultrapassam o simbólico, abrindo laboratórios vivos de cura e compartilhamento de mapas *emocioespirituais* para as gerações de filhos. Também gosto de pensar que os sistemas de políticas públicas e as instituições universitárias podem experimentar as viradas propostas por essa pluralidade de práticas de cuidado e que elas gozem e garantam a soberania epistemológica daqueles que por vezes são apenas estatísticas nas planilhas oficiais.

Em cada toque no couro do atabaque reverbera o eco de resistências que se reinventam e dos *moços* que *cantam a música*. Rogo aos orixás que em cada caractere sobre estas páginas eu tenha feito ressoar a afirmação de que corpos de homens negros são, antes e acima de tudo, geradores de mundos possíveis. Peço também que esta dissertação seja pedra de toque para reconhecer a homidade negra como potência de transgressão, invenção e cura, e que ela circule como um sopro de diferença e esperança, abrindo caminhos que ainda não ousamos percorrer.

Por fim, agradeço profundamente aos adeptos e guias espirituais que, com generosidade, compartilharam suas narrações, permitindo que este trabalho pulsasse em comunhão. Que o inominável, o coletivo e o etnocartográfico continuem a me/nos convocar, porque é na interseção de linhas que nascem novos modos de ser, de curar e de saber. Se escrevo agora uma conclusão, é apenas para que outras escritas se iniciem, pois sei que há sempre mais a ser dito, e coisas que quase foram, mas se seguraram. E isso também é efeito de pesquisa.

Referências bibliográficas

- ALELUIA, M. (2022). **Mateus Aleluia: Afrobarroco é a persistência da África em nós** [Entrevista concedida a André Bernardo]. Revista Continente.
- ALEXANDRE, CLAUDIA REGINA. (2021) **Exu Feminino e o matriarcado nagô: Indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de Saia”** / Claudia Regina Alexandre. — São Paulo: [s.n.], 2021. 384 p., il.; 29 cm. Orientador: Ênio José da Costa Brito. Tese (Doutorado) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; (Mestrado Profissional) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião.
- AMORIM, A. K. A.; MORAES, M. M. (2023). **Tatear as margens, dançar de mãos dadas com as experiências: pensando modos de existir e produzir conhecimento na universidade**. In: LEMOS, F. C. S; et al. Psicologia Social, Educação e Análise Institucional: Diálogos entre Paulo Freire, Gregório Barenblitt, Bell Hooks, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Curitiba: Ed. CRV.
- ANZALDÚA, Gloria E. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BADINTER, Elisabeth. (1993) **XY: Sobre a identidade masculina**. Tradução de Maria Ignez Duque Estrada. Rio De Janeiro: Nova fronteira.
- BAREMBLITT, Gregório F. (2002) **Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática**, 5ed., Belo Horizonte, MG: Instituto Felix Guattari (Biblioteca Instituto Félix Guattari; 2).
- BARROS; L. P.; KASTRUP, V. (2020) **Cartografar é acompanhar processos**. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividades. Porto Alegre: Sulina.
- BATISTA, Daniela Conegatti. (2022) **De Abjeta à Anômala: Masculinidade Feminina e Devir-Sapatão em Godless**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 30(3): e79608.
- BERGSON, H. (1978) **As duas fontes da moral e da religião**. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editora, (Obra original publicada em 1932)
- BITTENCOURT, J. B. M. (2011) **Nas encruzilhadas da rebeldia: uma etn-cartografia dos straightedges em São Paulo**. Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP : [s. n.].
- BOLA, J. J. (2020) **Seja homem: a masculinidade desmascarada**. Trad. Rafael Spuldar. — Porto Alegre: Dublinense.
- BONA, D. T. (2020). **Cosmopoéticas do refúgio** (M. P. Duchiade, Trad.). Florianópolis, Brasil: Cultura e Barbárie.
- BOURDIEU, P. (2013) **Capital simbólico e classes sociais**. Tradução de Fernando Pinheiro. Novos Estudos 96, Julho 2013, pp. 110-115.

BUTLER, J. (2022) **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica.

CAMPOS, L. F. L.(2001) **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Psicologia**. Campinas: Alínea.

CAMPOS, Álvaro de. (2002) **Poesia**. São Paulo: Companhia das Letras.

CARNEIRO, Sueli. **O lugar de fala do negro**. São Paulo: Pallas, 2003.

CARDOSO, T. M. (2015). **TCC: O processo de cristianização dos orixás e a transformação de Exu em diabo** (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ.

CÉSAIRE, Aimé. (2020) **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta.

CORAZZA, S. M. (2017). **A infância e sua educação: do elogio à potência ao investimento biopolítico**. Campinas: Autores Associados.

COSTA SOUZA, H. R . **O mal-estar da masculinidade negra contemporânea**. Disponível em:<https://aldeianago.com.br/o-mal-estar-da-masculinidade-negra-contemporanea-por-henrique-restier-da-costa-souza/>

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2010) **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2010b) **O que é a Filosofia?** 3.ed. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Trad. P. P. Pelbart. São Paulo: Editora 34. 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. Vol. 3. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora 34. 2015.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978) **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar.

EVARISTO, Conceição. (2007) **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org). Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza. p. 16-21.

ESCÓZIA, Liliana; KASTRUP, Virginia. (2005) **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 10, n. 2, p. 295-304, mai./ago. 2005

FANON, Frantz. (2020) **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora.

_____. (2021) **Alienação e Liberdade**. São Paulo: Ubu Editora.

_____. (1968) **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

FAUSTINO, Deivison Mendes. (2014) **O pênis sem falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo**. In: BLAY, Eva A. (org.) *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 75-104.

FÉLIX-SILVA, Antônio Vladimir; SOARES, Georgina P.; SANTOS, Andréa C.; RIGOTI, Lúcio M. Becker; NASCIMENTO, Márcio V. N. “**A hetero-autobiografia como método de pesquisa**.” In: *Psicologia & Sociedade*, 27(2), pp. 82–97, 2015.

FÉLIX-SILVA, A. V., Soares, G. P., Santos, A. C., Rigoti, L. M. B., & Nascimento, M. V. N. (2019). **A psicologia no contexto das comunidades tradicionais: Da emergência étnica à perspectiva ético-estético-política**. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n.spe), e222599, 130-146. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003222599>

FOUCAULT, M. (1999). **Vigiar e punir: nascimento da prisão** (24ª ed., R. Ramalho, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1975)

_____. (2010) **Do governo dos vivos**. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos). Tradução de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé.

GONÇALVES, Marco Antônio. (2012) **Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens**. IN: *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro.

GROSGOUEL, R. (2008). **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115–147.

GUATTARI, F., & Rolnik, S. (1986). **Micropolítica: Cartografias do desejo** (G. F. Barbosa, Trad.). Petrópolis: Vozes.

GUATTARI, F. (2004) **Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional**. Aparecida: Ideias e Letras.

HALBERSTAM, JACK. (1998) **Female Masculinity**. Duke University Press, 1998. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cwb00>. Acessado em 06 de agosto de 2024.

HAN, B.-C. (2018). **A sociedade paliativa** (A. M. S. Araújo, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 2019)

HOOKS, B. (2020). **A vontade de mudar: Homens, masculinidade e amor**. São Paulo: Elefante.

_____. (2022). **A gente é da hora: homens negros e masculinidades**. São Paulo: Companhia das Letras.

HUR, D. U. (2022) **Esquizoanálise e Esquizodrama**. Campinas: Alínea,.

HUR, D. U.; VIANA, D. A. **Práticas grupais na esquizoanálise: cartografia, oficina e esquizodrama**. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*; Rio de Janeiro, 68 (1):111-125.

KASTRUP, V. (2007). **Conversação como método de pesquisa: A construção de um campo compartilhado de investigação**. Psicologia & Sociedade, 19(1), 103–111.

KASTRUP, V. (2020) **O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo**. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (orgs) *Pistas do método cartográfico*. Porto Alegre: Sulina. 2020

KATZ, Helena; GREINER, Cristhine. (2001) **A Natureza Cultural do corpo**. Lições de Dança 3. Rio de Janeiro: Universidade Editora.

KILOMBA, G. (2019). **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano** (2ª ed.). Orfeu Negro.

LACAN, J. (2005); **O seminário: de um discurso que não fosse semblante (livro 18)**. Rio de Janeiro: Zahar.

LATOUR, B. (2012). **Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC.

LARROSA, J. B. (2002) **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação. Jan/Fev/Mar/Abr, Nº 19.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: literatura e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

MARTINS, J.; BICUDO, M. A. V. (1989) **A pesquisa qualitativa em Psicologia**. São Paulo: Ed. Moraes.

MBEMBE, Achille. (2020) **Sair da Grande Noite: ensaio sobre África descolonizada**. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. (2018) **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDRADO, B; LYRA, J. (2008) **Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades**. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro.

MUNANGA, Kabengele. (2017) **As ambiguidades do racismo à brasileira**. IN: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (org). *O racismo e o negro no Brasil. Questões para a psicanálise*. 1ª edição. São Paulo: Perspectiva.

MUTUA, A. D.; (2006) **Theorizing Progressive Black Masculinities**. Londres: ed. Routledge.

NIETZSCHE, F. (1999). **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. (2008). **A vontade de potência** (M. Baratto & L. Q. de Souza, Trans.). São Paulo: Companhia das Letras. Obra originalmente publicada em 1901.

NOBRE, Maria Teresa; AMORIM, Ana Karenina Arraes; FRANGELLA, Simone. (2019) **Ethnography, Cartography, Ethnomapping: dialogues and compositions in the field of research**. Estudos de Psicologia, 24(1), janeiro a março. p. 54-64.

OLIVEIRA, Vanilda Maria. (2018) **Homossexualidades negras: corporalidades contra hegemônicas**. Anais | II Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura - SEMLACult. 2018. (disponível em claec.org/semlacult. Acessado em 24/02/2024)

OLIVEIRA, R. (2022) **De um lugar, sob uma pele: cartografias para uma escrita de si**. Monografia (graduação em ciências sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2022. 102 fls.

OLIVEIRA, Yasmim N. (2023) **Escutas e escritas com cheiro de mangue: uma cartografia de uma produção própria de luta e de cuidado com o Movimento das Marisqueiras de Sergipe**. Dissertação (mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão. 136 fl.

PASSOS, Rachel Gouveia. (2018) **Holocausto ou Navio Negreiro? Inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira**. Argum., Vitória, v. 10, n. 3, p. 10-22, set./dez.

PASSOS, E. BARROS. R. B. (2020) **Por uma política da narratividade**. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (orgs) *Pistas do método cartográfico*. Porto Alegre: Sulina.

PEREIRA, Cristiana T. C. **Discurso exuístico e epistemologia da ritualidade**, In: *Revista Estudos Afro-Orientais*, 29(1), pp. 45–68, 2007.

RAUTER, C. (2000) **Oficinas para quê? Uma proposta ético-estético-política para oficinas terapêuticas**. In: AMARANTE, P., org. *Ensaio: subjetividade, saúde mental, sociedade* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. *Loucura & Civilização collection*, pp. 267-277.

RAPPAPORT, J. (2008). **Beyond Writing: Writing at the Anthropological Interface**. *Ethnography*, 9(2), 145–164.

REY, F. G. (1997) **Epistemología cualitativa y subjetividad**. Ciudad de La Habana: Ed. Pueblo y Educación.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. FAUSTINO, Deivison Mendes. (2017) **Negro tema, negro vida, negro drama: Estudos sobre masculinidades negras na diáspora**. Revista Transversos. “Dossiê: Áfricas e suas diásporas”. Rio de Janeiro, nº. 10, pp.163-182, Ano 04. ago. 2017. Disponível em: ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2017.29392.

RODRIGUES, José C. (2005) **Os corpos na Antropologia**. In: MINAYO, Cecília & COIMBRA, Carlos (orgs.), *Críticas e atuantes: Ciências sociais e humanas em saúde na América Latina*, RJ, Fiocruz, pp. 157-182.

RODRIGUES, H.B.C. & Souza, V.L.B. (19887) **A Análise Institucional e a Profissionalização do Psicólogo**. In: V.R. Kamkhagi & O. Saidon (Orgs.), *Análise Institucional no Brasil* (pp.27-47). Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.

ROLNIK, S. (2018). **Esferas da insurreição: Notas para uma vida não cafetinada**. N-1 Edições.

RICOEUR, P. (2005). **O si-mesmo como um outro** (D. Pellisoli, Trad.). São Paulo: Loyola. (Obra original publicada em 1990)

RUFINO, L., & SIMAS, L. A. (2018). **Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas**. Mórula Editorial.

SANTOS, A. B. (2019) **Aquilombe-se**. Usina de Valores. Disponível em: <https://usina.devalores.org.br/aquilombe-se/>. Acessado em: 19 de novembro de 2023.

_____. (2023) **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama.

SEEGER, Anthony. (1980) **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus.

SEGATO, R. L. (2014). **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo.

SERODIO, L. A.; PRADO, G. V. T. (2017) **Escrita-evento na radicalidade da pesquisa narrativa**. EDUR • Educação em Revista. 33:e150044 .

SHECHNER, Richard. (2012) **Performance e antropologia de Richard Shechner**. Org. Zeca Ligiéro. Tradução de Augusto Rodrigues da Silva Junior. Rio de Janeiro: Mauad X.

SILVA, Maria Stella de Oxóssi. **Segredos da Beleza da Pele Negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SOUZA, W. F.; (2014) **Famílias, território e espiritualidades: uma etnografica de Caiana dos Crioulos-PB**. Tese (doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande. 184 fl.

SPINK, M. J. P. (2003). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: Aproximações teóricas e metodológicas**. Cortez.

SPIVAK, Gayatri C. (2010) **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora UFMG.

TAVARES, Júlio. (1997) **Educação através do corpo**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 25, p.216-221.

TESSLER, Elida. (2003) **O esquecimento doeu – ver e rever o tempo**. In:FONSECA, Tânia Mara & KIRST, Patrícia Gomes. Cartografias e devires: a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

TUTU D (2010) **Ubuntu: The essence of humanity**. *Amnesty International* 37(4): 23.

VALLERA, Tomás; PAZ, Ana L.(2014) **O sábio-aprendiz e o efêmero lugar da escrita: para uma ética da inventividade acadêmica**. Educ. Pesqui., São Paulo, v. 40, n. 2, p. 483-498, abr./jun.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. ISBN 8575031260

VEIGA, Lucas. (2018). **As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil**. Revista Tabuleiro de Letras, PPGEL – Salvador, Vol.: 12; nº. 01, junho de 2018. ISSN: 2176-5782.

_____. (2021) **Clínica do impossível: linhas de fuga e de cura**. Rio de Janeiro: Telha.

WINNICOTT, Donald W. (1983) **O ambiente e os processos de maturação**. Trad. Irineu Constantino Schuch Ortiz. Porto Alegre: Artes Médicas.

WYNTER, S. (2003). **Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument**. The New Centennial Review, 3(3), 257–337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>