

SAKHU SHETI: RETOMANDO E REAPROPRIANDO UM FOCO PSICOLÓGICO AFROCENTRADO

Wade W. Nobles

Sankofa: se wo were fi na wo sankofa a yenkyi

[Se você esquecer, não é proibido voltar atrás e reconstituir].

AO EXAMINAR o povo africano em toda a diáspora, poder-se-ia dizer que, coletivamente, precisamos “voltar atrás e reconstituir o que esquecemos”. Eu diria ainda que o que nós, coletivamente, esquecemos ou, de modo mais preciso, o que nosso opressor tentou esvaziar de nossa mente foi o significado de ser africano. Também acredito que, embora tenha sido pavoroso o ataque contra o senso de ser dos africanos, ele não conseguiu destruir o africano dentro de nós. Entretanto alterou a percepção ou a crença em nosso senso de africanidade intrínseco; e esse senso alterado de consciência é o problema fundamental dos africanos e afro-americanos e diaspóricos. O campo da psicologia negra está reemergindo atualmente (Nobles, 1986b) e reafirmando uma base afrocentrada em seu cerne (Akbar, 1984; Grills e Rowe, 1996; Kambon, 1992; Myers, 1988). A maior parte da discussão contemporânea nesse campo tem ocorrido, contudo, em reação às limitações da psicologia ocidental (branca) e/ou às consequências psicológicas negativas de ser africano numa realidade antiafricana. Poucas discussões têm articulado com seriedade a natureza fundamental

de ser africano (negro), seus significados psicológicos e funções associativos ou a teoria(s) necessária(s) com respeito aos processos psicológicos africanos "normais".

Essa problemática pode ser melhor apreciada na simples tarefa dos africanos de viverem como tais em ambientes decididamente hostis e antiafricanos. É na busca de "ser africano ou não ser" (Nobles, 1984, 1998) que a psicologia deveria funcionar como ferramenta fundamental em termos de compreensão e utilidade. No entanto, a psicologia, um instrumento ocidental de compreensão humana e de prática, tem limitações básicas em sua capacidade de orientar a exploração, o esclarecimento e a apreensão da experiência humana das pessoas e dos povos africanos.

Por isso a discussão desenvolvida neste texto terá dois objetivos. O primeiro é identificar a experiência afro-brasileira como um estudo de caso ou exemplo específico do ataque mais amplo, de âmbito mundial, contra a humanidade dos africanos. Em segundo lugar, procuro atestar a necessidade de uma disciplina afrocentrada que nos permita não apenas compreender o significado e a experiência de ser africano, mas também conhecer a utilidade e a realização da fé, da alegria e da beleza em ser, pertencer e tornar-se africano. Defini esse campo de psicologia negra como *Sakhu Sheti*. Ele exige que respeitemos a particularidade das diferentes experiências históricas dos africanos em diferentes épocas e lugares. Desse modo, quando for adequado, tentarei neste ensaio localizar as ideias, os conceitos e as aplicações associados à psicologia negra (ou à *Sakhu*) no quadro da experiência particular da vida afro-brasileira.

A razão de ser da psicologia ocidental como disciplina se resume, em grande medida, a alimentar e sancionar o regime político imperialista e racista que a inventou (CCHR, 2003). A esse respeito, alguns autores consideram os sistemas explanatórios e as abordagens de tratamento da psicologia ocidental como parte da ideologia do sistema político opressivo. Entretanto, eles se apresentam como princípios empiricamente validados de ciência médica e psicológica, sendo utilizados como se fossem práticas psiquiátricas e psicoterapêuticas de valor "objetivo". A psicologia eurocêntrica e o sistema industrial de saúde mental por ela

criado não conseguem fornecer explicações, fundamentos lógicos ou práticas preventivas e curativas para o próprio povo que ela se destina a oprimir.

A psicologia dos africanos deriva de uma singular experiência histórica e é por ela determinada. O imperativo humano natural e instintivo dessa psicologia é adquirir o impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e espiritual. Portanto, o que obviamente se faz necessário é uma psicologia centrada em nossas essência e integridade africanas, o que exige irmos além de desenvolver uma perspectiva negra, ou mesmo "afrocêntrica", sobre a psicologia ocidental. Fundamental a essa tarefa é criar e criticar um corpo de ideias, teorias e práticas destinado a favorecer a compreensão, a explicação e, quando necessário, a cura do ser, do vir-a-ser e da pertença africanos em todas as expressões históricas e desdobramentos contemporâneos. Não se trata de um pensamento europeu revisado ou rearranjado; busca raízes profundas no pensamento africano.

A imagem "psicostasia", dos papiros de Hu-Nefer do antigo vale do rio Nilo, nos dá uma orientação a esse respeito. Hu-Nefer foi o escriba real e guardião do gado no governo do faraó Seti I (cerca de 1370-1333 a.C.). A cena retrata o espírito (Ka) de Hu-Nefer recitando o *Per-EM-HRU* (*O livro do emergir da escuridão para a luz*, equivocadamente chamado de *Livro dos mortos*), na presença de Tehuti, Maat, Heru, Asar, Ammit, Babi e os filhos de Heru. É uma dramatização da "Consciência", representando simbolicamente a primeira conceitualização da psicologia como a "Iluminação" e o "Discernimento" do espírito humano. Essa psicologia de inspiração africana percebia os papéis interdependentes do intelecto, da emoção, do espírito, da conduta e do discernimento no funcionamento humano. A "psicostasia" retrata a mais antiga compreensão humana sobre a importância da "Conduta Correta" e a ideia de "Normalidade Humana".

Para esclarecer o que deveria ser a psicologia negra, ofereci o antigo termo *Sakhu Sheti* (Nobles, 1998). Extraído do *Medu Netcher* [A escrita de Deus], *sakhu* significa a compreensão, o iluminador, o olho e a alma do ser, aquilo que inspira. E *sheti* quer dizer entrar profundamente num assunto; estudar a fundo; pesquisar nos livros mágicos; penetrar pro-

fundamente. Os parâmetros do pensamento, da teoria e da terapia na psicologia negra exigem que se obtenha uma compreensão plena da pessoa africana mediante a pesquisa, o estudo e o domínio do processo de "iluminar" o espírito ou a essência humanos (Nobles, 1986a). Para os africanos, o entendimento humano exige o exame e a explicação do significado, bem como o funcionamento da natureza (essência) do ser humano. Diferente da noção de "essencialismo" encontrada no pensamento ocidental, a ideia africana de "essência" ou natureza humana ainda está por ser explorada e compreendida em termos africanos. Não podemos aceitar *a priori* o pressuposto de que a noção africana de "essência" ou espírito corresponda ao essencialismo europeu. A África e as coisas africanas devem ser examinadas e apreendidas em terreno africano (ou seja, com significados e aplicações africanos). Agir de outra forma é restringir o conhecimento africano e as suas inspirações ao campo de visão dos instrumentos e das interpretações europeus.

Assim, proponho que qualquer corpo de informações e práticas destinado a compreender os africanos represente e reflita uma explicação e iluminação do espírito, da força e do poder do que significa ser africano, e por elas deve ser orientado. Dada a intenção desta coleção, gostaria de convidar o leitor a me acompanhar numa abordagem preliminar *Sakhu Sheti* da essência, da experiência e das expressões afro-brasileiras. Proponho igualmente um diálogo contínuo em relação à nossa responsabilidade de criar uma compreensão própria e autêntica do significado e da natureza da condição humana para o povo africano.

O SAKHU DO SER AFRICANO

Para compreender o *sakhu*, ou iluminação do espírito, afro-brasileiro, deve-se discutir a ideia africana do que significa ser um ser humano ou uma pessoa. Em geral se reconhece que os africanos escravizados por holandeses e portugueses e enviados para o Brasil provinham majoritariamente da África Central (bacongo, malimba, bambo, loanfgo) e do Senegâmbia (banto, ioruba, wolof, bambara, mandinka). Por isso, muitos etnólogos ligam a ancestralidade afro-brasileira à Nigéria e à Angola

atuais. Entretanto, o importante da herança religiosa encontrada no Brasil não são as práticas religiosas ou os sincretismos, mas a manutenção de uma conceitualização africana do que significa ser uma pessoa ou um ser humano. Embora essencial para as ideias da religião e para a própria sobrevivência com qualidade de vida, esse aspecto fundamental (o que significa ser humano) muitas vezes se perde nas análises das religiões de base africana no Novo Mundo.

O *Sakhu Sheti* exigiria que se interrogassem a linguagem e a lógica dos povos africanos tradicionais para apreender de forma profunda e nítida o funcionamento dos povos africanos contemporâneos. Nossos ancestrais foram trazidos para o Novo Mundo destituídos de liberdade, ou seja, em grilhões, mas não chegaram destituídos de pensamento ou crenças sobre quem eles eram. Nossos ancestrais vieram com uma lógica e uma linguagem de reflexão sobre o que significava ser humano e sobre quem eles eram, a quem pertenciam e por que existiam. Somente por meio de uma interpretação profunda da linguagem e da lógica de nossa própria ancestralidade seremos nós, os africanos diaspóricos, capazes de verificar os significados e as compreensões que determinadas comunidades transportaram para o *maafa* da escravidão. Marimba Ani (1994) introduz o conceito de *maafa* e o define como grande desastre e infortúnio de morte e destruição além das convenções e da compreensão humanas. Para mim, a característica básica do *maafa* é a negação da humanidade dos africanos, acompanhada do desprezo e do desrespeito, coletivos e contínuos, ao seu direito de existir. O *maafa* autoriza a perpetuação de um processo sistemático de destruição física e espiritual dos africanos, individual e coletivamente.

Por exemplo, a língua e a lógica iorubas indicam que nossos ancestrais desse grupo acreditavam que a pessoa é constituída de um espírito e de um corpo (Opoku, 1978, p. 92). O corpo, ou *ara*, é formado pela divindade *Orisa-nla*. É por meio do *ara* que a pessoa interage com o meio ambiente; é essa a parte da pessoa que se pode tocar e sentir. O *ara* pode sofrer danos e se desintegra após a morte. Entretanto, o componente "essencial" da pessoa é o espírito, a "força espiritual" ou espiritualidade (*emi*). O *emi* dá vida à pessoa. É seu elemento divino e a vincula diretamente a Deus. Depois que a pessoa morre, o *emi* retorna

ao *Elemi* (o dono do espírito, Deus) e continua a viver. Como pessoa, o indivíduo também possui uma cabeça interior, ou *ori inu*. Oludamaré (o Ser Supremo) dá essa cabeça diretamente. Ela constitui o “espírito” particular da pessoa. *Ori inu* é o guardião do eu; carrega o nosso destino e influencia a personalidade. Além de *emi* (essência divina) e *ori inu* (essência pessoal), a pessoa tem *okan*. Essa palavra significa coração, mas, como aspecto constituinte da pessoa, representa o elemento imaterial (essência) que é a sede da inteligência, do pensamento e da ação. Assim, por vezes é chamado de “alma-coração” da pessoa. Acredita-se que a *okan* exista antes mesmo de a pessoa nascer. É a *okan* dos ancestrais que reencarna no recém-nascido. Para ser uma pessoa, os iorubas também acreditam que se deve ter um *ori* e um *eje*. *Ori* governa, controla e orienta a vida da pessoa e de fato a ativa. *Ori* é o portador do destino e ajuda a pessoa a realizar aquilo que veio fazer na Terra. *Ori* é ao mesmo tempo a “essência da pessoa” e seu guardião e protetor. Está intimamente ligado a *emi*. *Eje* é o sangue, expressão física da energia eletroquímico-magnética que constitui a força (essência) que garante e anima a vida. Os iorubas também acreditam que o *iyé* é um componente da pessoa. O *Iyé* é o elemento imaterial às vezes referido como a mente.

A língua e a lógica banto-congo sugerem que nossos ancestrais angolanos acreditavam que a pessoa é uma energia, espírito ou poder. Ser humano, na visão banto-congo, é ser uma “pessoa” que é um sol vivo, possuindo um espírito (essência) cognoscente e cognoscível por meio do qual se tem uma relação duradoura com o universo total, perceptível e ponderável. Para os banto-congo, o nascimento de uma criança é percebido como a ascensão de um “sol vivo” ao mundo superior (Fu-Kiau, 1991, p. 8). A pessoa é ao mesmo tempo o recipiente e o instrumento da energia e dos relacionamentos divinos. É a essência espiritual da pessoa que a torna humana. Como *Ngolo* (energia, espírito ou poder), a pessoa é um fenômeno de “veneração perpétua”.

Tanto o sistema ioruba quanto o bacongo sustentam que ser humano é ser um espírito em contato constante com os poderes “espirituais” que habitam o reino invisível; ser uma “força espiritual” intrinsecamente conectada ou incrustada numa estrutura diferenciadora de energia em

eterna expansão. Essa energia, cuja totalidade constitui o Ser Supremo, exige que os seres humanos, como espíritos, sejam capazes de conhecer a si mesmos (intra), a outros espíritos humanos (inter) e por fim ao Divino (supra).

O que muitas vezes é visto como uma hierarquia de espíritos e erroneamente representado como “paganismo” são de fato diferentes graus de espírito, força, poder ou energia. Frequentemente se diz que a hierarquia espiritual dos bacongo coloca os *nkuyu* (parentes mortos dos vivos) acima dos vivos, os *simbi* (ancestrais) acima dos *nkuyu*, os *nkisi* acima dos *simbi* e o *NzambiMpongo* (Ser Supremo) acima de todos. De modo semelhante, pensa-se que a hierarquia espiritual ioruba coloca os *eguns* (ancestrais) acima do *ori* (pessoa), os *orixás* acima dos *eguns* e Oludumaré (o Ser Supremo) acima de todos. Seria mais preciso dizer que cada um dos chamados níveis da hierarquia representa uma diferente manifestação ou expressão da totalidade do Divino. Assim, cada nível tem grau maior ou menor de poder ou espírito do Supremo. Os humanos poderiam, com efeito, invocar cada nível de força ou poder, “superior” ou “inferior” para ajudar os vivos.

Incluída na noção africana de espiritualidade ou “força espiritual” está a crença de que a complexidade (material e imaterial) de ser uma “pessoa” lhe dá um valor humano intrínseco e que a “pessoa” é, na verdade, um “processo” caracterizado pelas leis divinamente governadas da essência, da aparência, do aperfeiçoamento e da compaixão (Ham-pate, 1981, p. 166-203).

DESCARRILHAMENTO E DESAFRICANIZAÇÃO

Muitos reconhecem acertadamente o papel significativo desempenhado pela escravidão na construção do Novo Mundo. O que, porém, é menos entendido é o poder do senso de africanidade que serviu para forjar o cerne cultural dos negros do Novo Mundo durante a escravidão e o período subsequente. A escravidão controlada por árabes e europeus resultou num grande descarrilhamento na trajetória do desenvolvimento africano. As comunidades humanas, da mesma forma que todos os or-

ser
-Munom
banto - Oyo

ganismos vivos, têm um caminho/processo de crescimento ou desenvolvimento que pode ser mapeado. O caminho do desenvolvimento africano em termos de socialização, vida familiar, educação, formas de conhecer a Deus, padrões de governo, pensamento filosófico profundo, invenções científicas e técnicas foi descarrilhado pela invasão e dominação estrangeira. O efeito desse descarrilhamento ainda está por ser compreendido ou registrado de forma plena e precisa.

A metáfora do descarrilhamento é importante porque quando isso ocorre o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e a experiência continuam. A experiência do movimento (ou progresso) humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estão no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento, proporcionaria a eles uma experiência de vida mais significativa.

Os africanos que foram vendidos, raptados e/ou roubados e trazidos tinham de dar sentido ou significado à realidade de novos lugar, condição e povo. Apesar do descarrilhamento, o único "mapa mental" de que dispunham para navegar e dar sentido à nova condição de servidão e barbarismo era o mapa mental de ser africanos. A concepção africana de ser humano o definia como *emi* (espírito), *ori inu* (dono de um destino traçado por Deus), *ngolu* (ser um poder) e *na ezaleli* (ser inextricavelmente misturado com a própria essência). Essa essência ou "força espiritual"¹ tornava alguém humano e proporcionava a cada pessoa uma relação duradoura com o universo total perceptível e ponderável. O mapa mental de ser africano serviu de filtro cultural da resistência à escravidão e ao colonialismo. A concepção do significado da pessoa como recipiente e instrumento da energia e relação divina tornava o africano, creio eu, inadaptado à escravidão, a menos que des-africanizado.

Devemos reconhecer e respeitar, em última instância, a autodefinição do africano como ser humano, assim como os processos históricos e contemporâneos destinados a destruir esse significado ou redefinilo a fim de dominar e oprimir os africanos. O escravizamento histó-

rico e a exploração contemporânea do povo africano só poderiam ter sucesso se os significados africanos de ser humano fossem apagados e/ou redefinidos. Apenas quando o centro de sua consciência for afastado dos significados africanos de ser humano, ou esses significados forem removidos de sua consciência, africano pode ser permanentemente escravizado - eis um preceito central da afrocentricidade. Esse processo de descentramento ou des-africanização constitui a problemática psicológica-chave na compreensão da experiência dos africanos em toda a diáspora.

Nos Estados Unidos, geralmente não identificamos o Brasil como um país latino. Sua população quase 50% africana oferece mais um local para se examinar a experiência africana da diáspora, caracterizada pelo processo de embranquecimento (mais precisamente, a eliminação do africano) que se tornou prioridade oficial no Brasil na década de 1850. Desde o século XIX, com o romancista Machado de Assis, até o presente, membros da classe dos mulatos brasileiros têm obtido, diabolicamente, melhores condições e respeito. O processo brasileiro de branqueamento atribuía sistematicamente, e ainda atribui, maior respeito e valor à morenidade como objetivo estimado em sua histórica mistura racial para a ascensão social (Leal, 2001; Vieira, 2001).

As comunidades africanas livres (quilombos) que operaram como Estados independentes afrocentrados por quase dois séculos servem como um reservatório histórico para autenticar as sobrevivências culturais e políticas africanas nas Américas. Há, no afro-Brasil, uma fonte de materiais para documentar o caráter africano das religiões (candomblé e outras), música e dança (samba, bossa nova e assim por diante) e artes marciais (capoeira).

No entanto, a dupla estratégia do governo brasileiro de promover a miscigenação racial com o propósito de "branquear" seus cidadãos ao mesmo tempo que proibia a imigração negra e estimulava a imigração branca criou problemas fundamentais para a formação de uma identidade negra. Essa situação perversa é outra variação da expressão coloquial "branca para casar, negra para trabalhar, mulata para fornicar". Essa estratégia foi bem documentada no livro *Brasil, mistura ou massacre?*, escrito por Abdias Nascimento (1989), um dos mais famosos ati-

vistas negros do Brasil. Tal como no México e em Cuba, a presença dos africanos e suas contribuições à vida brasileira foram fundamentais para o desenvolvimento da nação. No entanto, os fenômenos africanos são estranhamente negados ou alterados pelo ataque psicológico do “embranquecimento”. A mesma noção pode ser encontrada no México (“*mejorar la raza*”), em Cuba (*blanqueamiento*) e por toda a diáspora africana. Que significa, de fato, para nós africanos, sermos submetidos à mensagem do “embranquecimento” ou de “melhorar a raça como condição de sermos humanos”?

Para explorar o *Sakhu Sheti* no contexto da experiência afro-brasileira, precisamos discutir o propósito do “embranquecimento” e a resposta e reação dos afro-brasileiros ao processo de serem “embranquecidos”.

Uma cronologia parcial do Brasil é bastante informativa. A ocupação portuguesa do país começou em 1500 d.C., e cerca de 3.600.000 africanos foram levados para as novas terras. Em 1625, o Brasil testemunhou o estabelecimento dos quilombos e o início da longa resistência africana, hoje simbolizada no exemplo e espírito de Zumbi dos Palmares. Em 1695, setenta anos depois, Zumbi foi capturado e morto, no dia 20 de novembro, construindo e defendendo o quilombo. Durante um século (1595-1695), os quilombos reunidos na República de Palmares sob o lema “Quem vem por amor à liberdade fica” representaram a ideia de resistência e liberdade. Liberdade de ser africano e ser humano.

Em 1792, Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, liderou o primeiro movimento de independência, e a coroa portuguesa o condenou a morrer na forca. Menos de oito anos depois, ocorreu na Bahia a Revolta dos Alfaiates (1798). Em resposta à ameaça representada por Napoleão, a corte portuguesa transferiu-se para o Brasil, de onde governou de 1808 a 1821. Durante esse período e além dele (1807-1835), os africanos constantemente se rebelaram contra a escravidão e travaram contínuas lutas e batalhas de libertação contra os portugueses. Africanos muçulmanos conduziram batalhas importantes na Bahia com uma frequência notável: quase de dois em dois anos durante a presença da corte portuguesa (1810, 1813 e 1816). A filha de Dom Pedro II, Princesa Isabel, aboliu a escravidão (1888) quando ocupava, na ausência do pai,

a função de regente. Nesse mesmo período, o “embranquecimento” se tornou prioridade oficial no Brasil (Vieira, 2001; Nascimento, 1989).

Neste ponto, é informativo o provérbio africano que diz “Quando um tolo não consegue escurecer o marfim, ele tenta clarear o ébano”. Por mais de quatrocentos anos, os africanos no Brasil souberam que eram africanos e que os portugueses eram os inimigos da liberdade. Lutaram e morreram continuamente para libertar seu povo da escravidão. O processo de “embranquecimento” tem funcionado por cerca de 115 anos. Evidentemente, cem anos de “embranquecimento” causaram mais danos psíquicos aos africanos do que quatrocentos anos de escravidão racista e dominação colonial.

O “embranquecimento” é um ataque psicológico ao senso fundamental dos afro-brasileiros do que significa ser uma pessoa humana. Carter G. Woodson (1990) disse uma vez que, se você controlar os pensamentos de um homem, não precisa preocupar-se com suas ações. Já tive ocasião de descrever o poder como a capacidade de definir a realidade e fazer outras pessoas reagirem à sua definição como se fosse delas (Nobles, 1984). A realidade mais importante para se definir é o significado da própria condição de ser humano. O processo de “embranquecimento” foi e continua sendo uma tentativa de redefinir para os africanos no Brasil o que significa ser uma pessoa humana. Ao fazê-lo, afirma que ser africano era ser menos humano e que por meio do processo de “embranquecimento” os africanos poderiam tornar-se humanos. Com efeito, o embranquecimento associa a bondade, o sucesso, a criatividade, o gênio, a beleza e a civilização com a brancura. Em última instância, identifica a condição humana com o fato de ser branco.

Durante minha vida, posso recordar, como criança nos Estados Unidos, pessoas mais velhas ensinando às crianças negras que tínhamos uma espécie de obrigação ou dever de “clarear a raça”. As jovens de pele escura não eram consideradas tão belas ou atraentes quanto as de pele clara. As pessoas mais escuras jamais eram vistas como a “escolha certa” para se formar um par. Epítetos de “negro isso”, “negro aquilo”, frequentemente seguidos de “feio”, eram saudações depreciativas comuns dirigidas a afro-americanos altamente pigmentados. Essa versão norte-americana do “embranquecimento” português ou

"*blanqueamiento*" espanhol nos impunha uma vivência de vergonha de nossa cor e um ódio de nós mesmos internalizados e debilitantes. Essa negação e anulação da negritude permeia toda a sociedade norte-americana. Por exemplo, a longa luta travada pelos artistas negros para serem incluídos na indústria cinematográfica foi, e de muitas maneiras continua sendo, marcada pelos padrões brancos de beleza. Do Cotton Club da década de 1920 aos *Blaxploitation films* dos anos 1970 e aos *Mega black films* dos dias de hoje, a capacidade de mercado dos astros e estrelas negros sempre foi determinada por sua aceitabilidade diante do gosto e da sensibilidade dos brancos. Alguns clubes universitários femininos de mulheres negras chegaram a instituir um "teste do papel" em que, para que a pessoa fosse admitida na organização, precisava ter a pele mais clara do que uma bolsa de papel pardo. Agindo assim, a fraternidade julgava estar cumprindo o preceito contido no ditado popular que exortava os negros a permanecerem "inteligentes e quase brancos" [*stay bright and nearly white*]. Em muitas cidades dos Estados Unidos, garotinhas negras demonstravam sua agilidade física e acuidade rítmica brincando coletivamente de pular corda. Frequentemente, sua habilidade era avaliada por uma cantiga rimada que dizia: "Se você é branca, está legal; se é parda, fique por perto; se é preta, pule fora" [*If you are white, you're all right; if you are brown, stick around; if you are black, jump back*]. Reforçar na psique das crianças a mensagem de que ser negro é ser por natureza uma versão inferior e desviante de pessoa humana equivale a abusar das crianças e negligenciá-las. Pele clara e cabelo liso tornaram-se, e de muitas formas ainda são, os distintivos inquestionáveis de bondade e beleza. A cor clara e a proximidade da brancura tornam-se o padrão do ser humano. Tornam-se a licença para o privilégio baseado na condição racial e a inegável evidência de que se é valeroso e bom. Por ser uma negação fundamental do mérito e do valor intrínseco da pessoa, o resultante "desejo de se aproximar da brancura" se torna uma condição psicológica debilitante, patológica e destrutiva. "Embranquecimento", "*blanqueamiento*", vergonha da cor, "quero ser branco", ódio de si - tudo isso resulta numa condição psicológica movida pelo desejo disfuncional de ser branco.

TERRORISMO PSICOLÓGICO, DOENÇA MENTAL E GENOCÍDIO CULTURAL

Com efeito, o desejo de "proximidade da brancura" é uma doença mental debilitante para os africanos. O "embranquecimento" deve ser classificado como patogênico, e os africanos no Brasil, assim como em toda parte, independentemente da mistura biológica, quando apresentam esse desejo incontrolável de ser branco, ou querem se aproximar da brancura, ou sofrem da ilusão de que não são negros devem ser clinicamente diagnosticados como sofrendo do trauma causado pela experiência prolongada e constante do terrorismo psicológico.

Muitos psicólogos afrocentrados acreditam que o ataque histórico da supremacia branca resultou na distorção da personalidade africana. Akbar (1981), por exemplo, identifica quatro distorções ou desordens da personalidade relacionadas com uma sociedade tipificada pela opressão, pelo racismo e pela supremacia branca (ou emanadas dessa sociedade). A primeira é a "desordem do ego alienado", em que o indivíduo comporta-se de modo contrário à sua própria natureza e sobrevivência. Aprende a agir em contradição com seu bem-estar e em consequência se "aliena" em relação a si mesmo. Desagrada-lhe seu fenótipo natural e tudo aquilo que lhe recorde a aparência física de um africano. Quantos afro-brasileiros afirmam que a discriminação racial não existe ou que, se existe, é por causa da classe ou da situação econômica? Quantos afro-brasileiros acreditam que não há racismo no Brasil ou que vale a boa aparência e esta é boa na medida em que não se aproxima da aparência africana? Será que o sistema de "branqueamento" criou afro-brasileiros alienados em relação a si mesmos?

A segunda é a "desordem do ser contra si mesmo", em que o indivíduo que expressa hostilidade aberta ou disfarçada em relação ao próprio grupo, e portanto a si mesmo. Identifica-se exageradamente com o grupo dominante e imita ou internaliza a hostilidade e o negativismo desse grupo em relação ao seu. Assim, com o tempo, torna-se contrário ou hostil a qualquer coisa que seja negra ou que os lembre que são negros. Haverá integrantes dos tristemente famosos esquadrões da morte que são, na realidade, afro-brasileiros? Haverá policiais ou professores

afro-brasileiros dotados de um ódio e um desprezo profundos aos afro-brasileiros, que consideram “inferiores”?

Na terceira desordem da personalidade, a “autodestrutiva”, as pessoas afetadas se envolvem em fugas destrutivas da realidade, como drogas, crimes românticos, fantasias de aceitação, e assim por diante. Homicídios, imposturas, cafetinagem, prostituição e tráfico de drogas, cometidos por negros contra negros, são todos sintomáticos da desordem autodestrutiva. Quantos delinquentes de rua são afro-brasileiros e nem sequer entendem que seus comportamentos autodestrutivos são fugas psíquicas de uma realidade profundamente antiafricana?

Finalmente, o dr. Akbar observa que há disfunções fisiológicas, neurológicas e bioquímicas provocadoras de desordens da personalidade que se devem a desigualdades raciais de longa data no atendimento médico e na educação, habitação e outras condições socioeconômicas de vida.

Ao tornar o africano humano apenas na medida em que se aproxima das definições brancas da humanidade, estamos trocando a “força espiritual”, aquilo que nossa ancestralidade define como essência humana, por um conjunto de novas lealdades. Por isso é tão importante pensar de maneira profunda o fato de sermos africanos.

Embora de certo modo seja mais fácil identificar as patologias encontradas em pessoas-alvo do racismo, é um pouco mais difícil articular qual seria a natureza do funcionamento normal ou natural desse povo na ausência da dinâmica racista. Tendo vivido psicologicamente sitiados por tanto tempo, muitos africanos vieram a acreditar que suas reações e acomodações à opressão racial constituem, de fato, sua maneira normal ou natural de ser.

Imagino que muitos afro-brasileiros tenham negado sua africanidade por tanto tempo (várias gerações), aceitando a falsa identidade de serem apenas brasileiros, que não percebem mais o ataque contra seu valor humano e seu bem-estar. Quase como se estivessem num estado de choque extremo, em que o corpo não sente mais a dor, muitos afro-brasileiros não sentem mais o valor ou a importância de serem africanos. São simplesmente brasileiros. Nesse estado de choque cultural, buscam refúgio em declarar e defender a posição do Estado de que “Somos todos brasileiros”, mesmo quando todos os brasileiros não são igualmente tratados ou respeitados.

INTERVENÇÕES CLÍNICAS E TERAPÊUTICAS

Ao identificarmos os danos causados pelo sistema histórico de “embranquecimento” e seus desdobramentos contemporâneos, assim como outras formas de terrorismo psicológico, precisamos também articular as intervenções clínicas e terapêuticas necessárias para aliviar e reparar esses danos: um processo de reabilitação no contexto da desumanização. Precisamos projetar um processo de reabilitação específico para apoiar, estimular e sustentar comportamentos, crenças, atitudes, habilidades e atividades culturalmente significativos (aspirações humanas). Para enfrentar esse desafio, os tratamentos clínicos e intervenções terapêuticas compatíveis com o *sakhu* têm como objetivo a reprodução e o refinamento do que há de melhor na africanidade.

Deixar de reconhecer ou admitir nosso eu ampliado (devido ao “branqueamento” ou à vergonha racial), creio eu, é o fato que impediu os africanos diaspóricos como comunidade de maximizar o poder psíquico encontrado no círculo intacto de “força espiritual” que define o ser africano. Simplesmente não conhecer, não admitir ou negar ser africano limita nossa capacidade de curar a nós mesmos e compreender nossa conexão humana, assim como limita nossa capacidade de realmente cuidar uns dos outros e curar uns aos outros. Nos termos do *sakhu*, importa notar que a concepção africana do que significa ser uma pessoa humana também dita nossa concepção do eu, e se a conceitualização africana (negra) do eu (pessoa) é de fato um “eu ampliado” (Nobles, 1973, 1976), então o “paciente” tem de ser a comunidade inteira. Nossa tarefa é curar toda a raça.

SAKHU SHETI, AXÉ, ORIXÁS, CANDOMBLÉ E QUILOMBOS

Ao retomar e reafirmar o *sakhu*, o desafio de articular uma compreensão plena e total do funcionamento humano africano, tanto em suas expressões normativas como aberrantes, exige a busca, o estudo e o domínio profundos e penetrantes do “iluminar o espírito humano” dos povos africanos. Na tradição ioruba, por exemplo, o *ori* e o orixá, ao que se cre,

são incorporados ao ser humano no momento biológico da concepção. O espírito, ou orixá, constitui a parte essencial da pessoa, e o processo de iniciação é o ato de recolocar ou realojar o espírito no *ori*, a cabeça e o destino, da pessoa. A prática iniciatória comum de cortar, raspar, lavar, perfurar, jejuar e alimentar o *ori*, a cabeça, destina-se a “consertar”, abrir ou estimular o orixá dentro do próprio centro da consciência da pessoa. É pela iniciação que o orixá recebe a autoridade de auxiliar os seres humanos a perceber e realizar seu destino. As metáforas como “filho de ...”, “ser montado por ...” e “diga ao meu cavalo” referem-se todas à manifestação do “espírito” e à sua importância central nas relações inter, intra e supra que abrangem a experiência e a capacidade humanas de compreender e comunicar-se com toda a realidade. Acredita-se que, no transe, um “espírito externo” monta a “pessoa interna”, que se torna transparente ao espírito; este, por sua vez, se manifesta à comunidade.

Em minha própria iniciação ao Ifá em Osogbo, Nigéria, em 1987, minha cabeça (*ori*) foi “aberta” com a fixação de um gorro especial à cabeça raspada, e o “espírito” foi “afixado” na minha *ori*. Deram-me um alimento especial para comer, palavras para dizer e passos para executar (dançar, caminhar para trás, e assim por diante). Jejeuei, banhei-me, ofereci animais aos “habitantes do céu” e, intermitentemente, dormi e tive visões. Num ritual, colocaram axé em minha boca, de modo que minhas palavras fossem poderosas e eficazes. Embora a linguagem cote que algo “externo” tenha sido colocado em mim, seria mais exato dizer que “afixar” significa “corrigir”. O que se corrigiu em mim significou ativar aquilo que eu já tinha.

Como seres vivos, somos, com efeito, espíritos vivendo uma experiência humana. Somos o universal expresso como pessoa individual. Pela iniciação, nossos ancestrais entendiam que, como espíritos, crescemos em poder ou clarividência e portanto somos capazes de melhor guiar nossa experiência e nossa apreensão da realidade como de seres humanos. Aqui o dado importante é que se nós não compreendermos plenamente nossa percepção africana da realidade, então, ao tentarmos discutir ou praticar a religião africana, vamos compreendê-la de maneira equivocada e realizar de forma inadequada os rituais. Assim, é fundamental nos engajarmos no *sakhu* a fim de “conhecer” as coisas africanas.

O *Sakhu Sheti* é o processo de entender, interrogar e explicar o significado, a natureza e o funcionamento do ser humano para o povo africano, por meio da busca rigorosa, profunda e penetrante, do estudo e do domínio do processo de “iluminar” o espírito ou a essência humana. Exige desenvolver um pensamento, uma teoria e uma terapia novos, que reflitam e respeitem a “força espiritual” africana como o imperativo intelectual e instintivo para que o africano venha a possuir tanto o impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e social quanto a inspiração e o impulso criativo que permitam alcançar formas superiores e mais significativas de vida humana para o futuro. Na verdade, o *Sakhu Sheti* permite uma compreensão mais precisa no contexto do afro-Brasil, dos quilombos, do candomblé e dos orixás como evidências do impulso revolucionário e do impulso inspirativo que revelam e iluminam o espírito africano no Brasil, fonte da saúde mental e do bem-estar dos afro-brasileiros.

A noção de axé é fundamental para penetrarmos na natureza do ser africano. Para entender o axé, contudo, precisamos examinar o texto sagrado dos ioruba. Nesse texto, afirma-se que, quando Orumilá estava descendo à terra, Olodumaré lhe deu o odu, atributo da suprema autoridade para falar e agir e ser implicitamente obedecido. Esse odu era o axé (Idowus, 1994, p. 72). O axé é a força geradora ou presença potencial em todas as coisas (rochas, morros, rios, montanhas, plantas, animais, ancestrais, divindades) e nas expressões verbais (preces, canções, maldições e mesmo o discurso cotidiano) (Drewal, 1992, p. 27). No *Odu Ifa-Owonyin Ose*, afirma-se que Olodumaré tinha dado a cada orixá um axé particular, o poder de dar existência às coisas, de fazê-las acontecer (Mason, 1996, p. 7). O axé é a autoridade, o poder e a vida dentro de todas as criaturas.

Evidentemente, podemos encontrar na noção de axé a chave para entender o *sakhu* dos povos africanos. Cada orixá tem seu axé. Ele é inerente e necessário à existência de cada ser. Representa a “energia” ou força que constitui a essência, a autoridade e o desempenho de todos os fenômenos do universo. Uma compreensão adequada do axé também se faz necessária para entendermos os orixás, o candomblé e os quilombos no Brasil.

Um exame mais profundo do fenômeno do orixá ajuda a explicar ou observar o *sakhu* na prática. A ideia de orixá nos ajuda a entender o que significa ser africano no nível da pessoa e como o *Sakhu Sheti* é necessário para se compreender plenamente o ser, a pertença e o vir-a-ser do povo africano. Uma concepção africana do Cosmo é a crença de que a realidade se divide em dois reinos cósmicos complementares, o mundo visível e o mundo invisível. A energia, o poder, a força ou espírito divino é a essência do Cosmo e se expressa nos dois reinos. Essa energia ou “força” universal se concentra em várias “formas” com qualidades, atributos e características inerentes, e por isso reflete e representa todos os objetos perceptíveis e imperceptíveis da realidade. Com efeito, essa energia ou força universal é um espírito vivo inteligente de que todas as coisas são dotadas. Os orixás são “forças” concentradas da natureza e protagonistas do mundo mítico-histórico dos ancestrais. O *Odu Ifá* explica que seres se transformaram em orixás por meio de seu grande conhecimento e de seus poderes luminosos. O *Odu Owonrinwese* afirma (Elebuibon, 1999, p. 59):

Orumilá disse: seres humanos tornam-se orixá.

Eu disse: seres humanos tornam-se orixá.

Orumilá disse: você não vê Obatalá?

Ele era um ser humano,

Mas quando ficou sábio e poderoso,

Tornou-se um orixá.

Orumilá disse: seres humanos tornam-se orixá.

Eu disse: seres humanos tornam-se orixá

Orumilá disse: você não vê Xangô?

Ele era um ser humano,

Mas quando ficou sábio e poderoso,

Tornou-se um Orixá.

Eni to gbon nni won mbo o

(o sábio se torna um orixá a ser propiciado)

Eeyan nii d’Orisa

(o sábio se torna um orixá).

Como uma “força” consciente e cognoscível, Xangô, por exemplo, é o orixá dos Opostos, conceito representado pelo machado duplo. É o deus do raio e do trovão. Como energia ou força universal, Xangô assume a forma concentrada e os atributos conscientes de coragem, engenhosidade, preparação, inteligência (perspicácia), poder, majestade, fertilidade e procriação. Ele governa os testículos. Os seres humanos seus filhos, “omo de Xangô”, são espíritos (forças) em forma humana que refletem os atributos ou as qualidades de coragem, fertilidade, majestade, e assim por diante. Como “força” consciente e cognoscível, Obatalá representa o orixá da “Integridade”. É o deus da sabedoria, da felicidade e da paz. Como energia ou força universal, Obatalá assume a forma concentrada e os atributos conscientes de pureza, sabedoria, moralidade, humildade e discernimento. Governa a cabeça. Os seres humanos seus filhos, “omo de Obatalá” são espíritos (forças) em forma humana que representam ou refletem os atributos ou as qualidades de integridade, pureza, paz, sabedoria, e assim por diante.

Quando consideramos o candomblé e os quilombos do Brasil, é importante perceber que, acima de tudo, os portugueses temiam o poder do espírito africano, tal como refletido no quilombo e na prática do candomblé. Ao reconhecer que o significado do que é ser africano (um espírito vivo consciente e cognoscível) se alimentava de forma livre e contínua nos quilombos, a presença e a prática do candomblé estabeleceram um poderoso contraponto à socialização e ao racismo brancos (portugueses). Aquilo que os africanos consideravam a base de sua humanidade exigia a destruição dos quilombos e o descarrilhamento da relação dos africanos com Deus (candomblé). O significado intrínseco que nossos ancestrais atribuíam aos seres humanos tinha de ser descarrilhado (desafricanizado) para que os africanos fossem escravizados. O processo de descarrilhamento continua sob o disfarce do embranquecimento e das atitudes conflitantes com respeito ao candomblé.

Embora todo o sistema do candomblé tenha sido alvo de perseguição religiosa e ataques do Estado, para muitos o aspecto mais difícil de apreender, e provavelmente o mais temido, é o ato do transe ou da posse espiritual. A psicologia ocidental (branca) explica a posse espiritual como uma espécie de anomalia psiquiátrica. É considerada

uma forma de histeria ou ilusão. Essas avaliações nada mais são do que atos historicamente condicionados de descarrilhamento.

Mas o *candomblé* constitui o melhor exemplo da utilidade do *sakhu*. É a revelação absoluta do espírito vivo como essência consciente e cognoscível. O transe místico representa oportunidades nas quais diferentes concentrações de energia (ancestrais, orixás, e assim por diante) se manifestam e, assim fazendo, partilham e participam da comunidade humana. A chamada possessão, ou transe espiritual, é mais bem compreendida como uma reunião, reconexão ou concretização do axé de diferentes domínios da realidade. Consideremos o perigo representado (na visão dos portugueses) por centenas de quilombos em que africanos viviam esse encontro com espíritos conscientes e cognoscíveis.

Podemos imaginar que Zumbi, tendo vivenciado uma criação na Igreja Católica, percebia o quilombo como único lugar onde os africanos teriam a liberdade de viver como africanos. Nós que nos dedicamos à saúde mental do povo africano não devemos enxergar como mentalmente saudável o desejo de Zumbi de ser africano e livre? Poderíamos até classificar esse desejo como pulsão palmarina e afirmar essa necessidade palmarina (o desejo de ser africano e livre) como tão irresistível quanto o desejo de ser reconhecido, de ter valor, ou a necessidade de comida e água. Em outras palavras, o ato de nos declararmos africanos e nos engajarmos em atividades afrocentradas poderia ativar aspectos de nosso espírito capazes de nos tornar mais poderosos? Será que a negação da africanidade pelo processo do embranquecimento resulta em formas de aflição psicológica ou constrangimento social que deixam os afro-brasileiros com a sensação de impotência e confusão? Poderíamos imaginar, por meio do *Sekhu Sheti*, uma forma de definir o melhor do ser humano no Brasil, sem sacrificar o africano no altar da brasilidade? Será possível que o Brasil reverta sua longa história de antiafricanidade e se torne um lugar de liberdade, ou seja, uma nação palmarina?

Minha convicção é que o *Sekhu Sheti* pode ajudar os afro-brasileiros a restabelecerem o lugar em que todos possam respeitar, com honestidade, sem pedir desculpas e sem sentir vergonha, a utilidade, as realizações, a alegria e a beleza de ser, pertencer e tornar-se africano. Espero que, com esta coleção Sankofa e com outros livros e recursos a serem

produzidos, possamos continuar a explorar, resgatar, reivindicar e reinventar a compreensão e a utilização do *Sakhu Sheti* como teoria e prática úteis para os afro-brasileiros, assim como para os africanos do continente e de toda a diáspora.

NOTA

- 1 | O original em inglês, "*spiritness*" poderia ser traduzido como espiritualidade, mas preferimos o termo "força espiritual" por comunicar um componente fundamental do significado de "*spiritness*": a postura crítica e desafiadora, a capacidade de resistência e renovação de energias diante de situações desfavoráveis que caracteriza os afrodescendentes ao longo de sua trajetória de cativo e construção de liberdade na diáspora. Grafamos a expressão entre aspas para realçar essa conotação. [Nota da organizadora.]