

Série Pensamento  
Negro Descolonial

# Culturas Infantis de Terreiro:

agenciando memórias,  
histórias e narrativas

Miriam Cristiane Alves  
Rita Medeiros  
ORGANIZADORAS





A **Editora Rede UNIDA** oferece um acervo digital para **acesso aberto** com mais de 200 obras. São publicações relevantes para a educação e o trabalho na saúde. Tem autores clássicos e novos, com acesso **gratuito** às publicações. Os custos de manutenção são cobertos solidariamente por parceiros e doações.

Para a sustentabilidade da **Editora Rede UNIDA**, precisamos de doações. Ajude a manter a Editora! Participe da campanha «e-livro, e-livre», de financiamento colaborativo.

Acesse a página  
<https://editora.redeunida.org.br/quero-apoiar/>  
e faça sua doação

Com sua colaboração, seguiremos compartilhando conhecimento e lançando novos autores e autoras, para o fortalecimento da educação e do trabalho no SUS, e para a defesa das vidas de todos e todas.

Acesse a Biblioteca Digital da Editora Rede UNIDA  
<https://editora.redeunida.org.br/>

E lembre-se: compartilhe os links das publicações, não os arquivos. Atualizamos o acervo com versões corrigidas e atualizadas e nosso contador de acessos é o marcador da avaliação do impacto da Editora. Ajude a divulgar essa ideia.

[editora.redeunida.org.br](https://editora.redeunida.org.br)



Míriam Cristiane Alves  
Rita Medeiros  
ORGANIZADORAS

Série Pensamento Negro Descolonial

# Culturas Infantis de Terreiro: agenciando memórias, histórias e narrativas

1ª Edição  
Porto Alegre  
2022



#### Coordenador Nacional da Rede UNIDA

**Alcindo Antônio Ferla**

#### Coordenação Editorial

Editor-Chefe: **Alcindo Antônio Ferla**

Editores Associados: **Ricardo Burg Ceccim, Márcia Fernanda Mello Mendes, Júlio César Schweickardt, Sônia Lemos, Fabiana Mânica Martins, Denise Bueno, Maria das Graças, Frederico Viana Machado, Márcio Mariath Belloc, Karol Veiga Cabral, Daniela Dallegrave.**

#### Conselho Editorial

**Adriane Pires Batiston** (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil);  
**Alcindo Antônio Ferla** (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil);  
**Ángel Martínez-Hernández** (Universitat Rovira i Virgili, Espanha);  
**Angelo Stefanini** (Università di Bologna, Itália);  
**Ardigó Martino** (Università di Bologna, Itália);  
**Berta Paz Lorido** (Universitat de les Illes Balears, Espanha);  
**Celia Beatriz Iriart** (University of New Mexico, Estados Unidos da América);  
**Denise Bueno** (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil);  
**Emerson Elias Merhy** (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil);  
**Érica Rosalba Mallmann Duarte** (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil);  
**Francisca Valda Silva de Oliveira** (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil);  
**Hêider Aurélio Pinto** (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil);  
**Izabella Barison Matos** (Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil);  
**João Henrique Lara do Amaral** (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil);  
**Júlio Cesar Schweickardt** (Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil);  
**Laura Camargo Macruz Feuerwerker** (Universidade de São Paulo, Brasil);  
**Leonardo Federico** (Universidad Nacional de Lanús, Argentina);  
**Lisiane Bôer Possa** (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil);  
**Liliana Santos** (Universidade Federal da Bahia, Brasil);  
**Luciano Bezerra Gomes** (Universidade Federal da Paraíba, Brasil);  
**Mara Lisiane dos Santos** (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil);  
**Márcia Regina Cardoso Torres** (Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro, Brasil);  
**Marco Akerman** (Universidade de São Paulo, Brasil);  
**Maria Augusta Nicoli** (Agenzia Sanitaria e Sociale Regionale dell'Emilia-Romagna, Itália);  
**Maria das Graças Alves Pereira** (Instituto Federal do Acre, Brasil);  
**Maria Luiza Jaeger** (Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil);  
**Maria Rocineide Ferreira da Silva** (Universidade Estadual do Ceará, Brasil);  
**Paulo de Tarso Ribeiro de Oliveira** (Universidade Federal do Pará, Brasil);  
**Quelen Tanize Alves da Silva** (Grupo Hospitalar Conceição, Brasil);  
**Ricardo Burg Ceccim** (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil);  
**Rodrigo Tobias de Sousa Lima** (Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil);  
**Rossana Staevie Baduy** (Universidade Estadual de Londrina, Brasil);  
**Sara Donetto** (King's College London, Inglaterra);  
**Sueli Terezinha Goi Barrios** (Associação Rede Unida, Brasil);  
**Túlio Batista Franco** (Universidade Federal Fluminense, Brasil);  
**Vanderléia Laodete Pulga** (Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil);  
**Vera Lucia Kodjaoglanian** (Laboratório de Inovação Tecnológica em Saúde/LAIS/UFRN, Brasil);  
**Vera Maria da Rocha** (Associação Rede Unida, Brasil);  
**Vincenza Pellegrini** (Università di Parma, Itália).

#### Comissão Executiva Editorial

**Alana Santos de Souza**  
**Jaqueline Miotto Guarnieri**  
**Márcia Regina Cardoso Torres**  
**Renata Riffel Bitencourt**

#### Projeto Gráfico | Diagramação

**Lucia Pouchain**

#### Arte Capa | Ilustrações

**Priscilla Pinheiro Lampazzi**

#### Revisão da língua Yorùbá

**Míriam Cristiane Alves**  
**Gláucia Gomes de Azevedo**

#### Revisão da Língua Portuguesa e normas APA-7

**Thuila Farias Ferreira**

Equipe de pesquisadoras e pesquisadores do projeto de pesquisa “Culturas Infantis de Terreiro: experiências e narrativas de crianças pequenas vivenciadoras de tradições de matriz africana”

**Ana Paula Melo da Silva**  
**Carine Ortiz Fortes**  
**Gabriel Bettiol Godinho**  
**Gláucia Gomes de Azevedo**  
**Janaize Batalha Neves**  
**Marceli Teixeira dos Santos**  
**Míriam Cristiane Alves**  
**Priscilla Pinheiro Lampazzi**  
**Raquel Silveira Rita Dias**  
**Rita Medeiros**  
**Rogério Costa Würdig**

#### Instituições organizadoras e parceiras

**Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFRO**  
**Núcleo de Estudos e Pesquisa E'léékò: Agenciamentos Epistêmicos Descoloniais Antirracistas**  
**Universidade Federal de Pelotas**  
**Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - PPGPsi/UFRGS**  
**GELEDÉS - Instituto da Mulher Negra**  
**Porticus Foundation**

## DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

C967

Culturas Infantis de Terreiro: agenciando memórias, histórias e narrativas/ Organizadoras: Miriam Cristiane Alves; Rita Medeiros – 1. ed. -- Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2022.

286 p. (Série Pensamento Negro Descolonial, v.5)  
E-book: 6,00 Mb; PDF

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-5462-020-8

DOI: 10.18310/9786554620208

1. Ensino da Oralidade. 2. Estudos Culturais. 3. Religião afro-brasileira. 4. Memória. I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

NLM H71  
CDU 2-582

Catálogo elaborado pela bibliotecária Alana Santos de Souza - CRB 10/2738

Todos os direitos desta edição reservados à Associação Brasileira Rede UNIDA  
Rua São Manoel, nº 498 - CEP 90620-110, Porto Alegre – RS. Fone: (51) 3391-1252

[www.redeunida.org.br](http://www.redeunida.org.br)



## Sumário

<b>PREFÁCIO</b> .....	9
<i>Hendrix Silveira</i>	
<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	17
<i>Miriam Cristiane Alves e Rita Medeiros</i>	
<b>SEÇÃO I   IMAGEM-NARRATIVAS DAS INFÂNCIAS DO CORPO</b> .....	25
QUANDO FALAMOS, CANTAMOS, GIRAMOS, DANÇAMOS E BRINCAMOS, SOMOS MUITAS, SOMOS DIVERSAS!	
<i>Priscilla Pinheiro Lampazzi</i>	
<b>SEÇÃO II   MEMÓRIAS, HISTÓRIAS E NARRATIVAS DE LIDERANÇAS DE COMUNIDADES DE TERREIRO E SUAS INFÂNCIAS</b> .....	43
PRETO VELHO AFRICANIZANDO O TERRITÓRIO: UMA MULHER NEGRA, UMA TRAJETÓRIA E UM GRANDE LEGADO EM PELOTAS .....	45
<i>Anarolina Fagundes Soares</i>	
FELIZ VIDA NO TERREIRO DAS MULHERES FILHAS DE <i>OMOLU</i> E <i>ÒŞUN</i> , MEU SABER ANCESTRAL .....	53
<i>Mãe Nilce de Iansã</i>	
DA CURA DA MINHA VIDA, PELA CURA DE MINHA COMUNIDADE: AS LUTAS, AS PALHAS E AS FLORES QUE <i>ŞANPÒNNÁ</i> ME OFERECE .....	65
<i>Mãe Nara de Xapanã</i>	
UM TERREIRO QUE SE FEZ ACOLHIDA: O LEGADO DE DONA MARIA AMARO.....	75
<i>Istelamar Pereira Amaro</i>	
UMA CRIANÇA-DIVINDADE: A CONSTRUÇÃO DE UM REINO DE YEMANJÁ E SUAS CRIANÇAS.....	81
<i>Ana Legório Eisfeld</i>	

YEMOJA ME DEU DUAS MÃES!.....85  
*Ìyá Fátima de Ôşòşì*

UMA YEMOJÁ QUE SE ESPRAIA: ACOLHIMENTO EM LUTA A PARTIR DO BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL.....87  
*Baba Diba de Iyemonja*

ALEGRIA DO TERRITÓRIO ANCESTRAL.....97  
*Ìyá Flávia de Oyá Dirã*

**SEÇÃO III | AGENCIANDO CULTURAS INFANTIS DE TERREIRO E DIÁLOGOS COM POLÍTICAS PÚBLICAS..... 105**

GIRA-MAPA COM CORPOS-SUJEITOS-INFANTIS DE TERREIRO: PISTAS E ENCRUZAS METODOLÓGICAS..... 107  
*Míriam Cristiane Alves, Rita Medeiros, Gláucia Gomes de Azevedo e Ademiel Sant’Anna Junior*

ENTRE ÌYÁLÓRÌŞÀ, CACICAS E CORPOS-SUJEITOS-MEMÓRIAS-INFANTIS: PRIMEIRAS ENCRUZAS ..... 133  
*Rita Medeiros, Míriam Cristiane Alves, Raquel Silveira Rita Dias, Janaize Batalha Neves e Gabriel Bettiol Godinho*

POR MAIS PESQUISAS BRINCANTES: O QUE OS TERREIROS PODEM NOS ENSINAR? ..... 161  
*Ana Paula Evaristo Russi*

O DESENVOLVIMENTO INFANTIL A PARTIR DAS INFÂNCIAS DE TERREIRO: EXPERIÊNCIAS NO ILÊ AXÉ OXUMARÊ..... 179  
*Leticia Leobet Florentino*

QUE CENTRO QUEREMOS PARA NOSSAS CRIANÇAS? POLÍTICA PÚBLICA PARA PROTEÇÃO À PRIMEIRA INFÂNCIA NO SISTEMA ÚNICO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL – SUAS ..... 197  
*Juliana Gomes da Silva e Luciene Alves Miguez Naiff*

“MAMA, OLOMIMA OLOMIMAOOOOHH, OLOMIMAOOOAIEEO...”: MATRIZES AFROINDÍGENAS, SAÚDE INFANTIL E TRANSMISSÃO EPIGENÉTICAS DE TRAUMAS RACIAIS ..... 221  
*Kaká Portilho*

JUSTIÇA REPRODUTIVA E A PRODUÇÃO DE *POLÍTICAS DE VIDA* NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO..... 245  
*Ariane Fernanda dos Reis Moreira e Paula Sandrine Machado*

CARTA DE APRESENTAÇÃO DO GRUPO ARTICULAR DO PROJETO PRIMEIRA INFÂNCIA NO CENTRO: GARANTINDO O PLENO DESENVOLVIMENTO INFANTIL A PARTIR DO ENFRENTAMENTO DO RACISMO ..... 269

**SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES.....277**

## PREFÁCIO

Prefaciara uma obra importante como este volume da *Série Pensamento Negro Descolonial* é uma tarefa de grande responsabilidade. O trabalho organizado por Míriam Cristiane Alves, aqui somada à Rita Medeiros, se inscreve na perspectiva africana a partir de um de seus mais importantes valores civilizatórios, que é a transmissão do conhecimento.

Para as tradições de matriz africana de nada serve o conhecimento que é guardado, escondido. O sentido do saber está na possibilidade de repassá-lo aos mais jovens que o reterão, o aplicarão em suas vidas e o repassarão no seu devido tempo. Isto só demonstra o compromisso que os vivenciadores adultos das tradições de matriz africana possuem com os mais jovens.

Os capítulos que compõem as seções temáticas trazem muitos elementos para estabelecermos um prisma de saberes que convergem para as vivências nas comunidades tradicionais de terreiro. A consideração desses espaços como pedagógicos por excelência se perde na compreensão de que são espaços de ritualização e vivência religiosa. Mas nele se estruturam identidades psicológicas e sociológicas, se ensinam os cuidados com a natureza e o respeito para consigo e com os demais membros da comunidade (Machado, 2002, pp. 43-63)

As *escrevivências* – tomando emprestado o termo criado por Conceição Evaristo – contidas neste trabalho traduzem as experiências de cada autora e cada autor nas comunidades terreiro pelos quais cruzaram. As audições generosas que disponibilizaram diante das entidades manifestadas em seus “cavalos” traduzem aspectos do cotidiano dos terreiros no tocante à aprendizagem, não apenas de ritos, liturgias, magias, mas também coisas para a vida.

Na África a aprendizagem de uma criança é tão importante que, dentre os *Yorùbá*, por exemplo, aquela reconhecida pela comunidade como prodigiosa carrega um “título”: *Ọmọ́lúwabí*. Segundo Gideon Babalólá Ìdòwú<sup>1</sup>, professor de língua *Yorùbá* nativo de Lagos/Nigéria, receber este título não é coisa fácil. Para o *Bàbálórìṣà* e historiador José Benites isso significa que na concepção *Ọmọ́lúwabí* repousa todos os princípios de educação dos *Yorùbá*, ou seja:

Um bom caráter em todos os sentidos da vida, e que inclui o respeito aos mais velhos, lealdade para os pais e a tradição local, honestidade, assistência aos necessitados e um desejo irresistível ao trabalho. É um processo de vida longa, onde a sociedade inteira é a escola (Beniste, 2005, p. 35).

A doutora em educação e *Ègbónmí* do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Afònjá*, Vanda Machado (2002), aborda o quanto as comunidades tradicionais são espaços naturalmente assistêmicos ao compararmos com a escola tradicional. Ela traz os argumentos do teórico da Educação estadunidense Michael Apple como parâmetro crítico dos sistemas de educação. De acordo com a pedagoga, Apple diz que as escolas são legitimadoras das ideologias e valores socioeconômicos das elites. Para Machado, as comunidades de terreiro se apresentam na perspectiva contrária a esta ao apresentar como método pedagógico a relação com o sagrado na perpetuação da tradição.

Este argumento de Apple se aplica *in totum* ao processo de ensino para a referida comunidade. Processo de educação que já se faz efetiva assistematicamente pela comunicação oral que contém no seu bojo a mesma estrutura para o conhecimento legitimado pelos princípios do “que”, do “como” e do “para”, objetivando também a continuidade da tradição que mantém a dinâmica organizacional do agrupamento humano estudado (Machado, 2002, p. 61-62).

1 Comunicação pessoal (s/d).

Em muitas comunidades tradicionais de terreiro existem atividades pedagógicas, de lazer e projetos sociais. Muitos estão arrolados como *pontos de cultura*, sedes de OSCIPs (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público) e ONGs (Organização Não Governamental) ou sociedades beneficentes. Tudo voltado para crianças e jovens justamente por entender a importância deles como os futuros mantenedores da civilização africana nas Américas.

Afroteologicamente falando, no Batuque, tradição que vivencio, há o culto aos *Ibéji*, divindades crianças gêmeas. Alguns entendem que os *Ibéji* são dois meninos divinos. Outros que são um casal, um menino e uma menina, filhos de *Şàngó* e *Ọṣun*. No Batuque essa segunda versão é a mais comum. Estas divindades são entendidas como prodigiosas na resolução de todo o tipo de problemas, mas especialmente poderosas contra *Ikú*, a morte, como relata o *Ìtán* coletado por Reginaldo Prandi (2001, p. 375-377):

*Os Ibejis, os orixás gêmeos, viviam para se divertir.  
Não é por acaso que eram filhos de Oxum e Xangô.  
Viviam tocando uns pequenos tambores mágicos, que ganharam de presente de sua mãe adotiva, Iemanjá.  
Nessa mesma época, a Morte colocou armadilhas em todos os caminhos e começou a comer todos os humanos que caíam nas suas arapucas.  
Homens, mulheres, velhos e crianças, ninguém escapava da voracidade de Icu, a Morte.  
Icu pegava todos antes de seu tempo de morrer haver chegado.  
O terror se alastrou entre os humanos.  
Sacerdotes, bruxos, adivinhos, curandeiros, todos se juntaram para pôr um fim à obsessão de Icu.  
Mas todos foram vencidos.  
Os humanos continuavam morrendo antes do tempo.  
Os Ibejis, então, armaram um plano para deter Icu.*

*Um deles foi pela trilha perigosa onde Icu armara sua mortal armadilha.*

*O outro seguia o irmão escondido, acompanhando-o à distância por dentro do mato.*

*O Ibeji que ia pela trilha ia tocando seu pequeno tambor.*

*Tocava com tanto gosto e maestria que a Morte ficou maravilhada, não quis que ele morresse e o avisou da armadilha.*

*Icu se pôs a dançar inebriadamente, enfeitiçada pelo som do tambor do menino.*

*Quando o irmão se cansou de tanto tocar, o outro, que estava escondido no mato, trocou de lugar com o irmão, sem que Icu nada percebesse.*

*E assim um irmão substituía o outro e a música jamais cessava.*

*E Icu dançava sem fazer sequer uma pausa.*

*Icu, ainda que estivesse muito cansada, não conseguia parar de dançar.*

*E o tambor continuava soando seu ritmo irresistível.*

*Icu já estava esgotada e pediu ao menino que parasse a música por instantes, para que ela pudesse descansar.*

*Icu implorava, queria descansar um pouco.*

*Icu já não aguentava mais dançar o seu tétrico bailado.*

*Os Ibejis então lhe propuseram um pacto.*

*A música pararia, mas a Morte teria que jurar que retiraria todas as armadilhas.*

*Icu não tinha escolha, rendeu-se.*

*Os gêmeos venceram.*

*Foi assim que os Ibejis salvaram os homens e ganharam fama de muito poderosos, porque nenhum outro orixá conseguiu ganhar aquela peleja com a Morte.*

*Os Ibejis são poderosos, mas o que eles gostam mesmo é de brincar.*

Esta história sagrada narra como os *Ibéji* são divindades poderosíssimas, as únicas capazes de vencer a Morte. Isto é importante, pois uma das grandes lutas da humanidade foi vencer a mortalidade infantil. *Ibéji* é a representação simbólica dessa vitória lembrada no Batuque por meio de um rito chamado de *Mesa de Ibéji*.

Neste rito – de acordo com a Nação que vivencio, *Ijèṣà* – participam crianças<sup>2</sup> que ficam sentadas ao redor de uma grande toalha esticada no chão, onde se coloca muita comida. Cada criança é assistida por um adulto. O dogma litúrgico impõe que todas as crianças estejam servidas antes de poderem comer, pois a equidade entre elas é um objetivo constante. Serve-se primeiro a canja de galinha, um prato rico em proteínas bem hidratadas, vitaminas, sais minerais e carboidratos. Após, uma sobremesa doce, pois o açúcar é uma importante fonte de cálcio, fósforo, ferro, cloro, potássio, sódio, magnésio e de vitaminas do complexo B. Somente depois que todos terminam sua refeição é que podem se levantar, acompanhados por um adulto que fica às suas costas. Em fila, dão uma volta na mesa dançando o *Alujá de Ṣàngó*.

O alimento é entendido como sagrado, pois é fruto do trabalho humano graças as bênçãos divinas. A terra que plantamos pertence a *Onilé*, as plantas pertencem a *Ọ́sányìn*, as chuvas que irrigam a terra pertencem a *Ṣàngó*, as técnicas e as tecnologias empregadas na agricultura nos foram ensinadas por *Ọ̀gún*, o cuidado com os animais é em respeito a *Ọ̀ḍe* e *Ọ̀tin* e o seu abate é sacralizado pelo rito que depende de *Ọ̀gún* e de *Ọ̀ṣàálá*, Senhor de todas as coisas vivas. É este alimento, preparado com amor nas panelas de

<sup>2</sup> Para o Batuque, criança é uma categoria que envolve duas “faixas etárias”: desde a concepção até os sete anos e dos oito aos quatorze anos mais ou menos. O limite é considerado variável, porque verdadeiramente o que o define é a primeira menstruação nas meninas e a primeira ejaculação nos meninos. Estes eventos biológicos definem a capacidade de gerar filhos, logo, a maioridade, são considerados adultos e não mais crianças. A categoria adolescente não existe nesta percepção de mundo, exceto pela influência da sociedade ocidental. Mulheres que desejam engravidar também participam do ritual, pois se entende que a força de vida ali emanada pode surtir efeitos positivos no intento.



*Oya*, que é oferecido para as crianças para garantir o seu sustento material e espiritual, a continuidade da vida, vencendo *Ikú* por mais um período.

Estes elementos interseccionam as propostas apresentadas neste profícuo volume. As imagens, a música, os textos, fazem parte desse complexo civilizatório que estão sob a guarda das comunidades tradicionais de terreiro e que valoriza as cosmosensibilidades (Oyèwùmí, 2021). A visão e a audição nos proporcionam uma intelecção das vivências de nossos mais velhos. Senioridade, ancestralidade, transgeracionalidade e memória são alguns dos valores civilizatórios africanos apresentados nesta coletânea. É como diz o provérbio *Yorùbá*:

*Ti ọmọdẹ bá ń gẹgi ńnú ẹgbó, àgbà ló mọ ibi tó máa ré sí.*

Quando uma criança corta uma árvore na floresta, o ancião sabe onde cairá.

A interpretação que faço para este provérbio é de que os jovens podem adquirir o conhecimento técnico das coisas do mundo, assim como a força para realizá-las, mas é a sabedoria dos mais velhos que garante onde isso tudo pode chegar. Portanto, é crucial que os mais velhos tenham experiência e sabedoria suficiente para conhecer as consequências dos atos dos mais jovens. Da mesma forma é aconselhável que os jovens tenham a humildade para aprender com os mais velhos, respeitando seus conselhos.

Se na **Seção I** temos a possibilidade de experimentarmos uma interpretação artística do que nossos olhos e ouvidos podem captar na vivência do terreiro exuneutizados (Silveira, 2020) pela arte visual de Priscilla Pinheiro Lampazzi, somada ao som *Ancestral Infinito* de Xênia França, cantora baiana indicada ao Grammy Latino de Melhor Álbum de Pop Contemporâneo Brasileiro; na **Seção II** temos o primor das escrituras das sacerdotisas e sacerdotes de terreiro que nos brindam com um pouco de suas vivências e experiências neste espaço que acolhe a

pluralidade, espaços convergentes de caminhos/*odus*. A **Seção III** amarra essas perspectivas com o mundo acadêmico não apenas como um espaço próprio, mas sim como um lugar de intersecção desses saberes, onde a vida ou a “afrovivência” ensina ou referencia o mundo da academia que por séculos não apenas ignorou estes saberes, mas os relegou a subalternidade intelectual.

Para Finch III e Nascimento (2009), a Afrocentricidade, enquanto base epistemológica, postula que os saberes acadêmicos são apenas uma parte do saber. Estes saberes devem se somar aos saberes tradicionais se pretendem se tornar completos. Este trabalho se inscreve nesta perspectiva afrocentrada e decolonial.

Hendrix Silveira

*Bàbálórìṣà* e Doutor em Teologia

Porto Alegre, 31 de dezembro de 2022.

## Referências

- Beniste, J. (2005). *As águas de Oxalá: (àwon omi Òṣàlá)* [3ª ed.]. Bertrand Brasil.
- Finch III, C. S.; Nascimento, E. L. (2009). Abordagem afrocentrada: história e evolução. In: Nascimento, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. (p. 37-70). Selo Negro.
- Machado, V. (2002). O que está no “Orun” e no “Aiyê” não está na educação sistêmica. In V. Machado. *Ilê Axé: vivências e invenção pedagógica: as crianças do Opô Afonjá* (2ª ed., 43-63). Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (1ª ed.). Tradução W. F. do Nascimento. Bazar do Tempo.
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos orixás*. Companhia das Letras.
- Silveira, H. (2020). *Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul*. Arole Cultural.

## APRESENTAÇÃO

Míriam Cristiane Alves  
Rita Medeiros

Olha o doce que eu quero comer  
Ôh, mãezinha me dá guaraná  
Dá chupeta que eu sou Ibeijada  
É brincando que eu vou te curar  
[...]

Se tiver também quero branquinho  
Brincar de bola e corda pular  
Chama Rosinha e Faísca  
Raio de Sol, filhos de Iemanjá  
[...]

(Juliana D. Passos, Ponto de Ibejada - União de Bejada<sup>3</sup>)

Caminho insurgente, lugar de pesquisas destemidas e de construção de olhares-outros que se destinam ao estudo das infâncias afrodiáspóricas. Eis o quinto volume da *Série Pensamento Negro Descolonial*, “Culturas Infantis de Terreiro: agenciando memórias, histórias e narrativas”, editorado pela Rede Unida. Ele é resultado de provocações e convocações do GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra à Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFRO, e desta ao Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò, vinculado ao curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas e ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a compor o projeto *Primeira Infância no Centro: enfrentamento do racismo como garantia do pleno desenvolvimento infantil*, financiado pela Porticus Foundation.

<sup>3</sup> Passos, Juliana D. (13 de setembro de 2021). Ponto de Bejada – União de Bejada [vídeo]. Canal Macumbaria. YouTube. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=G09ww-\\_3yNU](https://www.youtube.com/watch?v=G09ww-_3yNU).

A potência dos encontros entre movimentos sociais e universidade pública possibilitou-nos a materialização do princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão. Um compromisso ético-político que fez emergir a organização desta coletânea enquanto uma produção acadêmica socialmente referenciada, implicada, situada e encharcada pelas culturas infantis de terreiro.

O que podem as crianças de terreiro? Que infâncias permeiam este território? Por onde se movimentam as culturas infantis de terreiro? Quem são partícipes dessas culturas e como inscrevem suas marcas e grafias nas infâncias afrodiaspóricas? Não temos a pretensão de tecer verdades absolutas, mas sim provocar aberturas para novos imaginários sobre as infâncias; provocar e produzir fissuras nos lugares por onde perpassam os estudos sobre crianças e infâncias, num Brasil que pouco se reconhece como forjado por tradições e culturas de matriz africana. Nossa entrada nesse campo de estudos conjuga diálogos e deslocamentos em conceituações aprisionadas e mumificadas em uma infância universal, branca, colonizada. Importa destacar que a infância, por si só, é uma referência de incômodo ao que está estabelecido e definido no mundo adultocêntrico. Incômodo que é ampliado quando tratamos de infâncias de terreiro e negras.

Nesta coletânea apresentamos possibilidades de estudos e pesquisas que apostam nos espaços-vividos-revividos pela primeira infância; na construção de novos imaginários e de novos modos de evidenciar as concepções de infâncias experienciadas nas comunidades tradicionais de terreiro – seja nas suas utopias de existir, nas fabulações sobre a vida ou na luta por políticas públicas que considerem a pluriversidade ontológica do ser criança em nossa sociedade. Ao considerarmos que alguns dos textos aqui apresentados ainda necessitam caminhar no sentido de dar passagem às crianças, colocamo-nos como provocadoras de rupturas no olhar, no

perceber, no sentir, no registrar vivências e narrativas de crianças, sobretudo aquelas que vivenciam a primeira infância em comunidades tradicionais de terreiro – territórios colocados à margem no âmbito da produção de teorias **sobre** infâncias e **sem** crianças.

Queremos, aqui, problematizar o modo como escritas, **sobre e sem** crianças, têm se desenhado em ambientes acadêmicos; de interrogar o fato de que crianças não têm sido (re)visitadas em suas formas de compreender o mundo; e enfatizar que para a primeira infância estar no centro, a criança precisa ser reconhecida em suas mais diversas maneiras de expressão como alguém que fala de corpo inteiro: nos gestos, nos choros, nos risos, nas correrias ou nos silêncios.

É pelas frestas, dobras, fugas e mancadas de nossos corpos-sujeitos-adultos, que precisamos nos colocar como aprendizes a escutar, acolher, acompanhar e apre(e)nder **com** corpos sujeitos-infantis vivenciadores de tradições de matriz africana, que performam gestos, movimentos, vocalidades, manhas e artimanhas sobre o ser crianças, o **criançar**, nos terreiros.

**Criançar?** Sim. Para nós, criança é ação, é protagonismo, é brincadeira, é movimento futuro no presente, é verbo. Renato Nogueira e Luciane Alves (2020, p. 17), referem que nas Zonas de Emergência de Infância (ZEI),

[...] criançar é o verbo que se veste, o cardápio é feito de brinquedos, toda comida tem sons, todo sonho pode ser tomado na vigília ou no sonho. Na ZEI a imaginação apaga fronteiras e estabelece amizades. A ZEI é habitada por crianças e criancistas – gente jovem, adulta e idosa que valoriza a infância e saberes das crianças. ZEI é um lugar de brincar e narrar.

Infância? Esta é sabor, é cor, é cheiro, é textura, é tudo isso, a um só tempo... no tempo espiralar de Leda Martins (2021), em que, no terreiro,

a infância pode se expressar em qualquer corpo-sujeito, seja ele adulto ou infantil, entidade ou divindade, memória presente-passada. **Criançar** para desenformar certezas instituídas e alargar percepções de mundo, potencializando novos jeitos de viver.

Esta coletânea é em si um exercício do **criançar**, uma aposta ético-estética no ser criança, no infantil, nas infâncias, sobretudo de terreiro. Organizada em três seções, na primeira, nos desafiamos a provocar em você, leitora ou leitor, a experimentação de imagens-narrativas da infância do corpo, de modo que o **criançar** possa ser sentido pelo corpo-sujeito-adulto. Priscilla Pinheiro Lampazzi nos brinda com a delicadeza de releituras de fotografias de crianças de terreiro, cedidas por lideranças de tradições de matriz africana que compõem essa coletânea. Cada imagem ilustrada, desenhada, grafada, inscrita nessa primeira seção, foi deslocada de seu contexto para fazer emergir um novo texto, um texto-imagem que busca escrever experiências de infâncias de terreiro. Você consegue sentir? Você consegue escutar? Permita-se falar, cantar, girar, dançar, brincar, saborear a vida **com** cada uma dessas crianças. Permita-se ser conduzida ou conduzido por elas, para que, desde o centro, as crianças de terreiro possam fazer a roda da primeira infância girar. Quem se atreve no rodopio da gira das infâncias?

Tem bala de coco e peteca, deixa a ibejada brincar!  
Hoje é dia de festa, a ibejada vem saravá  
(Ponto de Ibeijada - Tem bala de coco e peteca<sup>4</sup>)

Na segunda seção, a infância do corpo escapa pelas brechas da língua que se movimenta na boca da *Ìyálórìṣà*, do *Bàbálórìṣà* e da Cacica de Umbanda ao escreverem a memória ancestral de suas comunidades tradicionais de

<sup>4</sup> Canal Pontos de Umbanda. (25 de novembro de 2013). Ponto de Ibeijada - Tem bala de coco e peteca [vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=BXAGXBc-5zg>.

terreiro. Eis nossas potências: Anarolina Fagundes Soares (Tia Maruca), Mãe Nilce de Iansã, Mãe Nara de Xapanã, Istelamar Pereira Amaro (Telinha), Ana Legório Eisfeld (Mãe Ana), *Ìyá* Fátima de *Òṣòṣì*, Baba Diba de Iyemonja e *Ìyá* Flávia de Oyá Dirã. Em cada história, em cada conto, em cada ponto que faz a língua dessas lideranças vibrar, você vai sentir a inteireza do corpo-memória, do corpo-documento descrito por Beatriz Nascimento (1989). Nos entremeios de seus corpos-sujeitos-adultos, reconhecem e dão passagem aos corpos-sujeitos-infantis que lhes habitam, cujas narrativas fazem emergir experiências à flor da pele: ausências, rituais, coletividades, curas, pontos cantados, caminhos, desencontros e (re)encontros.

A autobiografia traçada na escrivência, como nos ensina Conceição Evaristo (2008), confere autoria e posicionalidade ético-política a essa gente nobre de nossas terreiras e terreiros, que preservam e (re)constroem as tradições de matriz africana todos os dias; e trazem encravadas em suas memórias, as vivências dos que já se foram, mas que continuam por aqui (re)escrevendo a afrodiáspora. Para nós é uma espécie de gente que organiza, prepara e difunde as tradições de matriz africana e se põe a acolher e cuidar nos seus territórios, as pessoas que acorrem aos espaços sagrados. Quem é essa gente? Que histórias têm para compartilhar? Que gira da vida vêm narrar? Que infâncias carregam? Histórias outrora perdidas ou fragmentadas, apagadas ou rasuradas, escondidas ou encolhidas pela colonialidade, quando se entrecruzam entre memórias produzem conceitos, construtos, categorias de análise, conhecimentos antes não visitados.

Na terceira e última seção a gira vai compor uma espiral de conhecimentos cuja centralidade são estudos **com** o povo infantil de terreiro. Talvez nossas experiências acadêmicas ainda necessitem de um **criançar** no ritmo das infâncias, para dar um novo sentido aos já desgastados caminhos. No entanto, este volume de estudos já se avizinha

como premissa do protagonismo infantil, num movimento de busca; e numa espécie de costura e bordado, os estudos vão se desenhando. Nos dois primeiros artigos as autoras do grupo de pesquisa “Ômô Kékèrê – Primeira Infância de Terreiro”, vão alinhavando encruzadas metodológicas à conceituações inventivas sobre a “gira-mapa”, ao passo dos corpos-sujeitos-infantis, para compreender as primeiras imersões no campo de investigação, em duas escritas coletivas. Gira-mapa? Que metodologia é esta? Como os corpos-sujeitos-infantis encenam, performam no terreiro? Como **criançar** metodologicamente?

Em direção às aprendizagens que as pesquisas com crianças de terreiro nos trazem, o trabalho de Ana Paula Russi se pergunta sobre as contribuições desse gênero de pesquisa, reverberando um traçado que deságua na multidimensionalidade dessa experiência. Como as crianças educam pesquisadoras no ato de estar **com** elas? Num estudo no Ilê Axé Oxumarê, Letícia Leobet Florentino apresenta como as políticas públicas pouco alcançam as crianças de terreiro e como as compreensões sobre o desenvolvimento infantil ainda estão permeadas pelo racismo. De que crianças falamos? Como garantir a visibilidade das crianças para além dos terreiros?

A linha se desvia noutro texto, Juliana Gomes da Silva e Luciene Alves Miguez Naiff indicam as naturalizações e desobrigações que o Estado brasileiro cometeu em relação ao descaso com a assistência às crianças negras, da periferia e de comunidades tradicionais. Que condições o Sistema Único de Assistência Social – SUAS tem oferecido a estas crianças? Em que medida o SUAS dialoga com as famílias de crianças de terreiro? No artigo de Kaká Portilho a discussão estampa o entrecruzamento entre o epistemicídio, o racismo praticado com crianças afroindígenas e as questões trazidas pela neurociência na construção do pensamento dessas crianças. O lugar das mulheres de terreiro na justiça reprodutiva é o riscado conduzido

pelo alinhavo de Ariane Fernanda dos Reis Moreira e Paula Sandrine Machado, imbuídas de revelar experiências inusitadas com Pombagiras, na Umbanda. Por fim, uma carta se encarrega de costurar as ideias sobre as urgentes e necessárias lutas por políticas públicas de atenção à primeira infância negra, quilombola, de terreiro e indígena.

Menininho de Angola como brinca  
Vem brincar

Ele brinca de bola  
Ele brinca de pique  
Vem brincar

Ele brinca de roda  
Ele brinca de roda  
Vem brincar

Ele brinca de carro  
Ele brinca de barro  
Vem brincar

(Menininho de Angola – Mensageiros de Aruanda<sup>5</sup>)

Venha brincar em tempo espiralar, convocando os corpos-sujeitos-adultos a darem passagem aos corpos-sujeitos-infantis; e afirmando as confluências que circulam entre costuras, bordados e alinhavos na produção acadêmica **com** crianças. Vamos **criançar**?

Façamos dessa escrita uma âncora-compromisso para os próximos tempos de esperança. Tempos em que as crianças possam tomar de assalto nossos trejeitos de estar na pesquisa. Desejamos uma ótima leitura, entregiras, na primavera-esperança!

5 Canal Mensageiros de Aruanda. (25 de setembro de 2014). Menininho de Angola - Mensageiros de Aruanda [vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=K89dgC69Hu8>.

## Referências

- Evaristo, Conceição. (2008). Escrivências da afro-brasilidade: história e memória. *Releitura*, (23), pp. 5-11.
- Martins, Leda Maria. (2021). *Performances do tempo espiralar; poéticas do corpo-tela*. Cobogó.
- Nascimento, B; & Gerber, R (Diretoras). (1989). *Ôrí* [filme]. Produção: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda.
- Noguera, Renato; & Alves, Luciana Pires. (2020). Exu, a infância e o tempo: Zonas de Emergência de Infância (ZEI). *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, 17(48), pp. 533-554.

## SEÇÃO I

### IMAGEM-NARRATIVAS DAS INFÂNCIAS DO CORPO

QUANDO FALAMOS, CANTAMOS,  
GIRAMOS, DANÇAMOS E BRINCAMOS  
SOMOS MUITAS, SOMOS DIVERSAS!

Essa seção é um convite para mergulhar no mistério, onde os  
inícios se manifestam e se perpetuam através de espirais dançantes  
e brincantes.



Acesse o QR-code acima e aproveite a experiência!  
*Música Ancestral Infinito - Xênia França.*

- Orientações:
1. Aponte a câmera do celular para o QR-code;
  2. Uma aba será exibida na tela com um link, toque na opção para abrir o conteúdo no navegador ou em outro aplicativo.
  3. Ao iniciar a música, pegue o livro e se concentre nos desenhos.

Boa leitura.





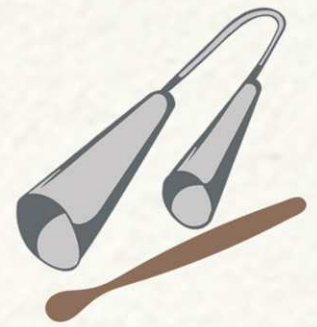














**SEÇÃO II**

**MEMÓRIAS, HISTÓRIAS E NARRATIVAS DE  
LIDERANÇAS DE COMUNIDADES DE TERREIRO E  
SUAS INFÂNCIAS**

## PRETO VELHO AFRICANIZANDO O TERRITÓRIO: UMA MULHER NEGRA, UMA TRAJETÓRIA E UM GRANDE LEGADO EM PELOTAS

Anarolina Fagundes Soares

Nasci Anarolina Fagundes, em 1931, no interior de São Lourenço do Sul, Rio Grande do Sul, em uma família de práticas católicas e, ao mesmo tempo, permeada por benzeduras, chás e proteções; envoltos em patuás, simpatias e promessas para curas diversas. Éramos uma família de gente negra trabalhadora do campo e que muitas vezes teve que migrar de granja em granja para encontrar postos de trabalho. Fui uma criança que cumpriu preceitos de batismo, crisma e primeira comunhão na religião católica. Casei-me aos 17 anos, meu marido, um exímio tratador de cavalos, viajava para trabalhar e eu cuidava dos meus irmãos. Em seguida engraidei e tive meus dois filhos mais velhos. Entre idas e vindas, viemos parar em Pelotas. Aos poucos fomos nos instalando na cidade, fomos morar nas imediações do antigo Prado e, posteriormente, aqui na Vila Santa Terezinha, uma localidade, à época, com chácaras e terrenos ainda sem grande urbanização.

Dois episódios em minha vida pessoal podem, de algum modo, ter me aproximado ainda mais da Umbanda. O primeiro, em 1954, quando levei minha filha recém nascida para benzer. Ela ainda não havia sido registrada, pois o pai trabalhava na campanha<sup>6</sup> cuidando dos animais e naquela época os registros e documentos oficiais eram caros, então precisávamos aguardar o dinheiro que meu marido traria no final do mês. Então, a senhora, “encostada”<sup>7</sup> com seu espírito protetor chamado José, perguntou

<sup>6</sup> Aqui no Rio Grande do Sul utilizamos esta expressão para as regiões rurais, tomadas por campos e pastagens.

<sup>7</sup> Quando, na umbanda, o médium está sob influência da entidade, mas não completamente incorporado.



se poderia nomeá-la e, com a minha concordância, colocou o nome de Juracy, uma entidade protetora das matas e águas doces. O segundo, foi quando uma febre que não baixava e acometia minha filha, a Ju, já com 7 anos – hoje com 68. Na época, ao procurar por socorro, fui avisada que ela tinha mediunidade e precisava se desenvolver. Na casa do padrinho dela começou a realizar os preceitos, porque volta e meia desfalecia. Aos 13 anos, estava praticamente pronta e passou a me acompanhar – estamos nessa missão até hoje. A bebê nascida e denominada Juraci me entregou a tradição da Umbanda como caminho, como missão e como cura.

Outro episódio importante foi o retorno à massa de origem de minha mãe. Quando ela faleceu, eu me senti perdida e encontrei na Umbanda um lugar para reconfortar o coração. O sofrimento, sentido e vivido profundamente com o falecimento de minha mãe, me levou a frequentar e atuar ativamente na terreira, me desenvolvendo e recebendo os cacicamentos<sup>8</sup> devidos, os quais me foram atribuídos pelos chefes de Umbanda. Por vezes, eu me questionava sobre as mudanças que figuravam em minha vida – da pessoa que tomava passes e realizava consultas com entidades em momentos difíceis, fui me envolvendo com os compromissos da terreira e fui, sem me aperceber, parar na corrente.

Meu desenvolvimento espiritual na Umbanda começou no Centro Espírita Umbandista Cabocla Jandira, que tinha como chefes materiais Bonina e seu Peixoto, respectivamente mulher e marido. Ficava localizado na periferia próxima ao centro da cidade de Pelotas/RS, num local denominado Cerquinha, perto do forno de lixo e do leito da viação férrea. Hoje, completamente transformado, o local pouco lembra os caminhos pela figueira e apenas um declive na avenida Bento Gonçalves pode lembrar aos mais antigos a localização do depósito antigo do lixo da cidade. O Centro

<sup>8</sup> Rituais próprios da Umbanda para conferir autoridade a um médium escolhido, pelos orixás e entidades, para abrir uma terreira e difundir os preceitos religiosos.

Espírita era distante de nossa casa e, muitas vezes, eu e a Juraci perdíamos o ônibus de retorno e voltávamos a pé da Cerquinha até a Vila Santa Terezinha.

A terreira funcionou na Rua Senador Mendonça, até 1984, quando o adoecimento da Cacica, naquela data já viúva, e o não prosseguimento da casa por parte dos filhos e filhas biológicos, além de outros problemas particulares, esparramaram filhos e filhas da casa e deram fim ao espaço destinado à tradição da Umbanda. Hoje, me sinto feliz em saber que uma das sobrinhas da Dona Bonina está na tradição, justamente aquela criança que o Preto Velho havia confirmado que seria a seguidora da raiz da terreira. Isto prova que os movimentos da Umbanda não seguem a linha reta e se diferem nos caminhos traçados pelas entidades. É como aquele ponto da Umbanda: “Oxalá meu pai, tem pena de nós, tem dó, se a volta do mundo é grande, seus poderes são maió”. Quem somos nós na ordem das coisas? Quem poderia imaginar que a continuidade prescrita pelo Preto Velho, há quase 60 anos atrás, poderia estar de volta num outro território?

Naqueles tempos a Umbanda florescia na cidade, entre os anos 50 e 60 do século XX. Uma Umbanda embranquecida onde não havia instrumentos musicais no culto, palmas e pés davam o ritmo para a chegada de Caboclos e Caboclas, Pretos e Pretas Velhas, Exus e Pombagiras, estas últimas em menor quantidade, pois havia muito preconceito com quem incorporasse esta entidade. As roupas brancas lembravam uniformes de fábricas, calças compridas para homens e saias abaixo do joelho para as mulheres, todas as pessoas utilizando guarda-pós brancos, sendo o colorido utilizado apenas com fitas em festas de homenagem a orixás, santos católicos ou entidades.

Em círculo, dividia-se o lado feminino e o lado masculino da gira, e os cânticos entoados começavam com as pessoas ajoelhadas em louvação a Santo Antônio, Oxalá, a Nossa Senhora, Iemanjá. Lembro com muita nitidez da abertura: “Meu Santo Antônio de Ouro Fino suspende a bandeira e abre os

trabalhos... Vamos abrir a nossa gira com a chave de Pai Pedro, salve o povo de Aruanda, nosso Chefe Ogum Guerreiro”. O enlace entre santos católicos, orixás, espíritos-guias e símbolos afroameríndios estava presente naquilo que a gente entoava e conclamava como linhas de Umbanda. Era bonito, era forte!

Neste terreiro, vivíamos histórias magníficas que deixariam boquiabertos muitos frequentadores contemporâneos. Lembro do Preto Velho que incorporava na Dona Bonina, realizando curas para crianças, numa época em que o acesso aos direitos à saúde eram precários. Ali, naquele espaço consagrado pelos orixás, me desenvolvi e fui designada Cacica de Umbanda, sob as ordens do Pai Miguel de Aruanda, meu Preto Velho. Constituí meu pequeno terreiro – de madeira e simples –, aqui, neste mesmo terreno onde me encontro hoje; foi quando comecei os atendimentos à comunidade. Foi aqui, nesse território, na Vila Santa Terezinha, que me tornei a Tia Maruca.

O Centro Espírita Umbandista Pai Miguel de Aruanda foi fundado em 15 de agosto de 1972, dia consagrado a Nossa Senhora da Glória, também dedicado à assunção de Nossa Senhora. Para mim esta era uma sinalização de que a terreira e seu espaço estaria, de alguma forma, vinculado ao povo das águas, ao povo de Mãe Iemanjá, mesmo que a Cabocla Jurema Flecheira da Tribo do Fogo, enviada de Xangô, estivesse no comando dos Caboclos. Assim, as cores azul e branco representam muito bem a história deste território. Muitas pessoas que não compreendem a complexidade das linhas de Umbanda e seus entrelaçamentos confundem as cores do terreiro com as cores das entidades que se misturam e definem o meu caminho.

Aos poucos, Pai Miguel de Aruanda foi me ensinando a abraçar os cultos e os ritos aos orixás e entidades. De preferência sigo os calendários do sincretismo de dia dedicado a cada orixá, nada deixo pelo caminho. Por exemplo, se a Festa de São Cosme e Damião com sua canja comunitária ficar na mesma semana da festa de Xangô, com seu amalá, não importa,

as festas devem seguir seu ritmo de homenagens, compartilhamento de alimentos e distribuição coletiva de àçê, passes, consagrações. A utilização de roupas coloridas, apetrechos, quais sejam penachos, flechas, conchas e outras referências da natureza dos orixás e entidades, estão permitidos em meu terreiro e servem para completar a distribuição de proteção e o entendimento aos que participam da casa.

Sou conhecida no meio umbandista por realizar a Festa do Bará em junho, aqui no meu terreiro essa linha não é submissa às outras, ela é o começo de tudo, é por onde caminha meu Preto Velho para afirmar e fazer crescer o culto com respeito aos Exus e Pombagiras que cuidam, protegem e zelam pelas pessoas que recorrem à nossa casa. Comer, beber e festejar na festa do Bará é também uma maneira de buscar fortalecimento e alegria na caminhada e um jeito de educar as pessoas para a compreensão das vibrações e energias deste povo que circula nas ruas, nas encruzilhadas, no fundo da terra, no cemitério, na mata, nas águas... enfim, em todo o lugar. Como diz aquele ponto: “sem Exu, não se faz nada”.

Repito, sem ostentar grandes conhecimentos teóricos, mas repassando e vivenciando histórias umbandistas há mais de 50 anos, que para entender e ensinar é preciso estar dentro e praticar como uma forma de vida. Muitas pessoas jovens, ao me procurarem hoje para entrevistas e pesquisas, têm pressa em obter respostas e possuem doutrina duvidosa em relação à religiosidade, pouco sabendo como chegar, cumprimentar e se aproximar dos guias, de um congá, de uma Cacica de Umbanda. Com humildade, abro o meu coração e explico, na forma como aprendi, as melhores práticas umbandistas.

Fui educada na tradição da Umbanda, primeiramente pela necessidade e depois pela consciência do que representa cuidar da vida das pessoas. Estar numa corrente aprendendo e depois instaurando um ambiente comunitário

para cuidar, atender e designar caminhos apontados por Espíritos-Entidades-Orixás é profundamente transformador, tanto quanto uma criança que se desenvolve no útero, nasce, cresce e se desenvolve.

No período mais duro da pandemia da COVID-19, realizei, orientada pelas entidades e guias espirituais, um ritual de proteção e cura para distribuir conforto e cuidado à nossa comunidade de terreiro. Não desprezei a importância das vacinas ao meu povo, mas busquei uma aproximação com a espiritualidade para reconfortar corações, amenizar o desespero e orientar os cuidados necessários: orando, cantando, defumando, enfim, chamando nossas entidades para guerrear e nos trazer guarida.

Em minha trajetória religiosa e social, fiz um elo de amizade com Zilda Brisolará Baptista, grande amiga e comadre, umbandista, feita na terreira do Seu Gaúcho<sup>9</sup>. Sou madrinha de uma de suas filhas e neste ano de 2022, quando ela foi mudar de residência, em Porto Alegre, recebi a imagem da sua Preta Velha Vovó Tereza da Bahia e da Cabocla Jandira, para cuidar e compor o meu congá. Ela praticava a Umbanda aqui em casa, participando ativamente do nosso terreiro e, ao mesmo tempo, mantinha em sua casa os ritos e cultos da sua Umbanda, assim como os atendimentos à comunidade. Senti-me agradecida por ela, mesmo estando distante, ter lembrado de nosso elo mítico.

Também me orgulho de formar tamboreiros e tamboreiras, de nunca precisar pagar pessoas alheias à casa – aqui, pelo menos quatro pessoas que começaram crianças e já são adultas tocam tambores. Uma das filhas da Ju, a mais velha, atua como tamboreira e cambone, tarefas que considero de suma importância num terreiro: a primeira por ser a responsável pelo andamento dos rituais, estabelecendo a ordem dos pontos cantados e o ritmo apropriado a cada linha a ser chamada. Já a cambone é a intérprete da

<sup>9</sup> Grande Cacique de Umbanda e *Bàbólórishà* da cidade de Pelotas/RS, morador da Vila Castilhos, onde manteve seus rituais e cultos no período dos anos 40 aos anos 70 do século XX.

consulta e organizadora do atendimento, além de prestar fundamentos aos médiuns incorporados e acompanhar os preceitos de bebidas e comidas a serem servidos e ofertados, ora aos incorporados, ora ao público em geral; cumpre um papel de mediadora entre as orientações prescritas pelas entidades e as pessoas em atendimento.

Termo essas breves palavras embalada pelo tambor tocado por minha neta, no ritmo africanizado do ponto: “Preto Velho não tem caminho para caminhar auê, ele caminha por cima da folha, por baixo da folha, em qualquer lugar”. Essas palavras mostram pra gente que pouco somos sabedoras de nossas vidas, e os orixás e entidades estão a nos acompanhar em todos os momentos de nossas trajetórias, assim, como se fosse um mar intenso de afetos, emoções e possibilidades. Há mais de 50 anos acordo para benzer, defumar, orientar e dar uma palavra espiritual, abrindo as cortinas de meu congá para acolher, cuidar e frutificar a Umbanda, na Rua São José, número 115, na Vila Santa Terezinha, em Pelotas, no Rio Grande do Sul.

## FELIZ VIDA NO TERREIRO DAS MULHERES FILHAS DE *OMOLU* E *ÔŞUN*, MEU SABER ANCESTRAL

Mãe Nilce de Iansã

Sou a voz com muitas vozes. Voz é vento, vento é palavra, palavra é ação. Ação é a vida de muitas mulheres, revividas em mim. Sou Nilce Naira Nascimento, Mãe Nilce de Iansã, uma mulher nascida e criada dentro do terreiro. Vim ao mundo em 22 de outubro de 1951, pelas mãos da *Ìyálórìşà* conhecida como Pequena de Oxalá Oxalufã, Isaura Alzira de Santana, esposa do *Bàbálórìşà* Vicente Bankolé. Ela foi a primeira *Ìyálórìşà* da Casa Grande de Mesquita, que é a primeira casa de Candomblé na Baixada Fluminense. Casa essa que minha bisavó *Ìyá* Davina de Omolu era *Ìyá* Kekerê e assumiu o cargo de *Ìyálórìşà* após a morte da Mãe Pequena de Oxalufã. A história narrada a seguir é constituidora de muitas vidas, de nossas vidas, e pode ser consultada na íntegra no *site* do Ilê Omolu Oxum<sup>10</sup>.

Quem eu seria sem a comunidade de terreiro?

Da história de minha bisavó reescrevo os meus caminhos. Ela nasceu Maria Davina Pereira, em Salvador, em 15 de agosto de 1880. Foi casada com Theóphilo Marcelino Pereira, nascido no mesmo ano. Vieram para o Rio de Janeiro com a família em 1920. Neste tempo, ela já havia sido iniciada para *Omolu* pelo *Bàbálórìşà* Procópio de Ogum, em Salvador/BA no Ilê Ogunjá, em 24 de julho de 1910, então já era *Ìyá* Davina. Inicialmente nossa família fixou residência no bairro da Saúde, na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro. Sua casa se tornou território de acolhida de vários baianos recém-chegados de mudança para o novo território negro, ficando popularmente conhecida como “consulado baiano”. Manoel Rodrigues Pontes, Tio Pedro,

10 Acessar Ancestralidade – Ilê Omolu e Oxum: <https://ileomolueoxum.org/ancestralidade/>.

Zazá e Irinéia, *omòrìṣà* do Ilê Ogunjá, foram alguns dos muitos baianos acolhidos pela minha bisavó *Ìyá* Davina. Na zona portuária também estava instalado o terreiro do renomado *Bàbálórìṣà* João Alabá de Omolu, com quem a bisa manteve familiaridades religiosas.

João Alabá mantinha muitas amizades com sacerdotes baianos, dentre eles Joaquim Vieira da Silva (Tio Joaquim), e abrigou várias matriarcas baianas daquela época, como Tia Ciata e Tia Carmem do Ximbuca. Em 1926, após o falecimento do *Bàbálórìṣà* João Alabá, os assentamentos de *Omolu* foram herdados pelo Vicente Bankolê e Mãe Pequena de Oxalufã, a quem todos chamavam de Tia. Tendo em vista o aumento da perseguição aos terreiros pelas autoridades públicas e a implantação do projeto de reurbanização do centro do Rio de Janeiro, o terreiro teve que ser transferido para o bairro Bento Ribeiro, na zona norte da cidade. *Ìyá* Davina participou e acompanhou esses processos de reorganização do terreiro que, em 1932, foi transferido definitivamente para Mesquita, na Baixada Fluminense. A partir desta mudança foi fundada a Sociedade Beneficente da Santa Cruz de Nosso Senhor do Bonfim, mais conhecida como a “Casa-Grande de Mesquita”, o primeiro terreiro de Candomblé que se estabeleceu na região da Baixada Fluminense. Contam as mais velhas que as trocas entre Tia Pequena e *Ìyá* Davina eram muito profícuas, a ponto de terem mandado construir, no território do terreiro, uma casa somente para a minha bisa. Dizem, também, que elas ficavam conversando por muito tempo sobre as suas experiências vividas na Bahia, pois se conheciam de lá, e quando queriam guardar segredo do assunto, falavam em *Yorùbá*. Após o falecimento de Tia Pequena, *Ìyá* Davina se tornou a última *Ìyálórìṣà* da Casa-Grande de Mesquita.

À sua época, *Ìyá* Davina já compreendia a importância da união do povo do Candomblé e a constituição de laços de familiaridade entre

terreiros como meio de defesa e proteção, afinal vivíamos os tempos de invasões, perseguições e ataques do Estado ao sagrado das tradições de matriz africana no Brasil. A partir dessa forma de pensar, participou da fundação de muitos terreiros situados na Baixada Fluminense, como o Bate Folha do *Bàbálórìṣà* João Lessengue, o Axé Opô Afonjá da *Ìyálórìṣà* Agripina, o Terreiro de São Gerônimo e Santa Bárbara da *Ìyálórìṣà* Senhorazinha de Xangô e o terreiro do *Bàbálórìṣà* Djalma de Lalu. *Ìyá* Davina tinha muitos filhos pequenos em outros terreiros dos quais sempre foi assídua frequentadora, como o terreiro do *Bàbálórìṣà* Tata Fomotinho e do *Bàbálórìṣà* Ciriaco. Participou, também, da fundação do terreiro do *Bàbálórìṣà* Ninô de Ogum, o Ilê Nidê, em Nova Iguaçu.

Ao longo dessa linda e potente história de acolhimento, de devoção e de preservação da tradição dos *Òrìṣà*, *Ìyá* Davina acolheu na Casa-Grande de Mesquita as iniciações de suas três filhas e um filho carnais: Nair de Oxaguian (primeira *Èkéjì* da Casa), Tia Neném de Xangô, Tio Nozinho, Tia Roxinha (suspensa *Èkéjì* de Iemanjá). Também acolheu a iniciação de seus netos e netas como o *Ògá* Waldemiro, o *Ògá* Oswaldo, a *Ìyálórìṣà* Dêja, a *Èkéjì* Dininha e a *Ìyálórìṣà* Meninazinha de Oxum (Mãe Meninazinha). *Ìyá* Davina faleceu no Rio de Janeiro, em 1964, aos 84 anos, mas o seu legado permanece nas tradições cultuadas até hoje no Ilê Omolu Oxum.

Minha vida é tempestade em atos que vêm de muito longe. Como é possível perceber, meu saber é ancestral, veio através da minha bisavó *Ìyá* Davina de Omolu, minha avó Maria da Luz de Nanã, minha mãe *Èkéjì* Dininha de Oxossi e minha *Ìyálórìṣà* (tia biológica) Meninazinha de Oxum, conhecida em todo país por sua luta pelos Direitos Humanos, pelo respeito ao povo de matriz africana, cumprindo a missão que lhe foi deixada por minha bisavó. Minha avó Maria de Nanã gerou 15 filhos e filhas (todos iniciados na tradição), e teve o cuidado e a proteção de seu ventre na Casa-Grande de Mesquita. Na

sua última gestação, o *Omolu* de *Ìyá Davina* avisou que a herdeira do àșe estava sendo gerada no ventre de *Naná*, e que seria uma menina de *Oșun*.

Mãe Meninazinha de Oxum nasceu Maria do Nascimento no bairro de Ramos, no Rio de Janeiro, em 18 de agosto de 1937. Teve sua iniciação em 1960, aos 23 anos de idade, na Casa-Grande de Mesquita, pelas mãos de *Ìyá Davina*. Com a “volta pra casa” dessa grande matriarca do Candomblé, foi consumado o aviso de *Omolu* e o recado que minha bisavó deixou ainda em vida: “Meninazinha de Oxum será a herdeira da Casa-Grande de Mesquita quando eu me for, assim querem os orixás, assim quer Omolu”.

Vejo o Ilê Omolu Oxum atravessar minha vida, desde sempre. Eu tinha 13 anos quando minha bisa retornou à massa de origem. Lembro que a realização dos preceitos no Ogunjá, em Salvador, foram realizados, para que posteriormente, em 1968, a Mãe Meninazinha fosse buscar *Omolu* para voltar à sua casa, e ser aquele que nos sustenta. Mãe Beata de Yemonjá contava, num documentário sobre o Ilê intitulado *Mãe Meninazinha de Oxum - 55 anos de axé* (2016), deste momento irrepetível, tomada da emoção de ver os *Òrìșà* chegando:

No Terreiro de Mãe Olga de Alaketu, o Omolu, na sua vinda para o Rio de Janeiro também fez passagem, cumprindo os ritos de familiaridade entre Pai Procópio, do Ogunjá e Mãe Olga. Em meio aos sacos e balaio de pipoca, todas as pessoas bolavam no orixá, não ficou nenhum que não se fizesse presente, dos mais novos aos mais velhos, tamanha importância desse momento derradeiro, em que a Mãe Meninazinha de Oxum assumia, para com os orixás, o compromisso de continuidade do Ilê. Naquela madrugada, sob as bênçãos dos orixás, nas mãos de Meninazinha, acompanhada de sua mãe biológica, partiram em direção à continuidade. No ônibus, cuidavam tanto do balaio, que uma mulher comentou: “O que é isto, parece até que estão carregando ouro”. Ao que ela respondeu

sorrindo: “O que trago neste balaio vale muito mais que todo o ouro do mundo” (Cultne, 2016).

Repetia-se, sem ser uma repetição, mais uma travessia que *Omolu*, ali reificado na ancestralidade, fazia. Aquele caminho que *Omolu* fez com a bisavó *Ìyá Davina* em vida, refez naqueles tempos acompanhando a Mãe Meninazinha. Carregar o *Òrìșà* é como transversar os tempos, é como trazer todas e todos que um dia foram tocados por suas mãos de àșe.

Em 1968 foi inaugurado o Ilê Omolu Oxum, para continuar os preceitos e assentamentos prescritos por *Omolu* e contribuir com a preservação e expansão do Candomblé no Rio de Janeiro. Mãe Meninazinha afirma que “Omolu ficou primeiramente num quarto de santo, junto da nossa casa em Ramos, dois meses depois já tínhamos condição de recebê-lo numa casa preparada para a religiosidade” (Cultne, 2021). A inauguração foi num território em Nova Iguaçu, na Marambaia, em dois terrenos aninhados, um que minha mãe ganhou num sorteio, juntamente com um outro terreno comprado por nosso avô. Morávamos em Ramos, no Rio de Janeiro, mas nossa roça era na Marambaia. Por causa das obrigações ficávamos muitos dias lá, construímos grandes histórias, numa casa de estuque, chão batido e cobertura de palha, como determinado por *Omolu* e *Oșun*. Uma casa no meio da natureza, perto do rio, onde tomávamos banho, onde não possuímos geladeira, mas minha mãe amarrava os alimentos nas sacolas de compras e colocava no poço para termos alimentos e água fresquinha. Nesta localidade em que no final dos anos 60 não tinha luz elétrica e a água era de poço, nós tivemos uma experiência intensa junto ao Candomblé de modo que o senso coletivo e comunitário nos possibilitaram superar dificuldades cotidianas. Eu fiz minha iniciação neste território, ainda grávida. Depois, juntamente com minha primeira filha, fui recolhida para cumprir todos os preceitos e continuar, com irmãs, primas e descendentes, o nosso legado ancestral.

Com o crescimento e urbanização das cidades, a especulação imobiliária foi expulsando as roças de Candomblé dos seus territórios, no entanto, paralelo a isto, a nossa roça de Candomblé só aumentava, e como conta Mãe Meninazinha em entrevista para Layza Soares (2021), fomos alertadas pelos *Òrìṣà*, que por ser um espaço muito pequeno, não poderíamos ficar instaladas ali por muito tempo. Assim, em 1972 viemos para São João do Meriti, bairro São Matheus, na Rua General Olímpio da Fonseca, 380 – onde estamos até hoje. Nossa família mítica é matrilinear, seguindo a tradição e a feitura de nossa casa, do așe de minha bisavó *Ìyá Davina*, a quem chamávamos afetivamente de *Ìyá Dadá*, e da minha tia *Ìyá Meninazinha*, a quem carinhosamente chamamos de Mãe Naná. Importante dizer que não abrimos o Ilê Omolu Oxum, simplesmente porque essa casa não é nossa e não fecha, a casa continua... é uma raiz que se expande e permanece em nós e nos que virão depois de nós.

Sou mulher tipicamente das transformações e das lutas de *Yánsàn*. Em 1971 precisei decidir entre seguir a carreira de polícia feminina do estado do Rio de Janeiro ou fazer a iniciação ao *Òrìṣà*. Como de praxe o *Òrìṣà* nos coloca entre caminhos. Nem deu tempo de refletir muito sobre a escolha e aqui estou no Ilê Omolu Oxum com o cargo de *Ìyá Égbè*<sup>11</sup>, na luta pela preservação das vidas e do povo de terreiro. Ativista pelas causas das tradições de matriz africana, eu me vi coordenadora de projetos do Ilê Omolu Oxum e coordenadora da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), com a “volta pra casa” do meu querido *Ògá José Marmo*. Além disso, compus o Comitê Internacional de Organização da 1ª Cumbre Mundial de Afrodescendentes realizada de 18 a 20 de agosto de 2011, em La Ceiba (Honduras); participei do Comitê Técnico de Saúde da População Negra do Ministério da Saúde; sou membra da Criola,

11 Em tradução livre, “mãe da comunidade”.

organização da sociedade civil que atua na defesa e promoção das mulheres negras do Rio de Janeiro; coordenadora do Ponto de Cultura Obínrín Odara; conselheira do Conselho Estadual dos Direitos da Mulher (CEDIM) do Rio de Janeiro; participante do Projeto Elos da Diversidade pela Preservação do Meio Ambiente, em parceria com a Secretaria de Meio Ambiente do Estado do Rio de Janeiro. Tantas portas, tantas lutas me foram postas nestes caminhos junto aos *Òrìṣà*.

Na infância, uma menina de *Yánsàn*. Tudo que sei sobre minha tradição de matriz africana aprendi através da oralidade desde a infância, desde a mais tenra idade, pois as mais velhas se sentavam com as crianças para repassar seus saberes, conhecimentos, práticas e valores. Entre bacias, canecas, roupas engomadas, histórias, danças e toques de atabaques, sempre fui uma criança de Candomblé. Lembro de um primo que criava atabaques com latas, papéis de sacos de cimento e goma feita no terreiro para embelezar as roupas. Com o instrumento criado, tínhamos a garantia do *siré* de Candomblé por nós inventado. Nossa bisavó *Ìyá Dadá*, fumando o cachimbo que ela não largava por nada, espiava por trás das árvores e às vezes os “*Òrìṣà*” manifestados em nossa brincadeira se dirigiam até ela para cumprimentar a *Ìyálórìṣà*. Cantávamos as rezas, fazíamos os gestos, ela via e não brigava conosco, achava graça. A oralidade, atravessada pelo som, pelo gesto, pelos corpos que pensam porque dançam e dançam porque pensam, estava garantida na sua plenitude, pois no Candomblé a intersecção geracional tem sido garantidora da resistência e da perpetuação das Áfricas no Brasil.

Meu cotidiano é minha educação de terreiro, minhas educadoras são as minhas mais velhas, são os *Òrìṣà* – é minha comunidade que me ensina. Sempre vivi na casa de Candomblé, e foi aqui que aprendi sobre acolhimento, escuta, cuidado e respeito. O Candomblé está presente na escola por meio de nossa existência, pela presença dos nossos corpos que

por anos foram silenciados e ignorados pelos currículos escolares, pelas datas comemorativas enlaçadas no catolicismo e na herança militarista do Brasil. Nossos mitos, cânticos, danças, vestimentas, contos, nomes africanos são percebidos com desconfiança e ódio, revestidos de intolerância, de racismo religioso. Educada entre famílias da tradição do Candomblé, fui à escola pública, fiz ensino primário, depois fiz o ginásio, no entanto o que determinou o que sou hoje está mais na educação de terreiro do que na educação formal. Na escola aprendia matemática, história, geografia e demais matérias, agora, educação, aprendi no terreiro. Sobre essa cisão entre escola e terreiro, minha Mãe Meninazinha, em um entrevista concedida à Elizabeth Gama em 2011, por ocasião de uma pesquisa sobre a memória dos Candomblés no Rio de Janeiro, recordou:

Uma lembrança de sua infância é o momento em que, distraída, cantou uma cantiga de candomblé quando brincava com suas amigas, e foi logo repreendida com um “psiu” (na entrevista, emite um som que pede silêncio, levando o dedo indicador sob a boca) que veio de outro cômodo da casa. Apesar de não interpretar como uma má lembrança, afirma que não se falava sobre candomblé com os vizinhos, nem com suas colegas do colégio. Bastava um “psiu” para ela entender que deveria calar. Candomblé era assunto proibido fora do ambiente religioso, e esse ambiente religioso era dentro do terreiro (Gama, 2011, p. 14).

Ressoa em mim uma mulher encharcada de experiências. Encontrei no Ilê Omolu Oxum meus apreços pela coletividade e pelas comidas de Òrìṣà. Tenho muito orgulho de tudo que vivenciei e vivencio dentro do terreiro, pois tive a oportunidade de aprender ajudando as mais velhas. Ainda crianças, nós ajudávamos aprendendo: descascando feijão fradinho para aprender a fazer o acarajé, cortando quiabo para aprender a fazer

o caruru. Eu e outras crianças também ajudávamos na parte artesanal, fazendo bandeirinhas e adereços para enfeitar o espaço das festas, que no Candomblé chamamos de barracão. Desde criança me interessei pelos quitutes que eram preparados sempre com muita fartura e cuidado, por isso me tornei professora de culinária e tive a oportunidade de escrever três livros sobre o tema, voltados para a divulgação e preservação da gastronomia Afro-Brasileira: *Omi Odara* (1988), *Ewá Jeun* (2008) e *Éwé Lára* (2011). Era no barracão que as crianças brincavam, brincadeiras comuns da época, mas a nossa favorita era sempre ligada às danças e às comidas ofertadas aos Òrìṣà, isso nos fazia felizes e mantinha nossas mais velhas ao nosso lado, sempre orientando e cuidando.

Sou uma mulher forjada pela memória ancestral, pela coletividade e que se enxerga plural, não sou uma só! Quero ser ventania para espalhar as sementes, que ao caírem na terra-mãe, possam brotar e trazer vida digna. Nós aprendemos desde muito cedo, aqui no Ilê Omolu Oxum, a preservar e cuidar da memória herdada de nossos ancestrais. Temos aqui o Museu Memorial *Iyá Davina*, fundado em 1987, reinaugurado em 2021, com objetos sagrados de nossa linhagem de àṣe, que datam desde o século XIX e remontam a história do Candomblé no Rio de Janeiro. Em 2023, nossas histórias vão ganhar alegorias, fantasias e sambas-enredo<sup>12</sup> para reverenciar uma grande autoridade na luta contra o racismo religioso: “*Liberte nosso sagrado: o legado ancestral de Mãe Meninazinha de Oxum*”<sup>13</sup>.

É uma justa homenagem da G. R. E. S. Unidos da Ponte à matriarca e lutadora que minha tia se tornou, uma mulher de fibra, doce e persistente, cheia de histórias de Candomblé, desde a Casa-Grande de Mesquita até o Ilê

12 Samba oficial da Unidos da Ponte para o Carnaval 2023. Acesse: [https://www.youtube.com/watch?v=RLa4Frit\\_Y4](https://www.youtube.com/watch?v=RLa4Frit_Y4).

13 O argumento do enredo desenvolvido pelos carnavalescos Rodrigo Marques e Guilherme Diniz, com a participação do pesquisador Tiago Freitas, contará a história das lutas de Mãe Meninazinha de Oxum.



Omolu Oxum em São João do Meriti. A escola de samba contará na Marquês de Sapucaí, em 2023, a luta de Mãe Meninazinha, que durou três décadas, para libertar a coleção de objetos sagrados que estavam em poder do Museu da Polícia Civil e que foi transferida para o Museu da República, depois de uma campanha emcampada por ela e outras importantes lideranças das tradições de matriz africana. Antes de Mãe Meninazinha, *Ìyá Davina* de Omolu, minha bisavó, já falava sobre a importância de libertar aqueles objetos sagrados apreendidos em batidas policiais, ocorridas durante o período do final do império até a Era Vargas. *Ìyá Davina* dizia: “temos que buscar as **nossas** coisas que estão nas mãos da polícia” (Soares, 2021).

Sou movimento de *Yánsàn* na força comunitária que reúne mulheres em torno da busca por trabalho, por saúde, por segurança familiar e alimentar. Neste território fizemos brotar e florescer muitos projetos, dentre eles quatro fóruns sobre a violência doméstica e familiar, oficinas de costuras e moda de terreiro, artesanatos, toques de atabaques, culinárias de *Òrìșà*, uma forma de manter nossa legado, divulgando, ensinando e valorizando nosso saber ancestral. As diferentes aprendizagens que a nossa tradição nos ensina ultrapassa, como podemos ver, as ritualísticas religiosas. Eu falo de aprendizagem que nos fazem protagonistas na produção de conhecimentos afrodiaspóricos, até então desprestigiados sob o obscurantismo racista.

Uma mulher, filha de *Yánsàn*, que está na política, nas ruas, no mundo que nos quer devorar. Me envolvo e reconstruo alianças para vencer detratores da dignidade humana. Este ano de 2022, devido ao clima hostil gerado no período pré-eleitoral, me envolvi num projeto junto ao Tribunal Superior Eleitoral (TSE) contra a desinformação nas eleições, formalizando um termo de cooperação desta instituição com a RENAFRO, uma organização da sociedade civil que reúne 52 núcleos espalhados pelo país. O movimento

fez parte da tentativa do Supremo de se blindar contra ataques que minavam a credibilidade da Justiça Eleitoral e das urnas eletrônicas.

Na fase final da conclusão desta narrativa, em novembro de 2022, estive em Genebra, na Suíça, na Convenção Internacional da Organização das Nações Unidas (ONU) contra qualquer forma de discriminação. Nesse encontro, eu apresentei os resultados da pesquisa intitulada *Respeite meu Terreiro: pesquisa sobre o racismo religioso contra os povos tradicionais de religiões de matriz africana*, empreendida pela RENAFRO e Ilê Omolu Oxum.

Por todo o aprendizado que tive com meus ancestrais, luto pela vida humana, luto pelos direitos do povo de terreiro, luto contra o racismo religioso, luto pelas nossas crianças e nossa juventude, pois são elas que irão continuar nossa luta ancestral. Como afirma Mãe Meninazinha de Oxum<sup>14</sup>: “a permanência do Candomblé no Rio de Janeiro pode ser sentida naquele abebé de Oxum, usado por Esperança D’Oxum, do primeiro barco feito por *Iyá Davina*, na Casa-Grande de Mesquita. Contar e preservar a memória do povo de terreiro é também contar a história do Brasil”.

*Olórun modúpé!*

## Referências

- Beniste, J. (2011). *Dicionário Yorubá-Português*. Bertrand Brasil.
- Cultne. (2012, 27 de fevereiro). *CULTNE - Ilê Omulu e Oxum - Encontro de Saúde Pt1 - 2012* [vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=SYtceaJLbq8&ab\\_channel=Cultne](https://www.youtube.com/watch?v=SYtceaJLbq8&ab_channel=Cultne).
- Cultne. (2013, 16 de dezembro). *CULTNE - Makota Valdina - Ilê Omolu e Oxum* [vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=dNPpxmfbkz8&list=RDLV2hYEwlXH0ok&ab\\_channel=Cultne](https://www.youtube.com/watch?v=dNPpxmfbkz8&list=RDLV2hYEwlXH0ok&ab_channel=Cultne).
- Cultne. (2013, 24 de dezembro). *CULTNE - Obirin Odara - Ilê Omolu Oxum* [vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Howc7nCHjig>.
- Cultne. (2013, 25 de dezembro). *CULTNE - Aspectos da Ancestralidade - Prof. Jayro de Jesus*
- <sup>14</sup> No documentário sobre o Memorial, Mãe Meninazinha mostra essa ferramenta de Oxum (Cultne, 2021).

Pereira [vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=2hYEwlXH0ok&ab\\_channel=Cultne](https://www.youtube.com/watch?v=2hYEwlXH0ok&ab_channel=Cultne).

Cultne. (2016, 8 de janeiro). *CULTNE - Mãe Meninazinha de Oxum - 55 Anos de Axé* [vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=6mc0YXMQ3bE&ab\\_channel=Cultne](https://www.youtube.com/watch?v=6mc0YXMQ3bE&ab_channel=Cultne).

Cultne. (2018, 21 de julho). *CULTNE - Benção Mãe Meninazinha de Oxum - 50 Anos do Ilê Omolu e Oxum* [vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=C533K8qMGRc&t=14s&ab\\_channel=Cultne](https://www.youtube.com/watch?v=C533K8qMGRc&t=14s&ab_channel=Cultne)

Cultne. (2021, 12 de dezembro). *CULTNE - Centenário Iyá Davina d'Omolu - Ilê Omolu e Oxum* [vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=awgVAdU5vNw>.

Gama, E. C. (2011, janeiro). História e Memória do Candomblé no Rio de Janeiro: novas perspectivas de análise. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH – Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades, Maringá (PR). *Revista Brasileira de História das Religiões, III(9)*, 1-15. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST7/004%20-%20Elizabeth%20Castelano%20Gama.pdf>.

Ilê Omolu Oxum. (2020, 10 de julho). *60 anos de iniciação de Mãe Meninazinha de Oxum* [vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=JmFD0A0TTfo&ab\\_channel=IleOmoluOxum](https://www.youtube.com/watch?v=JmFD0A0TTfo&ab_channel=IleOmoluOxum).

Ilê Omolu Oxum. (2021, 29 de maio). *Balaio de Omolu* [vídeo]. Ilê Omolu Oxum. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=bC9LIVZEWXg>

Ilê Omolu Oxum. (2021, 29 de outubro). *Catálogo Museu Memorial Iyá Davina – 2021* [vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=O9R7wMIPjvo>.

Ilê Omolu Oxum. (2022). *Ilê Omolu Oxum*. <https://ileomolueoxum.org/home/>.

Soares, L. R. (2021, janeiro/abril). Entrevista com Mãe Meninazinha de Oxum. *Revista Fim do Mundo*, (4). <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/RFM/article/view/11674>.

## DA CURA DA MINHA VIDA, PELA CURA DE MINHA COMUNIDADE: AS LUTAS, AS PALHAS E AS FLORES QUE ŞÂNPÒNNÁ ME OFERECE

Mãe Nara de Xapanã

Sou Nara Louro, Mãe Nara de Xapanã, nascida em 15 de novembro de 1951, no Bairro Simões Lopes, num inusitado dia de Bra-Pel<sup>15</sup>, realizado no campo de futebol Bancário<sup>16</sup>. Sou a primogênita de uma família de doze crianças. Moramos, por algum tempo, no bairro Porto. Fui uma criança embalada pelas orações, preces e missas típicas de uma infância católica. Quando eu tinha 11 anos de idade, por questões financeiras, retornamos para o bairro Simões Lopes, onde moramos em várias casas de aluguel. Foi nesse bairro que vivenciei o restante da minha infância, que experimentei a adolescência e amadureci na idade adulta. Foi onde vivi o início do meu casamento e de minha experiência afrocentrada através das tradições de matriz africana. Um território de muitos terreiros de Umbanda e Batuque, procissões de comunidades católicas, carnaval forjado por escolas de samba e blocos de fuleria<sup>17</sup>.

Quando adolescente, fui estudar no Ginásio Nossa Senhora de Lourdes, na Praça 20 de Setembro, uma escola pública estadual onde pude conhecer e desenvolver apreço pelo darwinismo, pela ciência como explicação e justificativa para o que acontecia no mundo. Tive um professor

15 Denominação do clássico embate entre os dois principais times futebolísticos da cidade de Pelotas/RS: Grêmio Esportivo Brasil x Esporte Clube Pelotas.

16 Em 1951, o periférico estádio do Bancário recebeu o clássico da cidade, por estar em melhores condições para receber os times.

17 Blocos carnavalescos formados por homens que se vestiam de mulheres. As mulheres, ao participarem, vestiam grandes macacões coloridos e máscaras. O tom desses blocos era a sátira social e política. No bairro Simões Lopes ainda sobrevive o Bloco Bafo da Onça. Em outras cidades são denominados blocos de sujos.

que muito me marcou, e talvez deva a ele essa despreocupação juvenil com a espiritualidade e a filiação ao método científico que me forjou uma jovem cética e descrente de qualquer vertente religiosa. Parecia não haver mais sombras daquela criança católica, quase aspirante a freira, em meus pensamentos. Segui meus estudos, era muito disciplinada na escola, pois me percebia numa infância pobre, com pai e mãe com parca escolaridade, então eu pensava: “tenho que estudar, para ser alguma coisa”.

Cheia de certezas científicas, vi a ditadura militar chegar e mudar discursos, notícias e vidas; estabelecer uma escola autoritária, cheia de conteúdos e de ideias tecnocratas. Era o mote dos anos 70 e eu já me encontrava estudante do curso de Letras na Universidade Católica de Pelotas – UCPel, mas depois fui optante para a Pedagogia. Fui professora de português e conheci meu marido, carinhosamente conhecido como Louro, professor de Matemática. Foi na minha aproximação com este amor jovial que constituímos nossa família carnal e mítica. Louro, quando o conheci, já pertencia ao universo afro-umbandista, sempre ligado a terreiros, lideranças e demais ritos da época. Cética, cientificista e certa das minhas ideias, nunca tivemos problemas de intolerância entre nós – ele mantinha suas crenças nas tradições de matriz africana que o levavam a tocar tambores, maracás, agês com desenvoltura e saber rezas e pontos na ponta da língua; ele foi um grande tamboreiro. Mas eu me mantinha afastada desta face do Louro que, para mim, não tinha significado, sequer interferência em nosso cotidiano.

Foram as dificuldades nas minhas três maternagens, de forma diferente, que me colocaram numa aproximação radical com as tradições de matriz africana. Um dia, já com a primeira filha nascida, vivi uma experiência magnânima ao vivenciar o desespero e o sofrimento da bebê acometida de coqueluche, com as veias dos olhos dilatadas de tanto tossir. Em meio a uma aflição desesperada vislumbrei uma mulher que me aparecia no alto,

próxima à minha cama... então, cética e desconfiada, murmurei: “se existe um mundo que eu desconheço e não acredito, traz a cura para a minha filha”. Dias depois a criança começou a ter seus olhos se normalizando. Mas ainda assim, o tempo passou e eu continuei na descrença.

Numa outra ocasião, estava grávida e bastante enferma. Já havia recebido a notícia de que a situação de risco colocaria em xeque minha vida ou a vida da criança. Havia, naquela noite, sonhado com um indígena, um Caboclo de Penas que me mostrava um caixãozinho branco. Então, uma visita se fez presente em minha casa, através da minha Tia Chiquinha, que era minha tia e madrinha de batismo. Ela incorporava o Caboclo Sete Flechas de Ogum Megê e mantinha seu terreiro na Rua José do Patrocínio, nº 291, na região do bairro Porto, em Pelotas/RS. Tomando o corpo dela, arrebatando as guias, o Caboclo me deu garantias de vida, a mim e a criança que se encontrava em meu ventre. Ele disse: “podes ir pra Casa Branca, eu estarei te esperando e tudo vai ficar bem, junte as suas coisas, pois o tempo já está passando”. Dirigi-me ao hospital e fui recebida por uma enfermeira negra, muito doce e calma, que me ajudou a partejar e receber meu filho vivo em meus braços, uma criança saudável e eu, também viva, pude experimentar a força da cura.

Em um outro momento, estava eu em minha casa, envolta em meus afazeres de mãe e professora, quando um amigo do meu marido, chegando de viagem e de passagem em nossa residência, incorporou um Caboclo de Penas, chamado Tupinambá Vigia da Mata, enviado de Xangô. Ele dizia ter vindo com a mensagem de que eu tinha uma missão a cumprir, ali me vi na minha primeira incorporação, pois sentia dormências no corpo e senti uma espécie de desorganização mental-espaco-temporal. Ao despertar, estava sentada em uma cadeira, com as pessoas me abanando e me alcançando água. Fui, aos poucos, compreendendo que não conseguiria viver afastada

da experiência religiosa. Era, enfim, uma mudança substancial em minhas concepções, certezas, e começava a se desenhar, aos poucos, a umbandista e batuqueira Mãe Nara de Xapanã.

No bairro Simões Lopes, onde residíamos, eram muitos os terreiros de Umbanda e de Batuque e as pessoas que se avizinhavam, através das tradições de matriz africana, cuidavam umas das outras num enlace familiar e isto era bonito de se ver.

Em meu salão de práticas religiosas, amalgamado com minha sala social, mantenho o congá de Umbanda aberto, como num abraço afetuoso ao visitante. Em muito ele se parece com o Congá da Dona Rosa de Obá<sup>18</sup>, uma senhora negra, já com idade avançada, com quem me desenvolvi nas diferentes falanges de Umbanda, e com quem eu e o Louro abrimos o Centro Espírita Umbandista Nossa Senhora Auxiliadora, na Rua Setembrino de Carvalho, nº 121, próximo ao Curtume Santa Fé. Procurei manter, na medida do possível, a mesma configuração, como uma forma de respeito e reverência às minhas primeiras ligações com a Umbanda.

No lado direito do congá, separado por um corredor que nos leva aos banheiros, quartos de vestir e a uma outra sala, encontra-se o quarto de santo, como à maneira antiga também, como se fosse um cômodo da casa que possui uma porta de acesso e que, na medida da necessidade, pode se manter fechada e não visível. Esses modos de organizar o salão estabelecem, também, minhas heranças, de onde vim, como fui feita e como me tornei uma aprendiz permanente das tradições de matriz africana. Minha casa lilás é a casa do Pai *Şànpònná* e demais *Òrìṣà*, com suas plantas medicinais e seu marmelo característico, está aqui para entregar o cuidado e a cura para a comunidade que a frequenta. Conforme me foi ensinado pelos mais velhos, “os *Òrìṣà* estão a serviço da plenitude da vida, então busquemos aquilo que pode ser por eles nos oferecido”.

18 Ela devia ter por volta de setenta anos, quando me aproximei ela já estava afastada, pela idade, de muitos compromissos, mas mantinha o congá e atendimentos na sua casa.

Por ter passado muitas dificuldades de saúde, com a gravidez ou com a saúde dos filhos e filha, a vida espiritual se apresentou como cura e compromisso, quando eu era recém casada e jovem. Essas fortes experiências com a religiosidade foram me transformando na Mãe Nara de Xapanã, de 1977 até 1989, quando meus aprontamentos e licenças para continuar o legado dos *Òrìṣà* foram completados. Fui a primeira filha pronta do *Bàbálórìṣà* Ismar da Silva de Bará Adague, da bacia<sup>19</sup> Jeje-Ijexá de Antônio Lemos Pinheiro, conhecido como Paxá de Oxalá, da bacia de Zeca Pinheiro de Xapanã Obirobô<sup>20</sup>, de Porto Alegre, cujo terreiro se localizava na Rua Ouro Preto, nº 988.

Minha primeira preparação no Batuque, foi realizada com a presença das minhas crianças, ainda pequenas, que ficavam junto. Meu *Bàbálórìṣà*, Ismar de Bará, ao acabar o serão, se recolhia e deixava sob a minha responsabilidade a organização de todas as ritualísticas que se faziam necessárias após o sacrifício, e assim fui aprendendo. Naquela época, o rigor dos rituais se fazia presente independentemente das condições precárias que o povo de matriz africana vivia para conseguir realizar seus fundamentos e cuidados. No entanto, a alegria comunitária dos terreiros transbordava na intensidade das ritualísticas. Eu, humildemente, pude aprender com muitos e muitas que “já voltaram pra casa”, que se ancestralizaram e são reconhecidas/os e reverenciadas/os em sua importância para a comunidade batuqueira.

Pouco tempo depois de meu aprontamento, adquirimos um terreno no Umuharama<sup>21</sup>, quando aqui tudo era mato, e podíamos enxergar, pelo

19 No Batuque, “bacia” faz referência à nação e à família mítica.

20 Um espaço urbano residencial localizado a leste da cidade de Pelotas/RS, na margem direita da avenida que leva ao Balneário Laranjal. Hoje está totalmente urbanizado, mas nos finais dos anos 70 era um conjunto de terrenos tomados por vegetação nativa das planícies litorâneas do extremo sul: banhados e corticeiras, por exemplo.

21 Vinícius Pereira de Oliveira (Vinícius de Aganju), meu filho de santo, Denis Pereira Gomes (Denis de Odé) e Jovane de Souza Scherer são três pesquisadores gaúchos que publicaram recentemente o e-book *Histórias de Batuques e Batuqueiros: Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre*, com o intuito de difundir a tradição batuqueira no extremo sul, junto às escolas, em cumprimento à lei da Educação das Relações Étnico-Raciais (Gomes, Scherer, & Oliveira, 2021). É desta publicação a informação da bacia a qual pertencem.

que hoje é a janela dos fundos, a movimentação da cidade, do bairro Areal e o crescimento da cidade em direção ao Balneário Laranjal. Antes de nos decidirmos em fincar raízes aqui, ainda tentamos vender, mas fomos alertados por Exu, que nos disse: “estão querendo se desfazer daquilo que não é de vocês, daquilo que entregamos a vocês”. Foi por causa disso que repensamos, medimos o terreno e fizemos os fundamentos indicados pelos guias e *Òrìṣà*. Durante alguns anos, aos finais de semana, meu marido se pôs a construir esta casa de *Òrìṣà*, que hoje nos acolhe e nos abriga.

Recomeçamos e plantamos aqui o Centro Africano Pai Xapanã, com rituais de Batuque, Umbanda e Quimbanda e aquela vontade de enaltecere e difundir nossos conhecimentos e aprendizagens com a religiosidade que nos tomava os tempos, os espaços e os afetos. Constituímos um espaço que abriga, acolhe e educa as pessoas. Quando eu e meu marido nos aposentamos, nossa vivência no terreiro foi se tornando, também, um espaço educativo. Ainda hoje, mantenho encontros para explicar e ensinar os fundamentos, as incompletudes, as histórias, as comidas e rituais para *Òrìṣà*, na nação Jeje-Ijexá e, através das mídias eletrônicas, num espaço privado com *omòrìṣà*<sup>22</sup> da casa, vou registrando e escrevendo o que eles precisam saber para se orientar. Com a pandemia, percebi que a utilização desses canais eletrônicos poderia, de alguma forma, favorecer a nossa comunicação para as aprendizagens.

Recentemente, em 2020, quando ainda não havia vacina para o novo coronavírus, fui acometida pela doença e fui, com as bênçãos de meu Pai *Şànpònná* e entidades, reerguida para tomar conta e continuar meu processo de inteireza na matriz africana. Em 2021, com o falecimento do meu marido *Bàbálórìṣà* Louro de Oxalá, um ciclo se encerrou e outro recomeçou em 2022, quando concluímos nossas obrigações e ele se ancestralizou. Diante

22 Em tradução livre “filho/a do orixá”.

de tamanhas vicissitudes, pensei sobre a importância de repassar meus conhecimentos de Jeje-Ijexá àqueles que precisam seguir meus passos, aos que já aprontei e que terão que, obviamente, continuar o caminho.

Lembrei que falar e aprender sobre *arisun*<sup>23</sup> se faz necessário àqueles que darão continuidade aos preceitos do Pai Xapanã. Para adentrar estes caminhos e preparar as pessoas para o ciclo das tradições de matriz africana; iniciação-aprontamentos-desligamentos, porque conhecer esses percursos, seus fundamentos e modos de fazer também é parte do processo de se tornar *Bàbálórìṣà* ou *Ìyálórìṣà*. Embora considere este ritual objeto de segredo, destinado a poucos, observo a importância de ensinar, porque os filhos e filhas da tradição do Batuque também precisam saber como mandar e encaminhar o *Égún* para que a casa permaneça de pé.

Hoje, observo que as pessoas praticantes do Batuque estão menos próximas, ficando muitas vezes restritas ao seu terreiro. Sou de um tempo em que diferentes nações<sup>24</sup> se encontravam nas festas de Batuque, *Bàbálórìṣà* e *Ìyálórìṣà* se ajudavam, e conheciam as práticas e os modos de feitura de várias nações, sem misturas ou confusões. Eu mesma fui muito próxima de Paulo Roberto Nunes Barcellos, conhecido por Paulinho da Oxum, à época filho do *Bàbálórìṣà* Ydy de Oxum<sup>25</sup>. Amizade na religiosidade e na vida pessoal, eu pertencente à nação Jeje-Ijexá, ele à nação Cabinda, sempre nos ajudamos e nos completamos, também na tradição da Umbanda, trocando saberes e compartilhando muito de nossas vivências.

23 Conjunto de rituais fúnebres que são realizados na tradição do Batuque. Conforme Hendrix Silveira (2019, p. 187) a grafia correta seria *Aròsún* – do *Yorùbá ara* (corpo) e *òsùn* (sono), significando o “corpo que dorme”, pois para os *Yorùbá* “o sono é primo da morte”. No Candomblé Ketu o nome dado é *àsèşè*.

24 Na diáspora, as vindas de escravizados de diferentes lugares da África foram redesenhando geografias. Foram, também, reconstruindo sua África mítica, o que, provavelmente, fez emergir formas de se organizar para referenciar suas áfricas e reconstruí-las. Oyo, Jeje, Nagô, Ijexá, Cabinda são sínteses cosmo-ontológicas e representam traços de organizações do Batuque no Rio Grande do Sul, na forma de cultuar os *Òrìṣà* (Gomes, Scherer, & Oliveira, 2021).

25 *Bàbálórìṣà* Ydi de Oxum era filho do *Bàbálórìṣà* Henrique de Oxum, Henrique Casemiro Rocha Fraga, filho afetivo e de tradição da *Ìyálórìṣà* Palmira de Oxum Olobomi, da nação Cabinda, de Porto Alegre/RS.

Minhas lutas, curas e flores ofertadas em meu caminho pelo meu Pai *Şànpònná*, não ficaram restritas ao universo das tradições de matriz africana. Fui Presidenta do Conselho Municipal da Mulher de Pelotas, em cujo cargo empreendi movimentos pelo reconhecimento e pelas políticas de cuidado voltadas às questões de gênero. Também mantive por muito tempo um projeto que trazia visibilidade à culinária oriunda do Batuque e expandia à sociedade que não conhecia nossa tradição de matriz africana.

Como alguém que mantém adormecida sua veia artística literária, deixei-me seduzir pela cultura carnavalesca onde desenvolvi enredos, trazendo à tona a matriz africana em sua fertilidade que se espalha em vários campos do saber. Além de enredos, também me aventurei pelas alegorias e figurinos, numa espécie de vazão às minhas fascinações pelo traço do desenho, desde jovem. Quando falamos em tradições de matriz africana, não falamos apenas de religião, mas de história, filosofia africana, epistemologias de um viver. Para mim, o carnaval com sua origem negra também tem muito a entregar ao povo brasileiro e em especial ao povo de Pelotas – e eu, felizmente, fiz parte desta história da segunda metade dos anos 80 à primeira metade dos anos 2000.

Obrigada Pai *Şànpònná*, pelas lutas, pelas palhas e pelas flores! *Abawó, abawó, abawó<sup>26</sup> Şànpònná!*

Não menos importante do que tudo o que até aqui declarei, ao finalizar me remeto à memória de minha avó Clara, que me entregou os caminhos do benzer quando eu ainda era uma criança que a acompanhava nas visitas às casas das pessoas, que lhe solicitavam algum alento. A benzedura, que é um fazer curas ao avesso das medicinas ocidentalizadas e ceifadas de compreensões afroameríndias, adormecia no coração da menina católica praticante e, através da tradição afroumbandista, renasceu

no Centro Africano Pai Xapanã. Sob a licença dos *Òrişà*, nas curas, nas palhas e nas flores aqui estou, e me ponho todos os dias de minha vida pelos caminhos da religiosidade e da tradição de matriz africana, nestes 71 anos de vida, 45 dedicados ao *Òrişà*.

## Referências

- Gomes, D., Scherer, J., & Oliveira, V. (2021). *Histórias do batuque e batuqueiros: Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre*. Editora dos Autores. <https://www.geafro.com/historia-do-batuque-e-batuqueiros>.
- Silveira, H. A. A. (2019). *Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana*. [Tese de Doutorado]. Faculdades EST.

26 Saudação ao *Òrişà Şànpònná* no Batuque do Rio Grande do Sul.

## UM TERREIRO QUE SE FEZ ACOLHIDA: O LEGADO DE DONA MARIA AMARO

Istelamar Pereira Amaro

Sou Istelamar Pereira Amaro, carinhosamente conhecida como Telinha, filha biológica de Maria da Conceição Pereira Amaro e de Ialdesvando Cardoso Amaro. Hoje estou Cacica do Centro de Umbanda Caboclo João das Matas, através da Cabocla Jurema, e tenho o desafio de manter o legado construído por minha avó, minha tia e minha mãe, ou seja, manter viva e ativa uma das comunidades tradicionais de terreiro mais antigas em funcionamento de Pelotas/RS.

Falo aqui de um legado e de uma história que teve início com minha avó paterna, Laura, que nos possibilitou este território, inicialmente um pedaço de terra adquirido com muito esforço. A profissão de lavadeira, no pós-abolição, era marcada pela presença de mulheres negras e, através deste trabalho, minha avó comprou este terreno e um outro, no bairro Restinga, em Porto Alegre/RS. Um enorme tanque de roupas ocupava uma parte deste terreno onde está localizado nosso terreiro de Umbanda, fundado por minha mãe, Maria Amaro, conhecida na comunidade como Tia Maria. Ela ficou cacicando até falecer em 7 de março de 2022, aos 83 anos – foram 49 anos e quatro meses de vida dedicada à querida Umbanda. A trajetória de minha mãe na Umbanda já havia começado em Pelotas, pois ela se desenvolveu num terreiro localizado, na época, no Largo de Portugal, nas imediações da Estação Ferroviária.

Quando se mudou para Porto Alegre, já atendia pessoas com suas entidades, principalmente a Preta Velha Vó Rita. Quando meu pai foi

transferido para Pelotas, vieram morar na Vila Castilhos, no leito da via férrea, junto com minha avó Laura. Tenho para mim que este território, desde sempre, esteve consagrado aos *Òrìṣà* e entidades, pois a minha avó e a minha tia Jaci, ainda nos anos 40 e 50, já faziam atendimentos espirituais à comunidade. Em 26 de novembro de 1972, minha mãe, Maria Amaro, também conhecida como Maria do Vando, abriu este terreiro de Umbanda e recomeçou a sua trajetória, cujo início deu-se em Porto Alegre. Na verdade, ela nunca parou seus atendimentos, mas a abertura para a realização de todos os ritos da Umbanda foi feita a partir desta data.

O nome atribuído ao terreiro refere-se à entidade-guia de minha mãe, mas não foi ele quem assumiu a chefia do terreiro. Penso que o Caboclo João das Matas era um indígena catequizado, pois tinha uma forma branda de falar, com uma linguagem culta e um português corretíssimo quando emanado pela boca de minha mãe, que possuía pouca escolaridade – situação que surpreendia todas as pessoas. Em contraponto, o Cacique do Terreiro vinha com uma linguagem afroameríndia, era o Caboclo Ventania, que juntamente com a Vó Rita levou o nome da mãe pelos quatro cantos do Rio Grande do Sul, em outros estados e até fora do país, através das suas magias e feitiços.

Minha mãe sempre manteve boas relações com os outros terreiros localizados na Vila Castilhos, tanto de Batuque quanto de Umbanda e, seguidamente, era chamada para amadrinhar pessoas ou novos Centros. Quando algum terreiro ou alguma liderança se encontrava em meio a dificuldades, ela agitava seus contatos e não descansava enquanto a situação não era resolvida, dessa forma foi se tornando uma pessoa de referência. Ela conhecia muitos políticos e aceitava suas visitas nas sessões de Umbanda, isso quando acreditava nas suas propostas. Nessas visitas o Cacique Ventania, ao tomar o corpo dela, dava seu recado ao povo dos partidos que se faziam presentes.

Em um tempo onde muitas casas escondiam o culto do Povo da Rua, minha mãe fazia questão de transgredir a lógica colonial da cidade: ela organizava e celebrava com muita alegria e zelo a Festa das Pombagiras, em 7 de julho – aniversário da cidade de Pelotas. Através da Pombagira 7 Saias, do Exu Tiriri e do Bará da Rua, as homenagens e cultos ao Povo da Rua se faziam presentes em junho e julho. Aos poucos, os detalhes de uma flor no cabelo, uma cartola, uma taça, foram se expandindo para saias e capas vermelhas e pretas, rompendo com a ideia de embranquecimento da Umbanda, que colocava na exclusividade das roupas brancas a ideia de pureza e boa conduta da tradição.

Em nosso terreiro as crianças nunca foram proibidas de participar das giras de Exus e Pombagiras. Por aqui, o Povo da Rua protege, cuida e realiza alguns trabalhos referentes à desobsessão, curas difíceis e outras demandas. As crianças que vêm com frequência nas sessões de Umbanda transitam facilmente entre as entidades, conhecem os pontos cantados, conversam com elas e já demonstram compreender quando uma pessoa está incorporada ou desincorporada. Aos poucos, vão aprendendo sem ninguém ensinar de forma direta, apenas vindo aqui. Percebo que gostam de ver imagens, giras, roupas, gostam da musicalidade e não se incomodam com o tempo de duração – este é, muitas vezes, um problema de pessoas adultas. Portanto, este terreiro sempre teve a presença intensa de crianças: nos batizados, nas simpatias de bronquites, nas curas de males que pareciam impossíveis de resolver. O terreiro sempre esteve voltado à proteção e ao cuidado, expandindo essas relações para além das paredes do território, alcançando guarida às famílias e atuando em casos bem complexos de educação, de saúde e de assistência.

Minha mãe vivia envolvida com a Umbanda, mas tinha seus quatro filhos: três meninos e uma menina. Eu sou essa menina. Quando crianças,



não gostávamos de frequentar as sessões de Umbanda, pois a mãe era de todas as pessoas e, de certa forma, a casa também. Nós tínhamos que dividir a atenção dela com tanta gente, e isto ultrapassava os limites do terreiro. Nosso irmão mais velho, ao adolecer, passou a ficar na assistência cuidando das crianças pequenas das pessoas que integravam o culto. Para nós, ainda crianças, a participação na Umbanda era garantida nas viagens de encerramento dos festejos, cultos e ritos do ano, no Distrito da Cascata<sup>27</sup>. Esse momento era especial, pois lá brincávamos, corríamos e comíamos entre crianças. Eu gostava muito, me sentia contemplada, muito diferente do meu dia a dia.

Dona Maria Amaro foi uma mulher incansável. Ela acolhia e atendia todos os grupos excluídos e que vivenciavam diferentes opressões em nossa sociedade: mulheres em situação de violência doméstica, mulheres trabalhadoras do sexo, gays, lésbicas, travestis que por alguma circunstância da vida estavam em desemprego, em uma época em que o sexismo, a LGBTI+fobia, o racismo e qualquer tipo de discriminação ou preconceito não eram tomados como pautas para serem enfrentadas e eliminadas de nossas relações. Por tudo isso e por estar localizado muito próximo ao centro da cidade, minha mãe fez este terreiro se tornar referência para muitas pessoas.

Com atendimento aberto ao público todas as quartas-feiras, ela fez emergir outro elemento importante: o atendimento comunitário. Em muitas enchentes que a Vila Castilhos enfrentou, o terreiro, por estar localizado numa parte mais alta da cidade, serviu de abrigo com garantia de alimentação para muitas famílias. No pós período agudo da pandemia da COVID-19, meados do segundo semestre de 2021, conseguimos, através do terreiro, ajudar as crianças

27 Distrito Rural do município de Pelotas, onde localiza-se a Cascatinha, um lugar de ritos da Umbanda e do Batuque, por possuir muitas pedras com uma pequena cachoeira. Lá também há grutas de *Òrìṣà* e é um espaço da natureza, bem servido de matas, pedras e água doce.

da Vila Castilhos a voltarem à escola. De maneira muito disciplinada tento educar e reeducar as pessoas do terreiro sobre o que significam as entidades, a força espiritual e sobre como as pessoas precisam estar conectadas ao ritual de Umbanda e Quimbanda, e a tudo que isto representa.

Uma particularidade de nossa Vila Castilhos sempre foi a presença negra do carnaval. Por aqui o Bloco Alegria e Samba, foi, por muitos anos, berço de pessoas referência no carnaval. Por aqui vimos nascer e crescer lideranças de escolas de sambas e blocos da cidade. Muitas pessoas vinham aqui fazer as seguranças de carnaval com minha mãe, pedir licenças e fazer oferendas para suas entidades e poder se fantasiar ou brincar à vontade na “Festa do Povo da Rua”, como se referiu, muitas vezes, o Cacique Ventania.

No início dos anos 80, a mãe, juntamente com o Miguel Gomes<sup>28</sup>, criou o Bloco Carnavalesco Infantil Mônica e Cebolinha, pois falava que não concebia tanta criança na vila sem uma trilha carnavalesca e sem a oportunidade de desfilar nas ruas do centro da cidade. Uma peculiaridade foi a escolha do nome: a mãe procurava por personagens brasileiros, pois os dois blocos infantis de destaque na cidade eram Pato Donald e Mickey, eles pertenciam, respectivamente, a dois bairros tradicionais em carnavais e macumbas – bairro Simões Lopes e bairro Fátima. Me coloco a resgatar essas memórias e narrar essas histórias com o intuito de mostrar como as diferentes marcas negras não estavam desencontradas, ao contrário, eram conectadas e imbricadas, e a atividade social do terreiro incluía a construção de um carnaval da infância.

Desde 1989 estou pronta na Umbanda. Fui, por meio das entidades, aprendendo a trilhar os caminhos de todas as linhas da Umbanda, inclusive da Quimbanda e, há dois anos, comecei a cumprir meus desígnios de *Òrìṣà* no Batuque, nas mãos da *Ìyálórìṣà* Angela de Oxum, da bacia do *Bàbálórìṣà*

28 É uma pessoa antiga envolvida com as escolas de samba e o carnaval de Pelotas. Ele foi cliente da Preta Velha Vó Agostinha, outra entidade com a qual a mãe trabalhava, e se tornou um amigo do terreiro.

Eduardo de Xapanã, filho e herdeiro do *Bàbálórìṣà* Cleon de Oxalá, falecido em 26 de janeiro de 2021, pertencente à Nação Cabinda, feito pela Mãe Palmira de Oxum Olobomi, nos anos 60, e que manteve por muitos anos seu território de *àṣe*<sup>29</sup> em Porto Alegre, denominado Reino de Oxalá e Centro Espírita de Umbanda Caboclo 7 Flechas.

A minha mãe soube, através de suas entidades e do terreiro, cuidar de muita gente: de crianças, de pessoas idosas, em especial das pessoas moradoras da Vila Castilhos, comunidade que ela nunca abandonou. Eu espero, enquanto cacicar<sup>30</sup> neste território, manter viva as esperanças por uma vida mais digna para as crianças dessa comunidade. Algumas experiências espirituais são muito frequentes em nosso terreiro, como por exemplo o batizado de crianças. Este é um dos momentos mais fortes do cotidiano, porque as entidades são agraciadas com a criança que nasce para a Umbanda e, na mesma reciprocidade, as famílias são acolhidas pelas entidades que acompanharão a pessoa por toda a sua vida. É mesmo um dos dias mais belos da tradição. Enquanto eu estiver à frente desse terreiro, as crianças permanecerão sendo cuidadas e protegidas, tal como minha mãe e suas entidades nos ensinaram.

## Referência

Santos, J. E. (2012). *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14<sup>a</sup> ed.Vozes.

29 Segundo Juana Santos, “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣe*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (2012, p. 40).

30 Cacicar significa atuar na chefia de um terreiro de Umbanda, após os preceitos e feitura que irão coroar uma pessoa como Cacique ou Cacica dessa tradição.

## UMA CRIANÇA-DIVINDADE: A CONSTRUÇÃO DE UM REINO DE YEMANJÁ E SUAS CRIANÇAS

Ana Legório Eisfeld

Meu mundo com as tradições de matriz africana veio de uma infância regada e alimentada pela Umbanda e pelo Batuque. Encontrei meu sonho de criança realizado na existência do Reino de Yemanjá, onde construo com meu companheiro, Pai Júlio de Ogum, nossa trajetória na acolhida da comunidade do Barro Duro e adjacências, numa localidade denominada Laranjal, um bairro balneário da Lagoa dos Patos, em Pelotas/RS. Ali ou aqui, de onde falo, costume dizer que sou de poucas palavras, mas que minha *Yemojá* fala através de meus gestos, minhas caretas e broncas.

Vou da água calma aos mares revoltos, sou exigente com meus *òmòrìṣà*<sup>31</sup> e filhos e filhas de Umbanda, e me realizo nas sessões que ofereço à comunidade todas as sextas-feiras, às 21h30<sup>32</sup>, onde cultuamos Caboclos e Caboclas, Pretos e Pretas Velhas, Exu e Pombagiras, Crianças e Povo Cigano. Para mim não há hierarquia entre uma falange ou outra, por esta razão, estabelecemos uma noite dedicada a cada culto. Sinto-me lisonjeada com a presença de mais de trinta pessoas na corrente de Umbanda, até mesmo em dias mais frios e chuvosos, tal como os humores do tempo no extremo sul do Rio Grande do Sul.

Sou nascida no bairro Fragata, em Pelotas, denominado bairro-cidade por ser próximo ao centro da cidade e manter, já naquele tempo, comércio próprio e serviços públicos de boa qualidade, onde experienciei minhas primeiras vivências no terreiro de minha tia, chamada Suely. Residíamos, na

31 Em tradução livre, “filho/a do orixá”.

32 Estes são os calendários e agendas combinados para os ritos umbandistas. O culto do Batuque possui calendário próprio, diferenciado da Umbanda.

época, em um pátio compartilhado com duas famílias. Na minha infância, as pessoas de classes populares moravam em pátios alugados por famílias mais abastadas, em pequenas casas, cujas entradas se dirigiam aos centros dos pátios onde havia tanques, banheiros e varais coletivos. Famílias que compartilhavam vidas, alimentos e, no meu caso, tradições de matriz africana.

Aprendi quase tudo sobre a matriz africana na convivência com minha tia e minha *Ìyálórìṣà* Januza de Xangô, da cidade de Jaguarão/RS, filha da Mãe Kita de Bará Toki, mulher-referência-batuqueira da cidade de Rio Grande/RS, da Bacia Jeje-Nagô, a qual eu pertencço até hoje. Elas pertencem à minha ancestralidade e guardo com afeto e respeito o reconhecimento que recebi delas em vida, e o meu destino traçado desde a infância está há mais de 30 anos vinculado ao compromisso com a comunidade de Umbanda e Batuque.

Tenho uma lembrança forte de minha infância na tradição, ora falando como se fosse entidade ou *Òrìṣà*, ora encarnando a Mãe de Santo e exigindo que todas as pessoas batessem cabeça para mim. Eu deveria ter uns cinco anos e as minhas brincadeiras estavam, quase sempre, ligadas às tradições de matriz africana, enquanto as crianças brincavam de bola, de bicicleta, de boneca, lá estava eu brincando de estar incorporada e atendendo alguém. Eu me sentia muito feliz e realizada em brincar de ser entidade ou *Òrìṣà*.

Ao mesmo tempo em que dividíamos nossas vidas ao morarmos em um pátio compartilhado, vivenciávamos uma experiência inusitada: uma terreira de crianças. As mulheres médiuns reuniam as crianças no pátio, sempre às quartas-feiras, vestidas com as roupas brancas da Umbanda para desenvolverem os ritos e linhas dessa tradição. Naquela época, as crianças transitavam menos na sessão de Exu.

Hoje, no Reino de Yemanjá, as crianças participam ativamente em todas as atividades. Algumas pessoas desse terreiro, como a tamboreira de Umbanda e Quimbanda, estão desde crianças na casa. Percebo que as

crianças parecem ter mais intimidade, aqui no terreiro, com a linha de Pretos e Pretas Velhas, ainda não sei o porquê – se é pela comida, se é pelo afeto, se é pelo cuidado que estas entidades têm com as crianças. Numa sessão de Cosme e Damião, por exemplo, uma bebê queria mamar, mas sua mãe estava incorporada, a criança chorava... então a entidade a amamentou. Este episódio mostra como as crianças estão presentes na casa, em todos os sentidos.

Quanto à presença das crianças nos cultos do Batuque, algumas foram iniciadas<sup>33</sup> por saúde, outras são cuidadas<sup>34</sup>. As crianças participam ativamente dos cultos e ritos do Batuque, têm seus *aṣo*<sup>35</sup> nas cores do terreiro e participam de tudo, porque eu compreendo que a forma de serem acompanhadas e cuidadas é estarem ao lado da Mãe *Yemojá*. A mãe dos *Òrìṣà*, a senhora de todas as cabeças, de nossos pensamentos e das nossas vidas que ajuda a continuar nas lutas diárias. Somos simples, mas dignas de receber e ter a presença desta força que nos abraça e nos abriga.

Não consigo compreender e nem concebo uma comunidade de terreiro sem a presença das crianças, seja na assistência, seja na corrente da Umbanda, seja na roda do Batuque. Aqui, no Reino de Yemanjá, as crianças estão perambulando para lá e para cá, entre o lugar que reservamos para a gira ou na assistência e, por vezes, nos dois lugares. Alguns me perguntam: essa quantidade de crianças não perturba ou atrapalha a realização dos rituais, a concentração dos trabalhos? E eu respondo: “esta é uma casa de *Yemojá*, é um Reino, um terreiro que abre o coração para as crianças para protegê-las e acompanhar seu crescimento”.

Sobre as dificuldades em viver na tradição da Umbanda e do Batuque, hoje sinto um pouco de exposição extrema de fundamentos

33 A iniciação constitui um conjunto de práticas e ritos que inserem a criança na tradição do Batuque.

34 Há uma série de ritos no Batuque ligados, geralmente, à *Òrìṣà Oṣun*, que visam o cuidado e a permanência da criança no *Ayé*, que se constituem em garantias e seguranças de vida e saúde.

35 “Roupa, paramentos”, conforme José Beniste (2011, p. 130).

e rituais, assim como de situações particulares que, na minha humilde opinião, não deveriam ser tão modernizadas. Falo isso não por querer me manter apartada de novas formas de viver as tradições de matriz africana, mas pelo cuidado e proteção de nossa gente. Outro dia experimentei um episódio de intolerância, de racismo religioso com a presença de um pastor, que ao realizar um culto a céu aberto, na nossa rua, na casa de uma vizinha evangélica, fazia referências ao demônio e dirigia-se gestualmente à casa dos *Òrìṣà* de rua e dos Exus e Pombagiras de frente do Reino de Yemanjá. Essa situação me deixou desconfortável, mas no dia seguinte a vizinha veio se desculpar dizendo não saber que o culto envolveria acusações e que discordava da atitude do pastor.

Diante do que coloco aqui em palavras, espero, com a presença irreparável da grande Mãe *Yemojá*, continuar na firmeza de meus fundamentos e na sabedoria dos *Òrìṣà* e entidades que não só me deram a vida, mas fizeram de minha vida a vida com eles. *Olùpo Bara! Ògún Yè! Epa Hey Yánsàn! Káwó Kábíṣílè Ṣàngó! Òkè Àró, Òkè Bangbo Ode! Otin! Eṣo Obà! Ewè ó Ọ́sányìn! Abawó Ṣànpònná! Rora Yèyè ò Ọ́ṣùn! Omi Odò Yemojá! Hèpa ò Bàbá! Saravá! Laroyê! Agô! Adorei as Almas! Salve Cosme e Damião e Doum! Optcha, Povo Cigano!*

## Referência

Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.

## YEMOJA ME DEU DUAS MÃES!

Ìyá Fátima de Ọ́ṣòṣi

Quando nasci, recebi o nome de Maria de Fátima Oliveira, quando renasci, recebi o *orúkọ* (nome) de Ọ́ḍenigbo, modo como sou conhecida por todas as pessoas da comunidade. Nasci na cidade do Rio de Janeiro/RJ em 17 de dezembro de 1957, mas moro em Cabo Frio, uma cidade praiana no interior do estado do Rio de Janeiro. O nome do terreiro que abri para Ọ́ṣòṣi é Ilé Àṣẹ Ọmọ Ọḍe Igbo (Casa de Axé dos Filhos do Caçador da Floresta). Sou de falar pouco, mas gosto de uma boa conversa! Hoje tenho 64 anos de idade e minha história com as tradições de matriz africana começa com manifestações em um centro de Umbanda, quando eu tinha apenas 15 anos. Até então, nascida e criada em família católica, não tinha nenhum contato com a Umbanda ou o Candomblé.

Já a minha mãe tinha uns “desmaios” na Umbanda. Foi aí que recomendaram a procura de um terreiro de Candomblé. Assim, acompanhei minha mãe em um jogo de búzios na casa de Omindarewa<sup>36</sup> – era o ano de 1977. Minha mãe precisou ser iniciada para *Yemoja*, então comecei a ir às festas com ela e me encantei. Além de frequentar o terreiro com minha mãe, fiz um jogo de búzios com Omindarewa, fiz um *bọrí*<sup>37</sup>. No jogo que fiz, a *Ìyá* disse que eu era de Ọ́ṣòṣi e um dia me iniciaria.

Fiquei na casa como *abíyàn*<sup>38</sup>. Minha filha caçula nasceu em 1982 e eu me iniciei em 15 de março de 1984, sou filha de duas *Yemoja*! Quanto

36 Gisèle Cossard Binon – Omindarewa, (Nasceu em Tânger, Marrocos, no dia 31 de maio de 1923; faleceu em Duque de Caxias, Rio de Janeiro, 21 de janeiro de 2016), era uma *Ìyálórìṣà* do Candomblé de nação Ketu muito conhecida no Rio de Janeiro como a “francesa” ou por Mãe Gisèle de Iemanjá. Filha de santo de Joãozinho da Gomeia (*Bàbálórìṣà* muito famoso no Rio), antropóloga e escritora franco-brasileira.

37 *Bọrí* é um ritual no qual qualquer pessoa pode realizar para alimentar sua essência, é a junção das palavras *bọ* (alimentar) e *orí* (cabeça).

38 *Abíyàn* é um período pré-iniciático.

tempo se passou! Hoje sou *Ìyálórìṣà* e mãe de muitos filhos – há 21 anos. Amo crianças, o terreiro de pai *Òṣòṣì* é cheio delas! Realizo, com a ajuda de meus filhos e filhas, diversos projetos sociais, como a capoeira do mestre Carvoeiro. Nessa pandemia ajudei muitas famílias que estavam com problemas para conseguir comida, porque muitos dos seus membros estavam desempregados. Fiquei muito preocupada, muitas crianças passaram necessidades com suas famílias.

Dizem que sou muito rígida, e sou mesmo, levo muito a sério a religião que escolhi, faço tudo de acordo com meu aprendizado na casa de Omindarewa, e não admito mudanças, afinal, a tradição do Candomblé deve ser respeitada!

Agradeço muito a Deus e aos *Òrìṣà* por toda minha vida. Só tenho a agradecer. À minha mãe *Yemoja* por ter me dado duas mães! Uma biológica e uma espiritual. Vivo seguindo pensando que o Candomblé não é só uma religião, é uma forma de vida. Não precisamos de muito para ser feliz.

## UMA YEMOJÁ QUE SE ESPRAIA: ACOLHIMENTO EM LUTA A PARTIR DO BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL

Baba Diba de Iyemonja

Sou Baba Diba de Iyemonja, nascido e criado na tradição de matriz africana. Tornei-me *Bàbálórìṣà* em 1983, em Porto Alegre, pelas mãos de minha tia carnal, a *Ìyálórìṣà* Edília de Xangô. Na tradição, sou neto de *Ìyálórìṣà* Mana de Yansã (Maria Erotildes Lara de Vasconcellos) e bisneto do *Bàbálórìṣà* Zé da Saia de Sogbo<sup>39</sup> (José Airton Vasconcellos).

Minha bisavó, também conhecida como Dona Júlia (Maria Júlia Lara de Vasconcellos), nasceu em 1880, em Itaqui, no interior do Rio Grande do Sul. Após seu segundo casamento e já com um filho e uma filha, ela se mudou para Porto Alegre e se instalou com sua família no Areal da Baronesa, em meados de 1930. Nesse período, ela foi iniciada como filha de Iyemonja pelo *Bàbálórìṣà* Alfredo Sarará de Xangô, uma grande autoridade civilizatória com quem Dona Júlia teve o primeiro contato com as tradições de matriz africana e pôde conhecer, cultuar e preservar sua ancestralidade, da qual falava com orgulho aos netos e bisnetos. Ainda na década de 30, Dona Júlia se interessou pelo culto da Umbanda que, naquele período histórico, se organizava no Brasil a partir da valorização da ancestralidade afroindígena. Ela incorporava e trabalhava com a Cabocla Iara.

Quando o *Bàbálórìṣà* Alfredo Sarará de Xangô retornou à massa de origem, ou retornou para casa como nos referimos quando alguém morre em nossa tradição, Dona Júlia passou a ser cuidada pelo *Bàbálórìṣà* Alcebiádes de Xangô, com quem concluiu seus assentamentos. Após alguns

<sup>39</sup> Diziam os mais antigos e antigas que este codinome veio da criação de uma vestimenta que ele adotou no Batuque e se propagou pela tradição: bombachas largas, com tantos tecidos e franzidos que faziam lembrar uma saia, pois quando Sogbo dançava um alujá, a bombacha se abria como um lindo saio.

anos, ela se tornou *Ìyálórìṣà*, *Ìyá* Júlia de Iyemonja, e abriu seu terreiro na mesma localidade, no Areal da Baronesa. Sua única filha mulher, Maria Erotildes Lara de Vasconcellos, era de Yánsàn (Mana de Iansã) e, logo cedo, com 14 anos de idade, seu *Òrìṣà* manifestou-se em seu corpo. O Batuque atraiu minha avó, Mana de Iansã, desde a infância, o que não ocorreu com a Umbanda, tradição com a qual ela não se envolveu.

Ao longo dos anos o Areal da Baronesa se tornou um grande centro urbano da cidade de Porto Alegre, sendo atingido pela especulação imobiliária que, por sua vez, produziu o deslocamento forçado de pessoas negras e pobres para as grandes periferias. Este fato fez com que a *Ìyá* Júlia de Iyemonja e minha família saíssem da região, transferindo-se para o Bairro Menino Deus e em seguida para o Bairro Glória, na rua Barão do Amazonas – localidade conhecida, na época, como reduto de famílias negras. Sua filha, e minha avó, Mana de Iansã, se casou e teve quatro filhos: três meninas e um menino, que foram criados na companhia da avó e *Ìyálórìṣà* Júlia, que os incentivava e ensinava a tradição do Batuque e da Umbanda.

Em 1942, vovô Castelhana, como era conhecido meu bisavô, marido de *Ìyá* Júlia, adquiriu uma propriedade na rua Condor, na Vila São José, bairro Partenon, onde ainda hoje está localizada a nossa comunidade tradicional de terreiro – mais tarde essa rua passou a ser chamada de Nunes Costa. Nessa época, a Vila São José passou a se constituir como território de matriz africana de muitas autoridades civilizatórias do Batuque. Era uma zona rural de Porto Alegre, com criação de bovinos, equinos e suínos, com comercialização de leite e derivados.

Próximo ao endereço da bisa *Ìyá* Júlia, se avizinhava o *Bàbálórìṣà* Zé da Saia do Sogbo (José Airton Vasconcellos), filho de santo de Joãozinho do Bará Esú Biyi da nação Jeje, referência batuqueira em Porto Alegre e na cidade de Rio Grande. *Bàbá* Zé da Saia criou proximidade com a família

de *Ìyá* Júlia. Após o retorno à massa de origem do *Bàbálórìṣà* de *Ìyá* Júlia (*Bàbá* Alcebiades), *Bàbá* Zé da Saia foi escolhido para cuidar dos seus assentamentos de *Òrìṣà* e também de sua filha Mana de Iansã que já havia se tornado *Ìyálórìṣà*.

O território de matriz africana em torno da rua Condor foi agregando famílias, netos foram crescendo, foram se casando e se aglomerando no entorno da matriarca *Ìyá* Júlia, configurando um quilombo, uma roça, uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana. Os bisnetos e bisnetas começaram a nascer ainda sob proteção da matriarca, que voltou à massa de origem em outubro de 1963, acometida de um infarto, desencadeando um novo ciclo na comunidade tradicional de terreiro, até então com característica familiar.

Foi então que *Ìyá* Mana de Iansã, com seu àṣe, herdou a ancestralidade de *Ìyá* Júlia de Iyemonja e assumiu o terreiro, porém apenas o culto do Batuque, não dando continuidade ao culto da Umbanda. Viúva ainda jovem, *Ìyá* Mana dedicou sua vida aos filhos e filhas, já iniciadas no Batuque, e ao seu compromisso com sua comunidade enquanto *Ìyálórìṣà*. Ela era muito respeitada, uma mulher séria e apaziguadora da família biológica e da comunidade de terreiro. *Ìyá* Mana de Iansã, minha avó, tinha muito respeito à ancestralidade, ao terreiro, ao seu *Bàbálórìṣà* e aos filhos, filhas, netos e netas biológicos. Com o tempo, as filhas cresceram, casaram e tomaram seus rumos.

Em 1974, sua filha mais nova, *Ìyálórìṣà* Helena de Oxum, minha mãe carnal, também conhecida como Dona Helena, separou-se do meu pai e retornou para a Vila São José com nove de seus onze filhos e filhas para morar com *Ìyá* Mana, sua mãe. Como o espaço físico do terreiro era pequeno e não cabiam todas as crianças nos singelos dois cômodos que constituíam a casa e o terreiro, Dona Helena colocou dois filhos e uma filha em um colégio interno, e se estabeleceu ali com cinco filhas e com o filho

mais novo de dez anos de idade – eu, que em seguida fui morar com a minha tia Dona Edília, que residia em Viamão, e que mais tarde tornou-se minha *Ìyálórìṣà*, conhecida como *Ìyá Otília de Xangô*.

Tenho orgulho de dizer que venho de uma família grande, com onze crianças. Vivi uma infância difícil quanto ao acesso à educação, à saúde, à segurança alimentar, mas experienciei uma família acolhedora, cujo cuidado das crianças era compartilhado entre as pessoas adultas. Minha primeira infância se deu na Vila Santo Agostinho, onde nasci, na zona norte de Porto Alegre. Lá, frequentei a primeira escola e vivenciei o culto de Umbanda cruzada com minha mãe, no terreiro da Madrinha Lúcia do Ogum da Lua, como era conhecida – uma linda negra retinta com postura austera de rainha.

Quando minha mãe por alguma razão não podia ir aos cultos de Umbanda, eu, com seis anos de idade, ia sozinho e lá era paparicado pelas mulheres mais velhas. Eu sabia todos os pontos da Umbanda e o momento da manifestação de cada entidade. Como qualquer criança, neste contexto, imitava a todos. Com a separação de minha mãe e pai, fui com minha mãe, irmãos e irmãs para a Vila São José, onde corria pelas vielas e becos, e brincava no Arroio Moinho enquanto minhas mais velhas lavavam roupa no mesmo arroio. Vivi nos entremeios dos cultos e ritos do Batuque e da Umbanda, conhecendo e reconhecendo entidades e *Òrìṣà*, brincando de estar incorporado com Caboclo, Preto Velho e Exu, e de estar manifestado com *Òrìṣà*. Muito brinquei de fazer gira de Umbanda e *ṣiré*<sup>40</sup> de Batuque com outras crianças, de confeccionar guias de retalhos de trapos coloridos e de tocar tambor. Fui uma criança que desde a mais tenra idade vivenciei a tradição de matriz africana.

No entanto, as participações das crianças nas atividades do terreiro eram muito limitadas, estávamos quase sempre distanciados dos ritos e cultos, principalmente do Batuque, por conta das perseguições aos terreiros

40 “Brincar”, conforme José Beniste (2011, p. 730). Nas tradições de matriz africana a palavra faz referência à roda, à dança e ao processo de evocação dos *Òrìṣà*.

e legislações rígidas que impediam a participação de crianças em outros cultos que não o católico. Naquele tempo, existia a figura do “Juizado de Menores”, órgão vinculado à Secretaria de Segurança Pública, que ameaçava recolher a criança e penalizar seus responsáveis. Então nós, ainda crianças, reproduzíamos tudo o que a gente assistia pelas frestas das casas, que à época eram todas de madeira: incorporávamos os *Òrìṣà*, cantávamos e dançávamos o sagrado às escondidas das pessoas mais velhas na tradição, geralmente sob o meu comando. Nós criávamos o nosso próprio terreiro.

No entanto, sempre que conseguia uma brecha eu acompanhava minhas mais velhas nas giras de Umbanda. Foi então que aos sete anos de idade, numa sessão dedicada aos Caboclos, no Bairro Cavahada, me vi incorporado com Ogum da Lua, o que naquele momento causou nas pessoas um misto de complacência e apavoramento coletivo. Não era concebível uma criança de sete anos incorporar uma entidade, então o Cacique da Umbanda, após o ocorrido, realizou alguns procedimentos litúrgicos a fim de postergar as manifestações mediúnicas para a fase mais adulta. Estava ali selada e escrachada em mim a herança de tradições de matriz africana, muito embora as *Ìyálórìṣà* e Cacicadas de Umbanda da família ainda não pudessem visualizar o que seria materializado no futuro – um terreiro de herança matriarcal sendo continuado por um jovem *Bàbálórìṣà de Yemojá*.

Antigamente, os *Bàbálórìṣà* e *Ìyálórìṣà* acompanhavam e conversavam sobre a continuidade da tradição. Isto era uma forma de cuidar da preservação e continuidade dos modos e feitura do Batuque. Essas conversas, muitas vezes, aconteciam numa roda de chimarrão, num café da tarde – eram muitas conversas, conselhos e entendimentos compartilhados em roda. No meu caso, cedo já sabiam quais eram meus *Òrìṣà*, *Yemojá* com *Ọḍẹ* e *Ṣànpònná*, jogado e confirmado pelo oráculo, por

minha avó *Ìyá* Mana de Iansã e *Bàbá* Zé da Saia do Sogbo. Ele comentava, sorrindo de soslaio para *Ìyá* Mana e *Ìyá* Otilia: “abram os olhos, pois este vai passar de vocês!”.

O carisma e o paparico dos mais velhos e mais velhas sempre foram marcantes na minha trajetória desde a infância, o que muito sedimentou e edificou meu sentido de cuidado a outrem, não apenas pelo meu *Òrìṣà* ser uma mãe zelosa, mas também por eu ter sido levado no colo do carinho e dos afetos dos meus mais velhos e mais velhas. Acolher e cuidar hoje, para mim, tem como alicerce uma aprendizagem vivida e inscrita em meu próprio corpo-criança acolhido e cuidado por *Yemojá*, *Yánsàn*, *Òṣùn*, *Ṣàngó*, *Òrìṣà* regentes das pessoas que me embalaram e me fizeram um *Bàbálòrìṣà*. Na tradição do Batuque, os *Òrìṣà* são, também, constituidores da nossa família.

Em 17 de agosto de 1980, *Ìyá* Mana de Iansã retornou à massa de origem durante uma festa de Batuque, acometida por um infarto do miocárdio – me criei ouvindo minha avó dizer que sua vida era seus *Òrìṣà* e que a morte mais feliz seria em um culto de Batuque, e assim foi. Ela morreu junto aos *Òrìṣà* em um Batuque na Cidade de Canoas. Diante de sua “volta pra casa”, *Yánsàn* deixou sua filha mais velha, minha tia *Ìyá* Otilia de Xangô, como sua guardiã. Na ocasião, após a realização de todos os ritos escatológicos, *Ìyá* Otilia levou *Yánsàn* para seu terreiro na cidade de Viamão. *Yánsàn* ficou poucos meses com ela, porque sua outra irmã, minha tia *Ìyá* Edith de Oxum, reivindicou a posse do *Òrìṣà* e, para não ter brigas na família, *Ìyá* Otilia concedeu.

A minha mãe carnal, *Ìyá* Helena de Oxum, única filha da falecida *Ìyá* Mana que não tinha casa própria, ficou morando no terreiro com suas filhas. Alguns meses depois, em outubro de 1980, eu, o filho mais novo, então com 16 anos, voltei à Vila São José para morar com a mãe, *Ìyá* Helena. Em dezembro de 1980 fui iniciado pelas mãos de minha tia, *Ìyá* Otilia de

Xangô, cujo nome iniciático era Obá Oluajé. Meu *Orí*<sup>41</sup> é de *Yemojá*, assim como o de minha bisavó, *Ìyá* Júlia. Em Março de 1982, fiz o *Borí*<sup>42</sup> e, em 1983, no dia 16 de julho, cumpri os assentamentos de *Yemojá* e demais *Òrìṣà* tornando-me pronto na tradição. Em 1985, em sonho, *Yemojá* pediu que a levasse para casa a fim de continuar o legado das matriarcas *Ìyá* Julia e *Ìyá* Mana, e determinou que eu teria um papel importante na continuidade da comunidade tradicional de terreiro deixada por elas. Na época, a *Ìyá* Otilia resistiu muito, pois eu era um jovem de apenas 21 anos de idade e com 5 anos de iniciado, porém o oráculo divinatório confirmou o pedido de *Yemojá*, e ela acabou cedendo.

Em 4 de dezembro de 1985, *Yemojá* e demais *Òrìṣà* foram levados para o terreiro, momento em que eu assumi a continuidade herdada, inicialmente com o Batuque. Em 1992, após ser coroado na Umbanda pela Cacica Erondina de Ogum Supremo da Montanha, abri os trabalhos e as portas do terreiro também para a Umbanda, completando-se o ciclo.

Comecei a trabalhar para me sustentar ainda muito cedo, na adolescência, e isso me permitiu ganhar a cidade, até que num dia muito especial, em que a cidade se vestiu de liberdade, meus olhos e meu coração foram tomados por vozes, gritos, reencontros e força política. Na ocasião, passei a indagar sobre quem eu era naquele universo inusitado, o que aquelas pessoas queriam. Me perguntava porque eu não estava lá, com aquelas pessoas – era um comício da luta pelas “Diretas Já”, em 1984. Naquele momento nasceu o interesse pela luta política e por direitos, pois já havia me dado conta de minha negritude e condição de periferia. Na

41 Na língua *Yorùbá* a palavra “*Orí*”, em tradução literal, significa “cabeça” (Beniste, 2011, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz africana, estando associado ao nascimento, onde cada *Orí* existente no *Ayé* (mundo visível) é modelado no *Orun* (mundo invisível), constituindo “o dobre da existência individualizada de cada pessoa” (Santos, 2012, p. 234).

42 “Prestar culto à cabeça ou à divindade” (Beniste, 2011, p. 170). Na tradição do Batuque, trata-se de um processo de iniciação que constrói os primeiros vínculos e compromissos com o *Òrìṣà* regente de *Orí* e das passagens.



pré-adolescência, em conversa com minha avó, ela indagou: “Diba, tu és preto ou branco?” Imediatamente sem pensar, respondi: “ora vó, eu sou branco!” Ela então deu uma gargalhada e disse: “olha aqui Helena, ele é branco”. Em seguida completou: “se tu não sabes filho, a sociedade lá fora vai te dizer, mas vou te dar uma pista, passou das seis horas é noite!”. Minha primeira namorada era branca e, ao ser apresentado para a família, quando adentrei a sala, a vó da namorada balbuciou: “lá vem ela, com os negrinhos sujos dela!”.

Aos poucos fui atravessando caminhos e descobrindo horizontes que descortinavam injustiças, e me constituíam um ser engajado na tradição de matriz africana sem perder a conexão com a via política. As águas de *Yemojá* me levaram a tantos portos... do casamento no terreiro, validado pelo judiciário e motivo de polêmica nas redes de televisão ao Projeto Ori Inu Erê, com crianças do terreiro e suas famílias sendo visibilizadas pela sociedade embranquecida. Estive, também, no enfrentamento à Suprema Corte, quando da tentativa de cercear a liberdade de crença do Povo de Terreiro, a partir da proibição da sacralização de animais aos *Òriṣà*.

Não conheço fronteiras, quando a luta é do Povo de Terreiro estou na praia, no mar, nas ruas, nas cidades grandes e pequenas, nos vilarejos. Conheci a luta pelas ações afirmativas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, para posteriormente ter a oportunidade de ser estudante da universidade pública e me formar Bacharel em Saúde Coletiva. Na Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde – RENAFRO, conheci a militância nacional do Povo de Terreiro, e me deparei com grandes referências do Candomblé, do Tambor de Mina, da Jurema, do Xambá, bem como referências políticas. Hoje, como coordenador nacional da RENAFRO, eu me coloco como andarilho prenhe das lutas, disposto ao enfrentamento cotidiano contra o racismo

religioso. Iyedigba é *Orúkò*<sup>43</sup> que carrego: nome africano que significa “*Yemojá* multiplica suas forças por duzentos”.

## Referências

- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Santos, J. E. (2012). *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Vozes.

43 “Nome” (Beniste, 2011, p. 594).

## ALEGRIA DO TERRITÓRIO ANCESTRAL

Ìyá Flávia de Oyá Dirã

Nasci Flávia Andréa Padilha Lúcio, filha biológica de Gringa (Iolanda Padilha Lucio), *omòrìṣà*<sup>44</sup> *Ògún*<sup>45</sup>, e de Luiz Carlos Goulart da Trindade, *omòrìṣà Ṣàngó Sobó*. Renasci na tradição do Batuque, na cidade de Rio Grande/RS, aos treze anos de idade, no dia 10 de maio de 1987, como *omòrìṣà Oya* pelas mãos de minha avó paterna e *Ìyálórìṣà* Donga de Oyá Dé, da bacia do *Bàbálórìṣà Zé* da Saia. Eu fui criada em um terreiro de Batuque Jeje-Nagô e de Umbanda dirigido por minha avó. Desde pequena fui apresentada ao sagrado e ao respeito ao território de matriz africana preservado pelos nossos antepassados e ancestrais. Fui iniciada e ensinada dentro dos rituais do Batuque e da Umbanda. Nessa última assistindo a Cabocla Jurema das Matas Virgens, a Jurema da Sete Encruzilhadas, o Preto Velho Tio Agostinho e o Africano Rajado – entidades com as quais minha avó trabalhava. Também cresci com o Caboclo Junco Verde de meu avô, Luiz Xavier. Me tornei *Ìyálórìṣà* do Ilé Asé Aloyá Ìfokàrán em 29 de janeiro de 1996.

Nunca soube o que era ser criança fora da tradição de matriz africana. O terreiro e a casa da minha avó não eram separados, tudo era uma coisa só. Não existia a ideia de sair de casa para realizar algo no terreiro. Tudo o que fazíamos era prática de terreiro. Tenho muito orgulho da minha infância, principalmente quando descobri, ainda menina, que *Oya* me escolheu. Mesmo antes de vir ao *Ayé*<sup>46</sup>, ela já tinha me escolhido.

44 Em tradução livre “filho do orixá”.

45 As palavras na língua *Yorùbá* foram corrigidas utilizando-se a grafia correta conforme Dicionário *yorubá-português*, de José Beniste (2011), nas ocasiões em que não fazem referência a nomes próprios. Portanto, quando o nome de um *Òrìṣà* está incorporado ao nome de uma pessoa, utilizamos a grafia aportuguesada, por exemplo: Neca de Oyá. A grafia correta seria *Oya*, mas mantivemos o modo como a *Ìyálórìṣà* utilizou ao longo de sua vida.

46 Ou *Àiyé*, “Mundo, plano terrestre, planeta”, conforme Dicionário *yorubá-português* de José Beniste (2011, p. 77).

Ela já dizia que eu a pertencia; dizia que já era dela meu *orí*<sup>47</sup> - lembro-me como se fosse hoje. A confirmação do meu *orí* ocorreu com a presença de quatro autoridades civilizatórias de matriz africana: vó Enedina de Oxum Panda Erixé, *Bàbálórìṣà* Neca de Oyá, *Bàbálórìṣà* Danilo de Xangô e *Bàbálórìṣà* Jurandir de Aganju. Quando juntos fizeram a consulta ao oráculo, popularmente conhecido como jogo de búzios, duas das autoridades civilizatórias confirmaram meu *orí para Òṣun* e as outras duas para *Yánsàn*, então minha avó disse: “Eu vou jogar para a confirmação decisiva”. Foi quando *Oya* arrebatou todos os búzios dizendo o que ela já tinha dito – meu *orí* já lhe pertencia. Conto essa história, porque me liga muito a minha avó que também é minha *Ìyálórìṣà*, Donga de Oyá Dé. Lembro que ficava toda orgulhosa e me sentindo importante porque eu era mais uma das netas de *Yánsàn*. No *Ilé*<sup>48</sup> somos, ao total, três netas *Yánsàn*, mais a minha avó.

Hoje, como *Ìyálórìṣà*, me sinto fortalecida ao contar as histórias que me constituem e constituem nossa comunidade. Essas memórias me dão forças para continuar esse legado ancestral; memórias que me encantam, me dão orgulho. Sinto que preciso passar esse sentimento para a juventude do terreiro e, especialmente, para as crianças desde a mais tenra idade. Enquanto filha de *Oya*, recebo todas as pessoas com um sorriso no rosto e sempre que a oportunidade se apresenta, aproveito para ensinar e educar crianças e jovens do terreiro sobre a nossa tradição, a nossa cultura e o respeito às diferenças, tal qual aprendi. Minha aposta é que o *orí* das crianças perceba as encruzilhadas de emoções e o sentimento de completude que podemos vivenciar no terreiro desde pequenas.

A casa da Oyá Dé sempre foi cheia de crianças. Ainda criança, com meus primos e primas, com filhos e filhas criadas debaixo da saia de *Yánsàn* e

47 *Orí* é um conceito Yorùbá para nossa essência individual, uma tradução aproximada é cabeça.

48 “Casa” (Beniste, 2011, p. 372). Nas tradições de matriz africana *Ilé* é utilizado para fazer referência à comunidade tradicional de terreiro, à casa de tradição, à casa de *àṣe*.

com as crianças da vizinhança eu experienciava uma emoção compartilhada no coletivo. Falo da emoção do pertencimento a uma grande comunidade. Eu não entendida muito bem o que sentida e vivia; eu simplesmente sentia e vivia. Me identificava com o culto ao *Òrìṣà*, com a tradição africana passada de geração para geração. Como é importante essa identificação, essa representatividade. Como é importante se sentir pertencente a algo tão poderoso. Como é importante se sentir **de dentro**.

Sou amorosa, acolhedora, arrebatadora. Respeito minha ancestralidade, minha linhagem matriarcal. Sou líder e, como tal, sou exigente, não consigo conceber um terreiro em que as famílias pertencentes não sejam capazes de compreender a importância da presença das crianças na mais tenra idade. Se o terreiro é bom para as pessoas adultas, sejam elas frequentadoras ou pertencentes ao *àṣe*<sup>49</sup> da casa, também há de ser bom para as crianças. Exijo que pais e mães levem sua prole para vivenciar nossa tradição de matriz africana, para que vibrem na mesma emoção. Paixão é um sentimento incorporado em mim, faz parte do meu *ìpònrí*<sup>50</sup>, porque me lembro que na minha infância, tudo dentro do terreiro era motivo de alegria! Mesmo com toda a dificuldade da época, o terreiro emanava cheiro de família, de acolhimento, de pertencimento.

Na minha infância, lembro que o maior espaço físico em nosso terreiro era o que chamamos de “salão”. Era no salão do terreiro que brincávamos, que realizávamos as festas de aniversário. Nessas ocasiões o *pèjì*<sup>51</sup> era fechado com as cortinas e portas. Brincávamos e brindávamos a

49 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣe*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (Santos, 2012, p. 40).

50 *Ìpònrí* é um conceito que se refere à essência da massa primordial divina utilizada para moldar nosso *orí*, ou seja, nossa essência.

51 No Batuque, também chamado de “quarto de santo”, é o local onde ficam os assentamentos dos *Òrìṣà*. José Beniste, traduz *pèjì* como uma “abertura entre os dois dentes incisivos” (2011, p. 644), o que em um processo interpretativo, segundo Hendrix Silveira - em Entrevista não publicada concedida a Míriam Cristiane Alves em Porto Alegre, no dia 15 de junho de 2021 -, lembra a abertura da porta do quarto de santo, levando nossos antepassados a fazerem uso dessa palavra para referirem-se a esse território sagrado.

vida naquele território sagrado. Meus primos e primas menores adoravam pegar do *pèjí* doces, quindins da *Òşun*, frutas e até mesmo a pipoca do *Bara*. Outra lembrança é que ficávamos tristes quando não tínhamos mais idade para sentar à mesa de *Ibéjì*.

Eu e outras crianças realizávamos pequenas tarefas no terreiro e na casa de minha avó, afinal, a casa era a extensão do terreiro e o terreiro a extensão da casa. Eu, ainda muito criança, adorava tirar o pó dos móveis da casa da minha avó, inclusive das imagens de gesso de Caboclos, Pretos e Pretas Velhas, Exus e Pombo Giras. Nada escapava da minha limpeza. Nessa época eu tinha seis anos de idade. Lembro que fui limpar a casinha do Exu Tranca Rua e coloquei água no copo dele que estava vazio, porque na minha cabeça ele estava com sede. Após minha gentileza, levantei a imagem e coloquei um guardanapo de crochê embaixo, minha avó ocupada com seus afazeres não viu, mas meu avô Luiz Xavier, *òmòrìşà Òşàlá*, percebeu que eu estava voltando para a cozinha com a caneca d'água vazia e perguntou: “Onde tu colocaste a água que estava na caneca?”. E eu respondi: “Dei para aquele homem que estava com sede naquela casinha”. Meu avô chamou minha avó dizendo: “Donga, venha ver o que essa guria fez!”. E completou: “Donga, tens que iniciar essa guria”. Minha avó balançou a cabeça lentamente concordando. E assim foi feito.

Um outro momento muito marcante na minha infância foi quando minha avó manifestada com *Oya* em um *şiré*<sup>52</sup>, se aproximou de minha mãe biológica e perguntou porque eu estava emburrada, agarrada em suas pernas. Ela respondeu dizendo que eu estava emburrada porque eu não tinha saia para dançar na roda. *Oya* disse para eu não me preocupar, na próxima festa eu teria minha saia. Todas as crianças do terreiro, em uma determinada época passaram a ser vestidas para os *şiré*. Os tecidos da decoração do *pèjí* eram

52 “Brincar” (Beniste, 2011, p. 730). Nas tradições de matriz africana a palavra faz referência à roda, à dança e ao processo de evocação dos *Òrìşà*.

comprados com metros a mais para que pudessem ser feitos nossos *aşo*<sup>53</sup>. Eu, minhas primas e primos e as demais as crianças do terreiro participávamos dos preparativos das festas ajudando com o que podíamos: enrolávamos balas com papel de seda, arrumávamos os cestos de frutas, cortávamos o papel de seda para a confecção das bandeirinhas na cor dos *Òrìşà* para enfeitar o salão, cortávamos papel pardo para embrulhar os mercados<sup>54</sup>, que seriam oferecidos ao povo, e para confeccionar pequenos cones onde colocaríamos a farofinha de *Şànpònná*. Às vezes, pegávamos panos velhos para encerar o chão. O que era para ser limpeza acabava em brincadeira, pois sentávamos em cima dos panos e escorregávamos pelo chão.

Com aproximadamente dez anos comecei a tocar tambor na sessão de Umbanda. Na festa da Cabocla Jurema das Matas dei início ao elo, à circularidade que não poderia ser cortada. Alguém precisava estar ali. Então, por qual motivo não poderia ser eu? Nas sessões de Umbanda eu aprendi e aperfeiçoei o toque de tambor e o ritmo do agê. Também aprendi a benzer. Aos quatorze anos eu abri o baralho de cartas para um homem, ele era alto e careca. Achei estranho quando ele bateu em minha porta, mas atendi seu pedido. Ele chegou ao terreiro por indicação da vó Enedina D'Oxum. Meu pai Luiz Carlos não ficou muito contente, acredito que tenha ficado preocupado ao chegar em casa e ver aquele homem na sala.

Meus filhos biológicos foram iniciados ainda pequenos. Meu filho Darlan Vinicius, *òmòrìşà Ògún*, foi iniciado pela minha avó, *Ìyálòrìşà Donga de Oyá Dé*, aos sete anos de idade; e minha filha Juliane, *òmòrìşà Yemojá*, foi iniciada aos nove anos de idade pelas mãos da *Ìyálòrìşà Bernalda de Iyemoja* e de minha mãe biológica Gringa de Ogum, que deu continuidade ao *àşę*. Considero ser de extrema importância saber de onde viemos e de

53 “Roupa, paramentos” (Beniste, 2011, p. 130).

54 Os mercados são pacotes com comidas sagradas dos *Òrìşà* que são ofertados às visitas ao final de uma festa de Batuque, simbolizando o compartilhamento do *àşę* da comunidade tradicional de terreiro de matriz africana.

que linhagem pertencemos para, assim, nos sentirmos honradas diante daqueles e daquelas que nos representam de fato.

Meu filho toca tambor desde os três anos de idade ao lado de seu avô Luiz Carlos de Sobó. Hoje ele é tamboreiro, alabê, e toca seu tambor por todo o estado gaúcho, em diferentes nações do Batuque. Minha filha é a segunda mãe pequena de nosso terreiro, me ajuda lado a lado a frente do *pèjí* e nos diversos afazeres cotidianos. Posso dizer que toda família é de *àşę*. Tenho três irmãos, dois deles são *Bàbálórişà* e o terceiro é meu filho de santo. Hoje em dia, ver uma família cuja maioria dos integrantes segue a tradição de matriz africana é difícil. O racismo religioso e o colonialismo enraizado em nossa sociedade continuam a nos dividir e a nos colocar em outras tradições religiosos, fora da vivência e dos cultos de matriz africana.

Em uma noite de sessão de Umbanda, na gira de Caboclos, meu avô Luiz recebeu seu chefe espiritual Junco Verde e ele nos disse que tinha uma árvore plantada no meio do terreiro. Disse que ninguém conseguia ver, mas ela estava ali. Acrescentou, ainda, que por mais que passasse o tempo aquela árvore jamais morreria e que cada um pertencia a um galho, todos deveriam saber, se agarrar naquela árvore. Eu, criança, fiquei me perguntando que árvore era aquela que meu avô, ou melhor, que o Caboclo Junco Verde estava a falar. Doze anos atrás, quatro dias antes de minha avó e *Ìyálórişà* falecer, sonhei com ela. No sonho estávamos em uma casa antiga, havia uma arandela muito bonita na entrada dessa casa, minha avó me chamou e disse: “Isso é pra ti, é minha herança”. No sonho ela entregou em minhas mãos uma muda.

Ao longo dos anos, com o amadurecimento, passei a me recordar não somente dos rituais e cultos de nossa tradição, mas também dos momentos de riquíssimas reflexões e ensinamentos como a do Caboclo Junco Verde. Ensinamentos vivenciados ainda na infância que formaram a

minha base de vida, minha base na tradição de matriz africana, no *Àşę*. A árvore, a muda, é a certeza de continuidade do nosso bem mais precioso – nossa ancestralidade!

Foi na primeira infância que passei a formular, perguntar e buscar respostas sobre minhas origens e ancestralidade. Foi na primeira infância que o amor pela tradição foi inscrito em meu corpo, desenhando os sentidos e significados do meu lugar, pertencimento e percurso como *Ìyálórişà*. Meu *àşę* está plantado nessa terra, nesse território, e terá continuidade por meio de crianças de ontem, de hoje e das que virão.

## Referências

- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Santos, J. E. (2012). *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Vozes.

**SEÇÃO III**

**AGENCIANDO CULTURAS INFANTIS DE TERREIRO E  
DIÁLOGOS COM POLÍTICAS PÚBLICAS**

# GIRA-MAPA COM CORPOS-SUJEITOS-INFANTIS DE TERREIRO: PISTAS E ENCRUZAS METODOLÓGICAS

Míriam Cristiane Alves  
Rita Medeiros  
Gláucia Gomes de Azevedo  
Ademiel Sant'Anna Junior

## Trançando e Mobilizando Conceitos: do Campo Problemático às Possibilidades da Gira-Mapa

Como é o sabor de um conceito? Por onde um problema de pesquisa nos mobiliza? Com que autoras e autores e a partir de quais epistemologias é possível agenciar nossas produções teóricas? Para que(m) produzimos conhecimento? Quais os temperos que podemos incluir em um problema de pesquisa? Será que pode ser doce, salgado, amargo, agridoce? Líquido, viscoso, sólido ou até mesmo um vapor? Será possível experimentar o gosto/problema de pesquisa?

Nosso objetivo neste capítulo passa pelos gostos possíveis que podemos sentir no momento em que construímos a ideia-conceito “gira-mapa” enquanto dispositivo poético-teórico-prático que nos possibilita trançar os vestígios do ser, estar e viver infâncias do corpo em comunidades tradicionais de terreiro de matriz africana. Para isso perguntamos às leitoras e leitores: como é o gostinho da infância de quem nos lê?

Para a construção de uma metodologia transgressora partimos de um conhecimento produzido “desde dentro para fora” (Santos, 2012), ou seja, desde o lugar de um corpo implicado, encharcado com gosto do seu território. Falamos de um caminho metodológico produzido no viver, no

“escrever” (Evaristo, 2008, 2017, 2020) e nos “exercícios de atrevência” (Sant’Anna Jr., 2021) circunscritos com quem lê, quem escuta, quem escreve e quem gira espiralando conosco e ao nosso redor. É na encruzilhada que caminhamos enquanto escapamos e nos inscrevemos no território pesquisado. Nossas grafias e gostos podem ser encontrados nas infâncias do corpo que em correspondência com as mulheres mais velhas, mimetizam *Oya*, *Obà*, *Ọ̀sun* e *Yemojá*. Mesmo oriundas de distantes e diferentes comunidades, as infâncias do corpo se movimentam desde dentro dos terreiros e giram, giram, giram no mapa da existência afrodiaspórica.

Interrogar o gosto da pesquisa pode ser uma pista para operar estas correspondências do comum. Afinal, no ato de pesquisar, nossas imersões e emersões, distanciamentos e aproximações, questionamentos e problematizações possibilitam uma transformação mútua – pesquisadoras e sujeitas da pesquisa ora feitas de arroz doce, ora de canjica ou de quindim... Em nossa pesquisa onde não falta tempero de viver, seguimos lambuzadas no dendê.

É no dendê que nos desafiamos em primeira pessoa, a produzir conhecimento desde dentro. Ou seja, o fazer ciência com pessoas, grupos, comunidades numa relação sujeita-sujeita, em que o lugar de enunciação importa. É neste lugar que produzimos e difundimos conhecimento, compreendemos e enunciamos o mundo, escutamos e apre(e)ndemos os diferentes lugares deste mesmo mundo. As mais velhas nos ensinam o passo a passo de um fluxo contínuo espiralado em ondas que prepara o arroz doce, com gosto de fundo do mar – *tem que mexer com força pra não grudar, e depois é só deixar descansar*. É na virada ontológica, epistemológica e metodológica, que apostamos no pesquisar “desde dentro” – *precisamos mexer com força... tretar em todas as direções com o colonialismo*. É deste modo que aquelas que historicamente nas pesquisas ocupavam o lugar de objeto (Kilomba, 2019) vão falar.

Gira-mapa faz a gira girar em espiral, e no tempo-espaço vamos agenciando nossos corpos que fazem correspondência ancestral, esta é nossa enunciação. Quando falamos, cantamos, giramos, somos muitas... Em cada criança e adulta existem milhares de vozes-vidas, vivas-vivências que protagonizam gestos de nossas próprias histórias. Pronunciar a própria vida em ato faz movimentar na cabaça da existência tão sensível quanto profundamente cortante nos inventando sujeitas cognoscentes. Mas de que modo podemos trilhar esse caminho? Que pistas podemos percorrer quando pesquisamos **com** crianças da primeira infância de terreiro? A seguir pilaremos alguns ingredientes que compõem este pesquisar **com** gosto. Como as avós pretas, não somos dadas a receitas prontas, ao contrário, cada ingrediente vai sendo colocado à medida da pitada... O gosto? É a própria dialética que nos tempera enquanto mexemos – *agora para esfriar esse arroz doce*. Sentiu o gostinho misturado de cravo e doce que arde lá no fundinho da boca? Essa é nossa ética.

A partir de nossas incursões na produção do conhecimento temos apostado na “performance da oralitura” de Leda Martins (2003) como potência para a construção de imaginários transgressores e críticos à permanência de metodologias “clássicas”. É na dança, na trança, na ginga, na gira **com** corpos-sujeitos, corpos-sujeitos-infantis de terreiro que friccionamos memórias e remontamos narrativas no/do/sobre o coletivo. A ideia-conceito de fricção é, a partir de discussões desenvolvidas por Leda Martins, reelaborada por Míriam Alves, Ademiél de Sant’anna Junior e Cecília Izidoro-Pinto (2022, p. 143) “enquanto movimento de contato e esfregação de conceitos, vivências e memórias em narrativas do presente e do passado, que são aquecidas na e para a produção e enunciação de um devir, de um porvir”. Assim, no processo de viver, sentir, observar, fazer, escrever, atreviver e friccionar na pesquisa **com** corpos-sujeitos-infantis,



lançamos mão da ideia-conceito gira-mapa enquanto possibilidade de perscrutar a experiência e enunciar o vivido. Com o intuito de possibilitar que a gira-mapa seja, em certa medida, experienciada por quem nos lê, apresentamos cenas cujas memórias, narrativas e vivências são friccionadas para sua composição.

Nessa travessia, a performance da oralitura nos possibilita não mais privilegiar a letra escrita como lugar único de memória, ou seja, junto com Leda Martins mergulhamos nos sentimentos que as performances podem nos apresentar, porque “o gesto não é simplesmente narrativo ou descritivo, mas performativo” (2003, p. 65). Na gira-mapa a performance da oralitura opera como possibilidade de apre(e)ndermos que nossos corpos-sujeitos e os corpos-sujeitos-infantis na cena ritual ou cotidiana são territórios de conhecimento que podem ser expressos em gestos, danças, cantigas, palavras, sons, movimentos. A autora salienta que “a memória dos saberes inscreve-se, sem ilusórias hierarquias, tanto na letra caligrafada no papel, quanto no corpo em performance” (Martins, 2003, p. 77). Portanto, nessa aposta metodológica, a performance da oralitura nos permite pensar e operar a partir das grafias das memórias de um tempo presente-passado em que voz, gesto e corpo infantil inscrevem uma ontologia sobre infâncias de terreiros, considerando os vestígios esmaecidos de uma travessia transatlântica que marca a afrodiáspora no Brasil.

O que isso tem a ver com os exercícios de atrevivência propostos por Ademiél de Sant’Anna Junior (2021)?

A partir dos verbos atrever e escrever, o autor opera na aposta expansiva do corpo, para além dos *scripts* orquestrados pelo racismo e pela lógica colonial. Exercícios de atrevivência, então, constituem vocalidades que escorrem do corpo-sujeito, afirmando, no encontro coletivo de vozes pretas, atos políticos que também são poéticas do viver. Na construção da

gira-mapa, o atrever do corpo-sujeito-pesquisadora e do corpo-sujeito-infantil se inscrevem no encontro pelo qual escapam vozes, gestos, performances da infância do corpo vivenciada em comunidades tradicionais de terreiro. Portanto,

[...] é no atrevimento do corpo em encontro com corpos que se torna possível afirmar em gira, transgressões de sentidos por onde escapam vozes e gestos ancestrais que existem porque cantamos, versemos e compomos enquanto reescrevemos linguagens a partir de nossas performances gestuais. Sendo assim, na existência preta as atrevivências são atos insurgentes, revolucionários, por onde afirmamos nossas bio-geo-grafias como experimentações intensivas que nos fazem relevo como ‘performances das oralituras’ (Alves, Sant’Anna Jr., & Izidoro-Pinto, 2022, p. 145).

É nessa travessia pelos exercícios de atrevivência em performances da oralitura que experimentamos o gira-mapa, é em roda que comemos e bebemos, é em roda que nos assentamos e somos evocadas à escrevivência de Conceição Evaristo (2008, 2017, 2020), que materializa na palavra escrita inscrições do “corpo, condição e experiência”, como refere Luiz Oliveira (2009). Ou seja, experimentações de corpos-sujeitos que se movimentam política e poeticamente desde sua localidade, seu corpo, sua voz, sua experiência.

Segundo Conceição Evaristo (2020), a palavra escrevivência nasce do jogo entre as palavras “escrever”, “viver” e “se ver”, constituindo-se como ato político de mulheres pretas que desde a escrita, e da escrita de si, subvertem verdades estabelecidas em uma sociedade racista, sexista e classista. As escrevivências marcam a história e a presença de mulheres, homens e crianças pretas no mundo desde a singularidade de

suas experiências e do agenciamento coletivo de suas vozes, resistindo, escapando e se atrevendo, para além do que as opressões de raça, gênero e classe fizeram de nós e ainda tentam nos impor.

Na gira-mapa, a partir de uma “escrivência atrevida em oralitura” (Alves, Sant’Anna Jr., & Izidoro-Pinto, 2022), apostamos em uma ciência cuja racionalidade não é linear, mas sim constituída pela complementaridade entre razão e emoção. Humberto Maturana (2001, p. 15) refere que “todo sistema racional tem um fundamento emocional”, ou seja, nos chamava a atenção que se aceitarmos que somos apenas seres racionais, estaremos desvalorizando nossa cultura emocional, presente em todas as ações humanas. Deste modo, ao passo de Frantz Fanon (2008, p. 116), reivindicamos um mundo construído na potência poética de nossos corpos, afinal, nós somos “livres nas nossas manifestações”; para nós, pessoas pretas, “o corpo não se opõe àquilo que vocês [brancos] chamam de espírito. Nós estamos no mundo”, ao contrário da branquitude que quer o mundo para si. Nas palavras o autor:

Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação (Fanon, 2008, p. 117).

Falamos desde uma ciência que não se afirma nos binarismos, mas sim na coexistência do que pode ser lido como antagônico pela ciência da modernidade/colonialidade<sup>55</sup>. Os conhecimentos, assim como o cotidiano vivido pelas pessoas de carne e osso, não são dicotômicos, mas sim são tecidos em redes trançadas por afetos, experiências, pensamentos, gostos, ações, momentos. Desta forma, fazemos uma ciência que tem na

55 Walter Mignolo (2017) coloca em discussão a colonialidade enquanto a pauta oculta da modernidade.

memória, no corpo a possibilidade de reconstruir e construir verdades sobre a existencialidade afrodiáspórica. Na experiência afrodiáspórica, a pronúncia da oralidade e a letra da escritura se trançam e entrelaçam no tempo espiralar (Martins, 2021), grafando memórias em nossos corpos e constituindo diversos corpos-territórios de resistência e existência, dentre os quais destacamos as comunidades tradicionais de terreiro.

O conceito comunidade de terreiro faz referência, conforme Juana Santos, a “um espaço onde se organiza uma comunidade – cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana” (2012, p. 38). Míriam Alves refere que a comunidade tradicional de terreiro de matriz africana tem “um foco de interesse e um sentido de existência fundamentado nos valores civilizatórios negro-africanos” (2012, p. 65); se “materializa simbólica, concreta e territorialmente por meio das inter-relações, socializações, conexões entre os universos visível e invisível”; é forjada “na singularidade e diversidade dos sujeitos e das nações e culturas negro-africanas que constroem a identidade de cada terreiro”; é edificada na luta pela preservação e continuidade dos “valores civilizatórios das culturas negro-africanos no Brasil” (2012, pp. 67-68).

As comunidades tradicionais de terreiro, portanto, constituem-se como unidade e multiplicidade a um só tempo; uma pluriversidade cuja unidade se estabelece a partir de “organizadores civilizatórios invariantes”: tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, ritos de iniciação e de passagem (Alves, 2012). Tal unidade civilizatória faz emergir o sentimento de pertença a uma grande comunidade do *àṣe*<sup>56</sup>, como nos ensina o Candomblé Ketu: somos *ara*

56 Conforme Juana Santos, é “a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣe*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (2012, p. 40).

*ketu wure, fará imorá*<sup>57</sup>, isto é, somos o povo do Candomblé Ketu que se abençoa se envolvendo com o corpo. Essa máxima está presente na nossa ancestralidade africana, e afirma que nossa individualidade é importante enquanto constitutiva de uma coletividade. Esta, por sua vez, é preservada e fortalecida pelas memórias grafadas em nossos corpos. Nossas memórias que são feitas da pitada de cada uma que tempera nossas experimentações, possibilitando “uma reorganização do território negro da diáspora, através de uma mística negra, vivida em um tempo que escapa a uma medição cronológica, por se tratar de um tempo mítico” (Evaristo, 2008, p. 6).

É enquanto mexemos que vamos provocando na emergência das encruzilhadas metodológicas a nomeação da gira-mapa. É daqui que partimos e regressamos desde nossos “corpos memória”, como nos ensina Beatriz Nascimento e Raquel Berger (1989), e de corpos memória de homens, mulheres e crianças que vivenciam tradições de matriz africana. Corpos memória que agenciam o escrever e o atreviver em oralitura, performando culturas infantis de terreiro em suas potências poéticas. A palavra “poética, ao rememorar o passado e ao sonhar o futuro, pode inventar outro destino” (Evaristo, 2008, p. 6), e é sobre essa potência inventiva que a gira-mapa se movimenta.

Nessa caminhada friccionamos cenas escritas e atrevidas por nós, na relação com pessoas adultas e com crianças pequenas de nossos e de outros terreiros como quem ao contar um conto, trança um ponto; e friccionando narrativas fazemos emergir sentimentos, emoções e subjetividades da experiência vivida por uma coletividade. Para esta experimentação convidamos você cara leitora, leitor, a aumentar um ponto... O convite é para que enquanto lemos estas breves linhas espiraladas, possamos nos mover pelas tramas e tranças das histórias.

<sup>57</sup> A tradução é “o povo de ketu se abençoa se abraçando”, numa alusão ao fato de que as pessoas do candomblé de nação ketu (influenciados pelo povo *Yorùbá*) se abençoa com o corpo.

Bora ver por onde se agenciam nossas singularidades desde a coletividade sensível ao toque da cabaça que precisamos mexer juntas pro caldo engrossar? A seguir trabalharemos com cenas escritas e atrevidas cuja inspiração partem de vivências em seis comunidades tradicionais de terreiro das cidades de Pelotas, Rio Grande e Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul. Tais experiências foram inscritas em diários de campo das pesquisadoras e friccionadas na gira-mapa.

Cabe dizer também que este ensaio vem das discussões teórico-metodológicas de “fundo de quintal” vivenciadas neste espaço brincante da jaqueira, mangueira e das rodas de conversa realizadas pela equipe de pesquisadoras do projeto de pesquisa *Culturas Infantis de Terreiro: experiências e narrativas de crianças pequenas vivenciadoras de tradições de matriz africana*<sup>58</sup>, do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: Agenciamentos Epistêmicos Descoloniais Antirracistas, vinculado ao Curso de Psicologia e à Faculdade de Educação da UFPel e ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. É realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), por meio do projeto *Primeira Infância no Centro: enfrentamento do racismo como garantia do pleno desenvolvimento infantil, coordenado pelo GELEDÉS* – Instituto da Mulher Negra, em parceria com *Porticus Latin America*, instituição que atua no enfrentamento às desigualdades e no apoio de grupos vulnerabilizados na América Latina.

### **Escrever e Atreviver em Oralitura: Memória e Palavra nas Infâncias do Corpo Agenciando a Gira-Mapa**

Na escrituragem atrevida em oralitura, um homem negro de pele clara, cisgênero, *Bàbálóriṣà* de uma comunidade tradicional de terreiro de

<sup>58</sup> Pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Medicina (CEP/FAMED), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), por meio do parecer número 5.383.300.

matriz africana. Filho de *Yemojá*, o *Bàbálóriṣà* sabe acolher como ninguém. As palavras que saem de sua boca, em meio ao *Ẹ̀mí*<sup>59</sup>, direcionadas à pessoa acolhida, criam possibilidades de vida diante de qualquer desespero. Dizem que tem um abraço de mãe, que ele é a grande mãe na potência de *Yemojá*. Sentado no meio do salão do terreiro, em uma cadeira confortável, tem seus filhos a sua volta, estes estão sentados no chão, entre colchões, sacolas, malas, cobertores, objetos necessários para vivenciar dezesseis dias de recolhimento e culto aos *Òriṣà*. Entre histórias contadas, narradas e revividas naquele tempo presente-passado, escorrem pelo seu corpo memórias da sua infância. Histórias de um menino que desde muito cedo vivenciou intensamente a energia e a vivacidade de *Òriṣà* do Batuque e de entidades da Umbanda.

Conta que desde a primeira infância se escondia para acompanhar, mesmo que de longe, os ritos do terreiro de sua avó. Pelas frestas das tábuas que constituíam a pequena casa de madeira acompanhava a gira, o *ṣiré*<sup>60</sup>, o toque do tambor que varava a noite. No dia seguinte à grande festa, ele convocava outras crianças para brincarem imitando gestos, movimentos, danças, palavras cantadas e ditas pelas entidades ou divindades. Fala de um tempo em que as crianças tinham um momento certo para participarem do Batuque – a Mesa de *Ibéjì*. De um tempo em que as crianças não eram iniciadas na tenra idade, exceto em casos muito especiais. Fala de um tempo em que as crianças eram orientadas a não usarem suas contas, suas guias, na escola, nem expostas ao sol. Fala de um tempo em que ele não tinha suas próprias guias, e que por esse motivo inventava, as construía com retalhos de roupas velhas. Imagine uma criança com muitos colares coloridos no pescoço feitos de retalhos de roupas velhas. No centro deste terreiro está

59 “Vida representada pela respiração”, conforme José Beniste (2011, p. 241).

60 “Brincar” (Beniste, 2011, p. 730). Nas tradições de matriz africana a palavra faz referência à roda, à dança e ao processo de evocação dos *Òriṣà*.

um *Bàbálóriṣà* que ainda na infância teve o corpo tomado por uma entidade da umbanda. Um *Bàbálóriṣà*, mãe acolhedora, que desde a primeira infância tem seu corpo memória tomado por um legado ancestral.

\*\*\*

Eis um exemplo da memória viva recriando o passado, ocupando um vazio deixado pela violência transatlântica e reconstruindo imaginários para as gerações futuras. Conceição Evaristo assevera que “esse passado recriado passa a ser constantemente amalgamado ao tempo e à história presentes. Nesse sentido, o passado surge como esforço de uma memória que está a construí-lo no presente” (2008, p. 5). Uma memória construída e agenciada na performance do tempo espiralar, como nos ensina Leda Martins (2021). Para essa autora, o tempo, antes de uma cronologia, é uma ontologia, “uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos” (Martins, 2021, p. 21). O tempo espiralar permite o diálogo e a fluidez dos corpos entre os mundos visível e invisível, entre os vivos e os mortos, desde uma relação que Míriam Alves (2012) chamará “sujeito-ancestral-divindade”. Categoria esta que escorrega desde o tempo espiralar conforme Leda Martins nos rememora:

A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide. Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contínuos e simultâneos de retroação, prospecção e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro (Martins, 2021, p. 63).

Deste modo, para a construção da gira-mapa enquanto movimento espiralar da construção metodológica de pesquisa, apostamos na escrevivência da memória das infâncias do corpo produzido na relação sujeito-ancestral-divindade, seja esse corpo criança ou adulto, entidade ou divindade. Para Conceição Evaristo (2017) a escrevivência se dá através da vida do povo negro, das histórias e memórias de homens, mulheres e crianças, das experiências da coletividade negra. A autora afirma que nossas vivências são potentes para constituir conteúdos de ficção literária (Evaristo, 2017). E nós acrescentamos: conteúdos de produção científica desde o nosso lugar preto de enunciação. Um lugar preto, afrodiaspórico que se enuncia desde a palavra vocalizada e sentida no corpo. Afinal, como afirma Leda Martins (2021, p. 23): “o que no corpo e na voz se repete é também uma episteme”.

Nessa perspectiva, ao passo de Leda Martins (2021, p. 38), assumimos uma construção metodológica desde a performance e o tempo espiralar, desde o rompimento com “a estéril dicotomia entre oralidades e escrituras”. Nesta caminhada, assumimos a “oralitura” de Leda Maria Martins (2003, 2021), cujo gesto e voz inscrevem no corpo grafias de saberes afrodiaspóricos constituídos por vestígios esmaecidos que se tornaram segredos desde a violência transatlântica, mas que resistem escapando como performances insurgentes no contemporâneo. Uma metodologia construída a partir de um tempo espiralar em que o passado remoto, o passado recente e o aqui e agora buscarão “preencher as ausências premeditadas e apagar as falas distorcidas de uma narrativa oficial” (Evaristo, 2008, p. 5) colonizadora, grafando nos que virão a possibilidade de imaginários transgressores. Um caminho metodológico que ao lançar mão da memória desde um repertório oral e corporal, aposta nas performances da oralitura, ou seja, na memória que se inscreve como grafia pela letra escrita, pela palavra vocalizada e que

se articula “ao campo e processo da visão mapeada pelo olhar, apreendido como janela do conhecimento” (Martins, 2003, p. 64).

Acompanhadas por Leda Martins (2003, 2021), falamos de grafias de memórias que marcam nosso modo de ser, de estar, de proceder, de gingar, de fabular, de matutar, de pensar, de desejar, de sonhar, de imaginar, de inventar, entre outros tantos verbos que aqui poderíamos enunciar. Conceição Evaristo (2008, p. 5) refere que “navegar nas águas da memória é enfrentar as correntezas do mistério, do não provável, do impreciso”. Nessa perspectiva, assumimos a ideia de que as certezas reunidas na construção de uma pesquisa que se proponha a gira-mapa precisam estar abertas às incertezas, aos acontecimentos, à imprevisibilidade, às emergências criativas, aos imaginários produzidos e vividos na caminhada. No caso de pesquisas com crianças pequenas de terreiro, essa gira-mapa precisa ainda ser potencializada pelo efeito lúdico, brincante das infâncias do corpo. O desafio é rodar, girar de modo espiralar as grafias que conectam passado-presente-futuro na perspectiva de formar um mapa das experiências que inscrevem na comunidade tradicional de matriz africana culturas infantis de terreiro. Para o mergulho da leitora, leitora ou leitor no universo da gira-mapa, vamos a uma cena.

\*\*\*

Na escrevivência atrevivida em oralitura em cena, um terreiro de Umbanda localizado na região sul do Rio Grande do Sul. O terreiro está amalgamado à residência da *Ìyálórìshà*. Logo em frente ao terreiro, do lado esquerdo estão dispostas as casas do *Bará Lóde* e do *Ògún Avagan*. Um pequeno pátio dá caminho para uma porta larga permitindo o acesso ao

salão. O congá<sup>61</sup>, enorme, com cortinas azuis, ocupa o lado esquerdo e ao fundo, temos o *pèjí*<sup>62</sup>. Uma entrada para o pátio dos fundos é a aruanda dos Exus. À direita, temos uma pequena mesa e ao fundo a cozinha. É uma noite fria de inverno. Na gira-mapa, festa de Cosme e Damião. Muitas crianças no terreiro e o efeito brincante toma conta de todos os espaços. No meio do salão, uma espécie de corrente só de crianças, com Pretos e Pretas Velhas em volta. A maioria das pessoas incorporadas com os Pretos e Pretas Velhas vão dando passagem para a falange de Cosme e os corpos curvados das entidades dão lugar a corpos que choram, brincam, chupam bicos, comem doces, simulam cambalhotas e todo tipo de traquinagem. Neste momento a criança se envolve profundamente com as entidades incorporadas – entidades-crianças.

Um bebê atravessa o salão para acender uma vela no congá; após, dirige-se para o Cosme que estava incorporado no corpo de seu pai, tira o bico de sua boca e coloca-o na boca do Cosme, deixa-o desfrutar por alguns segundos do prazer da chupeta e a pega novamente, colocando-a na boca para continuar sentindo a delícia de chupá-la. No outro lado do salão, uma senhora incorporada caminha até a assistência<sup>63</sup> para pegar sua boneca com uma jovem menina que aguardava o momento de entregá-la à entidade. É uma linda boneca negra. Algumas crianças se deslocam de joelhos junto com as entidades, seguindo-as, ora brincando, ora comendo, ora traquinando. Ao redor da tamboreira (jovem mulher que toca o tambor), três entidades e algumas crianças brincam e conversam; a tamboreira escondeu uma boneca

61 Congá é o altar sagrado do terreiro de Umbanda onde estão imagens sacralizadas das entidades espirituais.

62 No Batuque, também chamado de “quarto de santo”, é o local onde ficam os assentamentos dos *Orişà*. José Beniste, traduz *pèjí* como uma “abertura entre os dois dentes incisivos” (2011, p. 644), o que em um processo interpretativo, segundo Hendrix Silveira – em entrevista não publicada concedida a Míriam Cristiane Alves em Porto Alegre, no dia 15 de junho de 2021, lembra a abertura da porta do quarto de santo, levando nossos antepassados a fazerem uso dessa palavra para referirem-se a esse território sagrado.

63 Grupo de pessoas que assistem a sessão de Umbanda.

na barriga e diz em tom de brincadeira: “Não vou devolver, porque vocês ainda não me deram o que prometeram”. Mas era apenas uma brincadeira, em seguida entregou a boneca para uma das entidades. Um Cosme está de aniversário e a apresentação de bolo com uma vela acesa desencadeou o “Parabéns a Você”. O bolo é dividido entre todas as entidades e no momento em que o aniversariante recebe seu pedaço, diz: “só isto?”.

Muitos brinquedos e brincadeiras circulavam no terreiro, mas dois Cosmes pediram para segurar no colo um bebê de quatro meses. A alegria toma seus rostos ao terem o bebê em seus braços, fazem do bebê seu boneco, ao mesmo tempo em que conversam com a mãe e a avó da criança. Uma criança que ficou mexendo no celular durante o desenrolar de toda a sessão de Umbanda, adormeceu sentada em uma cadeira. Uma menina de seis anos que havia olhado com desconfiança para a gira de crianças, estava ajoelhada interagindo com os Cosmes, comendo e circulando pelo salão. A menina pequenina, de tranças longas e olhos amendoados, nascida no terreiro, vestida com uma linda saia azul de babadinhos, continua seguindo sua mãe, que também está incorporada com um Cosme. Ela conversa, brinca e partilha doces com a entidade. A coexistência dos mundos visível e invisível está garantida num território sagrado onde se recriam e se instauram modos de ser e de viver a infância: crianças e entidades-crianças criando e recriando culturas infantis de terreiro.

\*\*\*

Eis a gira-mapa! Uma ideia-conceito construída na transgressão ao que está posto pela ciência “clássica” como conhecimento válido; que nos desafia a navegar para além dos limites das metodologias conhecidas, na busca pelo que está adiante do conhecido ou do que se pensa ser conhecido

sobre o modo como crianças pequenas de terreiro, entidades e divindades se apropriam do tempo, dos espaços; sobre os modos de ser, estar e viver as infâncias do corpo no terreiro. A gira-mapa se associa às compreensões epistêmicas da infância, como uma ideia-conceito que circula e se arredonda por toda uma existência afrodiáspórica. Falamos das infâncias do corpo que duram a vida inteira para sinalizar os recomeços e as instaurações do novo, do incômodo, do desajuste, do desde dentro para fora e tantas outras curvas cosmo-onto-epistêmicas presentes nas tradições de matriz africana.

A entronização de crianças nos espaços-territórios-terreiros estabelece sincronicidade assíncrona, isto é, permitem co-habitar crianças-adultas, adultas-crianças, seja através de entidades ou de divindades em corpos bio-infantis; ou através de entidades-crianças<sup>64</sup> ou da manifestação do *Òrìṣà* em “Erê” ou “Axere<sup>65</sup>” nos corpos adultos, muitas vezes já envelhecidos pela vida. Atentar para esses modos de ser no espaço-território reafrikanizado é parte da gira-mapa metodológica, porque retoma o sentido espiralar do tempo de antes, de agora, de durante.

Enquanto constructo metodológico, a gira-mapa impinge movimento à cosmopercepção<sup>66</sup> de pesquisadoras implicadas e encharcadas pela episteme de *Éṣù*, porque exige do registro, da grafia escrita nas letras pretas

64 O culto a Cosme e Damião fez emergir, na Umbanda, a presença de entidades espirituais infantis – salvaguardando as idiossincrasias que garantem expressões diversas em cada comunidade tradicional de terreiro de matriz africana. No entanto a presença das crianças não se resume às falanges infantis, elas possuem lugar dentro da falange de Caboclos e Caboclas, com suas Jureminhas e Caboclos Pequenos; além de terem uma posição importante nos reinos de Exu e Pombagira, com Exu Mirim, Pombagira Menina e suas variações. Percebemos o quanto a marca das infâncias se faz presente na Umbanda e, por vezes, no culto Quimbandeiro.

65 Momento em que, após a manifestação no ayé, mundo físico, o *Òrìṣà* transiciona para um estágio intermediário chamado “Erê”, no Candomblé Ketu/Nagô, e “Axere”, no Batuque. Nesse estágio, o *Òrìṣà* apresenta atitudes e formas de falar que nos remetem a uma condição infantil – um despertar da criança que habita em cada pessoa. Por meio do “Erê” ou “Axere”, o *Òrìṣà* expressa a sua vontade, realiza atividades sagradas importantes, aprende algumas tarefas fundamentais para a tradição que não poderia realizar em sua forma inteira.

66 Conforme Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021, p. 29), a “cosmopercepção” é um termo mais inclusivo para descrever a concepção de mundo produzida por grupos culturais que privilegiam “sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos”, diferenciando-se, portanto, a “cosmovisão”.

das folhas brancas o deslocamento e a ressignificação das metodologias construídas a partir das experiências ocidentocêntricas. Como olhar e registrar tamanhas temporalidades assíncronas, construídas em espiral, sem descambar para a obviedade da incorporação e reproduzir violências coloniais com pesquisas desde fora, invasivas e invasoras? Há que se dobrar para as encruzilhadas propostas por Leda Martins (1997), para chegar à cosmopercepção das culturas infantis de terreiro e das vivências de crianças das/nas tradições de matriz africana.

### Gira-Mapa na Encruzilhada: Por Que Mapa? Por Que Gira?

Conforme Gisele Girard, na “ciência geográfica, o mapa é um objeto-símbolo”, ou seja, atua “como um mito fundador, não sendo incomum que se recorra à etimologia geo+graphein (terra+desenho, desenho da terra, logo, mapa) para justificar a força desse objeto na produção científica” (2009, p. 148). Falamos de um processo de uniformização e padronização cartográfica que parte da representação gráfica do território como algo da ordem da representação direta do real, fixada em escalas a partir de todo um conhecimento matemático. Ou seja, uma representação gráfica que em muitas ocasiões é naturalizada como se fosse um espelho fiel da realidade quanto aos aspectos geográficos, naturais e culturais que compõem todo um território.

Gisele Girard (2009, p. 147) salienta: “Mapa é imagem. Tangível, virtual ou mental evoca, sempre, a imagem de um território”. Acrescentamos à ideia da autora a experimentação do mapa enquanto imagem que escapa da visão, tomando bell hooks (2019) como intercessora, compreendemos que para construir atos revolucionários precisamos quebrar com os paradigmas que estão postos como naturais ou cômodos. Deste modo, então, propomos mapas feitos de vivências que se articulam na produção de imaginários

transgressores sobre o território. Nesse sentido, questionamos: que imagens produzimos do território que habitamos? Quais sabores, cheiros e temperos habitam junto conosco nestes territórios?

O geógrafo Milton Santos, no livro *Técnica, espaço, tempo* (1997), ao discorrer sobre o objeto de trabalho da geografia faz uso do conceito “espaço habitado”. Para o autor, o espaço habitado é um conjunto formado por sistemas de objetos e por sistemas de ações e a interação desses sistemas que vai resultar na dinâmica do território e na sua transformação contínua (Santos, 2002). Ele compreende o território não apenas como o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistema de coisas criadas pelo humano, mas isso e mais a identidade, mais o fato de pertencer àquilo que nos pertence (Santos, 2007). Ou seja, ele é o “território usado”, e não o território em si, pois nele desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas vividas pelos sujeitos (Santos, 2007).

Que imagens tangíveis são possíveis de serem perscrutadas na gira pelo espaço habitado, pelo território usado em comunidades tradicionais de terreiro? A gira é aqui tomada enquanto uma ideia-conceito que parte da noção de roda, de movimento em circularidade no tempo espiralar vivido nas tradições de matriz africana. Assim como o mapa está para a cartografia, a gira-mapa está para a afrografia. Nossos tateios, pitadas e temperos são tradição e tecnologia que nos articulam vivas entre a transmissão dos códigos e segredos da linguagem do território que em gira-mapa habitamos enquanto este nos habita.

Nas encruzilhadas de Leda Martins (1997), a afrografia é tomada enquanto tessitura da corpo, do gesto, do ritmo, das cores e das vozes da diáspora que são reveladas pelas linguagens não verbais, e que são poeticamente transcritas por escribas da memória. Quem são estas escribas?

A autora nos faz entender que o papel de pesquisadoras afrodiáspóricas é coadunar estes elementos da diáspora não verbal e trazê-los à tona numa escrita que se submeta ao gesto e se perceba pequena diante da oralidade; que atravesse as ontologias ocidentais e coloniais compreendendo que o corpo-sujeito preto se inscreve no culto, no ato e na realização poética de uma narrativa circular, co-temporal e co-espacial, num movimento que se explica e se completa. Afrografar é reafirmar pela palavra-gesto a complexidade e os diferentes significados que a diáspora fez surgir nas vidas pretas; é incorporar uma escrita capaz de transcrever a corporeidade ativa, capaz de agenciar mudanças de paradigmas e narrar, nos escombros da memória, histórias deixadas pelo caminho.

Nas comunidades tradicionais de terreiro pulsa a gestualidade de uma afrografia que inscreve modos de ser, estar e viver no espaço habitado, no território usado. Convidamos você, quem nos lê, a entrar em uma cena vivida num dos territórios pelos quais temos experimentado a gira-mapa.

\*\*\*

Estamos na cidade de Rio Grande, extremo sul do Rio Grande do Sul, uma cidade marcada pela tradição do Batuque Jeje. Numa tarde fria e ensolarada de agosto, a *Ìyálórìṣà* de *Oya* nos convidou para acompanharmos uma cerimônia de apresentação de um bebê recém-nascido ao terreiro. Ela falou sobre a importância de nossas raízes e do quanto a entrada da criança na orixalidade, ainda na primeira infância, tem a ver com a maneira como nós adultas procedemos. Com o cair da tarde foram chegando o pai, a mãe, uma amiga da mãe e a criança. Perto das 18 horas nos dirigimos aos fundos do terreiro entoando um cântico que no Batuque é cantando quando alguém ou alguma divindade recebe um presente. Ele foi entoado do *pèjí* até



os fundos do terreiro onde estava a pitangueira. Formamos um círculo de mãos dadas ao redor da pitangueira frondosa de *Yánsàn*, localizada ao lado da casa de *Igbáḷe*<sup>67</sup>, e começou o ritual. A *Ìyálórìṣà* se postou à frente do cortejo, em seguida a criança nos braços da mãe, o pai tocando tambor pois é o tamboreiro da casa, e as demais pessoas enfileiradas e em deslocamento. Além do bebê de um mês e meio, havia mais duas crianças, uma de seis e outra de 8 anos de idade.

Estava um frio danado naquele dia. Depois do abraço ancestrálico através do círculo em torno da pitangueira, uma a uma, as pessoas começaram a consagrar a criança, primeiramente a *Ìyálórìṣà* e as mais velhas da casa, a mãe e o pai biológicos do bebê, e depois nós, as visitas. As crianças de seis e oito anos foram sugestionadas a retirar mensagens que estavam presas à pitangueira. Terminado o ritual de apresentação à ancestralidade realizado por aquela comunidade tradicional de terreiro, nos dirigimos ao salão, onde uma outra via ancestral se faria presente: o Preto Velho Tio Agostinho, que tinha como cavalo o avô já falecido da *Ìyálórìṣà*. A entidade se apresentou ao mundo físico na sessão de Umbanda para ser homenageada e distribuir bênçãos. Mas os encontros não pararam por aí, experienciamos a presença de uma criança-entidade, um Cosme, incorporado no corpo de uma mulher adulta que chegou na sessão de Umbanda para dar bênçãos ao bebê recém-nascido.

\*\*\*

A cena escriturada enuncia e inscreve na comunidade tramas e tranças de performances da oralitura atrevidas no encontro entre

<sup>67</sup> No Batuque, se constitui como uma pequena casa de culto aos antepassados e ancestrais das comunidades tradicionais de terreiro de matriz africana. O manejo e o culto no *Igbáḷe* são restritos às pessoas consideradas prontas na tradição. Na cena relatada o rito foi construído em torno da pitangueira, no entanto é significativa a presença *Igbáḷe* haja vista a relação de *Yánsàn* com os mortos.

tradições, Batuque e Umbanda, para a celebração e apresentação de uma criança recém-nascida à comunidade-família do terreiro. Presenciamos a garantia da mutualidade de tradições, que não se sobrepõem, mas se complementam sem subjugo uma da outra. Falamos de duas formas de reconhecimento da presença ancestral nas tradições afrodiáspóricas no Rio Grande do Sul e sua importância no que tange à continuidade por meio das gerações futuras. Uma continuidade que se materializa no território usado, mediante a apropriação dos espaços habitados no entorno da árvore sagrada e, também, do salão.

A gira-mapa como caminho metodológico e de localização ontológica nos colocou frente a situações que se estivéssemos olhando e sentindo numa perspectiva embranquecida, teríamos dificuldades em coadunar as experiências que muitas pessoas tomariam como antagônicas e contraditórias. Interessante reparar que na cena escriturada tudo começou na criança recém-nascida e terminou em outra criança-entidade incorporada em no corpo de uma mulher adulta, durante a sessão em homenagem ao Preto Velho, num movimento de ir e vir de tempos, de histórias e de narrativas. Das cantigas do Batuque fomos às narrativas dos pontos de Umbanda; fomos convidadas a afrografar a matriz africana pelos dois cultos. Comemos e bebemos, no coletivo, com o Preto Velho e a criança-entidade, reforçando nossas práticas culturais mais originárias. Estava, enfim, consagrada a vinda do bebê ao mundo e estabelecida a sua conexão com os ancestrais. Você sente o gosto?

Falamos de um espaço habitado por onde escorre cânticos, gestos, movimentos, palavras em performance da oralitura grafando a infância do corpo e o território usado. Eis o nosso mapa, a nossa grafia, a nossa afrografia. Eis a nossa gira-mapa em cruza com a afrografia. Ou seja, uma gira-mapa que sente, escuta, observa de corpo inteiro a grafia,

a afrografia de um espaço habitado, de um território usado que gira no tempo espiralar, modificando-se, transformando-se e, ao mesmo tempo, preservando elementos que possibilitam reconhecê-lo enquanto um território afrodiaspórico. Elementos que Míriam Alves (2012) chamaria de organizadores civilizatórios invariantes.

O rito de apresentação da criança recém-nascida foi realizado **com** as pessoas presentes – família mítica, família biológica e visitantes –, que não ficaram inertes, apenas como plateia. Todas foram convidadas a participar, pois na construção e afirmação da memória ancestral é necessária a comunhão e o compartilhamento de sentimentos, pensamentos, afetos, gostos entre os corpos que dançam, cantam, gesticulam, conversam, celebram no espaço habitado, sejam eles visíveis ou invisíveis. No rito escrivido em cena, colocamos em gira todos os espaços que habitam e inscrevem nosso corpo. E espaços ancestrais de tempos ancestrais, que não constituíam apenas um passado, mas sim um presente e um futuro movimentados pela circularidade do tempo espiralar que irá produzir o que Leda Martins chama de “encruzilhadas históricas e de saberes” (2021, p. 45). A autora salienta que:

As coreografias das danças mimetizam essa circularidade espiralada, quer no bailado do corpo, quer na ocupação espacial que o corpo em vólteios sobre si mesmo desenha. Por meio dessa evocação constitutiva, o gesto e a voz da ancestralidade encorpam o acontecimento presentificado, prefigurando o devir, numa concepção genealógica curvilínea, articulada pela performance. [...] Em outras palavras: o tempo, em sua dinâmica espiralada, só pode ser concebido pelo espaço ou na espacialidade do hiato que o corpo em vólteios ocupa. Tempo e espaço tornam-se, pois, imagens mutuamente espelhadas (Martins, 2003, p. 77).

A performance da “gira” presente nas comunidades tradicionais de terreiro é o movimento em que as pessoas “giram” em círculo anti-horário e trazem de volta as memórias que aparentemente tinham sido perdidas no tempo e na travessia transatlântica. Falamos de performance da oralitura com danças e cantigas, “resíduos e vestígios africanos em novas formas expressivas. [...] Um saber, uma sapiência” (Martins, 2003, p. 77).

Reafirmamos então o conceito de mapa, não mais o moderno, e sim aquele que abriga experiências, vivências, gostos, escrivências de viagens, de imaginários transgressores; aquele que em gira se transforma em gira-mapa, onde o mapa é o espaço de entrecruzamentos do emaranhado de uma rede de saberes que Leda Martins (2021) vai chamar de encruzilhada. “A cultura negra é uma cultura de encruzilhadas” (Martins, 2021, p. 50). É onde se encontra o conhecimento do ritual necessário de apresentação do recém-nascido à comunidade-família-terreiro, provavelmente vestígios de memória ancestral africana. O conhecimento de que a chegada daquele ser humano é um importante momento de continuidade da vida, do *àşę* e, ao mesmo tempo, o conhecimento de que o individual só pode ser percebido no coletivo. Neste espaço habitado de entrecruzamentos de sabedorias, são relevantes as escrivências das próprias pesquisadoras. É o mapa como espaço vivo da encruzilhada, onde tempos antigos se encontram, se reinventam e são recriados com o presente.

A matriz civilizatória africana que atravessou o Atlântico se revestiu de gostos e sentidos, se entrecruzou com gestos e memórias, transcendendo sua própria existência na encruzilhada de sistemas simbólicos e culturais para se manter viva na diáspora. Como nos lembra Muniz Sodré (2017, p. 203), “a continuidade brasileira da Arkhé africana implica a invenção de uma narrativa própria”. As infâncias do corpo com as quais nos conectamos e dialogamos nesta travessia, nos

dão pistas sobre que passos seguir para perceber nossas performances e encruzas *desde dentro*.

Como é o sabor da gira-mapa? Para que(m) ela faz sentido? Quais os temperos que podemos incluir nessa travessia? Queres experimentar o seu processo vivo em tempo espiralar?

## Referências

- Alves, M. C. (2012). *Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana*. [Tese de Doutorado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Alves, M. C., Sant'anna Jr, Ademiél, & Izidoro-Pinto, C. M. (2022). Conversações atrevidas por mulheres pretas: pistas para uma clínica política feminista antirracista. *D'GENERUS: Revista de Estudos Feministas e de Gênero*, 1(1), 139-158. <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/dgenerus/article/view/2020>.
- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Evaristo, C. (2008). Escrivências da afro-brasilidade: história e memória. *Releitura*, (23), 5-11.
- Evaristo, C. (2017, 16 de maio). A "escrevivência" na literatura feminina de Conceição Evaristo [vídeo]. Entrevista cedida a Bruno Barros. TV PUC-Rio. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=z8C5ONvDoU8>.
- Evaristo, C. (2020, 9 de novembro). A escrevivência serve também para as pessoas pensarem. Entrevista cedida a Tayrine Santana (Itaú Social) e Alecsandra Zapparoli (Rede Galápagos). *Agência de Notícias*. <https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as- pessoas-pensarem/>.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EdUFBA.
- Girard, G. (2009). Mapas desejanter: uma agenda para a Cartografia Geográfica. *Pro-Posições*, 20(3), 147-157. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643394>.
- hooks, b. (2019). *Olhares negros: raça e representação*. Elefante.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Martins, L. M. (1997). *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá* (1ª ed.). Perspectiva/ Mazza Edições.
- Martins, L. M. (2003). Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, (26), 63-81. <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>.

- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.
- Maturana, H. (2001). *Emoções e linguagem na educação e na política*. Ed. UFMG.
- Mignolo, W. D. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), 1-18.
- Nascimento, B; & Gerber, R (Diretoras). (1989). Ôrí [filme].* Produção: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda. <https://negrasoulblog.wordpress.com/2016/08/25/309/>.
- Oliveira, L. H. S. (2009, dezembro). Escrivências: rastros biográficos em Becos da memória, de Conceição Evaristo. *Terra roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários*, 17-B, 85-94. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/terraroxa/article/view/25008/18332>.
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.
- Sant'Anna Junior, A. (2021). *Exercícios de Atravessada*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Santos, J. E. (2012). *Os Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Vozes.
- Santos, M. (1997). *Técnica, espaço, tempo*. Hucitec.
- Santos, M. (2002). *A natureza do espaço*. EdUSP.
- Santos, M. (2007). O dinheiro e o território. In M. Santos, & B. K. Becker (Orgs). *Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial* (13-21). Lamparina.
- Sodré, M. (2017). *Pensar nagô*. Vozes.

# ENTRE ÌYÁLÓRÌŞÀ, CACICAS E CORPOS-SUJEITOS- MEMÓRIAS-INFANTIS: PRIMEIRAS ENCRUZAS

Rita Medeiros  
Míriam Cristiane Alves  
Raquel Silveira Rita Dias  
Janaize Batalha Neves  
Gabriel Bettiol Godinho

## Do Encontro das Pesquisadoras com Tradições e das Encruzas que Movimentam o Campo Problemático

Para demarcar nossas presenças e ausências, nossos vínculos com as tradições de matriz africana, iniciamos esse capítulo nos apresentando<sup>68</sup> a você, leitora ou leitor, pois consideramos que as escritas, sejam elas científicas ou literárias, emergem de pessoas localizadas e em movimento. Com essa postura ético-política-poética-estética, enunciamos que não apenas corpos-sujeitos-infantis são tocados, mobilizados, sentidos pelo nosso ato de pesquisar. Ou seja, enunciamos que nossos corpos-sujeitos-pesquisadoras se entrelaçam no *corpus* da pesquisa, de modo que na trama e na gira do pesquisar confluímos, construímos e reconstruímos olhares-sentires provocados pela travessia, pelo percurso, pelos gestos e movimentos da pesquisa. Nossas apresentações inscrevem nossos vínculos com as tradições de matriz africana e com a pesquisa, recolocando nosso lugar de pesquisadoras em movimento espiralar, feito redemoinho de vidas, de encontros e reencontros.

---

68 Deixamos enegrecido que, neste texto, a letra em itálico se refere às narrativas em cena, depositárias do encontro entre os diários de campo e as reflexões autorais de pesquisadores.

\*\*\*

*Sou Rita Medeiros, tenho 59 anos. Estou na tradição desde 13 de maio de 1963, dia em que nasci e fui entregue aos Pretos e Pretas Velhas da Umbanda. Tornei-me criança negra nas infâncias de terreiros. Envolvida em espaços e tempos umbandistas desde sempre, estão na minha memória as imagens afetivas dos dias de passes, dos cuidados para com os adoecimentos na família e para com as perdas daquelas pessoas que iam “aunló”<sup>69</sup>, das festividades demarcadas pelo calendário branco, mas cultuadas nas ritualísticas afroameríndias. Inesquecíveis momentos em família comunitária/religiosa e carnal que me constituíram uma mulher adulta umbandista e batuqueira. Desses mundos afrodiaspóricos, muito carrego no meu jeito de ser e agir, mas pouco consigo visibilizar e instaurar no espaço universitário, no qual atuo como professora. Numa esquina da vida, quase no ocaso profissional, a pesquisa me colocou neste lugar antes impensado: compreender as infâncias de crianças vivenciadoras de terreiras<sup>70</sup>.*

*Sou Míriam Cristiane Alves. Neta de Iyá Mercedes de Xangô, tive minha infância permeada pelo cheiro, pela voz, pelos movimentos da Vovó Carlota - Preta Velha de minha avó. Lembro que ela chegava cantando um ponto, sentava em um mochinho e ficava esperando o cachimbo para “pitá”. Lembro das Mesas de Ibéjì e tantas coisas gostosas. Após ter sido afastada dessas vivências pelas circunstâncias da vida, renasci na tradição de matriz africana como Oba Olorí-Obà, em julho de 2007, no Ilé Àṣẹ̀ Iyemọ̀nja Ọmi Olódò - há 15 anos meu Orí<sup>71</sup> foi banhado com folhas. No ano seguinte minha ligação com*

69 Termo recorrente nas tradições de matriz africana do Rio Grande do Sul, ao referirem-se às pessoas que voltaram à massa de origem (expressão que faz referência à morte).

70 No Rio Grande do Sul, chamamos de terreira (com “a” no final) o local para a realização das cerimônias da Umbanda. No entanto, neste texto, quando fizermos referência às comunidades tradicionais de terreiro (com “o” no final), estaremos nos referindo a todo e qualquer território de culto e de preservação de tradições de matriz africana no Brasil.

71 Na língua Yorùbá a palavra “Orí”, em tradução literal, significa “cabeça” (Beniste, 2011, p. 591). No entanto, apresenta uma complexidade na dinâmica civilizacional de matriz Africana, estando as-

*Obà se restabeleceu - foi o momento do Borí<sup>72</sup> em que uma feitura se fez. Hoje, Obà tem 10 anos de assentamento, guiando meu Orí pelos caminhos da vida, da pesquisa, da existência na tradição. No doutorado estudei a produção de saúde nas comunidades de terreiro. Procurei me afastar do tema, mas o tema nunca se afastou de mim. Foi nas encruzadas da roda da vida que a pesquisa sobre primeira infância de terreiro emerge como um chamamento.*

*Sou Raquel Silveira, o meu corpo dançante me faz militante e ativista. Aos quinze anos comecei a fazer aula de dança afro-brasileira em uma escola pública de Pelotas/RS. São 31 anos vivendo a dança afro-brasileira inicialmente como estudante, após, como estagiária, professora; e há 22 anos integrando o Centro de Ação Social, Cultural e Educacional Odara. Sou uma mulher Odara. Este processo de viver a pesquisa está interligado com o meu corpo dançante. Ao viver a dança afro-brasileira me aproximo das tradições de matriz africana. Nas pesquisas, nos estudos e nas construções coreográficas propostas desde o período escolar e atualmente, a orixalidade é a principal inspiração-criadora. A dança afro-brasileira me leva às comunidades tradicionais de terreiro. Lembro que o primeiro CEU<sup>73</sup> que estive na década de 90, é hoje um dos Centros de Umbanda que fazem parte da pesquisa em andamento. Dança e orixalidade para mim são um só corpo e estão em meu corpo contador de história. A pesquisa amálgama temas-vidas que são fundamentais e mobilizadores de muitos sentires... Falar de infâncias, infâncias de terreiro, me mobiliza, me gera, me gira.*

*Sou Janaize Batalha Neves, mulher preta, oriunda da periferia, mãe de dois meninos, umbandista, quimbandeira e ainda não iniciada no Batuque,*

sociado ao nascimento, onde cada Orí existente no Ayé (mundo visível) é modelado no Orun (mundo invisível), constituindo “o dobre da existência individualizada de cada pessoa” (Santos, 2012, p. 234).

72 Conforme Hendrix Silveira: “O Borí é um rito de (re)nascimento. Colocamos o “re” entre parênteses porque para as tradições de matriz africana o ser humano nasce duas vezes: o parto biológico, advindo do ventre de sua mãe e o nascimento espiritual ritualizado no Borí. De acordo com a cosmo-sensação africana, o nascimento de uma pessoa só se completa após concluído o rito de Borí, pois este rito reúne o indivíduo ao cosmo, algo rompido no momento do corte do cordão umbilical” (2019, p. 165).

73 No Rio Grande do Sul, essa sigla é comumente utilizada para nomear o Centro Espírita Umbandista.

*porém cumpro com minhas obrigações para com os Òrìşà. Bato cabeça, visto branco e peço àgò<sup>74</sup> para minha mãe, dona do meu Orí, minha bela Oya. Não sei precisar quando a tradição entrou na minha vida. Sinto que cruzei com a matriz africana muito antes desta vida. Não sei se a tradição entrou na minha vida ou se minha vida é a tradição de matriz africana. Segundo conta minha mãe, eu fui “prometida” já no ventre. Aos dezessete anos, minha primeira entidade se manifestou: a Cabocla Jurema Flecheira das Matas. Desde então minha vida segue o rumo traçado pela ancestralidade. Pesquisar sobre a matriz africana e todos seus atravessamentos é pesquisar a mim mesma.*

*Sou Gabriel Bettiol Godinho, tenho 22 anos, filho de àşę e umbandista. Os caminhos que me levaram ao terreiro foram inesperados, pelo menos aos meus olhos da época. Quando eu me encontrei sozinho, vivendo apenas o corriqueiro e o apressado - nem tão bem, mas nem tão mal -, encontrei a comunidade tradicional de terreiro como uma segunda casa, que me ajudou a criar sentidos para a distante Pelotas. Şàngó me abraçou, me deu pessoas, lugares e alimentos, abriu portas e estradas, me aproximou de uma espiritualidade que eu, quando criança, sentia e ouvia dizer aqui ou acolá, porém sempre encoberta pelos livros da catequese, pela memória de minha avó e avô paternos que tinham tanto para me contar, mas foram pegos no enlace das violências. Şàngó, entretanto, também me tirou do conforto, me impôs a necessidade de pensar o lugar da minha pele branca, de onde eu falo, de onde eu venho, para onde ir, enfim, infinitas questões, que me regem e atravessam de gira em gira.*

\*\*\*

Este capítulo é um afluente de um rio que nos percorre: as tradições de matriz africana. Apostamos nos estudos da primeira infância cujo

74 “Forma de pedir licença”, conforme Dicionário yorubá-português de José Beniste (2011, p. 51).

aporte teórico-epistemológico e ético-político-poético-ativista se localizam na potência das comunidades tradicionais de terreiro. Somos quatro pesquisadoras e um pesquisador atravessadas pelos estudos **com** crianças, **com** mulheres e **com** a matriz africana, em meio ao universo acadêmico, no qual se localiza nosso lugar de trabalho e de estudo, fiador de nossas dormências e lutas cotidianas na Universidade Federal de Pelotas. É no fazer **com** que tomamos o ato de pesquisar como lugar de (re)existência, onde transpiramos os jeitos pretos de viver. Um lugar de potência, de encontros, sem deixar de sentir as contradições-aprendizagens que a própria ancestralidade e orixalidade nos ensinam.

Trazemos notícias de um projeto de pesquisa em andamento<sup>75</sup>, construído a partir de um projeto nacional empreendido pelo GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra<sup>76</sup>, *Primeira Infância no Centro: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento do racismo*<sup>77</sup>, em parceria com um conjunto de organizações da sociedade civil, dentre as quais destacamos a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFARO<sup>78</sup>, que se associa ao Núcleo de Estudos e Pesquisas E’léékò: Agenciamentos Epistêmicos Descoloniais Antirracistas<sup>79</sup>. A pesquisa tem como objetivo compreender

75 Culturas Infantis de Terreiro: experiências e narrativas de crianças pequenas vivenciadoras de tradições de matriz africana, pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Medicina (CEP/FAMED), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), por meio do parecer número 5.383.300.

76 Desenvolve ações e projetos que buscam a erradicação do racismo e do sexismo ainda vigentes na sociedade brasileira. Ver Portal GELEDÉS: <https://www.geledes.org.br/>.

77 É uma ação de GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra, com apoio de Porticus Latin America, realizada com onze organizações negras, quilombolas, de terreiro e indígenas do país. Ver em Portal GELEDÉS: <https://www.geledes.org.br/primeira-infancia-no-centro/>.

78 É uma das maiores organizações de atuação político-social do povo de terreiro no Brasil. Constitui-se enquanto instância de articulação da sociedade civil que envolve pessoas vivenciadoras de tradições de matriz africana e afro-umbandista, pessoas vinculadas à gestão e ao trabalho em saúde, integrantes de organizações não governamentais, pesquisadoras/es e ativistas de movimentos sociais negros e de mulheres negras. Segundo José Marmo da Silva (2007), a RENAFARO foi idealizada pelo Ogan José Marmo da Silva e criada em São Luís do Maranhão, durante o II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (2003), sendo consolidada durante o III Seminário Nacional (2004), em Recife.

79 O Núcleo de Estudos e Pesquisas E’léékò objetiva conhecer, discutir e problematizar diferentes perspectivas teóricas e políticas em torno do antirracismo; estimular reflexões sobre usos e interpretações de matrizes do pensamento negro; provocar novos aquilombamentos intelectuais na produção do conhecimento; integrar estudantes de graduação e pós graduação da UFPel e da UFRGS, bem como comunidade em geral a partir do tema antirracismo. Ver: <https://wp.ufpel.edu.br/eleeko/sobre-o-eleeko/>.

de que modo crianças na primeira infância produzem culturas infantis de terreiro e experienciam o racismo e o racismo religioso em espaços de acesso a políticas públicas de saúde, de assistência e de educação. Para responder a essas inquietações, nos propomos a correr giras e promover encontros com diferentes tradições de matriz africana. Neste pequeno recorte, dialogamos com comunidades tradicionais de terreiro de Umbanda e Batuque, nas cidades de Pelotas e Rio Grande, no estado do Rio Grande do Sul.

Para além da observação, operamos no ato de pesquisar **com** as comunidades de terreiro mobilizando nossos corpos-sujeitos-pesquisadoras a sentir e vibrar com as vivências, os gestos, as memórias, os cotidianos, os movimentos das infâncias do corpo ali produzidas, inscritas e grafadas – seja no corpo-sujeito-infantil, no corpo-sujeito-entidade-infantil ou no corpo-sujeito-memória-infantil. O que pode, enquanto potência, a criança no terreiro? De que modo a infância opera, se manifesta, vive nas comunidades de terreiro? Como a infância do corpo escorre das memórias das lideranças das comunidades de terreiro?

Nesse estudo, temos como objetivo alargar nossas compreensões sobre as culturas infantis de terreiro a partir da problematização de ideias-conceitos de corpo-sujeito-infantil, de corpo-sujeito-entidade-infantil e de corpo-sujeito-memória-infantil. Temos como foco experiências e grafias que marcam o corpo-sujeito de mulheres, *Ìyálórìṣà* e Cacicas de Umbanda, que vivenciam tradições de matriz africana desde a tenra idade. Partimos do pressuposto que as lideranças de comunidades tradicionais de terreiro, assim como as pessoas mais velhas e as mais novas, têm inscritas no corpo as infâncias vividas, sentidas, compartilhadas no seio de suas comunidades. As narrativas dessas mulheres foram ficcionadas e entrelaçadas com as memórias das tradições de matriz africana que inscrevem nossos corpos-sujeitos-pesquisadoras. Ao longo do ensaio apresentamos cenas que

performam e operam na criação de imaginários transgressores sobre as infâncias do corpo e as culturas infantis de terreiro.

Falamos de culturas infantis que marcam um modo de ser e estar no mundo. Uma ontologia e uma ética que também é vivida no primeiro contato de uma pessoa adulta com uma comunidade de terreiro; no seu processo iniciático que remete ao renascimento na vida adulta, isto é, a uma infância reeditada, rememorada e revivida, agora, na tradição. Agenciam-se no coletivo, portanto, as singularidades das crianças e das infâncias – dos corpos-sujeitos-infantis.

É na circularidade do espaço-tempo que envolve as comunidades de terreiro, que nosso ato de pesquisar se explicita. Trata-se de um ensaio que, para sua construção, evoca e entrecruza vozes, memórias, gestos, gingas e giras de infâncias do corpo de diferentes comunidades tradicionais de terreiro. Falamos de corpos-crianças cujos cânticos, brincadeiras e existências devem ser ouvidas em alto e bom tom. Afinal, é das crianças o legado de nossas tradições.

O encontro entre nossos corpos-sujeitos-pesquisadoras e os corpos-sujeitos-infantis têm nos possibilitado o pesquisar **com**, nas trocas dinâmicas **entre**, numa relação sujeito-sujeito. Com-formadas na circularidade e na força inesperada de *Éṣù*, nos constituímos como grupo pulsante e irradiador de imaginários transgressores em pesquisas **com** crianças, entidades, divindades, memórias-infantis. Falamos, portanto, de uma encruzilhada entre crianças e infâncias, tomadas pela presença nas tradições do Batuque e da Umbanda.

### Do Encontro com *Ìyálórìṣà* e Cacicas: Pisando de Pés Descalços no Chão do Terreiro

*Na cena uma comunidade tradicional de terreiro localizado em um bairro onde outrora havia predominância de pessoas pomeranas<sup>80</sup> - era a Vila*

80 No final do século XIX, imigrantes pomeranos estabeleceram-se no Distrito de Cerrito Alegre, em Pelotas/RS. Com a expansão urbana, no século XX, algumas famílias ficaram em chácaras e pequenos sítios na Vila Santa Terezinha, onde criavam galinhas e produziam algumas hortaliças. Os povos pomeranos, da região do Mar Báltico, foram subjugados à Alemanha - símbolo de inteligência e progresso

*Santa Terezinha. Em seus costados, a pretidão se fazia presente, sobretudo a partir das comunidades tradicionais de terreiro, do carnaval e nas peles pretas que ali se instalavam. Isso tudo, há muitos anos, quando esse território era considerado periferia. Há 50 anos, nesse território preto, a comunidade tradicional de terreiro do Pai Miguel de Aruanda se constituiu como um espaço vivo de preservação das tradições de matriz africana e de grande força ancestrática. Hoje, ao adentrar o espaço do terreiro, nos deparamos com histórias, memórias, vivências inscritas e grafadas em fotografias emolduradas e penduradas pelas paredes, que como um cinturão vivo contam e recontam a trajetória de 50 anos ininterruptos deste chão sagrado. Ao longe, vê-se sentada em sua cadeira confortável a Cacica da terreira, ao alto dos seus 91 anos de idade. Mulher preta de fala mansa, altiva, cabelos branquinhos, com a tez jovial, quase sem rugas, e um caminhar lento, faz questão de dizer que mantém o espaço da assistência separado do espaço do culto, como nas terreiras antigas. Com extrema lucidez, ela narra que a Umbanda Cruzada que pratica, reconhece as forças de Exu [entidade da Quimbanda] e Bará [divindade do Batuque], e por isso não tem nenhuma dificuldade em realizar fundamentos e sacrifícios, além de oferecer alimentos feitos no terreiro para serem partilhados com a comunidade. Com os pés descalços, pisamos no chão do terreiro onde o Preto Velho chefia um congá: “aqui o Pai Miguel de Aruanda é o chefe”, vocaliza a matriarca no alto de sua sabedoria. Preto Velho que dá autorização para pisar em seu solo e nos conforta em seu espaço sagrado emanando afago e cuidado por meio da Cacica. Ela, ao evocar suas memórias, nos conta que foi o Pai Miguel de Aruanda quem definiu os procedimentos do terreiro. No entanto, para fazer a tronqueira e o cruzamento necessário, para as defesas e para a permanência do terreiro, ele trouxe o Pai Miguel das Almas. Dois Pretos Velhos que andam*

-, e vistos como “menos progredidos”. Tiveram sua língua e seus modos de pensar e viver silenciados e, quase sempre chamados de alemães, muitos assim se consideram até hoje (Salomoni, 2001, Thum, 2009, Da Rocha & Thum, 2016).

*juntos, que se complementam no cuidado e na feitura do terreiro. Quando as coisas estão pesadas é o Pai Miguel das Almas quem toma conta de tudo.*

*Quem performa? Uma comunidade tradicional de terreiro, uma cerca e uma porteira baixa pintada na cor azul. O chão é de terra. À esquerda de quem entra, uma casinha vermelha destinada aos Òrìṣà de rua com altura para uma pessoa adulta entrar. Logo à frente, ergue-se um pavilhão de pé direito alto, as paredes de tijolos pintados de branco, uma janela e uma porta de metal também brancas. Com os pés nus no chão do terreiro, nos deparamos com um ambiente amplo onde se nota a divisão entre espaço comum e espaço sagrado. Esta divisão acontece por meio, apenas, de um grande tapete que diferencia o espaço sagrado do profano. O espaço do terreiro é composto pelo “pagodô”<sup>81</sup> na parede da esquerda, e logo ao seu lado um grande congá composto por quatro prateleiras repletas de imagens variadas de Santos e Santas católicas, Caboclos e Caboclas, Pretos e Pretas Velhas, Entidades-Criança, entre outras. Bem no alto se encontra uma imagem de Jesus Cristo de braços abertos, sincretizado com Òṣàlá na Umbanda. Na parte inferior do congá, uma cortina de renda cobre a visão da prateleira mais baixa. Bem ao fundo, também à esquerda, se encontra o quarto de santo do Batuque – este é separado do espaço da Umbanda por meio de uma cortina. Ao seu lado uma cozinha que observamos e sentimos apenas de longe. Em todas as paredes é possível ver pendurados objetos e imagens que fazem referência às tradições de matriz africana, como por exemplo imagens de Òrìṣà e um arco e flecha.*

*Em que chão pisa essa cena? Uma rua de terra batida, de um bairro periférico da cidade de Rio Grande. Escorre por nossos olhos uma casa simples de alvenaria, que não revela a imponência e a grandeza de seu interior. É discreta a entrada do terreiro, com um portão baixo de madeira. Antes de*

81 Termo designador de um espaço específico, geralmente em madeira, onde ficam instrumentos musicais utilizados nos ritos e onde atuam tamboreiros e tamboreiras. Nem todos os terreiros possuem tal artefato. De qualquer maneira, neste terreiro se faz presente.



*chegarmos à porta saltam aos olhos três portinhas de madeira à esquerda de quem vem de fora – lá estão assentados Bara Lóde e Ògún Avagan. Do outro lado uma portinha semelhante marca a firmeza do Povo da Rua – Exu e Pombagira. Passando pela porta de entrada, abre-se um mundo de afetos, encontros, escuta e acolhimento proporcionados pela Ìyálórìṣà de Oya – somos recepcionadas no amplo salão do terreiro. O pé direito é alto, as paredes brancas e decoradas com fotos de familiares fundadores do àṣẹ da casa, quadros de Òrìṣà. Um ambiente bem iluminado nos acolhe, transmitindo a sensação de imponência e aconchego, a um só tempo. À primeira vista, perto da porta, havia dois sofás, lugar onde fomos afetuosamente recepcionadas em todas as nossas visitas. Mais à frente está o quarto de santo separado do salão por um degrau. Nele são visíveis cestas de frutas, flores e ao seu lado, na parte externa, três tambores de corda e alguns agês. A poucos metros do quarto de santo, à esquerda, em um pequeno corredor, está o congá da Umbanda, com seus Caboclos, Pretos Velhos, Ciganos, Òrìṣà e Santos Católicos. A Ìyálórìṣà, com voz doce e forte, relata que algumas imagens têm cem anos de idade ou mais. À direita do quarto de santo, a mesa de búzios e uma cadeira grande. Um pouco mais ao lado o terreiro assume outra função: a de promover o gosto pela leitura, pelo conhecimento – eis uma biblioteca. Nos fundos, fica a casa da família, a cozinha e um espaço aberto, ao ar livre, que é de grande importância para o terreiro, pois nele está plantada a grande pitangueira de Yánsàn ao lado da casa de Igbáḷe<sup>82</sup>, marcando a presença e o culto à ancestralidade. Neste espaço são reverenciados aqueles e aquelas que vieram antes, as raízes da comunidade. É ali que as crianças são apresentadas e abençoadas por essa mesma ancestralidade.*

\*\*\*

82 No Batuque se constitui como uma pequena casa de culto aos antepassados e ancestrais das comunidades tradicionais de terreiro de matriz africana. O manejo e o culto no Igbáḷe são restritos às pessoas consideradas prontas na tradição.

Para adentrar nas comunidades tradicionais de terreiro, a fim de realizar a pesquisa, partimos de algumas compreensões e pactuações entre nós, as lideranças e as próprias comunidades. Cada terreiro tem seu espaço sagrado, mítico, ritualístico organizado com a comunidade, para a comunidade e a partir de sua tradição, de modo que nós, pesquisadoras, ao sentirmos os pés no chão, nos colocamos em sintonia e sinergia com os cheiros, gostos, vocalizações, gestos, movimentos, performances, palavras faladas, danças, mimetizadas pelas pessoas, entidades, Òrìṣà – seres visíveis e invisíveis. Pedimos consentimento e autorização à comunidade, não apenas enquanto protocolo ético da pesquisa científica, mas, sobretudo, enquanto consciência de que a autorização maior precisa ser concedida por quem reina e planta o àṣẹ da casa. Assim, Maria Mulambo, Nossa Senhora da Glória, Yánsàn, Yemojá, Cabocla Jurema, Pai Miguel de Aruanda, Pai Joaquim, Ṣànpònná foram nos permitindo a aproximação e fomos pisando devagarinho, de mansinho, de pés descalços, nesses jacutás<sup>83</sup>.

Que encruza é essa que amplia nossa compreensão sobre consentimento e autorização? Que entrada é essa que nos reterritorializa a cada pisada de pés descalços? Que chão é esse que solidifica o que chamamos de comunidades tradicionais de terreiro de matriz africana? Que infâncias giram nesse chão? Nossa travessia inicial na pesquisa tem nos mostrado o que Leda Martins (2003) afirma em suas afroescritas:

No âmbito das encruzilhadas, a própria noção de terreiro se dissemina, se desloca, ou melhor é deslocada pela improvisação. Assim como o jazzista retece os ritmos seculares, transcribando-os dialeticamente numa relação dinâmica, retrospectiva e

83 Na Umbanda, jacutá pode ser entendido como lugar sagrado, casa ou altar dedicado às entidades. Em vários pontos de Umbanda este termo aparece, de modo que algumas entidades, Caboclos e Cacicques de Terreira também utilizam essa expressão.

prospectiva, as culturas negras, em seus variados modos de asserção, fundam-se dialogicamente, em relação aos arquivos e repertórios das tradições africanas, européias e indígenas, nos voltejos da linguagem, nos ritos e em muitas outras práticas performáticas (Martins, 2003, p. 70).

Acompanhando Míriam Alves (2012), entendemos que é possível enunciar a localização epistemológica, ontológica e ética do constructo comunidade tradicional de terreiro de matriz africana, partindo do conceito de “comunidade de terreiro”, inaugurado por Juana Elbein dos Santos (2012, p. 38), ao fazer referência a “um espaço onde se organiza uma comunidade – cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana”. Segundo Marco Aurélio Luz (1983), a dimensão mítico-religiosa é fonte de afirmação dos valores civilizatórios de matriz africana no Brasil e o núcleo de resistência às variadas formas de racismo.

José Flávio Pessoa de Barros (2003) sublinha que os termos “casa” ou “*ilé*” são usados no cotidiano das pessoas que cultuam *Òrìṣà* no Brasil, podendo se referir, ao mesmo tempo: ao “lugar onde habita a família, isto é, o domicílio, pois, muitas vezes, o Terreiro pode ser o lugar de moradia fixa” (p. 29); ao conjunto de casas pertencentes a uma mesma tradição cultural, uma mesma nação<sup>84</sup> trazendo, pois, um sentido de comunidade; e ao espaço de culto e de preservação da memória, das origens e das tradições de uma nação, onde a vida é celebrada de uma maneira particular, cujas regras de convivência estão baseadas em um “parentesco mítico, no princípio

84 Conforme Nei Lopes (2004), designação arbitrária da origem de pessoas africanas trazidas para as Américas como escravizadas. Estabelecida, geralmente, a partir do nome da região de onde proviham ou do porto onde eram embarcadas, ela quase nunca explicita a real identidade étnica dessas pessoas. Assim, por exemplo, sob a simples denominação “angola” podemos encontrar pessoas dos Ambundos, Luandas, Luangos, Dembos, Jingas, Bangalas, Songos, Libolos (Rebolos), etc. O vocábulo designa também as unidades de culto, caracterizadas pelo conjunto de rituais peculiares às pessoas de cada uma das divisões étnicas que compunham, real ou idealizadamente, a massa de pessoas africanas vindas para as Américas, como por exemplo: a nação de Keto, a nação Angola, entre outras.

de senioridade e na iniciação religiosa” (p. 30). Marco Aurélio Luz (2000) sustenta que o terreiro se caracteriza por um espaço arquitetônico capaz de abrigar a complexidade das ações, relações, conexões que ali são produzidas e vivenciadas envolvendo o sagrado e o profano, o público e o privado.

Em nossas giras por terreiros de Batuque e Umbanda, identificamos que são diversos e diferentes os espaços arquitetônicos que constituem cada comunidade – do grande ao pequeno, do imponente ao singelo, daquele em que a casa e o terreiro estão tão amalgamados que um olhar embranquecido dificilmente conseguiria distinguir onde começa um e termina o outro, onde começa o sagrado ou termina o profano, ou a própria conectividade entre eles. O que marca todos os terreiros que pisamos com os pés descalços é a complexidade da dinâmica civilizacional; é a enunciação de territórios de resistência, de preservação e de “materialização simbólica e concreta do complexo cultural negro-africano que se mantém vivo e incorporado à sociedade brasileira” (Alves, 2012, p. 137). Deste modo, ao passo de Muniz Sodré (1988, p. 52), compreendemos que numa dimensão afrodiaspórica persistente, insistente e dinâmica, pouco importa “a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos”. Ainda conforme o autor: “É uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada. Dá-se algo comparável ao espírito do artesão tradicional africano que, mesmo sem jamais ultrapassar os limites de sua aldeia, sente-se participante do universo inteiro” (Sodré, 1988, pp. 52-53).

Com os pés no chão, temos nos desafiado a girar com/pelas tradições de matriz africana, observando, sentido, degustando de corpo inteiro o quanto de sensibilidade temos envolvido no processo de rememorar a existencialidade preta que se faz memória, que se faz corpo, que se faz documento, que se faz cosmo-ontologia a partir das comunidades de terreiro.

Eis uma centelha de Beatriz Nascimento e Raquel Gerber (1989) que ao discutir o conceito de quilombo, nos apresenta suas diferentes possibilidades e expressões – quilombo terreiro, quilombo escola de samba, quilombo *black music* –, e enfatiza a importância da memória do povo preto ao carregar vestígios de um continente, trajetórias de vidas e histórias de um passado-presente inscritos em seus corpos-sujeitos como se eles próprios fossem o documento: eis a ideia de corpo-documento, de corpo-memória.

No chão do terreiro vibramos com o corpo-sujeito-infantil, com o corpo-sujeito-entidade-infantil e com o corpo-sujeito-memória-infantil. Ou seja, vibramos com os corpos-sujeitos que nas encruzadas das infâncias possibilitam que uma mulher preta de 91 anos de idade, Cacica de Umbanda, expresse a infância do corpo na leveza das criancices e travessuras de sua entidade-criança; que outra mulher, de 70 anos, reviva em seu corpo-documento as memórias de seu processo iniciático, ainda na tenra idade, e do processo iniciático de seus filhos biológicos devido a dificuldades e problemas de saúde.

Um chão que atravessa o “tempo espiralar”, ou seja, uma temporalidade que se move “para frente e para trás, para cima e para baixo, que presentifica o passado, retendo o passado como presente para construir o futuro” como corpos que se encantam com a vida e a morte como unidade, “lugar de ancestralidade clivada de um tempo anelado, recorrente, que retorna e também transforma, e que em tudo incide” (Martins, 2021). Um tempo espiralado que recomeça, reconhece e estabelece movimentos de ir e vir, simultâneos, reversíveis, capazes de reconstruir migalhas, rastros e esconderijos subalterizados que edificam pessoas, territórios e mundos.

Nossas primeiras entradas em campo nos fizeram sentir o tempo espiralar em cada palavra falada, vocalizada, performada, anunciada nas vivências do passado que continuavam presentes na memória do corpo. Entradas que ainda fazem ecoar em nossos corpos-sujeitos-pesquisadoras o

quanto mulheres herdeiras de África, *Iyálórìsà* e Cacicas, conjugam narrativas da afrodiáspora no Brasil. A partir de Maria Antonacci, compreendemos que elas negociam e refazem suas inserções nos territórios, fazendo ressurgir povos e linguagens africanas do além-mar; “(re)significaram suas tradições, reinventando Áfricas no Novo Mundo. Áfricas de difícil recriação e reconhecimento” (2014, p. 17).

Falamos de mulheres que habitam as cidades de Pelotas e Rio Grande, no interior do estado do Rio Grande do Sul. Cidades que possuem uma vasta e importante trajetória no culto de tradições de matriz africana, com importantes linhagens de parentesco mítico a partir de nações que, historicamente, predominaram em cada cidade – Pelotas com nação Cabinda e Rio Grande com a nação Jeje –, e das bacias de feitura<sup>85</sup>. Mulheres que vivem as encruzadas que emanam do encontro entre as duas cidades, respectivamente: água doce e água salgada, charque e peixe, Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes e Festa de *Yemojá*, nação Cabinda e nação Jeje e tantas outras.

Pisar firme com os pés descalços no chão do terreiro é escutar a temporalidade espiralar dos terreiros-cidades-negro-africanas que gritam, cantam, dançam, giram e são forjados desde terras fertilizadas pelo sangue preto. É escutar o que não se ouve, sentir o que não se toca, degustar o que não se come, olfatar o que não se cheira, conectando-se ao tempo passado-presente que verte, escorre de corpo-sujeito-memória de mulheres pretas que, por sua vez, têm na nação, na terra, no chão o seu território, o seu quilombo. Na voz de Beatriz Nascimento, trazida por Alex Ratts (2006, p. 59): “A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou”.

Em nosso percurso, encontramos terreiros-quilombos forjados por

85 Denominação atribuída aos troncos religiosos de diferentes nações do Batuque no Rio Grande do Sul, as bacias de feitura seriam os códigos de manutenção e continuidade de um determinado grupo ou família mítica, ligando seus preceitos e seus modos de fazer, mas sobretudo sua ancestralidade.

mulheres “matripotentes” (Oyěwùmí, 2021), onde o aquilombar se torna algo da dimensão da (sobre)vivência. Nas palavras de Oyèrónké Oyěwùmí (2021, p. 25):

A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. A eficácia de Ìyá é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseturá, o mito fundador Yorùbá. A unidade social mais fundamental no mundo Yorùbá é o par Ìyá e prole.

Falamos de mulheres matripotentes, Ìyálórìṣà e/ou Cacica de Umbanda, que constituem redes de afeto, de proteção, de cuidado, de acolhimento para toda e qualquer pessoa que pisa nesse chão – uma prole cuidada em um útero mítico. Terreiro-quilombo que cuida, que cura, que valoriza os corpos-sujeitos-infantis desde a barriga da mãe, que recebe o cuidado minucioso: segurança de barriga, segurança de quartinha, simpatias, benzeduras, entre outras estratégias. É no corpo-sujeito-memória dessas mulheres que temos a salvaguarda de saberes que precisam passar de geração em geração, garantindo a continuidade da tradição pelos que virão.

Eis a importância da ideia-conceito corpo-sujeito-memória-infantil para escutarmos as brincadeiras, as travessuras, os jogos de imitação das infâncias do corpo de crianças e entidades-crianças vividas num passado-presente, e lembradas, narradas, compartilhadas pelo corpo-sujeito-adulto. Falamos de corpos-sujeitos-memórias-infantis contadores de histórias, que protagonizam suas narrativas e inscrevem culturas infantis

de terreiro nas terras que habitam. Neles estão as lembranças vivas das infâncias de terreiro, os vestígios que nos conduzem à vida nos dias de hoje – sons, cheiros, movimentos, gestos, performances produzindo historicidades onde as vivências singulares se cruzam no coletivo, na comunidade.

### **Das Infâncias do Corpo de Ìyálórìṣà e Cacicas: Agenciando Culturas Infantis de Terreiro**

De que infâncias do corpo enunciamos? Na cena uma Ìyálórìṣà de 72 anos de idade.

*Quando fiz meu aprontamento, aos 27 anos, meus filhos, ainda pequenos, ficaram comigo no chão, no recolhimento. Isso ainda é muito comum, pois os terreiros acolhem famílias muito pobres e estar no terreiro, recolhida com a mãe, é a garantia do cuidado, da segurança alimentar, da proteção que toda criança merece e tem direito. Eu lembro da minha infância com muito carinho. Meu pai era ferroviário, eu nasci no bairro Porto, em Pelotas, mas com sete anos e pelas dificuldades financeiras da família, vim para o bairro Simões Lopes. Moramos em várias ruas, de aluguel. Eu estudei no Colégio São Francisco de Assis, e já estava me preparando para ser freira, tive uma infância bem católica. Ao contrário de meu marido, já falecido, que foi criado em ambiente de tradição de matriz africana desde sempre. Foi como mãe, já mulher adulta, que o Batuque e a Umbanda se fizeram presentes em minha vida – nas curas que vivenciei e presenciei. Um dia, depois de correr pelas portas da medicina convencional e ouvir desencantos e horrores, recebi a visita de um amigo de meu marido, que vinha de Rio Grande. Ele pediu para utilizar o banheiro de nossa casa, pois estava com pressa e de passagem. Na época, residíamos no bairro que fazia divisa com o município vizinho que ficava mais próximo para ele. Eu, acamada, grávida e sem grandes perspectivas, vi aquele homem vir dos fundos de minha casa, já incorporado*

*com um Caboclo de Penas, falando com uma voz firme e me dizendo: “Pode juntar suas coisas, corra para o hospital que a criança vai nascer, tudo vai dar certo e eu estarei lá na porta, esperando por ti”. Ali, ainda atrapalhada com minha formação católica, percebi e pude sentir a força das entidades – pouco conhecidas por mim, mas nesse processo fui reconhecendo, através da cura de meus filhos e filha, a presença e a força da orixalidade. Entrei na tradição pela porta da cura durante minha gravidez e na primeira infância dos meus filhos e filha, estou na tradição em meio às curas físicas e emocionais distribuídas à comunidade pelo meu Òrìșà Șànpònná.*

\*\*\*

A quem o tempo espera e quem espera no tempo? A menina Cacica em performance.

*O terreiro sempre foi lugar de reconhecimento para a minha menina interior. Ela sempre quis ser gente grande que gira, cirandeia e fala a língua de encantados. Desde muito pequenina, eu sempre senti muita vontade de ser Cacica, de modo que, por vezes, chegava a pensar na morte da tia para que eu pudesse ser sua sucessora. Quando criança, em minhas brincadeiras, eu incorporava e falava como as entidades da Umbanda e as divindades do Batuque; e na hora em que as pessoas batiam cabeça no quarto de santo, eu “exigia” que batessem cabeça para mim, também. Toda vez que minha tia me via imitando entidades ou divindades – falando suas línguas, dando consultas e passes –, ela me chamava a atenção e eu rapidamente voltava ao “normal”. Lembro com muito afeto de uma terreira de crianças que acontecia às tardes de quartas-feiras com médiuns, na sua maioria mulheres. Era uma gira de crianças, com seus respectivos așò<sup>86</sup> infantis. A terreira*

86 “Roupa, paramentos”, conforme José Beniste (2011, p. 130).

*das crianças era um evento muito esperado por nós, pois era como se fosse uma terreira em miniatura, com todas as ritualísticas e elementos que observávamos e acompanhávamos na terreira de pessoas adultas. Pertencer a uma comunidade tradicional de terreiro já era, desde muito cedo, uma coisa naturalizada para mim, era como se eu já soubesse tudo que acontecia em um ritual e isso compunha a minha vida. Desde criança, sempre tive certeza de que algum dia eu seria Ìyálóríșà, que cuidaria das pessoas, e este modo de enxergar, sentir e vivenciar as tradições de matriz africana hoje, nasceu das alegrias, brincadeiras, troças e imitações da infância. Quando na juventude eu imaginei estar afastada das tradições de matriz africana, fui surpreendida pela dor e pela doença que me recolocou em sintonia com minha alma infantil umbandista e batuqueira.*

\*\*\*

E quando a infância de terreiro é fuga?

*Eu era muito pequena, mas lembro como se fosse hoje do dia em que sonhei com a chegada de minha mãe na escola para me buscar e pegar meu boletim. Porém, a mãe nunca nos acompanhou na escola, sempre fomos cuidadas por outras pessoas, não sabíamos o que era ter a nossa mãe conosco. Ela não era nossa, era da comunidade, e por muito tempo foi difícil entender isso. Eu queria a minha mãe, aquela que era mãe das crianças da comunidade, mas eu só tinha a Cacica. Hoje eu dou continuidade ao legado que ela nos deixou, depois de sua volta à massa de origem. Sou a Cacica dessa comunidade, mas por muito tempo eu rejeitei esse território, pois queria minha mãe só para mim. Quando pequena, preferia ficar na casa de minha avó, nos fundos do terreiro, pois não suportava a invasão das pessoas da comunidade e de toda a tradição em nossa vida privada. O início de meu*

*desenvolvimento na Umbanda, ainda na adolescência, foi realizado em um terreiro próximo, pois eu tinha dificuldades em vivenciar o emaranhado entre o terreiro e a minha casa, entre a vida comunitária e a vida privada. Se a gente comprava um refrigerante e o colocava na geladeira, ao procurá-lo não o encontrava mais, pois a mãe já tinha dado para outra criança que esteve no terreiro. Quando não era dia de sessão de Umbanda, minha mãe atendia com a preta velha Vó Rita, em um dos quartos da nossa casa e, então, a casa também era o terreiro. Essa incompreensão sobre o modo como minha mãe agia e se relacionava com a comunidade gerou em mim, por algum tempo, um distanciamento da tradição. Vivenciei uma espécie de afastamento contínuo da tradição. Mas a força ancestral que eu carregava e que me tornou Cacica de Umbanda esteve sempre presente em minha vida. As festas na Cascatinha, em meio às águas doces de Òṣun, às matas de Òṣòṣì e às pedreiras de Ṣàngó, me mantinham conectada com a tradição, pois eu me aproximava dos ritos e, ao mesmo tempo, junto com a criança me colocava a correr, banhar, brincar, comer, cantar e rir do que acontecia na gira das pessoas adultas. Nessas viagens eu sempre participava e não abria mão de estar com o grupo de crianças do terreiro. Muitas, como eu, eram filhas de pessoas que faziam parte da corrente da Umbanda, outras eram filhas de pessoas da assistência e outras da comunidade que vinham buscar atendimento no terreiro. Eram muitas crianças, de diferentes idades. Íamos, quase sempre, após o meio dia e voltávamos tarde da noite. Foi, para mim, durante muitos anos uma experiência inesquecível que se repetia todo o início de ano.*

\*\*\*

Três cenas que narram, vocalizam, performam infâncias do corpo de mulheres matripotentes, inscrevendo a importância do pertencimento e

da sociabilidade das tradições de matriz africana. São diferentes caminhos, possibilidades, encruzadas que fizeram delas Ìyálóṛìṣà e Cacicas de Umbanda. Narrativas oralizadas ao pé do ouvido, e aqui ficcionadas, que nos oferecem pistas para compreendermos um pouquinho sobre as culturas infantis de terreiro, pois ao mesmo tempo que dizem de histórias singulares, enunciam agenciamentos coletivos sobre o ser e o viver em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana.

Como elas conheceram, se aproximaram e passaram a vivenciar as tradições de matriz africana? Que vivências de terreiro marcaram e marcam suas infâncias? Que movimentos, gestos, performances o espaço-tempo espiralar do terreiro produziu sobre suas infâncias? Inicialmente essas questões não estavam em nosso horizonte, mas quando pisamos no chão de cada terreiro sentindo seu cheiro, seu gosto, sua temperatura, seu àṣe e escutando suas histórias, travessias, percursos, vibramos com a emergência das memórias das infâncias do corpo inscritas em cada uma daquelas mulheres. Das cinco mulheres matripotentes com as quais dialogamos, trocamos impressões, sensações e afetos, apenas uma delas não se reportou de pronto ao seu corpo-sujeito-infantil. Não obstante, encaminhadas pela gira-mapa – uma feitura discutida no capítulo anterior desta coletânea –, e pelos caminhos de Éṣù, recompomos a encruza com a Ìyálóṛìṣà e perguntamos se ela teria memórias de sua infância no terreiro para compartilhar conosco. Diante desta pergunta, o mar escorreu por sua boca, e sentimos o cheiro da infância por ela vivida.

As diferentes trajetórias com as tradições de matriz africana foram sendo narradas em encontros de longas conversações, acompanhadas de vários sabores. Fomos acolhidas, às vezes no salão do terreiro, outras vezes na cozinha, ou ainda na sala da casa da Ìyálóṛìṣà ou Cacica. Suas

infâncias foram sendo evocadas durante a apresentação da pesquisa e a reflexão sobre as infâncias do corpo provocadas nos entremeios de uma e outra gira, na companhia de entidades da Umbanda. As narrativas expressam os diferentes tempos de envolvimento com a tradição e se entrecruzam nas vocalizações, nos gestos, nos sentidos atribuídos às infâncias revividas em seus corpos-memória, seja a partir de suas próprias vivências como crianças, seja em suas experiências de cuidado e curas de crianças no espaço do terreiro. Foram muitos os afetos e sentimentos que transbordam por cada corpo-sujeito: cuidado, proteção, admiração, desejo, rejeição.

Em alguns momentos, a cura nas infâncias tomou lugar central nas narrativas das *Ìyálórìṣà* ou Cacicas. Uma cura que transcende a infância da própria narradora – quando esta tem a saúde como motivo primeiro para a iniciação no Batuque ou na Umbanda –, ou seja, escorre para as infâncias da comunidade-família acolhendo no ventre mítico os corpos-sujeitos-infantis que necessitam de cuidado e feitura para o equilíbrio da energia vital. A potência das narrativas dessas mulheres sobre as curas vividas e sentidas na condição de protagonistas e testemunhas de histórias de gente miúda, hoje adulta, que teve nas tradições de matriz africana a possibilidade de existência, nos impacta e reconstrói em cada uma de nós a certeza do caminho escolhido.

É da sabedoria de matriz africana que, na diáspora, nossos corpos-sujeitos renascem. É pela força de *Òrìṣà* e entidades que sentimos brotar vidas nesta terra transatlântica. Já diasporizados e esparramados, nossos corpos-sujeitos espriam jeitos de viver, acolher e curar no ventre mítico das comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana – tão nossos, tão de outrem. No contemporâneo, a quilombagem está garantida pela presença de todas essas gentes, toda a semana, nos seus terreiros. A porta

que acolhe, ensina, enaltece e reconstrói vidas está disponível, aberta a todo o povo que precisa, isto está incrustado na história das tradições de matriz africana. É nesse contexto que infâncias são inventadas, recriadas e culturas infantis se tornam emergentes.

Por vezes a brincadeira foi ser grande, ser autoridade civilizatória frente à grandeza da matriz africana – brincar de ser *Ìyálórìṣà*, de ser Cacica. Em outros momentos esse ofício foi tomado, sentido, vivido como lugar difícil, inacessível e conflituoso diante do incômodo de precisar dividir a mãe com outras crianças e uma comunidade inteira. Falamos de uma experiência infantil que enxerga o ofício de *Ìyálórìṣà* ou Cacica como um obstáculo ao seu viver criança em família. Infância revividas que expõe a dificuldade da filha biológica em compreender que pessoas aflitas e preocupadas esperam, no terreiro, pela Preta Velha que desce no cavalo-de-santo, a mãe, para trazer dignidade e consolo, para produzir esperanças, modificar situações difíceis por meio de magias, feitiços, mandingas e patuás. Do sol ardente da tarde até o anoitecer, a mãe está em outra dimensão, enquanto a criança busca, incessantemente, pelo encontro com ela.

A experiência e condição de crianças filhas de líderes de comunidades tradicionais de terreiro de matriz africana, impõe a necessidade de compartilhamento da maternidade e do cuidado entre muitas outras pessoas – adultas, crianças, jovens e partícipes da comunidade de terreiro. Afinal, a comunidade tradicional de terreiro tem um sentido de família estendida, cujas relações são construídas para além do crivo biológico, a partir de uma linhagem mítica e ancestral. *Ìyálórìṣà* e Cacicas têm a dimensão do cuidado familiar-comunitário, como fibra organizatória do terreiro; elas constroem comunidades-famílias, e sob a bandeira do *àṣẹ* circunscrevem parentescos

tecidos pelas seivas verdes das folhas e/ou pelo *àşorò*<sup>87</sup>, ou *èjè*<sup>88</sup>, sacralizado com os quais se firma a irmandade e a filiação.

Claudia Fonseca (1987, 1990, 2002) e Stela Caputo (2006, 2020) afirmam que as infâncias afrodiáspóricas possuem um atributo que as diferenciam quando em composições familiares ocidentalizadas. A ampliação do sentido do cuidado que permite a distintos entes a responsabilidade com a vida das crianças é uma característica das populações negras e periféricas que apresentam outras estratégias e soluções para viver. Por exemplo, uma criança transita por muitas casas para ser cuidada: a casa da madrinha, a casa da vizinha, o terreiro. Assim, é possível inferir que as crianças, filhas de pessoas escravizadas que faleciam, eram cuidadas pela família negra estendida e também escravizada, o que acarretou em uma ética africana de cuidados e afetos, que ainda perdura nos terreiros e no meio da população negra e periférica (Caputo, 2020).

De outro lado, a infância de terreiro revivida também enuncia o desejo de ser outrem, quando ao lado da tia, Cacica e *Ìyálórìṣà*. Falamos da menina pequena que se posta frente ao congá e quarto-de-santo, esperando que muitas pessoas lhe concedam honrarias e inclinem seus corpos até o chão, porque seu corpo-criança também quer ser divindade. A criança-Cacica-*Ìyálórìṣà* se dissolve em suas criancices inesperadas e audaciosas, porque como infância afrodiáspórica consegue estar em vários espaços e tempos espiralares concomitantes, performando gestos, movimentos, oralituras, como nos ensina Leda Martins (2021). Falamos de vivências da infância do corpo produzidas desde dentro do terreiro que performam outros

87 Termo utilizado “no Batuque especificamente para o sangue dos animais sacralizados, nunca empregado para qualquer outro tipo de sangue (*èjè*), como por exemplo o vegetal, conforme Hendrix Silveira (2019, p. 172). Ainda conforme o autor, “existem duas versões sobre a origem da palavra ‘*àşorò*’: a) *Àşè + orò*, significando ‘a força criadora que emana do rito’; b) *Àwa + şe + orò*, significando ‘nós fazemos o ritual’” (Silveira, 2019, p. 172).

88 “Sangue”, conforme José Beniste (2011, p. 232). No Candomblé, o sangue oriundo do sacrifício de animais é denominado *èjè*.

modos do viver criança. Caminhar, gesticular, estar sendo juntamente com outras crianças e com a presença de pessoas adultas não obstrui a infância do corpo e acena a possibilidade de coexistência com as mais diferentes atitudes do ser criança. Ela pode pertencer à corrente da Umbanda, mas também pertencer à participação infantil pulsante de sua vida. Ela constrói e desconstrói ritos, espaços e tempos, e está, simultaneamente, presente em todos estes mundos. A pesquisa com crianças na primeira infância tem nos mostrado as afinidades atemporais e o entrelaçamento entre a tradição e o modo agudo de criar em meio ao sagrado. Eis uma pista para pensarmos as culturas infantis de terreiro.

Manuela Ferreira (2002) afirma em seus estudos que a multiplicidade de idades e a repetição de situações contribuem na afirmação das culturas infantis. É como se pudéssemos afirmar que quanto mais praticam uma vivência, mais a transformam, e que esses movimentos realizados em grandes ou pequenos coletivos de crianças emolduram uma prática infantil duradoura e revigoram a cultura infantil. No caso dos terreiros, as repetições estão garantidas pelo rito, mas o cotidiano irrepitível está garantido pelas situações inusitadas de convivência num espaço de profunda mutualidade.

As primeiras inserções no campo nos impulsionam a pensar e a reverberar uma compreensão dos corpos-sujeitos-infantis através dos corpos-sujeitos-memórias-infantis de mulheres matripotentes que lideram suas comunidades. Pesquisar **com** a infância do corpo de mulheres matripotentes no chão de seus terreiros é grafar em gira as memórias sentidas e, ao mesmo tempo, agencia-las desde o coletivo; é dinamizar a compreensão do que está retido dentro das práticas dos territórios sagrados das comunidades de terreiro, e exibir aos espaços acadêmicos as contribuições silenciadas pela lógica colonial, inaugurando conhecimentos profícuos, especialmente, sobre as culturais infantis de terreiro.



Lançamos aqui muitas perguntas; exercitamos o perguntar como crianças, porque ainda nas trilhas do espaço e tempo espiralar, sem respostas fechadas, somos caminhantes no eterno perguntar. No cruzeiro de Éšù, ainda somos perguntas, ainda somos como corpos-sujeitos-crianças envolvidos nos corpos-sujeitos-pesquisadoras, atravessados pelos corpos-sujeitos-memórias-infantis a entrecruzar descobertas.

## Referências

- Alves, M. C. (2012). *Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana*. [Tese de Doutorado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Antonacci, M. A. (2014). *Memórias ancoradas em corpos negros*. EDUC.
- Barros, J. F. P. (2003). *Na Minha Casa: preces aos orixás e ancestrais*. Pallas.
- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Caputo, S. G. (2006). Educação em Terreiros de Candomblé – contribuições para uma educação multicultural crítica. In V. M. Candau (Org.). *Educação Intercultural e Cotidiano Escolar* (1ª ed., 180-207). 7 Letras.
- Caputo, S. G. (2020). Não Posso ser Negra, Não Posso Cantar pra Ogum, Não Posso Ser do Candomblé. Não Posso Nada. In B. B. Heim, A. O. Guimarães, T. A. Hoshino, & W. Bueno (Orgs.). *Direito dos Povos de Terreiros* (1ª ed., 80-105). Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Urbanístico.
- Da Rocha, J., & Thum, C. (2016). Infância campesina: espaços do cotidiano vivenciados no recreio. *Momento - Diálogos em Educação*, 24(2), 25–40. <https://periodicos.furg.br/momento/article/view/5403>.
- Ferreira, M. M. M. (2002). *A gente aqui o que gosta mais é de brincar com os outros meninos! As crianças como atores sociais e a (re)organização do grupo de pares no cotidiano de um Jardim da Infância*. [Tese de Doutorado]. Universidade do Porto.
- Fonseca, C. (1987, julho). Vai-e-vem de crianças. *Mulherio*, VII(30).
- Fonseca, C. (1990). Crianças em circulação. *Ciência Hoje*, 11(66), 32-41.
- Fonseca, C. (2002). “Mãe é uma só?” Reflexões em torno de alguns casos brasileiros. *Psicologia USP*, 13(2), 49-68.
- Lopes, N. (2004). *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. Selo Negro.
- Luz, M. A. (1983). *Cultura Negra e Ideologia de Recalque*. Achiamé.
- Luz, M. A. (2000). *AGADÁ: dinâmica da civilização Africano-Brasileira*. EdUFBA.
- Martins, L. M. (2003). Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, (26), 63-81.
- Martins, L. M. (2020, 17 de dezembro). *Tempo em performance - com a Profa. Leda Maria Martins (UFMG)* [vídeo]. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências (IHAC/UFBA). YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=ShvhGTCYzw8&ab\\_channel=IHAC-InstitutoHumanidades%2CArteseCi%C3%AAncias](https://www.youtube.com/watch?v=ShvhGTCYzw8&ab_channel=IHAC-InstitutoHumanidades%2CArteseCi%C3%AAncias).
- Martins, L. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.
- Nascimento, B; & Gerber, R (Diretoras). (1989). *Ôrí* [filme]. Produção: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda. <https://negrasoulblog.wordpress.com/2016/08/25/309/>.
- Oyèwùmí, O. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [Yorùbá]. (2021). In M. C. Alves, A. P. M da Silva, R. S. R. Dias, P. P. Lampazzi, & K. Portilho (Orgs.). *Matripotência e Mulheres Olùšó: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários* (23-76). Editora Rede Unida.
- Ratts, A. (2006). *Eu sou atlântica - sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Imprensa Oficial.
- Salamoni, G. (2001). A imigração alemã no Rio Grande do Sul – o caso da comunidade pomerana de Pelotas. *História em Revista*, 7(7), 25-42.
- Santos, A. K. A. (2006). *Infância e afrodescendente: epistemologia crítica do ensino fundamental*. EdUFBA.
- Santos, J. E. (2012). *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Vozes.
- Silva, J. M. (2007). Religiões e saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. *Saúde e Sociedade*, 16(2), 171-177. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902007000200017>.
- Silveira, H. A. A. (2019). *Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana*. [Tese de Doutorado]. Faculdades EST.
- Sodré, M. (1988). *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Vozes.
- Thum, C. (2009). *Educação, história e memória: silêncios e reinvenções pomeranas na Serra dos Tapes*. [Tese de Doutorado]. Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

## POR MAIS PESQUISAS BRINCANTES: O QUE OS TERREIROS PODEM NOS ENSINAR?

Ana Paula Evaristo Russi

Entre os anos de 2016 e 2018, participei do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, na linha de Educação e Infância. Meu projeto de pesquisa – que resultou na dissertação denominada *Cartografias brincantes: infâncias no Batuque Jeje-Ijexá* (2018) – tinha como finalidade cartografar as infâncias presentes no Ilé Àṣẹ̀ Ojìṣẹ̀ Ifé, um terreiro de Batuque Jeje-Ijexá (que também pratica Umbanda e Quimbanda) situado ao sul da Ilha de Santa Catarina, em Florianópolis.

Inicialmente, comecei pesquisando a Ojìṣẹ̀ Ifé, suas lideranças (Ìyá Lourdes de Oya e Ìyá Bárbara de Ògún Ojú Rere) e as crianças que frequentavam a casa. Contudo, no decorrer da pesquisa, compreendi que o papel da casa não ficava encerrado nela própria, pois sua presença na comunidade do entorno também era transformadora para ambas. Assim, em um movimento orgânico da pesquisa pelo qual eu me deixei guiar, a mesma se estendeu até a rua onde a Ojìṣẹ̀ Ifé estava localizada, passando também a abarcar a relação entre a casa e a comunidade, e os modos como esta relação era expressa no convívio entre as crianças que habitavam a rua, frequentadoras da casa ou não.

A partir da minha experiência de pesquisa – e também do meu estar-no-mundo como adepta das cosmologias<sup>89</sup> afro-brasileiras (sou candomblecista e umbandista) – posso contar algumas coisas que aprendi sobre o Batuque Jeje-Ijexá. Aprendi que é uma cosmologia geograficamente

<sup>89</sup> Considero o Batuque, o Candomblé e outras manifestações ritualísticas enquanto “cosmologias”, por considerar tal categoria condizente com o patrimônio cultural e filosófico que as mesmas compreendem. Não utilizo o termo “religiões” para referenciá-las porque seu sentido etimológico fixado historicamente (de “religar com Deus”) não dialoga com as práticas e os fundamentos de matriz africana que as sustentam (Russi, 2020).

antípoda do seu irmão mais conhecido, o Candomblé, pois surgiu no Rio Grande do Sul no século XIX, a partir das práticas dos(as) sudaneses(as) sequestrados pelos europeus para trabalho escravizado em terras brasileiras. Através de pesquisa e das experiências de campo, também descobri que seu nome remete ao som dos tambores que tocam durante as cerimônias – como nos diz Ari Pedro Oro (1994) –, e que sua filosofia e suas práticas chegaram até a capital gaúcha trazidas por negros e negras livres que migravam à procura de trabalho, mais tarde se estendendo para outros estados da federação, a exemplo de Santa Catarina.

Sob uma perspectiva acadêmica mais rígida, os dados acima podem satisfazer uma parte significativa das(os) leitoras(es) deste texto que se pretende um ensaio. Contudo, a definição que prefiro utilizar, pelo seu teor educativo, brincante e afetivo, é a de Lorena, criança de 6 anos que frequentava o Batuque e residia na comunidade:

LORENA: - O Batuque é umas pessoa... eu sempre venho aqui porque elas amam os orixás, e isso faz as pessoas ficarem feliz. E aí as pessoas, elas sempre vêm aqui pra rezar. Pra elas não morrerem. Elas sempre vêm aqui... ou lá da escolinha... sempre a gente vai ser mais forte, pra gente se proteger, é mais forte com as gentes juntos e nunca se separarem... por isso que a gente vive mais e morre menos (Russi, 2020, pp. 101-102).

Na tentativa de não ser repetitiva, em muitas ocasiões pensei em suprimir esse trecho do diário de campo das minhas apresentações sobre o tema *crianças e terreiros*, ou pelo menos transformá-la em citação indireta. Contudo, por mais que a experiência de pesquisa e a cosmologia do Batuque me tragam profundas afetações, jamais tive sucesso em transmutar a comunicação sensível da pequena Lorena ao falar do mundo que a circunda desde seu nascimento.

Durante a pesquisa em campo, as percepções das crianças acerca daquilo que compõe seus contextos – no caso de Lorena, sobre a cosmologia de matriz africana que frequentava, a novela Chiquititas, a paixão por doces – me foram confiadas mediante o estabelecimento de vínculos que ocorreram (e acredito que só se façam possíveis) através do diálogo mediado pelo brincar.

Neste sentido, como pesquisadora, sei que poderia ter me limitado a entrevistar as crianças e acompanhá-las nas suas idas ao terreiro, como adeptas às cosmologias da casa ou como assistência (o público que vai ao terreiro para assistir às cerimônias). No entanto, minhas experiências anteriores no trabalho com crianças me ensinaram que brincar com elas poderia potencializar diálogos e estabelecer laços de confiança firmes. Assim, para além das minhas incursões aos dias de toque (como são chamadas as cerimônias do Batuque) ou de gira (cerimônias da Umbanda e Quimbanda), desde o início do estar-em-campo ia semanalmente à rua onde a casa fica localizada, para brincar com elas e com as outras crianças que diariamente se encontravam no final da tarde, após a escola.

Contudo, a ciência do que tais diálogos brincantes poderiam oferecer não precederam a ida a campo. Meu interesse inicial de pesquisadora era falar dos sentidos de infância de *dentro* da cosmologia do Batuque jeje-ijexá, sem me envolver muito com aquilo que se expande para fora dos limites do terreiro. Somente com certo amadurecimento no campo de pesquisa comecei a entender que brincar com as crianças poderia me levar a perspectivas e sentidos que, do ponto de vista rígido da pesquisa acadêmica, talvez eu não conseguisse alcançar se ignorasse aquilo que o próprio campo estava ofertando. Com o tempo, fui entendendo que muita coisa que acontecia entre as crianças, na rua, tinha a ver com o que acontecia no terreiro e vice-versa.

Assim, resgatando alguns aspectos da minha pesquisa, e colocando-os em diálogo com produções mais recentes que tenho lido sobre a primeira infância e sobre infâncias de terreiro, apresento aqui algumas reflexões que podem orientar a nós, pessoas adultas que pesquisam com crianças – de acadêmicos(as) a docentes – a buscar uma postura metodológica menos colonizada e menos colonizadora, que nos abra a possibilidade de um diálogo ético com as crianças envolvidas.

### A Potência Brincante dos Terreiros

Na servidão onde o terreiro estava situado, as crianças costumavam se reunir para apostar corrida e brincar de esconde-esconde ou pega-pega, e também com bolas, bicicletas e pipas. Brinquedos mais “modernos” (como armas de plástico) também faziam parte do cenário da rua, assim como os celulares, que de vez em quando apareciam (geralmente emprestados por parentes adultos), sendo que seu uso – tal como acontecia com outros brinquedos – era geralmente coletivo, principalmente para ouvir música e assistir a alguns vídeos no YouTube.

Brincadeiras populares, como as que compunham o repertório das crianças da Servidão Unidos, funcionam como uma espécie de linguagem, que proporciona à criança diferentes modos de comunicação com as demais crianças dos territórios que habita, além de desenvolver um viés identitário que desperta o sentimento de pertença a seu contexto.

Bruno Rogério Duarte da Silva (2022) ainda aponta que as brincadeiras populares são práticas pedagógicas que partem de uma perspectiva intercultural e decolonial. Neste sentido, quando participam ativamente das manifestações culturais tradicionais de suas comunidades, apropriam-se de um patrimônio cultural identitário e dão continuidade ao movimento histórico das mesmas:

Considero as brincadeiras populares como um tema relevante para as áreas das artes e da educação. Tais práticas performativas podem ser entendidas como um conjunto de ações estético-poéticas, que envolvem a dança, a música, as artes cênicas e visuais, promovendo as vivências lúdicas ou brincadeiras oriundas da cultura popular, que são praticadas nas comunidades pelos mestres e os brincantes e nas escolas brasileiras pelos professores e estudantes nas práticas educativas (Silva, 2022, p. 879).

Ainda segundo Bruno da Silva (2022), uma parte significativa dos folguedos brasileiros tem a figura do(a) mestre(a), que é uma pessoa adulta, detentora dos saberes ancestrais que giram em torno daquela prática, e que tem a função de ensiná-la aos mais novos. Isso me leva a rememorar minhas experiências de terreiro, como pesquisadora e como adepta das cosmologias de matriz africana. Nos terreiros, há uma perspectiva de hierarquia de experiência, em que sujeitos mais velhos nas práticas ritualísticas ensinam aos mais novos. Porém neste cenário, assim como em outras manifestações populares, o sujeito mais experiente não é, necessariamente, o mais velho. No caso das casas de Batuque, por exemplo, muitas crianças assumem funções de liderança (*Èkéjì*<sup>90</sup>, *Ògá*<sup>91</sup>, etc.) e passam a ensinar pessoas jovens e adultas sobre as práticas.

Os terreiros, embora nem sempre sejam reconhecidos como territórios brincantes, são espaços culturais que abrem possibilidades outras para o exercício da brincadeira e de outras potências dialógicas. Casas de candomblé, por exemplo, ressignificam seus próprios aspectos culturais pautadas por uma pedagogia circular e colaborativa, onde os processos de produção de saberes se dão pela coletividade e pela elaboração comunitária de sentidos (Oliveira; Almirante, 2017).

90 “Segundo”, conforme Dicionário yorubá-português de José Beniste (2011, p. 210). No Candomblé *Èkéjì* é um cargo feminino de grande valor; é a “Zeladora de *Òriṣà*”.

91 “Chefe dos tocadores de atabaque” – *Ògá + ilù* (Beniste, 2011, p. 608).

Há que se pensar ainda nos terreiros como espaços que desafiam a ordem normativa branca, eurocêntrica e adulta ao seu redor, propondo às crianças outros sentidos de convivência, que se distanciam daquilo a que se propõe a normatividade branca, conforme Amurabi Oliveira e Kleverton Arthur Almirante:

Morar na vizinhança do terreiro não impede que as crianças transitem pela frente dele e se encantem com suas formas, cores, objetos à mostra na frente da casa, assentamentos visíveis publicamente, além de festas e obrigações das quais podem ser vistas as danças e a movimentação e ouvidos os sons das músicas e do toque dos atabaques (2017, p. 286).

Assim, estes espaços assumem a dimensão lúdica em inúmeras práticas, fazendo da brincadeira uma linguagem pedagógica que transmuta a experiência de outras formas de comunicação envolvendo adultos(as) e crianças. Sobretudo, o ato de tornar a brincadeira acessível, em um espaço que é majoritariamente adulto, tensiona a ordem normativa que dita que os corpos adultos não podem brincar ou que, quando brincam, não estão aprendendo ou ensinando.

### **Pode a Primeira Infância Alargar os Sentidos de Infância?**

A reflexão sobre uma educação infantil que se proponha antirracista implica desenhar uma educação inclusiva da complexidade que compõe um espaço pedagógico, a qual é entendida como a potência daquele espaço. Como sustenta Débora Magalhães França:

Pensar em uma educação antirracista é de suma importância em todas as fases da infância. Na educação infantil se releva ainda mais

significativa essa necessidade pelo fato de que é o momento em que a criança toma consciência de sua identidade e identificação com o grupo social do qual faz parte (2021, p. 152).

Considerando essa consciência que se desenvolve desde a primeira infância, há que se pensar que o corpo tem uma gama potencial de expressões e modos de existência que dizem das percepções e das experiências vividas pela criança (França, 2021). Isso impõe um desafio a adultos(as) pesquisadores(as) e docentes que se propõem a aprender junto à primeira infância: eles(as) precisam estar atentos a esse potencial e ao modo como ele revela nos corpos infantis o desejo e o exercício de múltiplas identidades. Desejo e exercício que se constituem na vivência coletiva, nos diferentes contextos habitados, no estar-no-mundo da criança e nas suas relações, e desembocam na corporeidade, em um processo marcado pela circularidade.

Esta atenção, mais do que um compromisso puramente metodológico, é uma ação descolonizadora. Otavio Henrique Ferreira da Silva (2021) relembra que ato de descolonizar envolve a abertura a outras potências de experiências e de existência, que partem da diversidade que habita os espaços de Educação Infantil. Neste sentido, os territórios educativos da primeira infância – os quais incluem às(aos) profissionais que nele atuam – precisam ser atravessados pelo reconhecimento da diferença como o motor das relações.

No caso das pesquisas em terreiros, essa prerrogativa tende a revelar potências e sentidos presentes não somente nos corpos de crianças, mas nas expressões de infâncias e crianças, pautadas pelas cosmologias, que habitam os corpos adultos ou convidam outros corpos “não habitados” à experiência do infantil. Minhas experiências vivenciadas nos toques e giras na Ojìṣé Ifé oportunizaram conhecer três expressões muito próprias do infantil, elaboradas pelas práticas da casa em diálogo com os fundamentos

cosmológicos e a rede relacional que a estrutura, as quais tentarei descrever de maneira sucinta nos próximos parágrafos.

As/os axerês se caracterizavam como uma representação infantil das/os *Òrìṣà* do Batuque, que era recebida pelos médiuns depois que o *Òrìṣà* “deixava a matéria” (o corpo do médium). Falavam com uma entonação que pode ser considerada infantilizada, e tinham uma característica surpreendente de se comunicarem por uma linguagem de inversão: falavam “bom dia” quando era madrugada; ofereciam comida dizendo “quer botar pra fora?”, usavam as sandálias trocadas, entre outras ações nas quais invertiam tudo o que estamos habituados a fazer de um modo específico. Sobretudo, embora houvesse a sugestão de uma identidade criança, eram tratados como “pai” e “mãe” pelos(as) filhos(as) da casa, o que sugere que

essa infância “axerê” vai muito além de subverter a construção moderna de infância: ela desafia a ordenação adulta de mundo com suas inversões, não se inibe em desestruturar lugares adultos e em requerer sua posição hierárquica de autoridade espiritual, de crianças “pais” e “mães”, a quem os “filhos/os” adultas/os pedem ajuda e apoio espiritual (Russi, 2020, p. 166).

Outro sentido transgressor das infâncias normativas – aquelas ditadas pela ordem adultocêntrica – é trazido pela Mesa de *Ibéjì*. Ela é feita no início do toque, antes do coletivo começar a cantar para os *Òrìṣà*. Uma toalha é estendida sobre o chão e sobre ela são colocados bolos e doces diversos. Todas as pessoas que de alguma forma são identificadas como representação da infância – isso inclui, além das crianças, adolescentes iniciáticos na cosmologia e gestantes – sentam-se ao redor dessa mesa e são servidas com sopa e doces pelas pessoas adultas e pelos(as) *Òrìṣà* que vão chegando à cerimônia (Russi, 2020). Aqui o que vemos é um

amplo tensionamento daquilo que é usualmente imposto pela norma adultocêntrica (que desenha o adulto como um ser “mais completo” do que a criança) e também pela moral cristã (que empreende que o divino é a autoridade máxima). Tais perspectivas rígidas são desafiadas neste território onde crianças não só se sentam primeiro à mesa, como também são servidas por adultos(as) e pelas figuras divinas máximas do Batuque.

Já a cerimônia de Cosme e Damião, que está relacionada à Umbanda praticada na Ojìṣẹ̀ Ifẹ̀ (a qual é profundamente sincrética com o Batuque), é praticamente uma “gira brincante”: todos(as) brincavam, porque brincar era uma premissa para que a cerimônia se realizasse. Neste contexto, desde os médiuns que recebem as crianças de Umbanda, até adultos(as) e crianças presentes na assistência, a vivência do infantil também era de alguma forma oferecida a todos os corpos presentes. Para fins deste texto, o que resalto nesta terceira manifestação é a existência de um interstício entre adultez e infância, que se revelava nos corpos adultos que recebiam as entidades-crianças, seja pelo simples convite à brincadeira, seja para corpos a quem o adultocentrismo impunha a proibição do brincar, simplesmente por se tratarem de corpos adultos. Este cenário era completado pelas crianças da casa, da assistência e também crianças da vizinhança que não tinham religião ou eram de outras religiosidades (predominantemente cristãs), e nesta ocasião faziam questão de se fazerem presentes na cerimônia regada a doces e brincadeiras.

Em muitas manifestações das cosmologias de matriz africana, é possível constatar a existência de fronteiras borradas entre infância e adultez. Em notável pesquisa sobre o Axé Vodun Tó Yeyê Apará, em Maceió, Amurabi Oliveira e Kleverton Almirante (2017) ressaltam a existência de crianças – assim consideradas – de 14 anos de idade. Tal alargamento da infância diz dessas outras conotações de tempo que operam nestes

espaços. Do mesmo modo, quando corpos adultos estão incorporados por entidades-crianças, o que está em jogo não é apenas a experiência do infantil pelo sujeito adulto. Fronteiras etárias se dissolvem, descolonizando perspectivas de poder adulto e propondo uma horizontalidade dialógica entre adultos(as) e crianças, valendo-se da infância como território.

Esse é o potencial da brincadeira que me provoca encantamento. Ela nos faz relativizar nossa própria rigidez de pensamento e nos encoraja a reconhecer nossa corporeidade e explorar novos territórios, dentro e fora de nós. E essa característica não era (e não é) exclusiva do terreiro. As crianças também traziam suas práticas brincantes de fora para dentro da Ojìsé Ifé, assim como ressignificavam suas experiências de dentro para fora. Assim, acompanhei muitas conversas brincantes sobre questões relacionadas à diversidade social, étnico-racial, de gênero e de religiosidade.

Quando ingressei no Mestrado em Educação, fui apresentada a diversos pesquisadores clássicos do tema infâncias/crianças. Aqui, trato como pesquisadorES, justamente porque na época, eu – que era licenciada em Música e, portanto, não tive uma formação focada na Pedagogia – fiquei incomodada ao descobrir que os cânones da literatura sobre o tema eram, em sua maioria, homens brancos. Durante a pós-graduação, li a *História social da criança e da família* (1981) do Philippe Ariés, o *Emílio* (2004) de Jean-Jacques Rousseau, as *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação* (2004), do Walter Benjamin. Entre os mais contemporâneos, tive contato com a literatura de Manuel Sarmiento, Wiliam Corsaro, Miguel Arroyo, Walter Kohan, e muitos outros. Gradativamente, fui apresentada à produção autoral das mulheres, mas não tive a oportunidade de debater, na linha de pesquisa, a contribuição afro-brasileira para os Estudos da Infância.

Para além das categorias *crianças e infâncias*, a primeira infância, assim como a cultura afro-brasileira (aqui representada pelo Batuque), também

ressignifica o tempo e o espaço, podendo ensinar muito a nós adultos(as) com suas experiências relacionais e seus modos de estar-no-mundo. A educação infantil e seus territórios pedagógicos destinados à produção de conhecimento junto às crianças, pode realizar seu movimento de descolonização ao se apropriar dessas outras categorias dialógicas elaboradas de forma transgressora, e transmutá-las para as experiências educativas formais. No entanto, essa possibilidade se torna distante quando o mesmo movimento não acontece desde a pesquisa acadêmica sobre a primeira infância. Daí a importância de iniciativas tais quais esta coletânea para a qual escrevo o presente ensaio: elas sinalizam que é possível debater a difusão da pesquisa com crianças a partir de metodologias que as coloquem no lugar mais respeitado nesta mesa onde todos(as) nós sentamos e nos servimos.

### A Brincadeira como Linguagem

Nas cosmologias afro, assim como em boa parte da cultura popular brasileira, as experiências se transmitem e se refletem pela oralidade – o que vai de encontro ao universo acadêmico ocidentalizado que é predominantemente grafocêntrico. Sabemos que há muita coisa para se aprender na literatura acadêmica, mas esquecemos que há também no coco de roda, no maracatu, na capoeira, no jongo, o cacuriá, no cacumbi (manifestação de matriz africana daqui de Santa Catarina que lembra o congado), entre outras manifestações que constituem o patrimônio cultural e filosófico afro-brasileiro.

Qual é a nossa história que foi omitida pelos registros oficiais, na sua maioria escritos? Essa é uma pergunta que tenho feito às/aos estudantes dos cursos de Licenciatura nos quais leciono. Em um estado severamente embranquecido como Santa Catarina; sobretudo, na região do

Médio Vale do Itajaí (onde resido e trabalho), o genocídio das populações indígenas e negras foi oficialmente favorecido pelo epistemicídio, pelos processos eugenistas e pelo racismo científico. Como resultado, há uma forte valorização de uma suposta “identidade germânica”, enquanto pouco sabemos, a despeito da Lei 11.645 de 2008, sobre as outras identidades que nos compõem e que compõem este território, como nos traz Magali Moser:

O projeto hegemônico de extermínio e genocídio indígena no Vale do Itajaí tem sido tratado em estudos recentes, mas, em termos de símbolos oficiais permanece ignorado. Em vez de reconhecer a questão e desconstruir o rótulo criado em torno da suposta hegemonia europeia, os discursos oficiais preferem a ocultação, omitindo o assunto, fingindo a sua inexistência. Assim como o tema da presença de [pessoas negras escravizadas] na região, a herança dos índios tem pouca visibilidade. Como se não pertencesse ou não houvesse lugar para a cidade alemã também se considerar negra ou indígena (2016, p. 65).

Tem sido um grande desafio trazer à compreensão de futuras(os) docentes que tratar da cultura e história afro-brasileira e indígena diz de uma reparação histórica que não se dirige somente a terceiros, mas a todos nós. Aqui no Vale – que, por questões de especulação turística, agora tem sido chamado de “Vale Europeu”, sinalizando o processo histórico de apagamento cultural – fomos ceifados de tal maneira do nosso passado, que temos dificuldade de personalizar as motivações para reconhecê-lo como nosso na sua totalidade.

De maneira semelhante, estabelecer relações entre os estudos acadêmicos sobre a primeira infância e a produção cultural das cosmologias afro-brasileiras é uma proposta desafiadora. Em um macrocontexto, isso se deve a um grande abismo epistemológico existente entre a

produção acadêmica e o patrimônio cultural afro-brasileiro. Abismo que também foi escavado pelas práticas eugenistas, pelo epistemicídio e pelo racismo científico sustentados ao longo de séculos, e que ainda deixam sequelas profundas nas estruturas sociais. Tais sequelas, por sua vez, se revelam na dificuldade/resistência acadêmica em falar de culturas que não são grafocêntricas (pois se articulam através da oralidade e da vida comunitária), cujos processos sistemáticos divergem dos seus, dados os sentidos tão díspares para tempo, espaço, palavra e aprendizagem nestes dois territórios (universidade e terreiro).

Enquanto brincam, as crianças constroem narrativas e atribuem sentido às suas experiências, expressando na corporeidade o que não é expresso na verbalidade, conforme Cláudia Maria Teixeira Goulart e Tânia Mara Sperb (2008). Ao mesmo tempo, o ato de brincar considera uma (re)composição de tempos e espaços, e seus processos envolvem experiências singulares de convívio. De acordo com Álamo Pimentel (2015), em espaços onde há uma relação de comunidade, a brincadeira convida a experimentar relações geracionais, de gênero e étnico-raciais pautadas por uma percepção de coletividade:

Do ponto de vista cultural, o uso comum da expressão “brincadeira” refere-se a um amplo repertório de atividades no qual uma sociedade expressa de maneira lúdica suas múltiplas relações com saberes, práticas e processos de identificações intragrupo. [...] Do ponto de vista empírico, as “brincadeiras de rua” indicam expressões das culturas populares que situam e orientam as reflexões feitas a partir das descrições organizadas pelos estudantes do curso de pedagogia ao longo de seus trabalhos de campo. [...] Parte-se do pressuposto de que essas práticas são marcadas por diversidades de saberes sociais que circulam amplamente segundo diferentes relações geracionais, de gênero, étnico-raciais e econômicas (Pimentel, 2015, p. 706).



Muitas coisas foram “ditas” para mim, pelas crianças, enquanto estávamos brincando. Muitas outras, sobre eu mesma e minha condição de corpo adulto que pesquisa, foram reveladas no *estar-com* que a brincadeira proporciona. Foi brincando com elas na rua, parando a cada carro que passava (a rua era sem saída, então isso não era tão frequente), que fiquei alerta a meu sentimento de medo e de um certo impulso de orientá-las a sair da rua, talvez brincar de outras coisas para não ficarem expostas ao “perigo” (Russi, 2020). Só com algumas semanas de campo, e já familiarizada com a comunidade, entendi que *todos(as)* olhavam para aquelas crianças. Todos(as) as cuidavam: familiares que estavam em suas casas na rua, vizinhos(as), as próprias crianças.

A presença do terreiro naquela comunidade também amplificava os sentidos de família. De modo geral, havia uma comunicação entre essa produção de sentidos dentro e fora do Ilé Àṣẹ̀ Ojìṣẹ̀ Ifé, visto que em ambos os territórios – comunidade e terreiro – cada criança era acolhida por sua família e também pela família dos amigos. No caso das crianças do terreiro, elas se desenvolviam amparadas pelas famílias consanguíneas e, também, pela família de terreiro. Nos dois casos, essa função era exercida pelas mulheres, que assumiam a posição de educadoras e também de responsáveis pelas crianças – algo bastante comum em comunidades habitadas por terreiros, como refere Gizêlda Melo do Nascimento (2008).

A brincadeira também estabeleceu um laço importante de confiança, que eu não consigo pensar ser possível estabelecer por outras vias. Foi depois de uma tarde de brincadeiras que três crianças, inicialmente não cotadas para a pesquisa, pediram que eu as acompanhasse até suas casas para que explicasse sobre a pesquisa a familiares e mediasse seu pedido de participação. A decisão aconteceu depois que outras crianças comunicaram a elas sobre as suas experiências de pesquisa, sem nenhuma interferência ou solicitação de minha parte. Embora o projeto de pesquisa tenha sido

oficialmente submetido à avaliação pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Santa Catarina (CEP/UFSC), atendendo às exigências do Programa de Pós-Graduação e sendo posteriormente aprovada, costumo pensar que o comitê de ética mais relevante foi o desejo, por parte das crianças, de compor a pesquisa.

Foi através dos encontros brincantes que também assimilei outras perspectivas de tempo e espaço, que já vimos serem categorias caras à primeira infância:

Seguíamos as pipas, observando as pequenas batalhas desses objetos voadores cujos fios desviavam com precisão da rede de energia elétrica para ir ao encontro da pipa adversária. Muitas vezes parávamos outras brincadeiras para assistir a esse espetáculo, o que não acarretava complicações, pois não havia um compromisso em permanecer na brincadeira; ela poderia ser interrompida a qualquer momento, atravessada por uma conversa, uma nova proposta brincante ou qualquer outra coisa que pudesse ser mais interessante, como as pipas (Russi, 2020, p. 118).

À medida que eu me familiarizava com as brincadeiras e as crianças, também passei a entender, ainda que de forma limitada pela condição de adulta-pesquisadora, os modos como as brincadeiras mediavam o diálogo entre elas. Foram inúmeros os momentos em que testemunhei os tensionamentos sendo dissolvidos no convite à brincadeira que ocorria logo depois, “fazendo com que as crianças [...] determinassem quais diferenças importavam ou não” (Russi, 2020, p. 121). Isso revela um caráter emancipador nos encontros brincantes como momentos em que as múltiplas vozes eram colocadas em evidência na configuração de um espaço coletivo de debate, elaborando uma noção de coletividade pautada pela ética produzida nas relações entre as crianças.

## Considerações Finais

A escrita dessas linhas finais me faz rememorar o momento em que dei por concluída a dissertação. Fiz uma menção aos limites daquele trabalho, ressaltando que foi até onde consegui chegar, mas que outras(os) pesquisadoras(es) poderiam ir mais longe naquelas abordagens. Hoje, continuo a admitir a incompletude (necessária) daquele trabalho; porém, não posso me furtar a agradecer pelo convite à escrita para esta coletânea, pois me permitiu rever algumas lacunas a partir da pesquisadora que sou hoje: mais madura, usufruindo da experiência como docente do ensino superior, e navegando em águas novas sem, no entanto, ignorar as já passadas.

Também admito, caso isso não tenha ficado evidente ao longo da escrita, um desconforto que me motivou a optar por estas trajetórias que você, leitor(a), trilhou junto comigo: entre as produções acadêmicas que tenho lido sobre crianças e infâncias, são poucas aquelas em que o(a) pesquisador(a) assume o ato de brincar como uma prerrogativa metodológica. Não desejo, contudo, que toda pesquisa sobre o tema obrigue quem dela se encarrega ao lúdico, pois isso também seria uma forma de colonizar o outro – ainda mais se considerarmos a diversidade de corpos que habitam o meio acadêmico. Mas gostaria de ter contato com mais pesquisas que partem da experiência de corpos pesquisadores que se lançam ao brincar.

Sobretudo, meu desejo, ao encerrar estas linhas, é de que estas linhas, junto com as outras reflexões que nos farão companhia neste volume, cheguem às profissionais (em formação e atuantes) da educação infantil, despertando o ímpeto por vislumbrar outras referências sobre o tema infância/crianças infâncias, e a busca de uma comunidade pedagógica em que todas as crianças se sintam incluídas e representadas.

Por último, quero salientar que a pesquisa, como todo processo educativo, não foi somente feita de alegrias. Muitos momentos foram bastante dolorosos, principalmente quando o racismo institucional se revelava nos discursos de poder que pairavam sobre a pesquisa. Saí do mestrado cansada e desmotivada, apesar de satisfeita com a pesquisa que realizei com o apoio das crianças. Dois anos depois, ao revisitar minhas fotografias de campo (muitas feitas pelas crianças) para transformar a dissertação em livro, percebi que na maior parte delas eu estava sorridente e feliz. Enquanto estive em campo, brincando e aprendendo com a criançada, pesquisando e mergulhando na filosofia afrodiáspórica do Batuque, de fato fui uma pesquisadora muito feliz! Pesquisar é coisa séria, assim como brincar; e essas duas categorias podem ser complementares, visto que, como nos diz Paulo Freire (2002), “a afetividade não se acha excluída da cognoscibilidade”.

Por mais pesquisas brincantes! Por mais pesquisas que descolonizem a nós, docentes, pesquisadores e pesquisadoras!

## Referências

- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- França, D. M. (2021). O brincar do quintal e do terreiro: possibilidades da BNCC para a EREER na educação infantil. *Periferia*, 13(3), 140-154. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/63316/41643>.
- Freire, P. (2002). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Paz e Terra.
- Goulart, C. M. T., & Sperb, T. M. (2008). Histórias de crianças: as narrativas de crianças asmáticas no brincar. In S. H. V. Cruz (Org.). *A criança fala: a escuta de crianças em pesquisas* (342-344). Cortez.
- Moser, M. (2016). *Jornalismo forjado: a participação da imprensa na imposição da identidade germânica em Blumenau*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/174028>.
- Nascimento, G. M. (2008). Grandes mães, reais senhoras. In E. L. Nascimento (Org.). *Sankofa: guerreiras da natureza* (vol. 3, 49-63). Selo Negro.

- Oliveira, A., & Almirante, K. A. (2017). Criança, terreiro e aprendizagem: um olhar sobre a infância no candomblé. *Estudos de Religião*, 31(3), 273-297. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342521>.
- Oro, A. P. (1994). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Editor Universidade/UFRGS.
- Pimentel, Á. (2015, julho/ setembro). Brincadeiras de rua, convivência urbana e ecologia dos saberes. *Revista Brasileira de Educação*, 20(62), 703-721. <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v20n62/1413-2478-rbedu-20-62-0703>.
- Russi, A. P. E. (2020). *Cartografias brincantes: infâncias no Batuque Jeje-Ijexá*. Traços & Capturas.
- Silva, B. R. D. (2022, abril/ junho). As crianças e a cultura popular alagoana: um estudo de três brincadeiras populares na educação infantil. *Diversitas Journal*, 7(2), 876-888. [https://www.diversitasjournal.com.br/diversitas\\_journal/article/download/2081/1656/12123](https://www.diversitasjournal.com.br/diversitas_journal/article/download/2081/1656/12123).
- Silva, O. H. F. (2021). Pedagogia da Primeira Infância Oprimida: descolonizando a Educação Infantil com Paulo Freire. *Práxis Educativa*, 16(e2116588), 1-24. <https://revistas.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/16588/209209214093>.

## O DESENVOLVIMENTO INFANTIL A PARTIR DAS INFÂNCIAS DE TERREIRO: EXPERIÊNCIAS NO ILÊ AXÉ OXUMARÊ

Leticia Leobet Florentino

### Introdução

Nas últimas décadas, o debate sobre primeira infância<sup>92</sup> vem alcançando maior espaço na agenda nacional. Essa inserção é fruto de ações desenvolvidas por agentes de segmentos específicos dos movimentos sociais, por pessoas responsáveis por articulação e gestão de políticas públicas para a infância, por órgãos e estruturas governamentais e também através da incidência de organizações internacionais com interesse no assunto. A admissão desse tema na agenda pública está relacionada ao entendimento de que os investimentos feitos logo na primeira infância promovem um efeito profícuo em suas reverberações, uma vez que os recursos aplicados nessa etapa de vida da população apresentam um retorno sustentável, com desdobramentos amplos em toda a sociedade.

Conforme Saul Cypel “o investimento na Primeira Infância é a melhor maneira de reduzir as desigualdades, enfrentar a pobreza e construir uma sociedade com condições sociais e ambientais sustentáveis” (2011, p. 19). Ao citar o Estatuto da Criança e do Adolescente instituído pela Lei nº 8.069 de 1990 e a Agenda de Compromissos para a Saúde Integral da Criança e Redução da Mortalidade Infantil de 2008, o autor refere que “a promoção da saúde integral da criança e o aprimoramento das ações de prevenção de agravos e assistência são objetivos que, além de reduzirem a mortalidade infantil, apontam para o compromisso de se

92 Fase demarcada entre 0 e 6 anos de idade.

prover qualidade de vida”, tendo a possibilidade de “crescer e desenvolver todo o seu potencial”; e ao citar a Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), afirma que “estudos mostram que, com investimento em creches e pré-escolas, aumenta em 18% o poder de compra dessas crianças quando adultas. Também melhoram a sua escolaridade e a chance de colocação no mercado de trabalho” (Cypel, 2011, p. 19).

No entanto, ainda que essas movimentações e esforços estejam circulando na agenda nacional, muito ainda precisa ser percorrido sobre a temática no que diz respeito à perspectiva étnico-racial: é impreterível considerar a realidade diversa das infâncias brasileiras. Por isso, este capítulo apresenta como ponto focal um recorte sobre a primeira infância de crianças de terreiros de tradições de matriz africana; para ser mais precisa, compartilho observações etnográficas sobre as crianças em idade de primeira infância de um terreiro de candomblé: Ilê Axé Oxumarê<sup>93</sup>.

Também compreendo ser fundamental informar que as articulações de organizações do movimento negro têm cumprido papel de destaque ao estimular proposições teóricas nesse campo. Esta própria coletânea da Série Pensamento Negro Descolonial é um exemplo desses esforços, resultado das interações entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: Agenciamentos Epistêmicos Descoloniais Antirracistas (UFPel/UFRGS) e o projeto Primeira Infância no Centro: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento ao racismo<sup>94</sup>, uma articulação entre GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra<sup>95</sup> e dez organizações

93 Ilê Oxumarê Aracá Axé Ogodô Casa de Oxumarê, Sociedade Cultural, Religiosa e Beneficente São Salvador. Localizada na Avenida Vasco da Gama, bairro da Federação, antiga Mata Escura, Salvador, Bahia. Fundada inicialmente no Calundú do Obitedó, Cachoeira, Recôncavo Baiano. Foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) em 15 de dezembro de 2004.

94 Executado entre setembro de 2021 e setembro de 2022, com apoio da Porticus Latin America.

95 “Fundada em 30 de abril de 1988, GELEDÉS é uma organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e negros por entender que esses dois segmentos sociais padecem de desvantagens e discriminações no acesso às oportunidades sociais em função do racismo e do sexismo vigente na sociedade brasileira”. O Que É Gueledés? (2016, 10 de abril). Portal GELEDÉS, Missão Institucional. <https://www.geledes.org.br/o-que-e-geledes/>.

de movimentos sociais negros, quilombolas e indígenas com atuação nas cinco regiões do país<sup>96</sup>.

Compete explicitar que o contexto do surgimento dessa mobilização foi instigado pela lamentável e grave ausência da discussão racial nas políticas de primeira infância no Brasil e pelo aumento expressivo da violência e violação de direitos de crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiro. Assim, as instituições acima mencionadas se depararam com a necessidade de estabelecer uma interface entre o enfrentamento ao racismo e o pleno desenvolvimento infantil desde a primeira infância.

O objetivo dessa articulação é incidir politicamente para que as deliberações e medidas voltadas às infâncias reconheçam a imprescindibilidade da questão racial como seu eixo condutor e assumam o compromisso com ações que retirem as crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiro de situações de vulnerabilidade e de invisibilidade; somente a partir dessa premissa o pleno desenvolvimento infantil para todas as crianças pode ser de fato assegurado. É sob a condição de valorizar e incorporar a diversidade das infâncias brasileiras que o debate sobre a primeira infância deve ser encaminhado.

O Projeto estabelece parceria entre organizações brasileiras que atuam no enfrentamento do racismo e do sexismo, em um esforço de ações coletivas que contemplem a proteção e os direitos das crianças negras, quilombolas, atingidas por barragens e grandes empreendimentos ambientais, indígenas, de terreiros, entre outras, favorecendo a reflexão da sociedade a respeito dos direitos das infâncias na perspectiva da diversidade de povos que

96 As organizações que integram a articulação são: Ação de Mulheres pela Equidade (AME), Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), Coletiva Mahim Organização de Mulheres Negras para os Direitos Humanos, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), Criola, Grupo de Mulheres Negras Mãe Andresa, Instituto de Mulheres Negras do Amapá (IMENA), Nzinga Coletivo de Mulheres Negras e Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAFRO).

constituem a sociedade brasileira, e que têm suas especificidades excluídas na elaboração de políticas públicas. Trata-se de um trabalho concebido com foco na participação social, incidência e ações de advocacy (Geledés, 2021).

A fim de detalhar a trajetória dessa agenda no Brasil, destaco alguns marcos históricos. No ano 2000, a criação do Comitê pelo Desenvolvimento Integral da Primeira Infância estimulou ações regionais para elaboração de planos e programas para a primeira infância e também desencadeou a fundação da Rede Nacional da Primeira Infância<sup>97</sup>, que foi central na incorporação e divulgação do debate pela grande mídia. Em 2007, ocorreu a elaboração do primeiro Plano Nacional da Primeira Infância, que buscou orientar o Estado e a sociedade civil para os direitos das crianças de 0 a 6 anos. Em 2011, destaco a composição da Frente Parlamentar da Primeira Infância, que dirigiu a discussão para o campo legislativo, a partir de um forte incentivo do Núcleo de Ciência pela Infância<sup>98</sup>, uma coalizão entre organizações da sociedade civil que investem nessa agenda, viabilizando a mobilização e as pesquisas científicas que embasam elaborações políticas.

Todas essas iniciativas impactaram diretamente na formulação do Marco Legal da Primeira Infância, em 2016 – uma ferramenta importante para a garantia de direitos e que contribuiu para alavancar no imaginário social a situação das crianças nessa fase de desenvolvimento. De acordo com Letícia Carvalho Silva (2022, p. 18),

97 “A Rede Nacional Primeira Infância (RNPI) é uma articulação nacional de organizações da sociedade civil, do governo, do setor privado, de outras redes e de organizações multilaterais que atuam, direta ou indiretamente, pela promoção e garantia dos direitos da Primeira Infância – sem discriminação étnico-racial, de gênero, regional, religiosa, ideológica, partidária, econômica, de orientação sexual ou de qualquer outra natureza”. Quem Somos. [2018-2020]. Rede Nacional Primeira Infância. <http://primeirainfancia.org.br/quem-somos/>.

98 O NCPI é composto pelas organizações Fundação Maria Cecília Souto Vidigal, Fundação Bernard van Leer, Center On The Developing Child da Universidade de Harvard, David Rockefeller Center for Latin American Studies (DRCLAS), Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, Insper e Porticus América Latina.

o Marco Legal da Primeira Infância, Lei nº 13.257 de 2016, estabelece princípios e diretrizes para a formulação e a implementação de políticas públicas para a primeira infância em atenção à especificidade e à relevância dos primeiros anos de vida no desenvolvimento infantil e no desenvolvimento do ser humano, em consonância com os princípios e diretrizes do Estatuto da Criança e do Adolescente. O MLPI também altera dispositivos do ECA, altera os arts. 6º, 185, 304 e 318 do Código de Processo Penal, além de acrescentar incisos ao art. 473 da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT).

### Primeira Infância, Racismo Estrutural e Desafios Epistêmicos

Dado o posicionamento epistemológico que assumo na confecção deste capítulo, é fundamental enfatizar que no histórico de construção dessa agenda essas mobilizações aconteceram de maneira expressivamente desarticulada ao enfrentamento ao racismo e à garantia dos direitos de crianças negras e indígenas; essa negligência tem por consequência a propagação do racismo estrutural. Silvio Almeida (2016) define este fenômeno da seguinte maneira:

As principais características do racismo estrutural são, por um lado, a negação do próprio racismo como sistema de opressão e, por outro, a defesa de uma ideia de humanidade universal. Esta combinação de fatores permite construir relações tomando desigualdades como parte integrante da vida em sociedade, sem dar atenção às diferentes identidades raciais que todo o tempo participam desse processo de construção de relações.

Com esse cenário em vista, aponto que as articulações que dominam a agenda de primeira infância no país reiteradamente ignoram as especificidades

e pluralidades das infâncias brasileiras. No que diz respeito a diferentes níveis de desigualdades, as crianças negras e indígenas são as que estão submetidas às maiores violações de direitos e de forma mais grave. De acordo com dados que são citados na carta de apresentação do Grupo Articulador do projeto Primeira Infância no Centro: pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento ao racismo<sup>99</sup>, as crianças indígenas apresentam níveis de mortalidade 50% superiores aos de crianças brancas. Em relação à realidade dos terreiros, tem sido cada vez mais comum notícias de crianças sendo afastadas de suas mães e familiares por parte do Conselho Tutelar, órgão responsável por zelar e garantir seus direitos (Justiça, 2020). A única motivação constatada para esses afastamentos é o racismo religioso, a partir da vergonhosa justificativa de que terreiro não seria um lugar adequado para crianças. Se as políticas públicas voltadas à primeira infância considerarem esta fase de forma homogeneizante a partir de um referencial de experiência da branquitude, as realidades específicas destas populações permanecerão solapadas e os problemas enfrentados por estas crianças se amplificarão ao longo de suas trajetórias.

Para esmiuçar esse assunto, conduzo a reflexão a um dos temas principais da agenda da primeira infância: a concepção de desenvolvimento infantil. Nesse quesito, é pernicioso a falta de diálogo observada tanto com as organizações do movimento social negro, indígena, quilombola, de terreiro, de mulheres negras, quanto com pesquisadores e pesquisadoras negros e negras comprometidos com o enfrentamento ao racismo. Essa ausência de compreensão a partir dos pontos de vista elencados impacta na construção de uma narrativa desarticulada das experiências vividas pelas crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiro, e produz entendimentos normativos que acabam por condicionar a experiência de desenvolvimento

<sup>99</sup> Grupo Articulador Primeira Infância no Centro: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento ao racismo. (2022, 6 de abril). Carta de apresentação [correspondência]. Destinatários: Deputadas e Deputados da Câmara de Deputados. <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2022/04/Carta-de-apresentacao-do-Grupo-Articulador.pdf>.

infantil a “modelos padrão” de competências e habilidades. Por consequência, muitas vezes o desenvolvimento não é identificado por não corresponder a habilidades selecionadas etnocentricamente (pelo viés da branquitude) para mensurar essa progressão. Míghian Danae Ferreira Nunes nos oferece uma perspectiva sobre essa questão a partir do campo da psicologia ao citar o artigo de Maria Helena Cordeiro, *Reflexões sobre a psicologia da educação: a perspectiva psicossocial como alternativa ao psicologismo* (2016), apresentado na Reunião Científica Regional ANPED, 2016:

É importante [...] voltar os nossos olhos de modo breve para os debates produzidos pela psicologia educacional e escolar propagados em cursos de pedagogia. Isso porque a psicologia do desenvolvimento que foi apresentada nesses cursos, em certo sentido, moldou a ideia de desenvolvimento infantil que temos hoje, tem ‘tradicionalmente investido em um nível de análise intraindividual (predominantemente os comportamentos ou os processos cognitivos do aluno) ou, no máximo, em um nível de análise interindividual (processos de mediação na interação professor-aluno’ (Cordeiro, 2016 apud Nunes, 2022, p. 8).

A autora salienta, ainda, ao citar Tania Zittoun et al. no artigo *Quando a cultura é considerada nas pesquisas em psicologia do desenvolvimento* (2007), publicado na Revista Educar, “que a psicologia de Piaget, que procurava estabelecer a gênese das capacidades de pensar no sujeito epistêmico, tinha lidado rápido demais com os fatores sociais e culturais do desenvolvimento” (Zittoun et al., 2007, apud Nunes, 2022, p. 8).

Chamo de “modelos padrão” a noção reducionista que desconsidera as inúmeras possibilidades de caminhos que o desenvolvimento infantil pode traçar. Tais modelos acabam por formular planos de compreensão condicionantes que resultam em uma constatação equivocada de que crianças que não percorreram

um suposto caminho “correto”, em um determinado período, estariam fadadas às consequências de um desenvolvimento comprometido.

Como exemplo dessa abordagem, podemos olhar para os referenciais que embasam o programa Criança Feliz<sup>100</sup>, uma das principais políticas públicas a nível nacional voltada à primeira infância. O entendimento de desenvolvimento infantil do programa está desenhado no *Guia para visita domiciliar* (Ministério do Desenvolvimento Social, 2017), uma das ferramentas disponibilizadas aos agentes de visitação, ou seja, um instrumento orientador para a atuação do profissional junto às crianças e suas famílias. O guia indica algumas habilidades que a criança pode ter em determinadas faixas etárias – em termos de linguagem, motricidade, socioafetividade e cognição –, quais são as ações observáveis que o profissional deve verificar e quais as atividades que podem estimular essas habilidades. Se essas orientações não forem repassadas de maneira contextualizada à realidade em acompanhamento, podem tornar a política ineficaz e gerar grande frustração naquele ambiente familiar. A partir da falta de identificação com determinadas métricas, a família pode ser induzida a achar que a criança não está se desenvolvendo adequadamente.

## Desenvolvimento Infantil no Terreiro

Diante dessas circunstâncias, abre-se um campo de investigação para profusas possibilidades que ainda não foram evidenciadas no que diz

100 Programa do governo federal instituído por meio do Decreto nº 8.869 de 05 de outubro de 2016, com fundamento do Marco Legal da Primeira Infância. Apresenta os seguintes objetivos: “promover o desenvolvimento humano a partir do apoio e do acompanhamento do desenvolvimento infantil integral na primeira infância; apoiar a gestante e a família na preparação para o nascimento e nos cuidados perinatais; colaborar no exercício da parentalidade, fortalecendo os vínculos e o papel das famílias para o desempenho da função de cuidado, proteção e educação de crianças na faixa etária de até seis anos de idade; mediar o acesso da gestante, das crianças na primeira infância e das suas famílias às políticas e serviços públicos de que necessitem; integrar, ampliar e fortalecer ações de políticas públicas voltadas para as gestantes, crianças na primeira infância e suas famílias” (Ministério do Desenvolvimento Social, 2017, p. 9).

respeito à diversidade das infâncias brasileiras. Estabelecida essa prioridade, este capítulo se volta a olhar especificamente para as crianças de terreiro de candomblé. Ainda assim, ao falar da vivência em comunidades tradicionais de terreiro, é preciso salientar que mesmo que se compartilhe a cosmologia do candomblé, existem as características próprias de cada Casa e isso implica em atribuições de sentidos singulares a cada contexto. Esses sentidos são marcados pelos ritos, pelos cargos e posições, pela figura e representação dos *Òrìṣà*. Oyèrónkẹ́ Oyèwùmí (2002) define o conceito de “cosmopercepção” para referir a esses modos particulares de apreender o mundo:

O termo “cosmopercepção” [world-sense] é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais [...] “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (Oyèwùmí, 2002, p. 458).

Levando esses aspectos em consideração, este artigo parte da observação etnográfica e da interlocução com as crianças de tradição de matriz africana do terreiro Ilê Axé Oxumarê, em Salvador, na Bahia. Para contextualizar o que chamo de infâncias de terreiro, argumento que existem pontos de aproximação dessas experiências que impactam diretamente na construção de uma socialização primária das crianças:

A socialização primária não envolve apenas aprendizado cognitivo (inerente ao raciocínio): implica também alto grau de emoções. Daí surge a identificação da criança com seus “outros significativos”: ela absorve seus papéis e atitudes, interiorizando-os. Toda criança recebe um mundo social “filtrado” pelos seus familiares (os “outros significativos”). Essa “filtragem” tem a ver com a localização social e com as biografias de cada um dos

adultos encarregados de sua socialização primária (Paula, 2015, apud Silva et al., 2015, p. 37).

Logo, reconheço a incidência de uma cosmopercepção que atravessa a socialização primária das infâncias de terreiro, ao mesmo tempo em que discirno que o Ilê Axé Oxumarê, assim como demais Casas de tradições de matriz africana, mobiliza atribuições de sentido próprias à sua realidade. A partir disso, abro-me a pensar a primeira infância relacionada aos aspectos civilizatórios afro-brasileiros. De acordo com Azoilda Loretto da Trindade (2013, p. 132),

[...] a África e seus descendentes imprimiram e imprimem no Brasil valores civilizatórios, ou seja, princípios e normas que corporificam um conjunto de aspectos e características existenciais, espirituais, intelectuais e materiais, objetivas e subjetivas, que se constituíram e se constituem num processo histórico, social e cultural. E, apesar do racismo, das injustiças e desigualdades sociais, essa população afrodescendente sempre afirmou a vida e, conseqüentemente, constitui o/s modo/os de sermos brasileiros e brasileiras.

Azoilda Trindade (2013) se refere a processos de socialização que envolvem habilidades como oralidade, circularidade, memória, ancestralidade, religiosidade, cooperativismo, ludicidade, corporeidade e energia vital (*àṣẹ*<sup>101</sup>), ou seja, valores que implicam na apreciação das culturas negras e que estão arraigados às práticas cotidianas dos terreiros de tradições de matriz africana. Esses valores proporcionam caminhos de desenvolvimento que não são mensurados a partir de um prisma eurocêntrico de percepção de habilidades e competências.

Tratando-se de infâncias de terreiro, é possível observar como antes mesmo do nascimento existe uma atenção e olhar comunitários

101 “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (Santos, 2012, p. 40).

para a gestante e a criança gestada; até o nono mês de gravidez, as mães recebem o santo e participam dos *ṣiré*<sup>102</sup>. Isso envolve um zelo à criança, o que descentraliza a responsabilidade exclusiva da mãe, mesmo na fase intrauterina. Todas as pessoas, em especial as *Èkéjì*<sup>103</sup>, cuidam dessas crianças durante os rituais. Ainda no que diz respeito ao período gestacional, as mães recebem orientações sobre as práticas ritualísticas da ancestralidade de anciãs e anciãos da Casa, como, por exemplo, a recomendação de cantar cantigas das *Ayaba*<sup>104</sup> e contar os *itàn*<sup>105</sup>, que revelam as mitologias iorubás. Desse modo, as mães iniciam um vínculo com o bebê ao passo em que aproximam a criança das cosmologias presentes no candomblé.

Ao longo de minha circulação no terreiro, movi conversas sobre essas questões. Aqui, partilho um excerto de considerações do *Ògá*<sup>106</sup> de *Èwà* do Ilê Axé Oxumarê (2022):

Antes mesmo de nascer, as crianças aqui no terreiro já têm um tratamento diferenciado, pois na cultura *Yorùbá* as gestantes são tratadas de forma especial pelo fato de carregarem o Espírito Divino, que é quando o *Èmí*<sup>107</sup> [espírito] é enviado à terra e com ele não nasce “apenas” uma criança, mas também uma mãe, a qual também merece ser cultuada e cuidada, pois sem o seu ventre não há vida. Na cultura Yorubana, já no momento da gestação a criança e a mãe já representam um grande presente a toda a comunidade, ao tempo que necessitam de cuidados especiais, e são muitos. Mas primeiramente cabe explicar como *Òṣun*, *Naná*, *Yánsàn* e *Yemojá* também ocupam papel essencial nesse processo e compete às

102 “Brincar”, conforme Beniste (2011, p. 730). Nas tradições de matriz africana a palavra faz referência à roda ou dança utilizada para evocação dos *Òriṣà* conforme cada nação.

103 “Segundo”, (Beniste, 2011, p. 210). No Candomblé Ketu *Èkéjì* é um cargo atribuído às mulheres que não incorporam os *Òriṣà*, mas são confirmadas por eles. Elas têm um papel fundamental no cuidado com o *Òriṣà* quando ele chega no *ṣiré* e também com os filhos e convidados da casa.

104 “Rainha” (Beniste, 2011, p. 143). Modo como, nas tradições de matriz africana, se referem a todas as *Òriṣà* femininas.

105 “Mitos, histórias” (Beniste, 2011, p. 403).

106 “Chefe dos tocadores de atabaque” - *Ògá* + *ilù*, conforme José Beniste (2011, p. 608).

107 *Èmí*, “Vida representada pela respiração”; *Èmí Mímó*, “Espírito Santo” (Beniste, 2011, p. 241).



mulheres grávidas e seus companheiros [caso ambos sejam da religião] participarem de rituais conjuntamente, assim como preservarem a nova vida e “ensinarem” os valores civilizatórios ainda no processo gestacional, seja através dos cânticos [*kòrin*<sup>108</sup>], histórias ancestrais dos *Òrìṣà* [*itàn*<sup>109</sup>], e participação ritualísticas nas atividades litúrgicas da Casa, assim como através de proteções [*ààbò*<sup>110</sup>] e limpezas [*ebò*<sup>111</sup>].

Após o período intrauterino, é possível notar que as crianças são estimuladas desde muito pequenas à compreensão de sistemas hierárquicos complexos; isso possibilita o exercício e aprimoramento de habilidades que devem também ser reconhecidas como atributos do desenvolvimento infantil. Ao perceber a hierarquia do terreiro, há um processo de percepção sobre o seu lugar em relação à sua comunidade. Além disso, relações de afeto e admiração são mobilizadas, afinal, a hierarquia é apreendida também por essa via – bem como o amor, o respeito e a devoção ao *Òrìṣà*. Considerando esses aspectos, podemos identificar a elaboração de uma gestualidade e linguagem corporal adequadas à comunicação situada naquele contexto, em referência (e reverência) a pessoas que ocupam posições distintas.

As crianças no terreiro estão em um processo de participação observante, o que as proporciona um lugar marcadamente ativo: elas observam as práticas e as conferem significado, levando-as para o campo da ludicidade. No Ilê Axé Oxumarê, é recorrente encontrar crianças brincando de candomblé, simulando incorporações, reproduzindo os rituais, batendo a cabeça, imitando os *Òrìṣà*, saudando uns aos outros, jogando e se divertindo com os papéis e posições; enfim, aprendendo a lógica do terreiro através da brincadeira.

108 “Cantar” (Beniste, 2011, p. 473).

109 “Mitos, histórias” (Beniste, 2011, p. 403).

110 “Proteção, refúgio, cobertura, defesa, segurança, escudo”, conforme José Beniste (2011, p. 28).

111 “Oferenda ou sacrifício feito às divindades” (Beniste, 2011, p. 225).

No que diz respeito à relação estabelecida com o espaço do terreiro, as crianças experimentam a sensação de liberdade e conexão com a terra e demais elementos da natureza. Durante os rituais, são as únicas que podem caminhar sem restrições pelo barracão e outros espaços da Casa, além de participarem das rodas, interagirem livremente com os *Òrìṣà* e perguntarem sobre os temas e o que significa cada um dos processos e rituais. Essa liberdade existente no terreiro opera como uma forma de preservar a infância e o ser criança, pois mesmo que desde muito pequenas participem das responsabilidades, assim como os adultos, são submetidas a exigências diferentes, de acordo com as faixas etárias e condições de compreensão que vão sendo desenvolvidas.

Nas relações cultivadas no terreiro, existe também uma forma de desenvolvimento socioafetivo que considera um laço de irmandade para além da consanguinidade. Nas tradições de matriz africana, as pessoas que participam de uma mesma Casa são consideradas irmãs de santo; sendo assim, há uma concepção de parentesco que produz formas específicas de socioafetividade entre as crianças desde muito pequenas. Nesse sistema, a relação com os cuidadores é estendida a vários integrantes da Casa. Sidnei Barreto Nogueira (2016 apud Cipó, 2016) avalia as reverberações dessas redes:

[...] neste candomblé cíclico e contínuo, a criança iniciada tem papel de protagonista e tem seu espaço, ela é honrada, louvada e protegida, como criança, que será o futuro da comunidade, porque sabem que efetivamente ela o será. Em uma sociedade que nega o espaço a esta criança, encontrar um espaço privilegiado no candomblé, pode, em certa medida, compensar esta ausência e, por isso, ela gosta de estar nele.

As experiências aqui observadas e relatadas constituem um repertório de desenvolvimento infantil que regularmente não é registrado

pelos instâncias regidas por marcadores que ignoram a realidade das infâncias de terreiro. As crianças do candomblé estão produzindo compreensões, formas de se relacionar com o mundo e habilidades a partir das cosmopercepções próprias dos contextos culturais nos quais se desenvolvem. É de urgente importância que suas experiências sejam consideradas e que haja incentivo à produção de conhecimento que evidencie essas formas de desenvolvimento, de modo que as políticas públicas voltadas à primeira infância se adequem à diversidade brasileira ao invés de comprimir nossa diversidade a “modelos padrão”.

### Considerações Finais

A partir das reflexões levantadas neste capítulo, indico que há um avanço na visibilização da agenda da primeira infância e que isso impacta diretamente na promoção de políticas públicas e na criação de ferramentas e estruturas de governo com finalidade de assegurar os direitos das crianças em seus primeiros anos de vida. Por outro lado, é possível identificar que esses esforços não dialogam com a realidade social do país e com as desigualdades estruturais vivenciadas. De maneira geral, isso torna as políticas excludentes e menos eficazes, pois não alcançam a parcela mais expressiva da sociedade – a população negra.

Nesse sentido, para além das propostas de ampliação de diálogo com o movimento negro e com organizações negras que atuam na agenda das infâncias há muito tempo – pois aqui vale destacar que a infância e a adolescência sempre foram pauta com centralidade na atuação do movimento negro brasileiro, em suas mais variadas frentes –, também se faz necessário o fortalecimento de iniciativas que considerem a equidade racial e de gênero para a elaboração de metodologias, avaliação crítica

epistemológica, execução de pesquisas científicas, composição discursiva e preparação de políticas públicas. Esses agentes engajados na questão racial podem contribuir com suas competências para delinear uma política para a primeira infância que contemple as crianças que não estão sendo alcançadas e se encontram em condições severas de violência e invisibilidade.

A expertise desses movimentos é agenciada pelo diálogo direto com os territórios, com as comunidades tradicionais, pelas vivências e trocas com os terreiros de tradições de matriz africana. Esses saberes estão sendo produzidos, as crianças estão crescendo e se desenvolvendo dentro dos terreiros e isso infelizmente não é observado no repertório das políticas para a primeira infância. Letícia Silva, ao citar Fernanda Lima e Joseane Veronese, refere que o incentivo e o aprimoramento dos dispositivos de participação social possibilitam “maior engajamento do movimento negro nos espaços de deliberação e proposição de políticas públicas para criança [sic] e adolescentes negros, bem como a participação desse próprio público” (Lima, & Veronese, 2017 apud Silva, 2022, p. 12). Salientam, ainda, que: “Cabe a todos - Estado, família, sociedade - assegurar os direitos das crianças e adolescentes negros com prioridade absoluta, tornando-os visíveis no processo de construção de políticas públicas, para que a proteção integral não se constitua em mera artificialidade ou de fachada” (Lima, & Veronese, 2017 apud Silva, 2022, p. 12). Portanto, reafirmamos que a participação do movimento negro nos espaços de deliberação e de proposição de políticas inclusivas e equânimes é de grande relevância; e que quando a primeira infância negra é colocada no centro, todas as crianças e adolescentes são beneficiados (Silva, 2022, p. 12).

Para além da necessidade da inserção desses agentes no diálogo público, destaco também a importância de que as crianças e suas famílias possam receber acompanhamento embasado em formas diversas de

reconhecimento do desenvolvimento de suas habilidades, principalmente considerando as cosmo percepções que dão sentido às suas socializações primárias. Não se trata de negação da contribuição da neurociência e da psicologia sobre o desenvolvimento infantil até o presente momento, mas de expansão de ferramentas técnicas, teóricas e epistemológicas, a partir da potência da diversidade brasileira.

Conforme apresentei, as crianças são percebidas como agentes e protagonistas nos terreiros e exercem relações com os adultos específicas desses contextos. Isso, por si só, é uma característica que desloca as presunções eurocentradas sobre a infância. É imprescindível que as formas de aprender e os saberes circulados no terreiro sejam reconhecidos e respeitados em todos os outros espaços onde essas crianças estiverem, inclusive (e principalmente) nos programas governamentais, na escola e nos serviços de saúde.

## Referências

- Almeida, S. L. (2016, 13 de setembro). *O que é racismo estrutural?* [vídeo]. TV Boitempo, YouTube. <https://youtu.be/PD4Ew5DIgrU/>.
- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Cipó, R. (2016, 4 de fevereiro). Crianças no Candomblé – 21 imagens e 21 motivos. *Fotografia e Comunicação Afro Religiosa como ferramentas de Empoderamento e Resistência Cultural Negra, Olhar de um Cipó* [Blog]. Blogspot. <https://olhardeumcipo.blogspot.com/2016/02/criancas-no-candomble-21-imagens-e-21.html>.
- Cypel, S. (Org.). (2011). *Fundamentos do desenvolvimento infantil: da gestação aos 3 anos*. Fundação Maria Cecília Souto Vidigal.
- Geledés Instituto da Mulher Negra. (2021, 2 de dezembro). *Primeira Infância no Centro. Só existe pleno desenvolvimento infantil com o enfrentamento do racismo*. Portal GELEDÉS. <https://www.geledes.org.br/primeira-infancia-no-centro/>.
- Justiça racista afasta criança de sua família após ritual de Candomblé no interior de SP*. (7 de agosto de 2020). Esquerda Diário. <https://www.esquerdadiario.com.br/Justica-racista-afasta-crianca-de-sua-familia-apos-ritual-de-Candomble-no-interior-de-SP/>.
- Ministério do Desenvolvimento Social. (2017). *Criança Feliz: guia para visita domiciliar* (2ª

versão). Secretária Nacional de Promoção do Desenvolvimento Humano.

- Nunes, M. D. F. (2022, 13 de junho). *Enfrentamento do racismo na primeira infância*. Portal GELEDÉS. <https://www.geledes.org.br/enfrentamento-do-racismo-na-primeira-infancia/>.
- Oyèwùmí, O. (2002). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. [Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento]. In P. H. Coetzee, & A. P. J. Roux (Eds.). *The African Philosophy Reader* (391-415). Routledge.
- Santos, J. E. (2012). *Os Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia*. 14ª ed. Vozes.
- Silva, C. B. R., Almeida, I. R., Lourenço, M. H. T., & Silva, T. F. G. (2015, dezembro). A socialização primária e sua importância na integração do indivíduo no meio em que vive. *Jornal Eletrônico Faculdades Integradas Vianna Júnior, VII*(Edição Especial), 34-46.
- Silva, L. C. (2022, 25 de maio). *Enfrentamento ao racismo desde a primeira infância: uma análise dos marcos legais sobre o tema*. Portal GELEDÉS. <https://www.geledes.org.br/enfrentamento-ao-racismo-desde-a-primeira-infancia/>.
- Trindade, A. L. (2013). Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. In A. L. da Trindade. *Africanidades brasileiras e educação* (livro eletrônico, 131-138). ACERP; TV Escola.

# QUE CENTRO QUEREMOS PARA NOSSAS CRIANÇAS? POLÍTICA PÚBLICA PARA PROTEÇÃO À PRIMEIRA INFÂNCIA NO SISTEMA ÚNICO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL – SUAS

Juliana Gomes da Silva  
Luciene Alves Miguez Naiff

## Introdução

Quando falamos sobre infância no Brasil é preciso levar em conta as diferenças de realidade social e racial. Não cabe falar de infância e sim de infâncias brasileiras. O período que vai do nascimento até aproximadamente 12 anos de idade será vivido de forma desigual se considerarmos os fatores raciais e de distribuição de renda no país, já que oportunidades, seguranças e privilégios das crianças entre grupos favorecidos economicamente e racialmente se contrapõem a uma infância permeada pela pobreza, privação, racismo, inseguranças e inconveniências. Essas diferenças são mantenedoras do abismo social e racial do nosso país, provocando a transmissão intergeracional da exclusão social (Miguez-Naiff, 2015).

A primeira infância tem cada vez mais ganhado visibilidade no Brasil através de iniciativas importantes como a criação de uma legislação específica (Lei nº 13.257 de 08 de março de 2016), políticas públicas (creche, saúde materna e puericultura, parentalidade), pelos atores sociais (em destaque as redes nacionais e estaduais) e instituições não governamentais UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância), Fundação ABRINQ. O investimento na primeira infância é considerado primordial para se chegar aos objetivos de proteção da vida entre o nascimento e os seis anos de

idade. Para Beatriz Corsino Pérez e Marina Castro (2015), todos os atores da rede de atuação na área da garantia de direitos das crianças precisam estar mobilizados para que, efetivamente, a primeira infância ganhe o destaque que necessita.

Estima-se que a população de crianças no país esteja em torno de 35,5 milhões, ou seja, 17% da população, sendo 56,7% dessas, crianças negras (pretas e pardas), segundo o IBGE (2018). A pesquisa destaca a desigualdade social ligada à raça/cor, visto que os dados apontam as dificuldades de acesso à renda e oportunidade de pessoas negras. Essa realidade impõe às nossas crianças risco e desproteção social já ao nascer, uma vez que suas famílias experimentam essa realidade. Apesar das legislações sobre proteção às crianças possuírem caráter garantido, ainda não são cumpridos em sua totalidade, a começar pela Constituição Federal de 1988 que no artigo 227 afiança fundamentos para o cuidado da infância brasileira e quem são os responsáveis que devem exercê-la:

Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (Constituição Federal, 1988).

Dentre os responsáveis pela garantia e proteção de crianças está a família. Mas as famílias mais pobres, sobretudo as negras, via de regra, estão também abandonadas à própria sorte, sendo, constantemente, cobradas e deslegitimadas na criação dos filhos e filhas. São famílias culpabilizadas por não conseguirem oferecer a criação idealizada que se pauta em famílias

de classes sociais privilegiadas e brancas. Criticar as famílias mais pobres é uma forma de criminalizar a pobreza e de colocar a pobreza e quem está nessa situação, especialmente as pessoas negras, em uma condição de desvantagem e de constante patrulhamento. É acertado dizer que a desigualdade é, na maioria dos casos, responsável pelas mazelas que afetam o funcionamento de uma família pobre e negra.

As famílias em situação de vulnerabilidade econômica e desproteção do Estado no Brasil não raro são famílias monoparentais, chefiadas por mulheres, sobretudo negras, com filhos e filhas, responsáveis sozinhas pela geração de renda e criação. Essa condição traz para a discussão a matrifocalidade, ou seja, a dimensão feminina da configuração e manutenção familiar, em uma sociedade que é patriarcal nas relações de poder. É cultural e histórica a atribuição de cuidados da primeira infância como responsabilidade exclusiva das famílias, em que recai toda a responsabilidade pelo desenvolvimento das crianças pequenas. Nas famílias mais empobrecidas, em que a realidade da monoparentalidade se apresenta na formação familiar com a mulher e seus filhos e filhas, é a mãe quem, em última instância, será a responsabilizada pelo que acontece entre seus membros. Esse cenário desresponsabiliza o Estado e a sociedade na proteção à primeira infância, visto que não existe ou são pouquíssimas as redes que apoiam a mulher e seus filhos e filhas no momento mais delicado e importante da vida.

A primeira infância como foco da discussão dá visibilidade a uma série de questões históricas sociais do não lugar ou o apagamento desta idade da vida, resultado em atenção tardia e urgente, principalmente a infância pobre que no Brasil tem cor.

As políticas públicas devem ser formuladas exatamente para atuar na garantia da cidadania plena de todos os cidadãos brasileiros. Muitas

delas existem, muitas precisam melhorar e outras ainda devem ser criadas para atenuar os efeitos da exclusão social. A discussão aqui levantada será acerca das construções para minimizar a vulnerabilidade social – enquanto não se pode extinguir – através das políticas sociais, instituídas pela Lei Orgânica de Assistência Social (Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993) e posteriormente pela Lei do Sistema Único de Assistência Social - SUAS (Lei nº 12.435, de 6 de julho de 2011), organizada pela Tipificação Nacional de Assistência Social e todos as portarias que vieram complementar o trabalho da Assistência Social para atendimento da primeira infância.

### Como Chegamos e como Estamos?

A infância como conhecemos hoje foi uma construção social demorada e cheia de percalços e processos de significação. A primeira demarcação da infância foi a delimitação das idades. Nem sempre ser criança foi o que conhecemos nos dias de hoje. Nem mesmo a idade exata ou a data do nascimento eram demarcados com exatidão. Na idade média, conforme Philippe Ariès, os processos de “individualização, de exatidão e de autenticidade” (2022, p. 5) se davam por idade, visto que o nome estava ligado à fantasia, o sobrenome à tradição e a idade à exatidão e ao número. Neste período, a infância era delimitada até os 7 anos e assim que a criança começava a andar misturava-se ao mundo dos adultos, não havendo muita diferenciação. As etapas da vida eram mais ligadas a funções sociais que cada um deveria exercer do que a um período de desenvolvimento (Ariès, 2022).

Philippe Ariès (2022) pontua que no século XXVII a diferenciação entre infância e juventude se dava pelo grau de dependência financeira. Logo, um servidor, um soldado ou um laçao poderiam ser chamados de pequenos meninos. Já nas famílias nobres os termos da infância eram

utilizados somente às crianças, marcando diferenciações entre pobres e ricos. Vale pontuar que os termos empregados à infância faziam referência às crianças “já espertas” (Ariès, 2022, p. 25) que conseguiam interagir no mundo adulto, mas foram aos poucos se deslocando e sendo usados somente para crianças. Somente no século XIX o termo bebê foi designado às crianças pequenas.

A infância era tida como um momento de transição, sem muita importância e memória. As taxas de natalidade eram tão altas quanto a de mortalidade, “o sentimento de que se faziam várias crianças para conservar apenas algumas, era [...] muito forte” (Ariès, 2022, p. 39). Somente com o malthusianismo<sup>112</sup> e as práticas contraceptivas constrói-se nova mentalidade acerca das perdas de crianças.

Quando remontamos a história brasileira com a infância percebemos as conexões históricas e culturais até os dias atuais, principalmente em contextos sociais de maior pobreza e disparidades. O Brasil colônia começa a pensar nas crianças a partir dos incômodos à ordem social causados por elas, e inicia sua experiência com atendimento às crianças abandonadas, pela roda dos expostos. A roda foi um dispositivo medieval utilizado para a entrega de crianças ainda bebês em instituições filantrópicas, em sua maioria ligadas à igreja. O dispositivo garantia o sigilo de quem estava entregando e de quem estava recebendo. A prática de abandono de crianças utilizando a roda dos expostos perdurou até 1916. Ressalto que, segundo Vicente de Paula Faleiros (2011), as crianças abandonadas eram em esmagadora maioria pobres, oriundas de relações fora do matrimônio, como também de relações do patrão/senhor branco e a empregada/escravizada negra.

Irene Rizzini (2011) afirma que o atendimento às crianças na história do país se deu para atender às demandas de abandono e/ou

<sup>112</sup> A teoria malthusiana defendia o controle por meio de técnicas ideológicas, tais quais a abstinência sexual e o casamento tardio.

criminalidade com foco na infância pobre e marginal. A responsabilidade da criança privilegiada desde sempre é exclusiva da família, mas quando se trata das crianças desvalidas<sup>113</sup>, essa responsabilidade já passou por mãos bem diferentes. Várias entidades – públicas, policiais, filantrópicas –, cada qual defendendo uma ideia para lidar com o problema da infância brasileira (exame de capacidade de discernimento, educação/reeducação, trabalho), e que sempre acabavam em soluções de recolhimento ou isolamento.

Nos primórdios estiveram nas mãos dos Jesuítas onde o objetivo era evangelizar e docilizar as crianças, transformando-as em futuros súditos leais. Em seguida, a infância das crianças pobres e negras foi relegada aos escravizadores, que foram responsáveis por grande mortalidade infantil, face às condições vividas pelos familiares e por não permitirem a amamentação já que a mãe era alugada como ama de leite. Em concurso aos escravizadores estavam as Santas Casas de Misericórdia que utilizavam a roda dos expostos como dispositivo para resolver o abandono de crianças – a Casa dos Expostos tinha responsabilidade até os 7 anos e também era responsável por provocar grande mortalidade infantil devido às condições de higiene e cuidados (Rizzini, 2011).

No século XIX, a cultura asilar foi introduzida na sociedade e perdura até hoje, por meios diferentes, mas que pretendem o mesmo: disciplinar o indivíduo indócil e fora dos padrões. Confinar era a solução empregada para controlar o espaço físico de circulação e o tempo ocioso das crianças e limitar para impor disciplina com o intuito de prevenir ou regenerar os desvios de conduta. Segundo Irene Rizzini (2011), as críticas ao modelo asilar versavam sobre o dano causado ao desenvolvimento, além do alto custo para manutenção dos espaços de confinamento sem apresentar resultados satisfatórios.

113 Sem valor e sem proteção.

Os higienistas e os filantropos também participaram da suposta proteção às crianças e pautavam-se em métodos científicos, diferenciando-se das ações caritativas. Os higienistas foram responsáveis por iniciativas voltadas para atendimento médico de crianças, com “palestras para as mães” (Rizzini, 2011, p. 21). Importante ressaltar que foi neste século que surgiu uma especialidade médica exclusiva para cuidados à infância, a puericultura.

Na virada do século XIX para o XX, a ideia defendida para o cuidado da criança era a de mais humanidade e menos punição, com reeducação através do trabalho para formação de novos cidadãos – era a vez dos tribunais, dos reformatórios e das casas de correção. Justiça e assistência firmaram-se como díade no cuidado às crianças e adolescentes, entretanto a ideia central, que era a formação para o trabalho, atendia mais aos interesses sociais do que ao interesse das crianças.

Já no século XX a polícia ficou responsável pelo recolhimento dos chamados “menores” e a ideia era retirar os indesejáveis da vista da sociedade. Essa prática condenável e policialesca em relação a uma infância que deveria ser protegida pela sociedade perdura até os dias atuais. Os empresários fabris também foram coparticipes nessa atuação com a infância mais pobre, a exemplo do século XIX com a industrialização do país, em que muitas crianças, especialmente negras, trabalhavam em fábricas para compor a renda familiar. Com a proibição do trabalho de crianças no código de menores, a solução encontrada foi a aposta nas escolas de aprendizagem profissionalizante. Embora seja proibido o trabalho infantil, a realidade desigual em que vivemos nos demonstra que nem o Código de Menores, tampouco a Constituição Federal de 1988 e o Estatuto da Criança e do Adolescente conseguiram extinguir essa prática de todo.

Irene Rizzini (2011) aponta que as famílias empobrecidas recebiam maior atenção do Estado, mas não uma atenção de cuidado e proteção.

Eram, na verdade, controladas e vigiadas em sua tarefa de criação de filhos e filhas, recebendo, muitas vezes, medidas violadoras. As crianças tidas “abandonadas” poderiam ser retiradas de suas famílias contra a vontade delas, salientando que na década de 20 do século XX abandono era caracterizado por falta de habitação, meios financeiros de existência, desemprego, mendicância, entre outros. Na década de 40, o Estado entra em cena com ações clientelistas e a criação do Serviço de Assistência a Menores deu continuidade à prática de reformatórios e foi marcada por escândalos de desvios, corrupção e violência. Na década de 60 as forças armadas entraram em cena, a infância e a adolescência passaram a ser militarizadas, os “menores” pautaram a agenda nacional e neste contexto foi criada a Fundação Nacional de Bem-Estar do Menor (FUNABEM). Essa iniciativa estendeu-se aos estados que, por sua vez, criaram a Fundação Estadual de Bem-Estar do Menor (FEBEM), entidades que mantiveram a lógica asilar, de confinamento e repressão. No ano de 1979, com a substituição do antigo Código de Menores pelo Novo Código de Menores, foi introduzida a ideia de “patologia social” (Rizzini, 2011, p. 28) para relacionar a situação de marginalidade das crianças. Coube aos Juízes de Menores o poder de intervenção, decisão e aplicação de medidas sobre as crianças. Todo esse poderio durou pouco tempo, visto que a abertura democrática do país permitiu se pensar em outra ideia de direito (Rizzini, 2011).

A sociedade civil teve grande contribuição para a construção de legislação que pudesse proteger a infância e adolescência na década de 80. Como pudemos observar, os encargos com infância passaram por mãos diversas com métodos controversos que pregavam modernidade, mas na verdade eram a reinvenção do confinamento. As mãos que se responsabilizaram pela infância intercalaram-se na missão de manter a ordem social em detrimento à uma proteção real. As crianças e adolescentes

só ganhavam atenção das autoridades quando se tornavam problema para a sociedade, que por sua vez colocava as crianças em situações de desigualdade extrema e riscos.

Toda essa contextualização foge de fatos ligados à primeira infância, isso se deve ao fato de que a criança pequena convive exclusivamente com suas famílias e ainda não detém meios (desenvolvimento) para participar da sociedade. Outrossim, na história, não se constata iniciativas que pudessem reforçar a função protetiva da família ou que pudessem chegar antes para garantir direitos. Algumas dessas culturas estão introduzidas até hoje em nossa sociedade, a prevenção ainda é uma grande lacuna nas ações públicas e a disputa por áreas responsáveis pelo cuidado ainda é presente.

A assistência às questões de vulnerabilidade social em nosso país é de responsabilidade das políticas sociais organizadas pelo SUAS, mas para o sucesso de qualquer intervenção neste âmbito é necessário a interlocução com outras políticas públicas, tais quais saúde, educação, habitação, emprego e renda, entre outras.

### **Legislando a Proteção**

Para estabelecer um diálogo sobre a primeira infância no SUAS, discorreremos brevemente, a fim de contextualizar, sobre os direitos fundamentais conquistados com a Constituição Federal de 1988, a promulgação da LOAS (Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993), o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990) e o Marco Legal da Primeira Infância (Lei nº 13.257, de 8 de março de 2016). Considerar o legislado e o aplicado torna-se importante para compreendermos o *status quo* dos programas e serviços para esse público, e entender os percursos para pensar em novas formas de atendimento. Atualmente, o Programa



Criança Feliz é o principal programa de atendimento a crianças de 0 a 6 anos no SUAS, e tornou-se o carro chefe devido ao alto investimento financeiro e político dos últimos 5 anos.

É importante destacar que na organização das políticas sociais brasileiras vigentes, este não é o primeiro e único programa com foco exclusivo na primeira infância. O serviço de convivência e fortalecimento de vínculos propunha atendimento a esse público prioritário, bem como o Programa Bolsa Família que ofertava benefício variável para gestantes e nutrizes. Mas, vamos começar considerando que as experiências pregressas já adiantam do que entendemos que não deveria ser feito no cuidado com as crianças e adolescentes.

A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 227, simboliza toda a luta por direitos travada na década de 80 e expurga todas as formas de opressão utilizadas como políticas de controle das crianças ditas “indesejáveis”. Além disso, transpõe o foco dos problemas das crianças para seu responsável de fato, que é a desigualdade social, indicando o compartilhamento das responsabilidades por sua salvaguarda.

O Estatuto da Criança e do Adolescente (1990) garante à criança e ao adolescente todos os direitos fundamentais da pessoa humana com fins a propiciar seu desenvolvimento pleno, estabelecendo a prioridade absoluta no que conste qualquer atendimento, proteção, socorro, formulação de políticas públicas e destinação de verbas. Portanto, coloca a criança na frente como sujeito de direitos:

Art. 3º A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico,

mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade (*Lei nº 8.069, 1990*).

A Lei Orgânica de Assistência Social (*Lei nº 8.742, 1993*) é inovadora pois dispõe o Estado como devedor de assistência social ao cidadão brasileiro, sem que esse tenha a obrigação de contribuir, tal como a seguridade social. Em seus objetivos determina proteção à família, maternidade, infância, adolescência e velhice, em adição ao amparo às crianças e adolescentes em situação de carência material. Apesar disso, há uma grande lacuna entre o legislado e o aplicado – até o ano de 2004 não existia política pública de execução direta, boa parte do trabalho era realizado por entidade filantrópicas, fundos emergenciais, ações paliativas, sem contar em todo assistencialismo e clientelismo que direcionam as práticas.

A Política Nacional de Assistência Social (PNAS) tornou-se realidade depois de muita luta dos movimentos sociais. No ano de 2004, a PNAS torna-se realidade, impondo ao Estado a responsabilidade há muito outorgada a outros atores sociais. A primazia dos serviços e o direcionamento de como se deve executar uma política pública passa a ser dever do Estado Brasileiro. A PNAS define princípios, diretrizes, objetivos, delimita quem são as pessoas usuárias da política e afiança níveis de proteção e cuidado. A gestão deve ser realizada com foco na matricialidade sociofamiliar, descentralizada respeitando as características de cada território, deve possuir pisos para financiamento dos serviços, ter controle social, política para recursos humanos e gestão de informação e monitoramento.

Com uma política estabelecida, a Norma Operacional Básica do SUAS (*Política Nacional de Assistência Social, 2005*) disciplina a gestão pública da assistência social, e a Tipificação Nacional de Assistência Social aprovada pela Resolução CNAS nº 109, 11 de novembro de 2009 (*Resolução*

nº 109, 2009), assenta o funcionamento de serviços, projetos e programas por níveis de proteção.

Feito aqui o ordenamento histórico e legislativo da política pública que nos propomos a analisar e dialogar, passamos a ver como foi desenhado o serviço. Façamos aqui uma ressalva, pois mesmo sendo de atendimento à primeira infância, não existe possibilidade de pensar ou trabalhar com esse público deslocado da família.

O Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV) de 0 a 6 anos está ligado à Proteção Social Básica (PSB), bem como o Programa Criança Feliz, ou Primeira Infância no SUAS. Os objetivos da PSB são “prevenir situações de risco por meio do desenvolvimento de potencialidades e aquisições, e o fortalecimento de vínculos familiares e comunitários” (*Política Nacional de Assistência Social [PNAS], 2004, p. 33*). As pessoas usuárias do serviço estão em situação de pobreza e privação, e têm seus vínculos familiares e comunitários fragilizados.

Para que os objetivos da proteção fossem alcançados, o Serviço de Proteção Integral às Famílias (PAIF) – que é o trabalho social com famílias que deve ser continuado, com efeito protetivo e proativo, promovendo acessos e aquisições –, foi formulado como o principal serviço. Já o Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV) é formado de modo a complementar o PAIF, é realizado por faixas etárias, valorizando as etapas da vida e suas características. É um trabalho planejado, organizado em percursos que possam garantir aquisições progressivas às pessoas usuárias, ampliando trocas culturais e comunitárias com a finalidade de prevenir riscos sociais através do fortalecimento de vínculos familiares e comunitários. Cada ciclo de vida tem seus objetivos. O da primeira infância incide sobre a prevenção a situações de violência, exploração, trabalho infantil, entre outras.

Pauta-se no reconhecimento da condição peculiar de dependência, de desenvolvimento desse ciclo e pelo cumprimento dos direitos da criança, numa concepção que faz do brincar da experiência lúdica e da experiência artística uma forma privilegiada de expressão, interação e proteção social (*PNAS, 2005, p. 10*).

O Programa Criança Feliz foi instituído pelo Decreto nº 8.869, de 5 de outubro de 2016, em consonância com o Marco Legal da Primeira Infância, preconizado pela intersectorialidade e com vistas a promover o desenvolvimento integral. O PCF nasce em cenário conturbado de mudança política nacional, onde, em um contexto duvidoso, a primeira presidenta brasileira é impedida sem justificativa política plausível. A mudança presidencial vem acompanhada de mudanças ministeriais, e então o Ministério de Desenvolvimento Social (MDS) responsável por toda política de assistência social é renomeado para Ministério da Cidadania.

A direção do Ministério fica por conta de um médico, que transforma a experiência do Rio Grande do Sul, com a primeira infância, em uma experiência nacional<sup>114</sup>. Segundo Deborah Akerman (2018), inúmeras críticas foram realizadas pelo contexto em que esta política é criada, por agregar um programa da saúde na política de assistência, sem ponderar o serviço já existente para esse público e o primeiro damismo empregado com força nas propagandas do Programa.

Passados 6 anos de nascimento do programa, 2.664<sup>115</sup> cidades aderiram e executam o trabalho das visitas domiciliares para crianças na primeira infância. Como um dos princípios da política de assistência social é a descentralização, coube aos municípios construir a execução do PCF de acordo com as necessidades de suas populações para, conforme ditado popular, não jogar fora a água suja, a banheira e o bebê. A política

114 Primeira Infância Melhor.

115 Secretaria de Avaliação e gestão da informação – SAGI VIS Data 3 beta.

pública se faz com financiamento e com profissionais que devem estar constantemente revisando suas práticas através de educação permanente. Os programas sociais devem ser criados para complementar e auxiliar no alcance dos objetivos do serviço ao qual ele está atrelado.

Portanto, o debate a ser feito é por uma primeira infância no SUAS, que garanta os direitos fundamentais das crianças e que proporcione seu pleno desenvolvimento considerando seu contexto familiar, social e racial, e é possível ousar e qualificar o trabalho, posto que o atendimento à infância pobre e negra se faz presente nesta modalidade de maneira bem substancial. Cabe a nós profissionais do SUAS delimitar o que nos cabe e que práticas que já se mostraram equivocadas ou ineficientes não iremos reproduzir, e que outras iremos criar ou incrementar no trabalho com a primeira infância. Mas para isso é necessário ter em mente a realidade da infância que vem sendo objeto de intervenção pela assistência social.

### **Infância, Pobreza e Negritude no Brasil**

Quando se fala da infância que mais acessa o Sistema Único de Assistência Social, não se pode deixar de falar da pobreza extrema e da cor da pele de quem está nessa situação de pobreza. Ser negro ou negra no Brasil significa sofrer as consequências de muitos anos de vivência em um paradigma do eugenismo e da falsa democracia racial. Com isso, políticas públicas de reparação ou de conscientização ficaram atrasadas quase 100 anos permitindo a coexistência dessas com o racismo e a naturalização de comportamentos preconceituosos na sociedade brasileira. Contexto que, como nos alertam Luciene Alves Miguez-Naif e Celso Pereira de Sá (2007), atinge em cheio as crianças.

Segundo Jean Piaget e Bärbel Inhelder (2003), as crianças processam, através da assimilação e acomodação, o mundo à sua volta a partir dos objetos de conhecimento com os quais entram em contato pela cultura e

socialização. Mas, se a cultura é racista, e com isso modula crenças, reforça comportamentos e produz subjetividades em pessoas desde a tenra idade, cria-se crianças ainda pequenas que já sabem sobre o racismo e começam a ver, na estrutura social, que lugar ocuparão.

São muitos os atravessamentos necessários que o SUAS e a psicologia no SUAS devem estar atentos para um atendimento de maior qualidade e equidade. A começar na desconstrução do assistencialismo, na produção de autonomia do sujeito e no combate a toda forma de opressão. O racismo deve ser visto de forma especial pelo potencial letal às pessoas negras ou indígena. O aniquilamento e o apagamento são subprodutos do racismo e devem ser combatidos com práticas antirracistas, educação afrocentrada e racialização das questões sociais brasileiras.

No Brasil, impõe-se como regra uma cultura ocidentalizada que coloca a meritocracia como uma das formas de balizamento social em estruturas de classes para, dentre outras coisas, promover a conformidade com a desigualdade racial, como sustenta Silvio Luiz de Almeida (2021). Marcus Eugênio Lima (2019, 2020) complementa afirmando que a naturalização da pobreza vem acompanhada do fatalismo ou da meritocracia como explicações que compõem a crença no mundo justo. Essa explicação, por sua vez, alimenta a noção de que só é pobre quem quer e quem é preguiçoso, o que direciona a estereótipos construídos em relação a determinados grupos sociais, especialmente sobre a população negra. Dentro do mesmo raciocínio sobre quem trabalha e tem o que merece (meritocracia) e quem não trabalha e vive a pobreza, vem a associação ao crime e à ilegalidade. Portanto, a pessoa pobre e negra é associada à preguiça, leniência, falta de força de vontade e isso levaria ao crime ou à ilegalidade. Logo, a criminalização da pobreza no Brasil não está escrita em leis, mas está inscrita nas representações sociais. E essa pobreza, que

receberá esse estereótipo, tem uma cor. Será vista de forma diferente a partir de uma perspectiva racial.

Cabe ressaltar que, segundo Neuza Souza (2021), a cor da pele é ainda anterior em relação à associação ao crime ou ilegalidade. Ou seja, primeiro a sociedade vê uma pessoa negra, e a ela atribui estereótipos e preconceitos, depois vem a situação socioeconômica que corrobora ou pode minimizar a impressão inicial. Se for pobre, receberá as penas da lei, muitas vezes sem sequer depender de alguma culpabilidade real. Se for uma pessoa negra e pobre já está em situação de risco de sofrer violência do Estado. Se não for, ainda assim sofrerá os preconceitos função do racismo, mas poderá se defender, dependendo das circunstâncias.

Além do que a história da infância pobre no Brasil nos ensinou, e exploramos no item anterior, precisamos perceber que os dias atuais não só trazem resquícios dessa história que ainda se repete em grande medida, mas acrescenta novos elementos preocupantes. Somada à violência a que a estrutura de classes já expõe uma parcela da população, temos ainda que lidar com a violência de Estado que mata jovens pobres e negros. Em 2015, no sudeste do país 18,4% dos homicídios foram cometidos contra pessoas menores de 19 anos. O Sudeste só perde para o Nordeste nesse índice. Do total de homicídios entre jovens com menos de 19 anos no Sudeste, 75,5% teve como causa o uso de arma de fogo.

Portanto, é importante trazer a dimensão da criança negra na assistência social. Dalila França (2017) concluiu em estudo que crianças de 3 anos já sabem sobre sua cor de pele e a forma como são tratadas. A psicologia social se ocupa em entender o racismo enquanto crenças pautadas em preconceitos e estereótipos que engendram comportamentos e pensamentos de infra-humanização, animalização e ódio a pessoas negras pela cor de sua pele (Lima, 2019, Lima, Poderoso, & Araujo, 2018; Batista et al., 2014).

Frantz Fanon (2008) vai retratar que o racismo tira da pessoa negra a possibilidade de ser sujeito. Aniquila sua existência. Recria uma existência que só tem lugar na passividade e alienação ou na agressividade e reação. Raça e classe em um país desigual como o Brasil, assim como nos países colonizados que Fanon discute, são inseparáveis.

Abdias do Nascimento (1980) reforça que sem racializar as discussões que fazemos no Brasil, deixamos de lado uma parcela da população e provocamos o silenciamento. A consciência histórica é a saída para a tentativa de apagamento da memória social sobre a escravidão. A negação do racismo é o crime perfeito segundo o autor. Lélia Gonzalez (2020) corrobora afirmando que o mito da democracia racial é um dos mais eficazes mitos de dominação.

Neuza Souza (2021) avança nessa discussão ao afirmar que negros e negras vivem o ideal branco. Por isso, desde crianças negam seu corpo, negam sua cor, negam sua identidade e ancestralidade. A violência que vivem as pessoas negras no Brasil é, segundo Souza, científica, psicológica, psiquiátrica e de Estado.

Segundo Djamilia Ribeiro (2019), a dimensão racial deve compor as políticas públicas na área da assistência social, não deve ser diluída pela questão social, ao contrário, deve ser salientada para que as ações carreguem desde sempre práticas antirracistas.

Ninguém nasce racista, o racista se constrói em especial em uma sociedade racista, mas crianças negras já nascem sob a égide do racismo e do preconceito. Portanto, as crianças negras começam a construir suas identidades submetidas em uma lógica que ainda desmerece sua cor, sua aparência, sua forma de existência. Por isso, as instituições devem se implicar no combate ao racismo.

Sendo o SUAS um sistema de assistência social, mas também de atenção às demandas originárias de parcela da população mais carente,

a implicação com pautas de garantia de direitos deve ser ainda mais explicitada. Não se promove assistência social sem promoção de direitos. A falta de assistência social quando implica sobrevivência, muitas vezes é decorrência da falta de acesso a direitos. Essa implicação deve começar no atendimento à primeira infância, como veremos a seguir.

### A Primeira Infância no SUAS

O Caminho para atendimento da primeira infância no SUAS não se inicia com os Serviço de Convivência e Fortalecimento de vínculos nem tão pouco com o Programa Criança Feliz, as garantias a essa fase de vida iniciam com a proteção à família, com a garantia de emprego, acesso a renda, oportunidades, moradia, alimentação, enfim, proporcionando dignidade e cidadania à população brasileira e suas famílias. No SUAS o trabalho social com famílias é realizado no Serviço de Proteção Integral às Famílias (PAIF), principal serviço do CRAS, complementado por outros serviços, programas e projetos que possam auxiliar no cumprimento de seus objetivos primeiros, tais como: Programa Bolsa Família<sup>116</sup>, SCFV, Promoção do Acesso ao Mundo do Trabalho – ACESSUAS Trabalho, Programa Minha Casa Minha Vida<sup>117</sup>, BPC na Escola<sup>118</sup> e o Programa Criança Feliz. O trabalho técnico social realizado pelo PAIF parte da metodologia de acompanhamento de famílias em vulnerabilidade social, onde é buscado fortalecimento de vínculos familiares e comunitários através da garantia dos mínimos sociais e aquisições culturais e informacionais. Os programas e projetos são criados a partir da investigação de um problema que precisa de atenção. Logo, não se fortalece vínculos sem moradia,

116 O Programa Bolsa Família, construído no governo Lula em 2003, foi substituído pelo programa Auxílio Brasil, em 2021, durante o governo Bolsonaro.

117 O Programa Minha Casa Minha Vida, construído no governo Lula em 2009, foi substituído pelo programa Casa Verde e Amarela, em 2021, durante o governo Bolsonaro.

118 Benefício de Prestação Continuada na Escola.

alimentação; não se acessa emprego sem educação e preparação; e não se tem desenvolvimento pleno sem garantias à família.

A história mostra que estamos em dívida com a primeira infância, passamos da hora de proporcionar políticas públicas efetivas às crianças em extensão às famílias, outrossim atuar com primeira infância no Estado brasileiro é via de regra atuar com infância negra, construir serviços, programas, projetos e racializar a proteção. Combater o racismo não é somente combater práticas racistas, é criar espaços de existência de equidade. Portanto, passa pelo combate à desigualdade social a que pessoas negras são submetidas, nesta direção que apresentaremos sucintamente o Programa PIPAS<sup>119</sup> - Primeira Infância Protegida na Assistência Social.

O PIPAS é um programa de proteção à primeira infância executado na cidade de Nova Iguaçu-RJ. O Programa implementado<sup>120</sup> em 2018 e lançado em 2019 é um guarda-chuva de serviços, programas, projetos e benefícios, tais como a qualificação do Serviços de Convivência e Fortalecimento de Vínculos em salas especializadas nos CRAS para receber a criança e seu genitor ou cuidador. Visitas domiciliares para atividades com as crianças e genitores(as) ou cuidadores(as); um programa de proteção à gestante que acontece em formato de oficinas com famílias e garante benefício eventual à maternidade com insumos para o bebê, denominado Mamãe Presente. O Projeto Paternidade Responsável tem o objetivo de fazer busca ativa das famílias com bebê registrado por somente um(a) dos(as) genitores(as), garantindo-lhes o direito de conhecer suas origens e por conseguinte a responsabilização de ambos genitores(as) no provimento de suas necessidades. Por último, o Projeto Cesta Verde que garante a segurança e soberania alimentar das crianças através do acesso a legumes, frutas e

119 O Programa é objeto de pesquisa de doutorado em andamento de uma das autoras.

120 O Programa foi implementado por uma das autoras que é gestora da Proteção Social Básica no Município em questão.

verduras semanalmente. Além da gestão intersetorial que é composta por assistência social, saúde, direitos humanos e educação.

O relato demonstrativo sobre o programa é um pequeno exemplo de um modo de operar política pública para primeira infância, de certo, falta muita coisa para a proteção à infância, uma vez que outras políticas públicas, como já dito anteriormente, precisam também fazer a sua parte. Vale ressaltar que as famílias atendidas pelo Programa são de baixo ou nenhum acesso à renda, logo, como tudo que discutimos no decorrer do capítulo, podemos concluir que a maioria dessas crianças são negras. Mesmo antes de falarmos sobre conhecimento de causa, visto a pesquisa e o trabalho realizado sobre o Programa.

Racializar a política pública para primeira infância é combater a desigualdade social. Construir serviço para esse público demanda pensar além dos objetivos primeiros da política pública de assistência social, para prevenir vulnerabilidades, agravos e riscos sociais, rompimento de vínculos, é preciso garantir o básico para a sobrevivência com dignidade.

## Considerações Finais

Na história, a infância pobre sempre esteve no centro – no centro do combate, de violências, violações, isolamento. No Brasil a infância negra marginalizada pela nossa formação enquanto país, continua nesse centro de horrores que mata nossas infâncias de inúmeras formas. Precisamos reinventar o centro, o combate precisa se transformar em cuidado e proteção, combatendo as desigualdades raciais e por extensão as sociais. O futuro do Brasil se apresenta em cada criança de hoje. Depois de tantas leis, algumas punitivas da infância pobre, outras, mais atuais, realmente protetivas, ainda convivemos com infâncias. Ainda não conseguimos

extinguir a dicotomização da infância no Brasil que inaugura a criança perigosa – o normalmente a criança em situação de pobreza e negra –, e a criança em perigo, que fica protegida nos condomínios, anda em carros e recebe ampla proteção do Estado. Somente quando a sociedade brasileira, por meio de suas leis, políticas, projetos e ações de cada cidadão e cidadã entender que as crianças são responsabilidade de todos e todas nós, caminharemos em uma direção única no que tange ao futuro.

Devemos “sonhar” nossas crianças, todas elas. Porque crianças, na primeira infância não fazem projeto de futuro, mas precisam que exista caminho para esses projetos. Que seus projetos sejam “sonhados” por pessoas adultas de hoje. E que esses sonhos sonhados sejam a realidade de amanhã de todas as nossas crianças.

## Referências

- Almeida, S. L. (2021). *Racismo Estrutural*. Editora Jandaíra.
- Akerman, D. (2018, novembro). Infeliz programa: criança feliz é aquela que vive em famílias com proteção social. In *V Congresso Brasileiro Psicologia: Ciência e Profissão*, São Paulo (1-10). [https://www.amures.org.br/uploads/1521/arquivos/1580620\\_apresentacao\\_revisada\\_CBP\\_\\_Primeira\\_Infancia\\_no\\_SUAS\\_1.pdf](https://www.amures.org.br/uploads/1521/arquivos/1580620_apresentacao_revisada_CBP__Primeira_Infancia_no_SUAS_1.pdf).
- Ariès, P. (2022). *História Social da Criança e da Família* (3ª ed.). Tradução de Dora Flaksman. LTC.
- Batista, J. R. M., Leite, E. L., Torres, A. R. R., & Camino, L. (2014). Negros e nordestinos: similaridades nos estereótipos raciais e regionais. *Rev. psicol. polít.* 14(30), 325-345. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-549X201400020008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X201400020008&lng=pt&nrm=iso).
- Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. (1988). Presidência da República Federativa do Brasil. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm).
- Decreto nº 8.869, de 5 de outubro de 2016*. (2016). Institui o Programa Criança Feliz. Presidência da República Federativa do Brasil.
- Faleiros, V. P. (2005, agosto). Políticas para a infância e adolescência e desenvolvimento. *Políticas Sociais: Acompanhamento e Análise*, (11), 171-77.

- Faleiros, V. P. (2011). Infância e processo político no Brasil. In I. Rizzini, & F. Pilotti. *A Arte de Governar Crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil* (33-96). Cortez.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EdUFBA.
- França, D. X. (2017). Discriminação de crianças negras na escola. *Interações*, (45), 151-171.
- Gonzales, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Editora Zahar.
- Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990*. (1990). Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Presidência da República Federativa do Brasil.
- Lei nº 8.742, de 7 de Dezembro de 1993*. (1993). Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Presidência da República Federativa do Brasil.
- Lei nº 12.435, de 6 de Julho de 2011*. (2011). Altera a lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a organização da assistência social. Presidência da República Federativa do Brasil.
- Lei nº 13.257, de 8 de março de 2016*. (2016). Dispõe sobre as políticas públicas para a primeira infância. Presidência da República Federativa do Brasil.
- Lima, M. E. O. (2019). O que há de novo no “novo” racismo do Brasil? *Repecult – Revista de Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura*, 4(7), 157-177.
- Lima, M. E. O. (2020). *Psicologia social do preconceito e do racismo*. Blucher Open Access.
- Lima, M. E. O., Araujo, C. O., & Poderoso, E. S. (2018). The decision to shoot black suspects in Brazil: The Police Officer's Dilemma. *Race and Social Problems*, 10, 101–112.
- Miguez-Naiff, L. A. (2015). *De mãe para filha: o legado da exclusão social: um estudo das memórias autobiográficas*. Edur/UFRRJ.
- Miguez-Naiff, L. A., & Sá, C. P. (2007). De mãe para filha, o legado da exclusão social: um estudo de memórias autobiográficas. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 13, 88-89. <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/migueznaiffsa01.pdf>.
- Nascimento, A. (1980). *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Vozes.
- Pérez, B. C., & Castro, M. (2015, 11 de junho). *A importância e os desafios do trabalho em rede pela primeira infância*. Secretaria Executiva RNPI/ CECIP – Centro de Criação de Imagem Popular. Rede Nacional Primeira Infância. <http://primeirainfancia.org.br/importancia-e-os-desafios-do-trabalho-em-rede-pela-primeira-infancia>.
- Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios Contínua (PNAD Contínua)*. (2018). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.
- Piaget, J., & Inhelder, B. (2003). *A Psicologia da criança*. Editora Bertrand Brasil.
- Política Nacional de Assistência Social [PNAS]*. (2004). Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. [https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia\\_social/Normativas/PNAS2004.pdf](https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Normativas/PNAS2004.pdf).

- Política Nacional de Assistência Social [PNAS]*. (2005). Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Norma Operacional Básica (NOB/Suas).
- Resolução nº 109, de 11 de novembro de 2009*. (2009). Conselho Nacional de Assistência Social. Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais.
- Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. Cia das Letras.
- Rizzini, I., & Pilotti, F. (2011). *A Arte de governar crianças: A história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil*. Editora Universitária Santa Úrsula.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro*. Editora Zahar.
- Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais*. (2014). Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. [https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia\\_social/Normativas/tipificacao.pdf](https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Normativas/tipificacao.pdf).

# “MAMA, OLOMIMA OLOMIMAOOOOOH, OLOMIMAOOOAIEEO...”: MATRIZES AFROINDÍGENAS, SAÚDE INFANTIL E TRANSMISSÃO EPIGENÉTICAS DE TRAUMAS RACIAIS

Kaká Portilho

## De Dentro para Fora

### *Salve a Ibejada!*

Geralmente eu saúdo minhas e meus ancestrais antes de começar qualquer comunicação, inclusive escrita. Entretanto, especificamente nesse capítulo, vou saudar *as* e *os* retornados, as crianças, os erês, os *Ibéjì*... E também aquelas e aqueles que virão-a-ser, pois é *para* e *por* elas e eles que meu *Eu* que é um *Nós*, nos oferece como memória ancestral de continuidade, conforme Amadou Hampaté-Bâ (2010). Ofertar a memória no tempo presente, na atual existência – no sentido de restituir a matriz –, para que da mesma forma como nossas ancestrais possibilitaram a nossa conscientização histórica e consequente conscientização política, *Nós* possamos repeti-la e, tão logo, elas e eles possam *Ser* num mundo em que a única igualdade que carregaremos será, inevitavelmente, as nossas diferenças, a diversidade. Então vamos *sankofar*<sup>121</sup>, pois o passado é verbo ativo em três tempos: passado, presente e futuro.

Segundo Pietra Diwan (2020), enquanto milhões de crianças brancas dormem em seus lares aconchegantes e seguros, bem longe das munições que

---

121 A palavra Sankofa, de originária dos povos ashantis, é representada por dois símbolos adinkra, representados por formas geométricas estilizadas. Transmitindo valores do povo Akan, pode ser descrita como o retorno para adquirir conhecimento do passado, a sabedoria e a busca da herança cultural dos antepassados para construir o futuro. O uso da palavra como verbo é intencionalmente dirigido a ação significativa do retorno a nossa história ancestral do passo para fortalecer nossas ações no presente.



cruzam o ar, entre os barracos, nos becos e vielas das favelas e periferias, milhões de outras crianças fenotipicamente associadas ao construto social de raça negra passam noites em claro, amargurando a angústia de ouvir o som das armas que são direcionadas aos seus corpinhos-avos do genocídio e da pretensa “limpeza racial do Brasil”, proposto pelo movimento eugênico brasileiro.

A afirmativa acima ampara-se nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2009<sup>122</sup>, estudo realizado periodicamente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que apontou que 54,5% das crianças brasileiras são negras ou indígenas. Me refiro a 31 milhões de crianças negras e 140 mil crianças indígenas. Desse quantitativo, 20 milhões de crianças e adolescentes vivem em famílias pobres (45,6%). Comparativamente, a pobreza tem 56% mais chances de atingir as crianças negras, enquanto as crianças brancas têm 32,9%. Refletindo em termos de iniquidade racial, uma criança negra tem 70% mais risco de ser pobre do que uma criança branca.

De acordo com Ignacio Cano e Nilton Santos (2007) e com base nos dados apresentados acima, violência letal, renda e desigualdades estão intrinsecamente ligadas e, no Brasil, oriundo de uma sócio-história do passado, a invenção das raças e a adoção estrutural dessas categorias sociais são constitutivas da sociedade. Logo, se a maior parcela das crianças pobres são negras, são exatamente as crianças negras que estão mais expostas à violência, inclusive a letal, com maior risco de se tornarem alvos das “balas perdidas” em operações realizadas em favelas e periferias das grandes cidades brasileiras. Antes como o fenômeno da escravidão, hoje mascarada como a política de “Guerra às Drogas”, ambas as formas de violência são direcionadas ao extermínio da população preta. Essa guerra tem território

122 A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios era uma pesquisa realizada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) todos os anos, mas foi substituída por outra metodologia, denominada PNAD Contínua. Tinha por principal objetivo apurar as características gerais da população, incluindo dados de educação, trabalho, rendimento e habitação.

geográfico bem definido, marcado pelos CEPs (Códigos de Endereçamento Postal), ou a ausência deles (como é o caso de muitos becos e vielas de áreas periféricas ou guetificadas), que classificam e localizam as modernas senzalas, hoje denominadas favelas ou áreas periféricas – como é o caso da Baixada Fluminense, região com muitos municípios com baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) entre seus habitantes, localizada no estado do Rio de Janeiro.

Os códigos postais, criados para organizar a logística e facilitar o encaminhamento e entrega de correspondências aos destinatários, reordenou sistemicamente a estrutura racista das cidades brasileiras. Representa uma camada a mais no desafio do combate ao preconceito e ao racismo, visto que na maior parte das favelas e periferias das cidades, o sistema de endereçamento postal não facilitou a distribuição postal, muito pelo contrário, o CEP passou a ser um indicador que reforça a exclusão por classe. Como exposto nos dados acima, crianças negras sendo 70% mais expostas à pobreza, habitam as regiões mais pobres e excluídas da cidade, conseqüentemente estamos falando em uma exclusão sistemicamente e duplamente racializada (raça e classe). Além disso, conforme dados do Instituto Sou da Paz e Ford Foundation (2021), crianças e adolescentes negras de até 14 anos têm três vezes mais chances de serem mortas por armas de fogo do que crianças brancas.

São as crianças negras e indígenas que mais morrem no Brasil. Enquanto a taxa de mortalidade infantil em nível nacional é de 19 mortes para cada 1000 crianças nascidas vivas, a taxa de mortalidade entre as crianças indígenas é de 41,9 mortes infantis para cada 1000 crianças indígenas nascidas vivas, conforme dados da FUNASA (2010, p. 96). Sem falar no elevado percentual de mortes de crianças negras e indígenas no Brasil afetadas pelo vírus da COVID-19 entre os anos de 2020 e 2022,

indicando que 57% das crianças mortas pela doença eram negras, de acordo com os dados do levantamento feito pelo Observatório Obstétrico Brasileiro COVID-19 1000 dias (OObR Covid-19 1000 dias) da Fiocruz.

Esses são apenas alguns dos motivos pelos quais dedico minha atenção às crianças afroindígenas brasileiras – além da motivação por ter sido uma dessas crianças no passado. É para as almas dessas e desses pequeninos, que todos os dias são assassinados no Brasil, que eu escrevo esse texto preliminar. *Ere mi* a todas e a todos. Salve, literalmente, a *ibejada!*

Criança: “Mama, olomima olomimaoooooh, olomimaooooaieeo...”

Mãe: “Que lindo filha, está cantando para quem?”

Criança; “pa Oxuuu mama...”<sup>123</sup>

Esse é um diálogo entre mãe e filha, uma pequena bebê. Ambas com suas roupinhas brancas, vestidas com signos culturais que simbolizam e caracterizam sua fé. No cenário, um terreiro tradicional (mais de 50 anos de existência somente na cidade do Rio de Janeiro) de matriz africana. Pretinha, com sorriso largo no rosto, a criança cantava reproduzindo um dos mais lindos cânticos dedicados à *Òrìṣà Ọ̀ṣun*: “*Olómi Mára, Olómi Mára Iyò/ Olómi Mára Iyò Èniyin ayaba odò/ Ó yéyé ó*<sup>124</sup>”. Uma das versões de tradução/interpretação dessa estrofe da canção foi narrada pela Vó *Èkéjì*<sup>125</sup> do mesmo terreiro: “Quando eu era criança/minha mãe cantava pra mim/ Uma canção Iorubá/ Cantava pra eu dormir/ Uma canção muito linda/ Que sua mãe lhe ensinou/ Trazida com a escravidão/ Cantada por sua avó”. E

<sup>123</sup> Este diálogo foi extraído de dados coletados no campo durante o desenvolvimento de minha pesquisa sobre cosmogonias afro-brasileiras, entre os anos de 2018 e 2022, durante a realização da etnografia num terreiro da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. A criança do diálogo é uma menina de 1 ano e 2 meses e a sua mãe tem 34. A mãe se autodeclara candomblecista de Nação Ketu e informou que está naquela casa há mais de sete anos. Sua filha desde o ventre já participava de todos os rituais nos quais ela esteve presente, incluindo suas obrigações de feitura e tempo e outras cerimônias de reequilíbrio de força vital.

<sup>124</sup> A tradução feita pela *Èkéjì* e professora de português-iorubá Gláucia Gomes de Azevedo é a seguinte: Senhora das águas doces (sem sal) / É a velha mãe do rio/ Mãezinha.

<sup>125</sup> “Segundo” (Beniste, 2011, p. 210). No Candomblé, *Èkéjì* é um cargo feminino de grande valor; é a escolhida para zelar pelo *Òrìṣà*, suas roupas, vestimentas, seu quarto e zelar pelo corpo do filho enquanto este está em transe.

ela continuou falando em tom bastante emocionado: “Essa canção é muito antiga, do tempo da escravização, nossos ancestrais negros em sofrimento cantavam para alegrar seus corações quando estavam presos naquelas senzalas, e dançavam o *Ìjèṣà*<sup>126</sup>, com aquela canção muito linda, escrita com versos Iorubá”. Com os olhos mareados por lágrimas ela lembrou: “Cantava quando era criança, aí fiquei mulé crescida e nunca mais me esqueci daquela canção Iorubá, que não sai de dentro de mim”.

A versão da Vó *Èkéjì*, rememora a cultura nígero-africana atravessada, fissurada pela travessia atlântica, pelo sequestro, pela escravização e a herança do cativo brasileiro. Difere da tradução da canção pelo sistema atual da língua *Yorùbá*, cuja estrofe apenas louva a “Senhora das Águas Doces, a Mãezinha!”, referindo-se a *Òrìṣà Ọ̀ṣun*, porém registra a importância dessa cultura para a construção de identidade por meio da humanização – “nossos ancestrais em sofrimento, cantavam para alegrar seus corações”. Podemos inferir neste ponto: qual o papel da cultura de matriz africana no processo de socialização e identidade da criança negra? A experiência e a memória coletiva produzida e repassada pelos africanos que foram escravizados no Brasil, suas vidas, a de seus filhos, dos seus netos, e bisnetos. Suas formas de produzir, morar, viver em família, suas regras de comportamento e suas possibilidades de viver a vida dentro de um cenário de “liberdade”, livres dos grilhões da escravidão, porém cativos do legado traumático do racismo. Quais as condições de uma memória coletiva humanizadora? Como bem referido pela antropóloga afro-estadunidense Marimba Ani (1994), nossa cultura é o antídoto para cura de nossas moléstias traumáticas do Holocausto Negro Africano.

Para o desenvolvimento integral da criança preta na primeira infância, qual o papel social dos ambientes civilizatório-culturais, como é o caso dos terreiros de religiões de matrizes africanas? Como essas

<sup>126</sup> “Uma região yorubá”, conforme José Beniste (2011, p. 364). No candomblé também se refere a um ritmo musical afro-nigeriano, geralmente entoado à *Òrìṣà Ọ̀ṣun*.

memórias orais coletivas reafirmam a importância das práticas do terreiro no processo de desenvolvimento psico-cognitivo na fase infantil e quais as contribuições destas para a pessoa em sua fase adulta?

A ênfase desse estudo está nas práticas socioculturais ativas dentro dos terreiros e sua contribuição para a restituição da humanidade da pessoa negra no Brasil (Rio de Janeiro), evidenciando a primeira infância; tendo como fonte primária a memória coletiva por meio da coleta de dados rememorados no campo através da história oral – seguindo Ana Lugão Rios e Hebe Mattos (2005) – de pessoas praticantes das religiões de matrizes africanas dentro de quatro terreiros e barracões localizados nas zonas sul, central, norte e oeste da cidade do Rio de Janeiro, entre os anos de 2018 e 2022. As fontes secundárias cruzam dados extraídos de documentos e bibliografia sobre o tema, transversalizando os campos da Antropologia, História Social, Sociologia, Neurociência e Epigenética e Psicologia Social.

### Quem nos Encanta ou Desencanta?

Retornando ao cenário da bebê que nos encanta com sua vozinha recitando o cântico a *Òrìṣà Òṣun*, naturalmente seu comportamento comoveu a todas as pessoas presentes. No entanto, cenas como essas, abertas publicamente, ainda são bem raras na sociedade brasileira. Esse rarefeito provavelmente ocorre pelo fato de o racismo ser, como nos lembra Silvio Luiz de Almeida (2019), o fenômeno estruturante da sociedade brasileira, o que faz com que os tutores e cuidadores das crianças tenham, em algum nível, receio com relação à exposição de sua prole às violências que o racismo provoca.

Durante os quatro anos de participação observante dentro dos referidos terreiros, pude presenciar muitas cenas: de medo, receio, ou

aquelas travestidas pelo “cuidado”. Todas diziam respeito a “preservar” e “proteger” os filhos da intolerância religiosa, sob a alegação de que na primeira infância elas estariam mais vulneráveis. Sob esse argumento, os pais e mães mantinham suas filhas e filhos bem afastados das Casas de Santo. Conforme os relatos que eu coletei, algumas vezes por questões relacionadas a um divórcio com um dos pais da criança. Em um caso específico, o pai relatou que não levava a filha ao terreiro, pois como ela já estava falando algumas frases completas, poderia falar para a mãe que “havia ido com o papai na macumba” e, segundo ele, isso poderia ocasionar problemas de ordem judicial, ou interferir na guarda compartilhada e/ou outras questões que tirassem a “paz” do acordo de separação/guarda. Outro caso foi da mãe que, tendo profundo conhecimento das diretrizes ancestrais do seu grupo familiar, ou mais especificamente, do seu *ègbé*<sup>127</sup>, se negou a iniciar a filha de um ano de idade alegando que ela deveria crescer e ter maturidade para decidir se queria se iniciar na religião, ao mesmo tempo em que realizava o “batizado” da criança na Igreja Católica.

Assim como apresentado por Frantz Fanon, o mundo do colonizado é um mundo cindido em dois, compartimentado, o mundo negro e o mundo branco (2015, p. 54). Por um lado, pais e mães negras professam a fé em suas tradições ancestrais de origem africana, por outro, a experiência singular de uma pessoa negra dentro da sociedade brasileira, levantada a partir da sociogênese do racismo, torna quase impossível a desalienação mental na qual está submetida. No Brasil, principalmente no estado do Rio de Janeiro, vemos todos os dias casos de racismo religioso travestidos de “intolerância religiosa”. Violências que incluem o terrorismo psicológico, a

127 Comunidade, um grupo familiar que engloba parentes consanguíneos, família alargada e grupo ancestral ao qual você pertence. Ver: Egbelade, B. O. O. (2016). *Egbe: The Sacred Tie That Binds*. Lloyd Weaver.

agressão, a depredação de patrimônio e objetos de culto, até a violência física e assassinato<sup>128</sup>. Diante dos fatos de violência, torna-se perfeitamente compreensível a insegurança dos tutores com relação a sua prole, pois todos os dias, na sociedade brasileira, pessoas negras e indígenas vivenciam a experiência traumática do racismo estrutural e cotidiano.

Essas experiências traumáticas nos levam a refletir sobre a importância de restaurar as referências culturais de matrizes africanas e indígenas, as línguas originárias, os sistemas sociais de organização e suas reconfigurações na diáspora brasileira. Os terreiros, aldeias, quilombos, malocas, barracões ou as Casas de Santo... há séculos no Brasil, têm sido esses lugares, conforme Marc Augé (2007), restaurativos, de cura, humanização e referências civilizatório-culturais.

### Tradição Desde a Primeira Infância

Presenciei uma importante cena em outro terreiro, também localizado na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Descendente ancestral da tradicional família *Bangboşé*, o *Bàbálórìṣà* dirigente do terreiro, foi iniciado pela matriarca *Ìyálórìṣà* raiz do *Bangboşé*. Dia cheio, função! Casa lotada de filhas e filhas de santo e suas crias, filhas e filhos biológicos. No meio das pessoas adultas estava a menorzinha, uma menina de aproximadamente dois anos de idade. Pela manhã, após o banho e a troca das “roupas da rua” por vestes tradicionais brancas, também chamadas de “roupa de ração”, composta por calça e camisa para os homens; e saia, calça, bata, pano de cabeça e pano da costa para mulheres, todas as filhas e filhos passaram por uma esteira estendida no chão. Repetindo o mesmo gesto, deitavam-se na frente do *Bàbálórìṣà*, o

128 Dados do Instituto de Segurança Pública (ISP) mostram que, em 2021, o estado do Rio registrou aumento de 11,7% nos casos gerais de intolerância religiosa em relação a 2020. No ano passado, foram 1.564 ocorrências, contra 1,4 mil nos 12 meses anteriores. Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Intolerância Religiosa da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), 2022.

cumprimentando com a cabeça e o corpo estendido em cima da esteira, em sinal de reverência e respeitabilidade. Batiam palmas em movimento ritmado, com contagem específica, o *pawó*<sup>129</sup>. Foi ao som do *pawó*, que a pequena Gi apareceu, repetindo o mesmo gesto, deitando-se ao lado de cada filha ou filho que abaixava para realizar o cumprimento. Após umas 30 pessoas repetirem o mesmo gesto, saindo da esteira, a pequena Gi, ainda com as palmas em suas mãozinhas miúdas começou a reverenciar *Éṣù*: “*Láròye...*” e, em seguida, cantando para o mesmo *Òrìṣà*, deu início à roda, ou ao *ṣiré*<sup>130</sup>.

### Os Eus que São o Nós na Pesquisa

Como pesquisadora que insere o próprio corpo na pesquisa, eu, mulher negra, que professo a fé e espiritualidade a partir das matrizes afroindígenas brasileiras – Umbanda, Candomblé, Jurema, Xamanismo e muitas outras formas de congregar e estar mais perto das minhas e dos meus ancestrais –, reencontrei nas matrizes afroindígenas brasileiras a força motriz que reordenou meu eixo, meu chão enunciativo, para restaurar minhas referências culturais, civilizatórias, línguas e formas de organização social que diferem radicalmente da matriz euro-estadunidense na qual estamos inseridas, apesar dos atravessamentos eurocêntricos enxertados em nosso chão.

É exatamente nesse ponto que reverencio a *Ìyálórìṣà* Wanda de Omolu, quando replica a tese fanoniana dizendo que “vivenciamos dois mundos: nossa matriz cultural africana e o mundo dos bobos”, se referindo ao mundo dos brancos (bobos/tolos), ou o mundo da colonialidade, a face oculta da modernidade (Mignolo, 2007; Césaire, 1950). Esse mundo compartimentado que todos os dias é remendado por pontinhos artesanais, costurado pelas memórias de mulheres e homens, depositários do acervo

129 “Bater palmas” (Beniste, 2011, p. 642).

130 “Brincar” (Beniste, 2011, p. 730). Nas tradições de matriz africana a palavra faz referência à roda, à dança e ao processo de evocação dos *Òrìṣà*.

e das heranças culturais afroindígenas. São as vozes transmissionais da memória o motivo pelo qual estamos vivas(os) e podemos estar aqui, unindo os *Eus* que são o próprio *Nós*, para inscrever na tela que você lê a singularidade da existência, ou das existências fenotipicamente<sup>131</sup> afroindígenas no Brasil.

Eu me sinto exatamente como as duas crianças apresentadas nas cenas aqui narradas, e/ou muitas outras crianças que, pela desalienação (Fanon, 2015) de suas mães e pais, têm a possibilidade de estar em lugares civilizatórios-culturais – como os terreiros que tenho visitado e experienciado em minhas pesquisas –, espaços que oportunizam o contato com uma história ancestral, como nos diz Fábio Leite (2008).

Abrir as portas dos terreiros pela confiança que as zeladoras e zeladores têm depositado em mim pela legitimação oracular da ancestralidade é motivo de gratidão, pois possibilita a realização de investigações sobre a possível desalienação mental e psicológica fanoniana, por meio das práticas e formas de vida experimentadas dentro de cada um desses lugares.

Acumulando os ensinamentos dados pelas mães que me pariram e as que me criaram, rememoro com a *Vó Èkéjì* o versículo bíblico: “Ensina a criança o caminho que deve seguir, e assim, mesmo quando for velho, não se desviará dele”<sup>132</sup>. Foi exatamente assim que elas fizeram comigo, com aqueles que foram antes de mim e com aquelas que estão sendo hoje, a exemplo das duas meninas descritas acima. Elas nos (re)introduziram na matriz, ou nas matrizes civilizatórias afroindígenas do Brasil; nos humanizaram no pleno e ubuntu<sup>133</sup> sentido da palavra humanismo (fora do escopo da matriz ocidentocêntrica). É uma pena que esse provérbio

131 Ver: Nogueira, O. (1998). Preconceito de Marca. EdUSP.

132 Bíblia on. Provérbios 22:6. [https://www.bibliaon.com/versiculo/proverbios\\_22\\_6/](https://www.bibliaon.com/versiculo/proverbios_22_6/).

133 Para filosofia Ubuntu, ver: Ramose, M. B. A ética do ubuntu. Tradução de Éder Carvalho Wen para uso didático de: Ramose, M. B. The ethics of ubuntu. (2002). In: P. H. Coetzee, & A. P. J. Roux (eds). The African Philosophy Reader (pp. 324-330). Routledge. <https://pt.scribd.com/doc/301796549/Mo-gobe-b-Ramose-A-Etica-Do-Ubuntu>.

seja muito usado como orientador na educação apenas das crianças que fazem parte de famílias que professam a fé a partir da matriz judaico-cristã. O que é naturalmente aceito por toda a sociedade binária que reforça a ideologia bem *versus* o mal, ou seja, matriz judaico-cristã *versus* matrizes afroindígenas. Educar o filho ou filha dentro de uma igreja evangélica ou católica, pode; dentro de um Terreiro ou Casa de Santo, não pode. Quando ocorre, é apenas uma excepcionalidade.

Percebendo as consequências traumáticas do racismo e da matriz cultural euro-estadunidense – que inspira e baliza os estruturantes da sociedade e cultura brasileira –, e a potência das matrizes civilizatórias-culturais afroindígenas, e neste caso especificamente, as afro-brasileiras, temos a possibilidade de nos tornarmos atores e atrizes políticas e sujeitos de nossa própria história e nos colocarmos em luta permanente contra as múltiplas tentativas genocidas<sup>134</sup>, as quais somos submetidas(os) cotidianamente.

## Racismo Vicário, Herança Epigenética e Antinegitude

### Antinegitude

O racismo deriva de uma díade que separa o mundo social em dois grupos: pessoas brancas de um lado e pessoas não brancas de outro. Esse esquema sugere que as formas de desigualdade a que pessoas não brancas estão sujeitas são resultado da supremacia branca, a qual valoriza a branquitude ao mesmo tempo em que desvaloriza a não branquitude (Vargas, 2020, p. 17).

De acordo com as reflexões de João Vargas (2020), localizar o foco da investigação na supremacia branca nos permite compreender melhor as desigualdades sociais cujas dinâmicas derivam da construção social de

134 Epistemicídio (Carneiro, 2005); Semicídio ontológico (Sodré, 1983); Maafa (Ani, 1994).

raça, articuladas às construções sociais de gênero e de sexualidade. Raça, gênero, sexualidade e classe social, segundo ele, são marcadores sociais fundamentais nas análises críticas que buscam compreender e colocar um fim à opressão (Vargas, 2020, p. 17). A “opressão, da perspectiva que se tornou canônica, pelo menos nos meios progressistas, é entendida como o resultado da combinação de opressões múltiplas” (Vargas, 2020, p. 17).

No universo infantil não é muito diferente, todavia o recorte da pesquisa para esta coletânea centra-se apenas em duas dessas variáveis<sup>135</sup>:

1. **Raça** – conforme apresentado acima, a questão de classe, organizada em termos de centro e periferia, com foco nas favelas do estado do Rio de Janeiro, abrigam um maior número de crianças negras (pretas e pardas) em comparação com as brancas (**variável de raça**).
2. **Classe** – em consequência da sócio-história brasileira, a criança negra tem 70% mais risco de ser pobre (**variável de classe**) do que uma criança branca.

A vida de uma criança negra certamente é afetada num mundo compartimentado apontados por Frantz Fanon (2015). As maneiras dessa afetação são múltiplas. Algumas óbvias, outras mais sutis, mas todas igualmente violentas.

O ambiente intrauterino reflete a natureza saudável ou insalubre do ambiente externo no qual a mãe está inserida. Consequentemente, a vida pré-natal de um bebê gerado no ventre de uma mulher negra é atravessada por esse universo compartimentado pautado na questão racial. Todos os dias somos bombardeadas pelos noticiários dos grandes veículos de comunicação e também pela *internet* que, inclusive, tornou ainda

<sup>135</sup> As variáveis de sexualidade e gênero, apesar de serem muito importantes para minhas investigações futuras, pela limitação de tempo e fontes de dados não integram o conjunto de unidades de análises aqui adotadas.

mais violenta essa comunicação. Na atualidade, os aparelhos celulares substituíram as filmadoras e câmeras fotográficas. As práticas de violência são filmadas e instantaneamente disparadas e compartilhadas com centenas, milhares e milhões de pessoas no mundo inteiro, em questão de algumas horas. Apesar do poder de materialização de evidências que comprovam as práticas de racismo em nossa sociedade, precisamos ponderar sobre como essas imagens afetam a dimensão psicológica da pessoa negra.

Se o futuro de qualquer sociedade depende do desenvolvimento saudável das suas futuras gerações, como um bebê no ventre de uma mulher negra, submetida ao estresse excessivo, provocado pela multiplicação de eventos racistas dentro e fora do nosso país, pode se desenvolver saudavelmente? De acordo com o Conselho Científico Nacional sobre o Desenvolvimento da Criança, da Harvard University, “o estresse excessivo perturba a arquitetura do cérebro em desenvolvimento, e o futuro de qualquer sociedade depende de sua capacidade de promover o desenvolvimento saudável da próxima geração” (McEwen, 2008).

Outra importante problematização levanto é: até que ponto a Psicologia do Desenvolvimento Infantil e as conclusões e teorias defendidas pela área podem ser utilizadas em uma tentativa de análise ou explicação da cosmopercepção (Oyèwùmí, 2020) de mundo de uma pessoa negra?

A variável raça está intrinsecamente ligada à questão de classe, visto que ainda hoje, em nosso país, pessoas negras são pobres, salvo algumas raras exceções. Neste sentido, a perspectiva analítica (racismo) que se ampara na supremacia branca, tem o poder de aglutinar opressões, sendo elas duplas (raça e classe), triplas ou quádruplas (raça, gênero, sexualidade, classe, neurodiversidade, diversidades físicas...). E ainda que as opressões não sejam as mesmas, elas são passíveis de comparação e/ou traduzíveis umas às outras (Vargas, 2017).

## *Racismo Vicário*

No ventre de uma mulher negra, submetido ao estresse tóxico provocado pelo racismo, o desenvolvimento do bebê, em resposta extrema ao estresse, fica prejudicado, induzindo o dano dos sistemas corporais e enfraquecendo a formação da arquitetura cerebral, que podem repercutir ao longo de toda a sua vida. Para entender melhor as consequências da exposição contínua a eventos que provocam tensão e estresse excessivo no Brasil, muitas pesquisas ainda precisam ser desenvolvidas. O grande desafio é o acesso aos dados de pacientes grávidas com recorte racial e o acompanhamento dessas mães e sua prole por um longo prazo, afinal, algumas doenças provocadas pelos eventos estressores só serão detectadas na idade adulta. Todavia, a ciência tem avançado nos estudos epigenéticos e suas heranças geracionais. Antes de entrar na dimensão epigenética, convém definir aqui o que é o racismo vicário.

De acordo com pesquisadores do Conselho Científico Nacional do Desenvolvimento da Criança (2010), as primeiras experiências de uma criança podem alterar a expressão do gene e afetar seu desenvolvimento a longo prazo. Quando recortamos essas experiências para os eventos estressores pautados nas questões raciais, podemos definir o racismo vicário como violências ou práticas desta, que são baseadas no racismo estrutural, e não diretamente direcionada a uma vítima específica. Nesta lógica, o racismo vicário é uma prática que afeta um grupo maior de pessoas, nesse caso mulheres negras grávidas e seus bebês, ou pais negros e seus filhos.

A diferença entre os crimes de racismo e injúria racial por exemplo, se ampara no foco direcionado ao indivíduo ou a um grupo maior, uma coletividade. O racismo vicário é semelhante, pois o crime racial, mesmo que dirigido a uma pessoa específica, afeta indiretamente todas as pessoas

que se identificam, se assemelham ou fazem parte daquele mesmo grupo racial. Uma mulher negra grávida, ao ser exposta a notícia do assassinato da modelo e designer Kathlen Romeu – no dia 8 de junho de 2021, num suposto “confronto entre policiais e traficantes”, no Complexo do Lins de Vaconcelos, na zona norte do Rio de Janeiro – sendo ela igualmente uma mulher negra e grávida, foi indiretamente exposta a mesma violência, ou seja, foi exposta a um único tiro de fuzil, disparado por um policial militar que atingiu a modelo no peito<sup>136</sup>.

## *Herança Epigenética*

Compreender os impactos do racismo e como a herança epigenética interfere e afeta o desenvolvimento e os processos de aprendizagem de crianças negras na educação infantil a partir da perspectiva neuropsicopedagógica é um objetivo demasiadamente complexo para desenvolver em um pequeno texto.

Embora a maior parte dos estudos e pesquisas se concentre no sujeito como alvo-direto, o racismo também pode fazer vítimas não-intencionais. Nia Jenee Heard-Garris et al. (2018) nos lembram que o racismo é um estressor generalizado. Algumas pessoas, como é o caso das crianças, estão diretamente ligadas às experiências.

Durante o período pré-natal, o período preparatório de nove meses antes que a criança preta americana nasça, ou tenha consciência, mesmo que de forma primitiva, de sua existência no mundo, sem falar em que tipo de mundo ela vai nascer, ela é muito mais vítima dos efeitos adversos desse mundo do que qualquer outra criança étnica americana. Os infelizes efeitos da escravidão,

136 Satriano, N. (8 de junho de 2022). 1 ano sem Kathlen Romeu: ‘o que eu vejo é o Estado debochar diariamente da nossa cara’, diz mãe de grávida morta por PM. G1. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/06/08/1-ano-sem-kathlen-romeu-saudade-sem-fim-diz-mae-da-jovem-gravida-morta-com-tiro-de-fuzil-disparado-por-pm-no-lins.ghhtml>.

da discriminação racial e da privação cultural do passado e do presente, fazem-se sentir durante este período em que o fundamento mesmo da vida está sendo lançado. Desde o início de sua criação, a criança preta sofre as consequências emocionais e físicas da “condição preta” na América (Wilson, 2022, p. 23).

Amos Wilson (2022), quando se refere a “condição preta na América” evidencia a herança da história de escravização da população negra nas Américas, sobretudo nos Estados Unidos. Em breve síntese, condição similar às enfrentadas pela população preta e parda no Brasil, que historicamente condiciona à esta população à exclusão socioeconômica.

Meu objetivo é esboçar e refletir sobre algumas questões preliminares que se amparam e articulam aos campos da neuropsicopedagogia e dos avançados estudos da ciência que estão revolucionando o campo da hereditariedade: a herança epigenética. Richard Francis, doutor em neurobiologia e comportamento, escreve que:

Para muitos, pode ser uma surpresa descobrir que o ambiente externo afeta os genes, modulando sua atividade. O efeito gênico do ambiente não é direto. As influências ambientais são medidas por alterações nas células em que os genes residem. Diferentes tipos de células reagem de forma diversa ao mesmo fator ambiental, seja ele **estresse social** ou carência alimentar no útero materno (Francis, 2015, pp. 19-20, grifos do autor).

A partir da análise dos Estudos de Coorte dos Nascimentos na Fome Holandesa (*Dutch Famine Birth Cohort Study*), de 1944, durante a Segunda Guerra Mundial, em sua pesquisa pioneira sobre nutrição<sup>137</sup>, Francis levanta importantes questões sobre uma forma não-genética de hereditariedade

<sup>137</sup> Esse estudo longitudinal ainda em curso é uma colaboração internacional, envolvendo vários departamentos do Centro Médico Acadêmico de Amsterdã e do Medical Research Council (MRC), da Universidade de Southampton, na Inglaterra.

e sobre questões ambientais exteriores e os efeitos adversos que não estariam limitados àqueles que vivenciaram em seu corpo tais fenômenos (Francis, 2015, p. 43). Seguindo a linha de raciocínio dos estudos sobre a questão da desnutrição e seus efeitos epigenéticos no desenvolvimento fetal, e a probabilidade desses efeitos serem transmitidos às gerações seguintes através dos genes aos quais estão ligados, Richard Francis (2015, p. 23), direciona essa investigação ao **estresse social** como um possível fator ambiental que ocasiona efeitos epigenéticos no desenvolvimento fetal e no desenvolvimento das crianças na primeira infância.

As pesquisas desenvolvidas pelo *Center on the Developing Child* da Harvard University<sup>138</sup> sobre a saúde mental e o desenvolvimento infantil demonstram que, quando o sistema neuronal responsivo às situações de estresse, em crianças, permanece ativado em níveis elevados por longos períodos, os efeitos aparecem como significativos desgastes no cérebro em desenvolvimento e em outros sistemas biológicos. Estes efeitos podem afetar diretamente os processos de aprendizagem, o comportamento e a saúde física e mental ao longo da vida das crianças. Conforme sustentam Alana Forde et al. (2019), um crescente corpo de evidências das ciências biológicas e sociais articula o conceito de desgaste crônico ao racismo.

No Brasil, a História Social nos revela o caráter devastador do Holocausto Negro Africano materializado no fenômeno da escravização, sobretudo a escravidão atlântica, ou como definido no conceito da antropóloga afro-estadunidense Marimba Ani, a *Maafa* (1994, pp. XIX-XXI), o grande e contínuo desastre que afeta a existência negra-africana no mundo.

A reificação *Maafa*, seguiu pujante na modernidade e pós-modernidade, conforme descritas nas perspectivas que emergem das análises demográficas e de economia política (Melvin, & Shapiro, 1995,

<sup>138</sup> How Racism Can Affect Child Development, Infographic. [2022?]. Center on the Developing Child, Harvard University. <https://developingchild.harvard.edu/resources/racism-and-ecd/>.



Yancey, Young, & Emerson, 2004, Oliveira, 2007 apud Vargas, 2020), e dos esforços teóricos que apresentam conceitos de morte social e vida póstuma da escravidão (James, 1999, Hartmann, 1997, Wilderson III, 2010). Nessas perspectivas, abrimos um parêntese para refletir sobre dois importantes conceitos acerca do impacto das recorrentes exposições de pessoas negras às violências ocasionadas por questões raciais.

De um lado o racismo pautado na ideologia da supremacia branca cis-heteronormativa patriarcal e capitalista (Vargas, 2020, p. 18), que nega a dinâmica vital que movimenta as relações sociais e aprisiona experiências plurais à dialética da alteridade, cristalizada no ego cultural europeu de dominação mundial (Ani, 1994) e na dicotomia Ser *versus* Natureza. O racismo como mecanismo de busca de poder é a matriz do comportamento europeu nos processos de dominação racial através da imposição de seu *ethos* ou *asili* (Ani, 1994, p. XXVI) cultural. O que extermina a possibilidade de existência e conseqüentemente o desenvolvimento da pessoa não-branca, em distintas dimensões, das quais destacamos: o ser, pelo semicídio ou ontocídio (Sodré, 2005, pp. 11, 70); o corpo, pelo genocídio; e o conhecimento, pelo epistemicídio (Carneiro, 2005).

A pós-modernidade traz consigo novas tecnologias que em parte possibilitam o acesso mais ágil à informação e a amplitude do alcance, além de facilitar o registro de crimes raciais, físicos e verbais. À tecnologia, podemos atribuir o dinamismo que prolifera episódios brutais da violência atribuída ao racismo estrutural ativo no Brasil e no mundo. Tais episódios tensionam as relações sociais e impulsionam o corpo negro ao enfrentamento constante do racismo sistêmico e suas práticas de discriminação cotidiana, um potente ativador da responsividade mental ao estresse ocasionado por tais acontecimentos e, no nosso caso, especificamente às vivências do universo infantil.

Incorporando à argumentação, o conceito de “*toxic-stress*”, defendido pelo *Center on the Developing Child/Harvard University*, como o aumento da frequência cardíaca, pressão arterial e os hormônios do estresse (como cortisol), reação à sensação de ameaça exemplificada na vida dentro de uma sociedade mais adequadamente denominada antinegitude, a criança tem seu desenvolvimento saudável prejudicado, resultando danos e enfraquecimento do sistema da arquitetura cerebral, com repercussão para toda a vida, alterando suas capacidades de aprender e se adaptar a situações estressantes<sup>139</sup>.

Outras evidências demonstram que pessoas negras, indígenas e outras pessoas não-brancas, no Brasil, são mais acometidas pelos “sortilégios da cor” (Larkin, 2003), ocasionando maior grau de violências físicas – o que podemos conferir no Atlas da Violência publicado em 2018 pelo IPEA<sup>140</sup>. Sem contar as violências simbólicas, que não possibilitam materializar fatos que consubstanciam uma queixa criminal referente ao racismo.

Pessoas negras recebem tratamento desigual quando usufruem de sistemas como saúde e educação públicos, além de possuírem menos acesso à educação de boa qualidade, serviços de saúde eficientes, oportunidades socioeconômicas, boas oportunidades de emprego, acesso a cargos públicos, acesso a crédito, possibilidade de adquirir e acumular patrimônio. Tudo isso reflete as maneiras pelas quais o legado de racismo estrutural no Brasil criou condições que prejudicam desproporcionalmente a saúde e o desenvolvimento de crianças e famílias negras, independente da classe socioeconômica que ela ocupa.

Desta forma, é imprescindível o desenvolvimento de estudos científicos que documentem e revisem outros estudos sobre como o

139 Toxic Stress. [2022?]. Center on the Developing Child, Harvard University.

140 Ver mais: [https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=33410&Itemid=432](https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432).

estresse da discriminação racial cotidiana, direcionado às crianças negras ou que indiretamente as afetem através de seus familiares ou outras pessoas cuidadoras, como a associação com estereótipos negativos, podem ter efeitos prejudiciais nos comportamentos de cuidado e na saúde mental do adulto e das próprias crianças, maiores vítimas da violência racial. Neste sentido, o racismo vicário como categoria de análise amplia e possibilita investigações que entrelaçam os campos da biologia e da psicologia social, potencializando a coleta de dados para dar mais robustez à futuras pesquisas sobre o tema que é tão urgente no Brasil.

### O Papel Social dos Terreiros no Desenvolvimento Integral da Criança Negra

As culturas de matrizes afro-brasileiras cumprem, dentro de sua própria lógica cosmoperspectivista, o papel civilizatório cultural na socialização e educação das crianças, principalmente das pretinhas. Passei mais de uma década da minha vida dentro de uma igreja pentecostal. Foram anos de muita aprendizagem. Lá aprendi a respeitar a fé de cada pessoa e a forma como cada uma delas a manifestava e materializa.

As duas cenas narradas no início desse texto são apenas um esboço do quão importante é a socialização, educação e instrução das crianças pretinhas, dentro dos terreiros como espaço civilizatório-terapêutico, desde a mais tenra idade.

Peculiar no Brasil é a experiência e a educação de uma criança que carrega em seu corpinho as mais lindas marcações fenotípicas de heranças africanas e indígenas. Melanina aparente, espessuras e formas do cabelo, olhinhos puxadinhos ou amendoados, amarronzados ou negrinhos. Narizinho esparramado, ou por vezes com os buraquinhos quase escondidinhos pelas abas salientes. Essas e outras características, ao

longo de quase quatro séculos, têm sido o grande motivador e a justificativa das práticas das mais impensáveis violências cometidas por outros seres humanos. Como se fosse possível atribuir humanidade apenas para um pequeno grupo da espécie, legitimado pelo seu fenótipo mais aparentado com o que se convencionou classificar como *raça branca*.

Provavelmente um(a) leitor(a) ávido(a) pela crítica, primeiramente vai questionar o uso de um versículo bíblico para pautar educação de crianças de terreiro – e com toda razão, visto que as matrizes civilizatórias judaico-cristã são em suas raízes xenofóbicas, ou seja, têm aversão, medo e pavor de tudo que é diferente de si próprios. É exatamente aí que nosso chão se parte. Como uma criança educada em uma matriz civilizatória ecossistêmica, que não faz distinção hierárquica entre *Ser* e *Natureza* (multinaturalista), pode ser instrumentalizada dentro de escolas que se estruturam baseadas em uma matriz cultural que classifica, hierarquiza e subjuga todas aquelas, aqueles e aquilo que não se parece consigo mesmo? E como nossas crianças se desenvolvem integralmente dentro de um sistema social que as oprime violentamente, verbal, material e subjetivamente ao longo de todos os segundos de suas vidinhas? Como a influência geracional do fenômeno holocástico da escravização afeta os processos de aprendizagem de crianças negras da educação infantil? Como os terreiros e outros espaços civilizatórios-religiosos podem servir de espaços terapêuticos de potencialização e fortalecimento para o desenvolvimento integral dessas crianças? O racismo como fenômeno estruturante da sociedade mundial, mais especificamente a brasileira, pode exercer impactos negativos no processo de aprendizagem de crianças pretas afrodescentes? Tais impactos têm ligação direta e/ou indireta com a História Social do Brasil, principalmente no que diz respeito ao grande desastre da escravização atlântica de seus ascendentes africanos? É possível

estabelecer nexos causais de herança epigenética entre os impactos da escravização e do racismo no desenvolvimento de crianças negras?

Essas são apenas algumas das questões que, a partir do exposto nesta coletânea, pretendo ir desenvolvendo com maior profundidade em minhas pesquisas doutorais e pós-doutorais, pois a complexidade dos campos abarcados nela exige um profundo mergulho, urgente e necessário, principalmente aos profissionais envolvidos no cuidado, desenvolvimento integral e educacional das crianças afroindígenas do nosso país.

Atualmente desenvolvo minhas pesquisas em um espaço cultural de educação infantil com recorte exclusivo para o letramento racial afroindígena localizado dentro de uma das favelas com maior número de habitantes afroindígena-descendente na cidade do Rio de Janeiro. Medir o impacto do acesso a um acervo especializado (afroindígena); as práticas culturais afroindígenas – jogos, cânticos, brincadeiras, histórias, cursos, cineclube, etc.; e a educadores fenotipicamente afroindígenas tem sido uma rica experiência para análises futuras.

## Referências

- Almeida, S. L. (2019). *Racismo estrutural*. Sueli Carneiro; Pólen.
- Ani, M. (1994). *Yurugu: an african-centered critique of European cultural thought and behavior*. African World Press.
- Augé, M. (2007). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Editora Papirus.
- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Cano, I., & Santos, N. (2007). *Violência letal, renda e desigualdade no Brasil*. Livraria Travessa.
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. [Tese de Doutorado]. Universidade de São Paulo.
- Césaire, A. (1950). *Discursos sobre o colonialismo*. Livraria Sá da Costa Editora.
- Diwan, P. (2020). *Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no Mundo* (2ª ed). Contexto.

- Fanon, F. (2015). *Condenados da Terra*. Ed. UFJF.
- Forde, A. T., Crookes, D. M., Suglia, S. F., & Demmer, R. T. (2019). The weathering hypothesis as an explanation for racial disparities in health: a systematic review. *Annals of Epidemiology*, (33), 1-18.
- Francis, R. C., & Guerra, L. B. (2015). *Epigenética: como a ciência está revolucionando o que sabemos sobre hereditariedade*. Zahar.
- Hampaté-Bâ, A. A tradição viva. (2010). In J. Ki-Zerbo (Org.). *História Geral da África*. Cortez Editora.
- Hartmann, S. (1997). *Scenes of subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth-century America*. Oxford University Press.
- Heard-Garris, N. J., Cale, M., Camaj, L., Hamati, M.C., Dominguez, T.P. (2018, fevereiro). Transmitting Trauma: A systematic review of vicarious racism and child health. *Social Science & Medicine*, 199.
- James, J. (1999). *Shadowboxing: representations of black feminist politics*. Palgarve.
- Larkin, E. (2003). *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. Selo Negro.
- Leite, F. (2008). *A questão ancestral*. África Negra; Casa da África.
- McEwen, B. S. (2008, abril). Central effects of stress hormones in health and disease: Understanding the protective and damaging effects of stress and stress mediators. *Eur J Pharmacol*, 583(2-3), 174-185. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18282566/>.
- Observatório Obstétrico Brasileiro COVID-19. [2022?]. <https://proqualis.net/noticias/observat%C3%B3rio-obst%C3%A9trico-brasileiro-covid-19>.
- Melvin, L. O., & Shapiro, T. M. (1995). *Black Wealth/white Wealth: A New Perspective on Racial Inequality*. Psychology Press.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la hierda colonial y la opción decolonial*. Gedisa Editorial, 2007.
- Oyèwùmí, O. (2020). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.
- Rios, A. L., & Mattos, H. (2005). *Memórias do Cativo. Identidade e Cidadania na Pós-Abolição*. Civilização Brasileira.
- Sodré, M. (2005). *A verdade Seduzida* (3ª ed). Editora Lamparina.
- Vargas, J. H. Costa. (2020). Racismo não dá conta: anti-negritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Em Pauta – Revista da Faculdade de Serviço Social da UERJ*, 45(18), 16-26.
- Vargas, J. H. Costa. (2017, julho/ dezembro). Por uma mudança de paradigma: antinegritude e antagonismo estrutural. *Revista Ciências Sociais*, 48(2), 83-105. <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/27900>.

- Vigilância em saúde indígena: dados e indicadores selecionados.* (2010). Funasa.
- Violência armada e racismo: o papel da arma de fogo na desigualdade racial.* (2021). Instituto Sou da Paz. Ford Foundation. <https://soudapaz.org/o-que-fazemos/mobilizar/sistema-de-justica-criminal-e-seguranca-publica/participacao-no-debate-publico/controle-de-armas/?show=documentos#5618-1>.
- Wilderson III, F. B. (2010). *Red, white & black: Cinema and the structure of U.S. antagonisms.* Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391715>
- Wilson, A. N. (2022). *A Psicologia do Desenvolvimento da Criança Preta.* Editora Poder Afrikano.
- Yancey, G., Young, C. P., & Emerson, M. O. (2004). *United by Faith: The Multiracial Congregation as an Answer to the Problem of Race.* Oxford University Press.

## JUSTIÇA REPRODUTIVA E A PRODUÇÃO DE POLÍTICAS DE VIDA NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO<sup>141</sup>

Ariane Fernanda dos Reis Moreira  
Paula Sandrine Machado

*[...] sou contadora de estórias e não romancista.  
Escrevo livros com muitas estórias, estórias grandes  
e pequenas. Inspiro-me nos contos à volta da  
fogueira, minha primeira escola de arte.  
Paulina Chiziane (2008).*

Quando iniciamos a pesquisa sobre Justiça Reprodutiva (JR), minha inquietação<sup>142</sup> se baseava na minha própria existência, por duas razões principais. Primeiro, porque já havia entendido que meu corpo de mulher negra era indesejado na sociedade, salvo algumas exceções, como a concedida para o sexo ou para a servidão. Não apenas as minhas experiências demonstravam essa posicionalidade marcada, mas também a produção de muitas outras autoras negras (hooks, 2019, Gonzalez, 2019, Nascimento, 2021, Collins, 2016). Sendo seres indesejáveis, as políticas de morte atingem as mulheres negras de forma mais intensa do que as brancas, e até mesmo proposital, como um dos efeitos do racismo, como Achille Mbembe explica em seu ensaio intitulado *Necropolítica* (2018), articulado ao sexismo, compondo, de maneira interseccional, os diferentes

141 As análises empreendidas no presente capítulo integram uma pesquisa de mestrado mais ampla, realizada por mim, orientada pela segunda autora e co-orientada pelo professor Dr. Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e do PPGPSI, Tadeu de Paula Souza. O objetivo geral é compreender se algumas das práticas das comunidades tradicionais de terreiro podem ser compreendidas pela perspectiva de Justiça Reprodutiva, contribuindo com o conceito.

142 Para fins de entendimento do texto informamos que, ora a escrita está na primeira pessoa do singular e nesse caso referindo-se especificamente às minhas experiências, e ora a escrita estará na primeira pessoa do plural considerando as contribuições da coautora e orientadora da pesquisa.

marcadores de diferença e desigualdade que polivitimizam nossos corpos: raça, gênero, sexualidade, classe, entre outras (Crenshaw, 2002, Akotirene, 2018, Ramos, Góes, & Ferreira, 2021).

O segundo motivo pelo qual as perguntas surgiam tinham relação com o fato de que a noção de Justiça Reprodutiva corresponde, segundo Emanuelle de Freitas Góes (2019), a um conjunto de valores que englobam direitos sociais e humanos que influenciam as vivências sexuais e reprodutivas de pessoas negras. Dessa forma, é um conceito que emerge de práticas ativistas para garantir acesso a direitos e saúde no âmbito sexual e reprodutivo específicos de mulheres negras, a partir de suas diferenças. Sendo assim, minha curiosidade era: “como sobrevivi?”. Tive interesse em identificar que ferramentas de Justiça Reprodutiva, enquanto *políticas de vida* – aqui entendidas diferente da proposta por Michael Foucault (2002)<sup>143</sup> –, me mantiveram viva todo esse tempo, quais estratégias me permitiram existir nessa sociedade colonizadora, racista, sexista e cisheteronormativa? Uma pretensão não somente acadêmica, mas também de sobrevivência consciente num Brasil que, a cada dia, se mostra mais hostil às nossas presenças negras. Então a pesquisa de mestrado foi se desenhando a partir dessas questões e de tantas outras.

É importante compreender que o termo JR engloba diversas frentes importantes para que as mulheres negras possam tomar decisões acerca de seu próprio corpo, suas famílias e comunidades de maneira a garantir o bem-estar físico, mental, espiritual, político, econômico e social de seus pares (*Asian Communities for Reproductive Justice*, 2005). Nesse contexto, as comunidades tradicionais de terreiro, com suas práticas comunitárias e conhecimentos ancestrais presentes na memória, e que estão relacionados à produção de

<sup>143</sup> No desenvolvimento do conceito de Biopoder e Biopolítica, nos livros *História da Sexualidade 1* (1988 [1976]) e *Em Defesa da Sociedade* (1976), Foucault explica que o poder do Estado se apresenta justamente na possibilidade de controle sobre a vida. Sendo assim, o biopoder diz respeito “a fazer viver e deixar morrer”.

saúde, educação e direitos, mantendo vivos valores organizativos civilizatórios, se mostravam como ambientes privilegiados nos quais o próprio conceito de Justiça Reprodutiva poderia se beneficiar para sua práxis. Conforme Míriam Alves (2012, p. 176), tais comunidades podem ser consideradas um espaço de materialização “simbólica e concreta do complexo cultural negro-africano que se mantém vivo e incorporado à sociedade”.

Foi também na literatura que encontramos as primeiras ideias acerca de onde e com quem deveríamos procurar essas respostas. Escritas como as de Conceição Evaristo (2003, 2016a, 2016b, 2017a, 2017b), Carolina Maria de Jesus (2014), Ana Maria Gonçalves (2006), Paulina Chiziane (2004, 2008) e tantas outras já demonstram como as histórias vividas e suas contribuições são importantes para nossas pesquisas. Enquanto mulher, cisgênera<sup>144</sup>, negra, batuqueira e pobre, comecei a me dar conta de minha localização no mundo e na escrita, sabendo que minhas interações com a sociedade se dão a partir dela, como Donna Haraway (2009) descreve em seu ensaio sobre “saberes localizados”, e assim começamos a pensar juntas a partir disso. Percebemos que se trata daquilo que passa pelo corpo (sem separação cartesiana entre ele, a mente e o espírito); também pela memória, que vira letras, palavras, parágrafos... dando sentido e nome às coisas que surgem pelo caminho. Foi assim que resolvemos pensar JR nas experiências do terreiro onde fui criada, não como uma etnografia, mas como um corpo-documento (Nascimento, & Gerber, 1989), que se compreende a partir de uma consciência *mestiza* (Anzaldúa, 2005) e valoriza as cosmopercepções (Oyèwùmí, 2021) de quem pesquisa desde dentro (Santos, 2012, Alves,

<sup>144</sup> Utilizo o marcador social da cisgeneridade como parte de minha identidade por compreender, através do diálogo com estudos do transfeminismo e estudos queer, que existo a partir de uma normatividade de gênero dada como natural, algo que na sociedade brasileira permite gozar de alguns direitos que a população dissidente de gênero muitas vezes não consegue. Desta maneira me posicionar enquanto cisgênera permite que se faça um paralelo crítico ante a transgeneridades reconhecendo que minha identidade de gênero é tão construída quanto outras vistas comumente como “anormais”. Veja mais em Leticia Nascimento (2021) e Viviane Vergueiro (2016).

2012). Além disso, experimento o aprendizado através das performances das oralituras (Martins, 2003) que compõem a minha comunidade.

Dessa maneira, as memórias também se tornaram espaço de pesquisa. Nesse movimento, revisitei a criança *batuqueira* que observava os movimentos das mais velhas e os repetia sem entender seus significados, mas que atualmente começam a ganhar contorno em seus estudos e escritas. Agora, enquanto adulta, mas que se mantém tão curiosa quanto aquela menininha que tinha verdadeira paixão por ouvir, ver, respirar e sentir cada toque de sineta na casa da bisavó. Aquela que interrompia o trabalho das mais velhas querendo saber para que aquele instrumento servia e, assim, chegar nesse ponto da espiral do tempo querendo responder como aquela criança sobreviveu enquanto várias outras não sobrevivem, buscando na pulsação das raízes uma forma de espalhar a notícia de que é possível sobreviver e ser incapturável.

Iniciamos o campo com muitas perguntas e, ao fim do processo formal de avaliação do projeto por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)<sup>145</sup>, nos colocamos a montar o quebra cabeça das existências que atravessaram a vida das autoras direta e indiretamente. Para isso, juntei sete mulheres que se iniciaram no mesmo terreiro que eu, sob a bandeira do *Bara* da vó Jovem – modo como elas se identificavam quando perguntadas sobre o que as ligava além dos laços consanguíneos. Utilizando a proposta da Gira de Saberes de Andréia Oliveira Araújo da Silva (2018)<sup>146</sup>, sugeri que trocássemos histórias sobre suas/nossas sexualidades, maternidades, desejos e crenças envolvendo as práticas do terreiro. Na ocasião contei, também, com a incorporação da Pombagira de uma das mais velhas que

145 O projeto citado foi avaliado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Instituto de Psicologia da UFRGS, e está cadastrado sob o número CAAE: 59985122.0.0000.5334.

146 Gira de Saberes é uma metodologia que se baseia na Pedagogia de Terreiro, e encontra-se em desenvolvimento em áreas da Educação e Dança, trazendo à luz as formas de aprendizado nas comunidades dos povos tradicionais por meio de todas as simbologias e signos que envolvem as performances de oralitura que ocorrem nesses locais.

auxiliou com suas “metáforas” e estímulos de memória. Foi uma experiência única, pois, apesar de já conhecer a vivência de cada uma delas, nesse dia minha atenção estava deslocada, voltada a gestos, formas e elementos mais específicos relacionados aos meus estudos em Justiça Reprodutiva. Não traremos tantos detalhes aqui, pois muitos deles farão parte da pesquisa de mestrado que está em desenvolvimento, mas gostaríamos de destacar que o campo surpreendeu na medida em que percebemos as dores e anseios que envolviam as práticas narradas.

Especificamente para fins deste ensaio narrativo, nós, autoras, partiremos de algumas situações que chamaram a atenção durante a elaboração da primeira Gira de Saberes, a fim de analisar o papel das crianças como disparador para algumas práticas das comunidades tradicionais de terreiro, e que contribuem para promoção de Justiça Reprodutiva. Particularmente, focaremos nas *crianças fujonas*<sup>147</sup>, na chegada das mulheres ao terreiro, a partir da ideia de *políticas de vida*. Nesse caso, vale ressaltar que a produção *de vida* em nada se assemelha aos ideais colonizadores do fundamentalismo religioso cristão que tem ganhado espaço no cenário político brasileiro com discursos pró vida, negando o direito básico das pessoas sobre seus próprios corpos. Acreditamos ser importante esse destaque, pois as mulheridades (Nascimento, 2021) negras aqui observadas são contextuais e não devem ser generalizadas para casos que em nada se assemelham a essas vivências. Além da companhia de Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e Leda Martins para o percurso analítico da pesquisa, ainda contamos nessa caminhada com as contribuições contemporâneas dos estudos descoloniais antirracistas, do transfeminismo e do feminismo negro.

147 O termo foi dito pelas entrevistadas durante a Gira de Saberes realizada na pesquisa. Tratam-se de crianças que nascem para viver por pouco tempo, ou que nem chegam a nascer justamente pelo fato de serem espíritos que possuem um tempo de existência curto. Explicaremos o termo ao longo do texto sem aprofundamentos teóricos.

## (In)justiças Reprodutivas que Atingem Corpos Alvo

*Minha lembrança guarda o abraço  
que ele me deu naquele dia,  
quando saiu para o trabalho de lá iria para escola.  
Não retornou a noite e nem no outro dia.  
Senti o luto antecipado.  
No trabalho dizem que ele não chegou,  
e na escola nunca mais foi visto.*  
Conceição Evaristo (2016a, p.47).

Figura 1. “Marquinha”



Fonte: Rodrigo Brum – Jornal Tribuna do Norte (2017)<sup>148</sup>.

Tem um velho ditado que diz: “uma imagem vale mais que mil palavras”. Não concordamos plenamente com ele, devido ao privilégio que dá ao sentido da visão, algo comum ao pensamento ocidental e que não deve ser reforçado, como nos lembra Oyèrónké Oyèwùmí (2021).

148 Fonte: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/chargista-da-tribuna-do-norte-a-finalista-do-pra-mio-vladimir-herzog/426288>.

Entretanto, a imagem ao lado consegue exprimir como as políticas de morte afetam a população negra e consequentemente seus processos reprodutivos e sexuais. Pesquisadoras e ativistas brasileiras, inspiradas por demais ativistas e estudiosas do mundo, vão tratar a Justiça Reprodutiva como algo que diz respeito ao direito de autonomia do seu corpo; ao acesso de condições econômicas, sociais, culturais e ambientais; podendo escolher gestar ou não crianças em espaços sustentáveis (Siqueira, 2021, Góes, 2019, Brandão & Cabral, 2021).

As experiências da maternidade e da sexualidade de pessoas negras são constantemente marcadas pelo genocídio empreendido sobre essa população. Vale lembrar que, durante a colonização e período escravista que forjou o Brasil, nossas existências eram consideradas propriedade dos brancos. Sendo assim, os filhos e filhas de pessoas escravizadas foram separadas de sua comunidade e vendidas como mercadorias, além dos constantes estupros sofridos pelas pessoas negras por parte dos senhores (Nascimento, 2021, Gonzalez, 2019, Gonçalves, 2006). Mesmo nos casos em que importantes pautas feministas são levantadas, o racismo se faz presente, como Sueli Carneiro (2011) analisou no caso do governador Sérgio Cabral, no estado do Rio de Janeiro, que sugeriu liberar o aborto como política de segurança pública para diminuir o “número de marginais”, dando a entender que os corpos de mulheres negras geram crianças que futuramente serão criminosas.

Em seu artigo *Reproductive Justice as Intersectional Feminist Activism* (2017), Loretta Ross, além de reivindicar uma não separação entre teoria e prática no que tange à ferramenta da Justiça Reprodutiva, sustenta que é preciso visitar as organizações de mulheres negras em busca dos fragmentos de suas próprias narrativas de resistência às políticas eugenistas. É importante relembrar que os ideais relacionados ao termo são

essencialmente interseccionais (Crenshaw, 2002, Akotirene, 2018), ou seja, admitem a existência de matrizes de opressão que muitas vezes condicionam as relações na sociedade ocidental. Assim, como Loretta Ross (2017) bem pontuou, a Justiça Reprodutiva é “inerentemente interdisciplinar”, sendo interseccional atinge quase todos os campos da atividade humana.

Partindo do pressuposto levantado por Míriam Alves (2012, p. 150) de que há uma “complexidade da dinâmica civilizatória do terreiro”, e que esta “não pode ser compreendida por categorias de análise do paradigma civilizatório ocidental”, fomos buscar nos estudos descoloniais aportes teóricos para compreender se as práticas de terreiro se alinham e contribuem à perspectiva da Justiça Reprodutiva. Nesse momento, ainda sem aprofundar na cosmologia e na filosofia africana que compõem esse paradigma civilizatório, tentamos aproximar as práticas vivenciadas no terreiro para, em um primeiro momento, identificá-las enquanto Justiça Reprodutiva, e posteriormente, desenvolver o conceito enquanto uma práxis de continuidade histórica a exemplo do que propôs Beatriz Nascimento e Raquel Gerber (1989), no documentário *Ôrí*, sobre quilombos. Além disso, apesar do termo não ser exclusivamente ligado ao processo reprodutivo, aqui as maternidades e o que chamamos de *política de vida* ganharam certo destaque. Isso porque surgiram no campo de pesquisa, inicialmente, como centrais motivadores para o estreitamento das relações comunitárias entre essas mulheres, bem como das práticas rituais relacionadas à Justiça Reprodutiva buscadas do local estudado.

Autoras como Ochy Curiel (2009, p. 7) destacam a importância de descentralizar do “*sujeto euronorcentrico y la subalternidad*”, para não incorrerem no erro de olhar para as vivências latino-americanas com as lentes imperialistas colonizadoras, principalmente nas práticas que rompem com o sentido da mulher universal do feminismo branco e cis. A partir disso,

o rompimento com a binaridade se faz necessário e dialoga com a perspectiva das sujeitas múltiplas que se favorecem com a Justiça Reprodutiva, seja essa binaridade de gênero ou de valores como bem e mal, corpo e mente, entre outros. Essa é a postura ética-metodológica esperada de um trabalho que se propõe desde dentro, e que compreende os desafios teóricos impostos sobre terreiros e o termo Justiça Reprodutiva. Ao longo da pesquisa, a preservação da vida, principalmente de crianças negras no terreiro, tem se revelado uma forma de (re)existência frente ao genocídio sofrido pela população negra brasileira desde a colonização até os dias atuais.

### **(Re)existência Incapturável que Produz Vida**

*A faculdade de se comunicar com os invisíveis,  
de manter um laço constante com os finados, de cuidar,  
de curar, não era uma graça superior da natureza  
a inspirar respeito, admiração e gratidão?  
Por consequência, a bruxa, se desejam assim nomear  
aquela que possui essa graça, não deveria ser adulada  
e reverenciada em vez de temida?  
Toda essa reflexão me deixou pesada [...]  
Maryse Condé (1997, p. 30).*

Uma das partes mais difíceis do processo da pesquisa foi entender como vincularíamos Justiça Reprodutiva com as práticas de terreiro e, mais do que isso, como buscar a prática de uma teoria que nasce da vivência sem esvaziar os significados incapturáveis do terreiro? Apesar do racismo religioso que afeta o olhar das pessoas sobre os terreiros, pesquisas que versam sobre as práticas de saúde, educação, arte e cuidado nesses espaços demonstram que os mesmos são locais de acolhimento e de produção de saúde, educação e direitos no sentido mais amplo das palavras, assim



como sinalizam para o seu potencial como promotores de bem-estar e continuidade cultural e ontológica negro-africana (Alves, 2012, Sodré, 2002). Muniz Sodré (2002, p. 20) diz que a forma social do terreiro vai além de uma diversidade cultural e existencial: é um lugar “originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais”, como é o caso das pessoas negras e pobres do Brasil, que têm suas histórias engendradas ao racismo e à colonização.

Em seus estudos sobre as gestualidades da dança nas religiões afro-brasileiras, especificamente no Candomblé, Marlene Cunha (2022) apresenta os terreiros urbanos como uma nova forma de relação das pessoas com a terra, sendo também um fator (lugar) importante para construção de uma identidade étnica, com convívio de inúmeras pessoas, com parentesco consanguíneo ou não, seguindo suas próprias lógicas e regras de conduta. Não nos ateremos aos sentidos filosóficos do local, o que exigiria aprofundamento, no entanto, essas definições são importantes no sentido de explicar como algumas dessas mulheres participantes da pesquisa chegam ao terreiro e, posteriormente, de perceber como isso se traduz em práticas de Justiça Reprodutiva.

Apesar dos estudos aqui citados tratarem do Candomblé, com uma ou outra exceção, a pesquisa que abarca esse ensaio ocorre numa comunidade tradicional de terreiro de Batuque, da Nação Cabinda, na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Esse local, que também era moradia de minha bisavó, tios, tias, primos e primas, ficava na Vila Mato Sampaio, no Bairro Bom Jesus, local que corresponde a um complexo de vilas da região leste. Boa parte de seus membros possuem relações de parentesco consanguíneas, sendo nascidos já em meio às formas de existir negro-africanas e também ocidentais. Algumas dessas pessoas residiam no terreiro em diferentes épocas, prática comum daqueles que precisam de acolhimento espiritual

e material em tempos difíceis. Também sonhos, oráculos, mediunidades, incorporações, e outras formas de comunicação são comuns entre o grupo e organizam as vidas de forma individual e também coletiva.

Na pesquisa de Míriam Alves (2012), o *Bàbálórìṣà* entrevistado conta que no Batuque do Rio Grande do Sul, devido às exageradas perseguições do racismo religioso, as práticas começaram a acontecer dentro das próprias residências, nos chamados quartos-de-santo das sacerdotisas e sacerdotes, havendo assim uma mistura entre a casa e o espaço de terreiro que comumente é separado. Marlene Cunha (2022) comenta que os terreiros de Candomblé em que fez seus estudos também possuem essa característica, entretanto para ela esse aspecto deve-se ao processo de urbanização e ao deslocamento das pessoas negras escravizadas para cidades no pós-abolição.

No livro *Torto Arado* (2019), de Itamar Vieira Jr., o terreiro não se mistura com a casa da família, fica num local ao lado da casa do sacerdote que recebe as pessoas da região para tratar da saúde. O enredo do livro ocorre em local rural com mais espaço e proximidade da natureza, diferente dos casos citados e estudados por Míriam Alves (2012) e Marlene Cunha (2022). Esse é um fato importante para que seja possível entender que no arranjo da comunidade tradicional estudada na pesquisa não há uma separação entre a vida cotidiana e as práticas do terreiro, apesar de cada ritual ocorrer em determinado espaço, tendo regras específicas para cada situação. Por exemplo, os pés devem estar descalços ao adentrar o quarto de santo, diferente do restante da casa.

Diversas pessoas, quando chegam “de fora” nos terreiros (ou seja, as que não compõem o cotidiano da comunidade tradicional), procuram por consultas com pais e mães de santo para tratar de assuntos diversos, em geral relacionados a saúde, direitos, trabalho, relacionamentos, etc. Nesse sentido, e levando em consideração as fragilidades de acesso da população negra aos

serviços oferecidos pelo Estado, especialmente devido ao racismo institucional que interpõem essas barreiras, como nos traz Jurema Werneck (2016), as ações realizadas no terreiro em diversos âmbitos podem ser consideradas uma forma de (re)existência. Estas condutas mantêm um modo de agir em relação ao mundo e também promovem aquilo que lhes é negado no ocidente desde a colonização (Cunha, 2022, Nascimento, 2021, Alves, 2012), e mesmo com algumas vitórias de movimentos sociais para garantia de direitos, os resultados ainda são pequenos. Considerarmos tais ações como *políticas de vida*, uma vez que entendemos o papel importante que o terreiro desempenha na gestão de vida das pessoas que o vivenciam. Dentre elas, destacamos a chegada das mulheres no terreiro e o desejo pela vida de suas *crianças fujonas*, quando essas são identificadas pelo oráculo divinatório.

### O Terreiro como Lugar de Acolhimento

*Vi meu pai concentrado no quarto dos santos.  
Talvez se comunicando com os encantados  
para ter notícias da filha.  
Para que entre velas, folhas, incensos e ladainhas  
pudesse ver o destino [...]  
Itamar Vieira Jr. (2019, p. 68).*

É um exercício complexo esse de pesquisar desde dentro com um corpo-documento (Nascimento, & Gerber, 1989, Alves, 2012), pois como podemos ver, o fato de eu ser uma criança criada no terreiro e ter sido iniciada ainda pequena, não necessariamente me dá todo o aporte necessário para interpretar e analisar as práticas. O distanciamento no período da adolescência e o convívio com a lógica ocidentalizada das instituições (escolas, faculdade, hospitais, etc.) influencia diretamente a minha relação com o mundo. Pesquisa desde dentro é

uma postura que deve permitir abstrair, compreender o “real” das vivências nas comunidades tradicionais de terreiro para além da imaginação abstrata (Alves, 2012, Santos, 2012), algo que implica também um processo de descolonização. Nas palavras de Grada Kilomba (2019, p. 224), “politicamente o termo [descolonizar] descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia” na narrativa de suas histórias. Dessa maneira, a Gira de Saberes envolve vários conhecimentos míticos que não têm necessariamente uma explicação inserida na racionalidade científica ocidental, ficando no campo do mistério e sendo acessado somente pelas cosmo percepções (Oyèwùmí, 2021) daquelas que vivem o dentro.

Para realização da gira, eu e outras mulheres do terreiro nos dirigimos a uma sala na qual encontra-se um altar, com velas, jóias, perfumes, enfeites, leques e uma imagem da Pombagira mais velha da casa – Maria Mulambe das Almas, como ela mesma se identifica –, cigarros e bebidas alcoólicas são oferecidas a essa entidade que incorpora na dona da casa e oferece conselhos e serviços a quem busca atendimento. Outras formas de consulta acontecem, como o jogo de búzios e de cartas, mas o mais comum é por meio da conversa com as entidades que incorporam na casa. Esses encontros ocorrem quinzenalmente, momento em que se realizam diferentes práticas, na busca por conselhos e para receber pessoas de fora da casa que buscam por auxílios, como descrevi acima. Para realização da pesquisa, foi permitida somente a participação das que são iniciadas no local; foram sete mulheres ciscôgenas, contando com a pesquisadora. Seu objetivo, como dito no início deste escrito, era conversar sobre suas/nossas sexualidades, maternidades, desejos e crenças envolvendo as práticas do terreiro. Para fins éticos cada uma delas escolheu um nome diferente do seu para que utilizasse na divulgação da pesquisa, além disso suas idades variam entre 14 e 57 anos.

As perguntas iniciais foram sobre elas mesmas; como chegaram ao terreiro, e por quê? Quais suas atividades no local? Com que frequência buscam pelos rituais? Dessa forma verificamos que em sua maioria, elas realizam os rituais de acordo com as orientações dos oráculos e das entidades. No meu caso a busca se dá quando surge algum problema de saúde (por exemplo) e dependendo do nível de gravidade, busco ajuda em minha comunidade. Caso as entidades ou o oráculo respondam que a situação é “*para médico*”, me dirijo aos locais necessários e, caso seja de cunho espiritual e que se materializa no cotidiano, realizo as práticas necessárias ali mesmo. Com outras pessoas não é diferente, apesar disso, há movimentos e práticas cotidianas de manutenção do local e de suas espiritualidades. O aprendizado acerca desse caminho de cuidado ocorre em nossas vidas desde muito pequenas, eu aprendo observando e agindo como as mais velhas fazem. Foi assim que descobrimos as *crianças fujonas*, investigando minha história e também as dessas mulheres. Uma delas disse que não sabia ao certo como tinha ido parar no terreiro, “*só nasceu lá*”, enquanto outras disseram que as mães as levaram por questões relacionadas aos cuidados com a saúde. Em outros casos, foram “*deixadas*” no terreiro para cuidados na falta de creche, e ficaram por lá pois seus responsáveis não tinham condições de criar, sendo acolhidas no espaço junto com o restante dos irmãos e irmãs.

A partir dos detalhes que elas davam, iam sendo feitas mais perguntas, para tentar entender melhor essas trajetórias e experiências. A participação masculina no sentido de cuidado das *crianças fujonas* ou de manutenção de relacionamentos é quase inexistente nas narrativas, salvo os casos em que esses são os pais de santo ou irmãos de santo que realizam os rituais. Ao serem perguntadas sobre as questões de saúde que as fizeram chegar lá, somente uma delas soube explicar que sua mãe a havia

levado, após um acidente doméstico que causou uma fragilidade em sua vida, ocasião que a aproximou do terreiro com cerca de três anos de idade para que então os rituais necessários fossem realizados. Daí em diante, após suas necessidades serem atendidas com auxílio dos *Òriṣà*, depois de diversos pedidos de misericórdia, a vida daquela criança se desenvolveu dentro daquela comunidade. Além disso, a mesma relatou que na ocasião da gestação de sua segunda filha o oráculo informou a gravidade de sua condição por estar gestando uma *criança fujona* e por sofrer diversos ataques espirituais e feitiçarias das outras mulheres de seu companheiro. Como ela já era integrante do terreiro, com o auxílio da mãe de santo, ela relatou ter realizado as *seguranças*<sup>149</sup> necessárias para garantir a vida da criança, seguindo ao longo da vida da criança.

### Política de Vida para Crianças Fujonas

*Para mim, era mais do que certo que ela tinha jeito para atrair abikus, mas eu nunca poderia dizer isso a ela, que, além de não acreditar, ainda mandaria me castigar por estar professando bruxarias de pretos.*  
Ana Maria Gonçalves (2006, p. 71).

Dos organizadores invariantes que trouxeram à tona a relação das mulheres com o terreiro, o oráculo divinatório (Alves, 2012) é um dos mais importantes para essas mulheres. É através dele que elas descobrem se suas crianças são *fujonas*. As crianças que têm essa condição exigem um cuidado espiritual diferenciado, são crianças que estão constantemente próximas de retornar ao *Òrun*, situação que exige uma série de rituais ao longo da vida

<sup>149</sup> No contexto das narrativas da pesquisa, entende-se como “*seguranças*” a realização de alguns rituais e/ou amuletos cujo propósito é garantir a proteção da gestante e do novo ser em formação.

para que se mantenham firmes no mundo dos vivos. É possível associar algumas dessas narrativas sobre *crianças fujonas* com os *Àbíkú*<sup>150</sup> descritos na literatura de Ana Maria Gonçalves (2006). Nunca ouvi esse termo no terreiro, entretanto o imagético causado pela literatura no que tange aos rituais com animais, *oríki*, entre outras práticas oferecidas aos *Òrìṣà* para manter a vida daquelas crianças que “nasceram para morrer”, nos remeteu ao conceito de Justiça Reprodutiva e também às práticas presenciadas no cotidiano do terreiro, bem como às histórias contadas na Gira de Saberes.

Nos tempos antigos as incorporações, a intuição e os oráculos divinatórios alertavam dos perigos do mundo escravista e davam ferramentas para sobreviver a eles, como vemos nos romances literários de Ana Maria Gonçalves (2006), em que as personagens oferecem o sangue de animais e alimentos nos rituais, enquanto cantam para os *Òrìṣà* na intenção de reverenciá-los e pedir auxílios no mundo espiritual para as demandas, e manter as crianças vivas. Ou no caso de uma das personagens de Itamar Vieira Jr. (2019), que chega ao terreiro tendo crises de convulsão e ali recebe os tratamentos com uso de ervas e práticas rituais para retornar à consciência, ou até mesmo o caso da personagem “bruxa” de Maryse Condé (1997), que pede conselhos a suas mais velhas já falecidas por meio de seus sonhos e rituais. Esses conhecimentos não desapareceram apesar de toda violência racista colonial e pós colonial que buscam sua aniquilação. Assim, as mulheres do terreiro mantêm um modo de interpretar o mundo que descende de culturas de sociedades africanas que se “transcriam e se infiltraram” na formação cultural da América como sinalizado por Leda Martins (2002, p. 23). Junto a isso, devemos rememorar a importância de pensar o “tempo espiralar” (Martins, 2002) – pois, ao se apresentar em “temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem”,

150 “Denominação de um tipo de espírito que encarna em pessoas especiais (lit. aquele que nasce para morrer e retornar outras vezes)”, conforme José Beniste (2011, p. 32).

algo típico das cosmologias estudadas e que nos permite fazer análises sobre as formas de organização da vida que parecem ter ficado no passado a partir da falsa ideia de evolução.

No terreiro, aprendi a não ter medo das experiências com o mundo espiritual, pois lá convivemos com o não humano de forma equilibrada, por isso não é incomum histórias de crianças que conversam com parentes que já morreram. Entretanto, é na margem entre os diferentes paradigmas civilizatórios (ocidental e negro-africano), no que diz respeito à relação com os seres não humanos, que encontramos as diversas formas de adaptação aos modos de existir no contexto brasileiro. Algumas dessas mulheres contam que já na gestação o jogo de búzios lhe informava sobre a possibilidade de seus bebês nascerem “despedaçados”<sup>151</sup>, serem *fujões* ou retornarem nos corpos de outras pessoas da família que ainda estão por nascer. Também é possível perceber que uma mesma família possui muitas *crianças fujonas* e os problemas de infertilidade geralmente são associados a elas, são crianças que na infância vivem com problemas de saúde ou de comportamento. Assim como no romance de Ana Maria Gonçalves (2006), em alguns momentos essas mulheres, com seus conhecimentos, auxílio das mães de santo e dos *Òrìṣà*, conseguem “segurar” as crianças, mesmo que isso lhes exija uma vida inteira de cuidados espirituais e iniciação, como no meu caso.

Isso que chamamos aqui de *políticas de vida*, no âmbito da JR representa toda a dinâmica de organizadores que são econômicos, sociais, culturais e ambientais alicerçados numa matriz civilizatória comum, passada adiante pelas performances de oralitura. Essas performances não são apenas representação ou expressão de uma matriz civilizatória, elas oferecem um sentido para as relações do corpo com o mundo e ainda inscrevem um

151 Não foi exposto o significado da palavra *despedaçados* no contexto em que foram ditas, no entanto, já ouvi essa palavra ser utilizada ao se referir a crianças com alguma deficiência capaz de levá-la à morte precoce.

conhecimento, produzindo-o enquanto transmite (Martins, 2003). Dessa maneira, eu sempre soube que *Ọ̀ṣùn* me acompanhava; sempre soube que deveria prestar atenção nos meus sonhos e confiar neles e nas coisas que eu via e ouvia. No entendimento das mulheres que conversei, as pessoas que têm muitos abortos, ou que os filhos morrem na infância é porque suas crianças podem ser *fujonas*. Uma das mulheres participantes da gira foi uma dessas crianças, de tempos em tempos possuía constantes problemas espirituais que lhe atrapalhavam na escola, na saúde e no cotidiano, e encontrava as resoluções de suas questões quando a avó fazia alguma oferenda, limpeza ou outro ritual que permitisse seu retorno “*ao normal*”, aguardando pelo momento em que estivesse preparada para lidar com sua condição.

Segundo elas, também é comum que essas crianças possuam certa mediunidade visto que são bastante próximas do mundo espiritual. Em um dos relatos uma das médiuns da casa, ela dá para uma de suas *crianças fujonas* o crédito do desenvolvimento de sua própria condição de mediunidade, que segundo ela não existia antes daquela gestação. Essa criança veio a óbito com 9 meses, após uma internação por bronquiolite seguida de complicação hospitalar. O desejo pelo contato com essa criança incentivou sua procura por desenvolver suas habilidades e que atualmente auxiliam no cuidado com outras mulheres, crianças e idosos. Apesar da previsão acerca da perda precoce de seu filho pelo oráculo, a dor da perda e a frustração da impossibilidade dos rituais para esse caso em nada diminui o luto dessa participante que se emociona todas as vezes que rememora o caso. Cabe saber que em sua maioria, essas mulheres chegam ao terreiro devido às relações que suas responsáveis tinham com o local, permanecem e levam consigo seus filhos e filhas (aqui entende-se também as relações que não são genealógicas consanguíneas) e o restante da família na intenção de “*viver em equilíbrio com os mundos espiritual e material*”.

## Primeiras Reflexões de Pesquisa

Como parte das *políticas de vida*, fomos identificando que algumas se dão tanto em âmbito espiritual quanto material, sendo obviamente inseparáveis. Dentre elas, encontram-se a sacralização animal para *Òrìṣà*, oferendas, seguranças de barriga, limpezas espirituais, bênçãos, entre outras práticas que possuem todo um sentido real/mítico – e que se materializam em *políticas de vida* quando os animais sacrificados se tornam alimento para aquele coletivo; quando o próprio espaço do terreiro acolhe crianças que ficariam em situação de rua ou de abrigo do Estado na falta de responsáveis; também na resolução de demandas. Ressaltamos novamente que nossa intenção neste primeiro momento não é explorar os sentidos ontológicos das práticas, pois a própria atuação da mestrandia não lhe dá todas as condições necessárias, além de exigir uma pesquisa ainda mais profunda acerca da filosofia africana que influencia essas vivências, algo que deve ocorrer com o seguimento da investigação. Por fim, nesse primeiro momento foi possível perceber que se a chegada de algumas pessoas se dá na infância, e muito deve-se às crenças de suas responsáveis sobre sua possibilidade de morte precoce como algo que perpassa suas vivências, exigindo que se crie assim uma forma de burlar as políticas de morte e produzir (re)existências. Percebe-se também que essas (re)existências não são necessariamente intencionais, mas sim um modo de vida que produz e sustenta mais vida em relação à realidade de morte encontrada na sociedade sobre os corpos negros.

A atenção dada às *crianças fujonas* não foi proposital, surgiu a partir do campo de pesquisa e por isso ainda está em fase de desenvolvimento. Mas devido às narrativas que foram direcionadas ao sentido da reprodução

e da sexualidade dessas mulheres, elas demonstraram o lugar desses espíritos que “vêm para ficar pouco tempo” nas práticas realizadas no terreiro como lócus potencial de operação da Justiça Reprodutiva. Pois apesar da amplitude do conceito enquanto políticas que envolvem muitas frentes (econômicas, sociais, culturais e ambientais), a escolha por exercer uma maternidade digna em ambientes sustentáveis é uma emergência na realidade de mulheres negras. Sendo esse um dos principais pilares da JR, aquelas que escolhem a maternidade buscam no terreiro os meios para que isso seja uma possibilidade, assim como fizeram as mulheres que vieram antes delas e assim sucessivamente, demonstrando mais uma vez as estratégias que o povo negro e de terreiro tem de manter suas raízes sem permitir a captura por parte da sociedade colonizadora, racista, sexista, capitalista e cisheteronormativa.

No entanto, a aproximação da Justiça Reprodutiva com as comunidades tradicionais de terreiro não deve ser vista como uma transposição de conceito alicerçado nas racionalidades científico-teórico ocidentais para um espaço com outros valores civilizatórios. Pelo contrário, deve demonstrar a potência descolonial do termo a partir de uma práxis já existente nas organizações em que temos a presença de mulheres negras, visto que este conceito é corporificado. Ou seja, parte de experiências inter-relacionais que se dão pelos corpos, tendo assim a autodeterminação como algo importante para o exercício da sexualidade e da reprodução dialogando com os modos e sentidos produzidos no terreiro e, sendo possível, até auxiliar em futuras propostas de políticas públicas voltadas à população negra, tendo como exemplo as práticas encontradas na pesquisa e considerando as diferentes mulheridades que compõem o Brasil como um país multiétnico e multicultural.

## Referências

- Akotirene, C. (2018). *O que é interseccionalidade?* Letramento.
- Alves, M. C. (2012). *Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana*. [Tese de Doutorado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Anzaldúa, G. (2005). La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 704-719, 2005. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>.
- Asian Communities for Reproductive Justice. (2005). *Uma nova visão para o avanço do nosso movimento para a saúde reprodutiva, direitos reprodutivos e justiça reprodutiva*. [https://apirh.org/download/ACRJ\\_A\\_New\\_Vision.pdf](https://apirh.org/download/ACRJ_A_New_Vision.pdf).
- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Brandão, E. R., & Cabral, C. S. (2021). Juventude, gênero e justiça reprodutiva: iniquidades em saúde no planejamento reprodutivo no Sistema Único de Saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(7), 2673-2682. <https://doi.org/10.1590/1413-81232021267.08322021>.
- Carneiro, A. S. Biopoder. (2011) In A. S. Carneiro. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* (131-134). Selo Negro.
- Chiziane, P. (2004). *Niketche: uma história de poligamia*. Companhia das Letras.
- Chiziane, P. (2008). *O alegre canto da perdiz*. Caminho.
- Collins, P. H. (2016, janeiro/ abril). Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 99-127. <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>.
- Condé, M. (1997). *Eu, Tituba: a Bruxa negra de Salem*. Rocco.
- Crenshaw, K. W. (2002, janeiro). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 171-188. <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?lang=pt&format=pdf>.
- Cunha, M. O. (2022). *Em busca de Espaço: a linguagem gestual do candomblé de Angola* (1 ed.). Hucitec.
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde America latina y el Caribe. In *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, GLEFAS e Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires (Argentina). [https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy\\_Curiel.pdf](https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf).
- Evaristo, C. (2003). *Ponciá Vicêncio*. Mazza Edições.
- Evaristo, C. (2016a). *Histórias de leves enganos e parencas*. Malê.
- Evaristo, C. (2016b). *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2ª ed.). Malê.

- Evaristo, C. (2017a). *Olhos d'água* (1ª ed.). Pallas, Fundação Biblioteca Nacional.
- Evaristo, C. (2017b). *Becos da memória* (1ª ed.). Pallas.
- Foucault, M. (2002). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Martins Fontes.
- Góes, E. F. (2019). *Racismo, aborto e atenção à saúde: uma perspectiva interseccional*. [Tese de Doutorado]. Universidade Federal da Bahia. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/29007>.
- Gonçalves, A. M. (2006). *Um defeito de cor*. Record.
- Gonzalez, L. (2019). Racismo e Sexismo no Brasil. In H. B. de Hollanda. *Pensamento feminista brasileiro* (237-256). Bazar do Tempo.
- Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>.
- hooks, b. (2019). *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. Elefante.
- Jesus, C. M. (2014). *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (10ª ed.). Ática.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano*. Cobogó.
- Martins, L. M. (2002). Performances do tempo espiralar. In G. Ravetti, & M. Arbex. *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais* (69-91). LETRAS/UFMG.
- Martins, L. M. (2003). Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, (26), 63-81. <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. N1 edição.
- Nascimento, B; & Gerber, R (Diretoras). (1989). *Ôrí* [filme]. Produção: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda.
- Nascimento, B., & Ratts, A. (orgs.). (2021). *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos* (1ª ed.). Zahar.
- Nascimento, L. C. P. (2021). *Transfeminismo*. Editora Jandaíra.
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (1ª ed.). Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Bazar do Tempo.
- Ramos, D. O., Góes, E. F., & Ferreira, A. J. F. (2022, agosto). Intersection of Race and Gender in Self-Reports of Violent Experiences and Polyvictimization by Young Girls in Brazil. *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*, (9), 1506-1516. <https://doi.org/10.1007/s40615-021-01089-2>.
- Ross, L. J. (2017). Reproductive Justice as Intersectional Feminist Activism. *Souls*, 19(3), 286-314. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10999949.2017.1389634>.
- Santos, J. E. (2012). *Os Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Vozes.
- Siqueira, L. M. M. (coord.). (2021). *DOSSIÊ: Mulheres Negras e Justiça Reprodutiva 2020-2021*. Criola. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1eHGSM3DmKx1m9NbXEqrFBKRQQnZgeoBx/view>.
- Sodré, M. (2002). *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Vozes.
- Vergueiro, V. (2016). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal da Bahia.
- Vieira Junior, I. (2019). *Torto arado*. Todavia.
- Werneck, J. (2016, setembro). Racismo institucional e saúde da população negra. *Revista Saúde e sociedade*, 25(3), 535-549. <https://doi.org/10.1590/S0104-129020162610>

# CARTA DE APRESENTAÇÃO DO GRUPO ARTICULAR DO PROJETO PRIMEIRA INFÂNCIA NO CENTRO: GARANTINDO O PLENO DESENVOLVIMENTO INFANTIL A PARTIR DO ENFRENTAMENTO DO RACISMO

Brasília, 6 de abril de 2022.

## Às Deputadas e Deputados da Câmara de Deputados

O Grupo Articulador do projeto *Primeira Infância no Centro: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento do racismo* é uma articulação de onze organizações da sociedade civil que atuam em defesa dos direitos das populações negras, quilombolas, indígenas e de terreiros. É nosso compromisso o enfrentamento do racismo e do sexismo presentes na sociedade brasileira. As ações de incidência política, formação e *advocacy* no campo das políticas públicas para a Primeira Infância serão realizadas pelas seguintes organizações que integram o Grupo Articulador:

- Ação de Mulheres pela Equidade – AME
- Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA
- Coletiva Mahim Organização de Mulheres Negras para os Direitos Humanos
- Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ
- Criola
- Geledés Instituto da Mulher Negra
- Grupo de Mulheres Negras Mãe Andresa



- Instituto de Mulheres Negras do Amapá – IMENA
- Nzinga Coletivo de Mulheres Negras
- Rede de Mulheres Indígenas do Estado do Amazonas Makira Eta
- Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde –RENAFRO.

Partimos do entendimento de que o debate e as políticas de desenvolvimento da Primeira Infância precisam considerar em sua centralidade também as questões de raça e gênero. Assim, é necessário e urgente que sejam elaboradas e pactuadas ações políticas, sociais e econômicas, por meio das políticas públicas já existentes, que enfrentem as situações de vulnerabilidade e de invisibilidade vivenciadas por muitas crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiro desde o começo da vida.

As organizações dos movimentos negro e indígena que integram o Grupo Articulador, há muito tempo denunciam que o racismo é um obstáculo à efetiva realização dos direitos de cidadania no Brasil, e em relação aos direitos das crianças e adolescentes não é diferente. Diferentes estudos de órgãos governamentais e não-governamentais apontam para a desigualdade de acesso das crianças negras e indígenas aos serviços de saúde, à creche e pré-escola, à habitação com saneamento básico e condições adequadas de moradia, dentre outros direitos básicos. Com relação à saúde, as crianças negras têm mais chances de morrer antes de completar um ano quando comparadas às crianças brancas; possuem maior risco de morrer antes dos 5 anos por causas infecciosas e parasitárias e por desnutrição. Além disso, as mulheres negras grávidas morrem mais por causas maternas (como a hipertensão própria da gravidez) do que as mulheres brancas (Instituto Pensi, 2021).

No caso das crianças indígenas, elas apresentam níveis de mortalidade 50% superiores aos de crianças brancas (FIOCRUZ, & UFMG, 2020). De 2018 a 2021, a Secretaria Especializada de Saúde Indígena (SESAI), do Ministério da Saúde, contabilizou 3.126 óbitos de crianças indígenas – do total de óbitos

registrados cerca de 72% são de bebês com menos de 1 ano de idade, o que significa que as mortes acontecem em maior número na primeira infância e as principais causas de óbito são diarreia e infecções respiratórias. Infelizmente esses dados não são fatos novos, mas denúncias históricas. Ainda de acordo com dados da SESAI, em 2021 o estado do Amazonas liderou o *ranking* de mortes de crianças indígenas de até 5 anos, com 127 óbitos. Os números só levam em consideração as crianças que vivem em aldeias, em territórios demarcados, e não contabilizam as que vivem na cidade. Quanto às mulheres originárias, os dados do Primeiro Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas apontam que só 3 a cada 10 mulheres indígenas começam o pré-natal no tempo recomendado. A não realização de exames e o início tardio do pré-natal têm implicações muito negativas na taxa de mortalidade materna e infantil, e as razões para isso são insuficiência no número de equipes, rotatividade muito elevada no subsistema de saúde indígena e baixo investimento na qualificação de cuidado à saúde.

De acordo com importante estudo realizado recentemente pelo Comitê Científico do Núcleo Ciência Pela Infância (2021), para além das restrições das condições da vida material, o racismo estrutural impõe às crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiro desvantagens simbólicas e psicológicas em decorrência de uma representação distorcida e equivocada das culturas negras e indígenas na sociedade. A ausência de um processo educacional que reconheça e apresente de forma digna e respeitosa as diferentes matrizes étnico-culturais do país afetam negativamente essas crianças, podendo acarretar consequências no processo de desenvolvimento infantil, como: **rejeição da própria imagem e impacto na autoestima, construção de uma identidade racial desvalorizada, restrições para realizar sua capacidade intelectual, problemas de socialização e inibição comportamental, estresse tóxico, dentre outros.**

Diante deste cenário, o Grupo Articulador do projeto ***Primeira Infância no Centro: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento do racismo***, defende a efetivação de ações e políticas públicas que busquem efetivamente o desenvolvimento de todas as crianças, e que respeitem a diversidade étnico-racial, cultural e religiosa do país, com o desenvolvimento de diretrizes que considerem:

1. O enfrentamento ao racismo e ao sexismo como questão fundamental para a superação das desigualdades sociais e garantia de direitos de todas e todos. Dessa forma, toda política pública voltada para a Primeira Infância deve contemplar a equidade e a identidade étnico-racial no planejamento, na execução e na avaliação das ações;
2. A garantia dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres negras, quilombolas e indígenas, com acesso a informações, métodos e técnicas;
3. O reconhecimento da diversidade étnico-racial, cultural e religiosa que compõe a população brasileira, bem como as múltiplas experiências e formas de vivenciar a infância, para possibilitar um atendimento com equidade nas políticas e programas voltados para Primeira Infância e nas ações articuladas pelo Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente (SGDCA);
4. O enfrentamento do racismo religioso e a intolerância religiosa, que têm resultado em violências contra integrantes de tradições de matriz africana, atingindo inclusive mulheres gestantes e crianças ainda na primeira infância;
5. O reconhecimento das múltiplas experiências de infância dos povos e nações que compõem as populações indígenas, como estratégia de enfrentamento ao etnocídio e a construção

dialógica e respeitosa de ações e políticas que visem a garantia do desenvolvimento pleno das crianças indígenas;

6. O reconhecimento das experiências de infância nos territórios quilombolas e a construção de políticas e ações para a Primeira Infância que considerem a experiência de parentalidade e as práticas culturais lastreadas por repertórios de ancestralidade africana e afro-brasileira;
7. Enfrentamento às diversas formas de violências que atingem crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiros em seus territórios, como homicídios, conflitos por terra; atingidas por barragens e grandes empreendimentos ambientais, etc., que impossibilitam a garantia de seu direito à vida;
8. Políticas públicas de promoção da equidade na primeira infância que visem reduzir os indicadores de mortalidade de crianças negras e indígenas por causas evitáveis;
9. Políticas de assistência social e programas voltados à primeira infância orientados pela perspectiva da equidade de raça, gênero e território;
10. Reconhecimento da responsabilidade de outros atores e sujeitos no cuidado e desenvolvimento das crianças, que além das políticas e programas de Estado envolvem todas as pessoas da nossa sociedade.

O enfrentamento do racismo na Primeira Infância exige um compromisso do poder público, das organizações da sociedade civil, dos movimentos sociais e de todos e todas comprometidos e comprometidas com uma sociedade justa e igualitária. A garantia de direitos da infância de crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiro necessita de ações e políticas intersetoriais e orientadas pelo princípio da equidade e igualdade.

No campo educacional, por exemplo, a efetiva implementação da LDB alterada pelas Leis 10.639/2003 e 11.645/2005, que obrigam o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas instituições de ensino de todo país, é um passo decisivo para que as crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiro tenham o direito de (re)conhecer elementos de suas respectivas culturas nos espaços formais de educação.

No campo da saúde, o fortalecimento da Política Nacional de Saúde da População Negra é um instrumento importante de enfrentamento de questões que afetam diretamente a maternidade e infâncias negras, como o enfrentamento à violência obstétrica contra as mulheres negras.

A produção de informações e estudos sobre as múltiplas e diferentes infâncias permanece um importante desafio para a formulação e implementação de políticas da Primeira Infância que contemplem os princípios de equidade e diversidade. A implementação do quesito raça/cor nas redes de serviços que atendam às crianças pequenas e a realização de estudos e levantamentos sistemáticos sobre a infância focados em territorialidades geográficas e políticas diversas – comunidades de terreiro, terras indígenas, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, etc. – são fundamentais para o planejamento e execução de políticas que atendam as especificidades e demandas das diferentes experiências de infância existente no país.

Com o propósito de proteção e ampliação de direitos das crianças negras, indígenas, quilombolas e de terreiro e de combate ao racismo na infância, o Grupo Articulador do projeto **Primeira Infância no Centro: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento do racismo** incidirá nos âmbitos legislativo, executivo e judiciário para estimular e propor programas, políticas e legislações voltadas para a primeira infância, a partir de uma perspectiva antirracista. Além disso,

cada organização atuará como multiplicadora de ações em seus territórios, mobilizando atores, coletivos, movimentos e redes em ações de incidência para o aprimoramento das iniciativas locais voltadas à primeira infância, ocupando assim espaços de participação, elaboração e monitoramento de políticas públicas e programas que cheguem diretamente em crianças negras, quilombolas e indígenas.

Neste sentido, solicitamos o apoio de cada deputada e deputado para a elaboração e adequação de políticas e programas que contemplem a diversidade das crianças brasileiras, e que crianças negras e indígenas tenham direito à liberdade, ao respeito e à condições dignas de existência e pleno desenvolvimento, e nos colocamos à disposição para participar de ações comprometidas com estes objetivos.

Atenciosamente,  
GRUPO ARTICULADOR PRIMEIRA INFÂNCIA NO CENTRO: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento ao racismo.

## Referências

- Comitê Científico do Núcleo Ciência Pela Infância. (2021). *Racismo, educação infantil e desenvolvimento na primeira infância*. Fundação Maria Cecília Souto Vidigal.
- Consciência na saúde das crianças negras*. (2021, 20 de novembro). Blog Saúde Infantil. Instituto PENSI. <https://institutopensi.org.br/consciencia-na-saude-das-criancas-negras/>.
- Estudo analisa iniquidades na mortalidade de povos indígenas*. (2020, 28 de abril). INFORME ENSP (RJ), IBGE & UFMG. Agência Fiocruz. <https://agencia.fiocruz.br/print/12448>.
- Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. (2008). Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA E INDÍGENA”. <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=11645&ano=2008&ato=dc6QTS61UNRpWTcd2>.

## SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

### **Ademiel Sant'Anna Junior**

Músico, Poeta, Psicólogo. Integrante do Coletivo Adinkra de Saúde Mental e Relações Raciais em Porto Alegre/RS. Mestre e doutorando em Psicologia Social Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: Agenciamentos Epistêmicos Descoloniais Antirracistas da UFPel / UFRGS.

Email: psi.ademieljunior@gmail.com

### **Ana Legório Eisfeld**

Sou Ana de Iemanjá Boci, *Ìyálórìṣà* da Nação Jeje-Nagô. Filha da Mãe Jaluza de Xangô Agodo, neta da Vó Quita do Bará e bisneta de João do Bará Bí. Tenho casa aberta desde 1997, o Centro Espírita de Umbanda Reino de Iemanjá, localizado no bairro Balneário dos Prazeres em Pelotas/RS. Sou casada com Júlio do Ogum Adiola, com o qual tenho 3 filhos biológicos. Meu terreiro integra o projeto de pesquisa ỌMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail: ana.legorio@hotmail.com

### **Ana Paula Evaristo Russi**

Musicista, candomblecista, umbandista, não-binária. É Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atua como professora no Centro de Educação à Distância da Universidade do Estado de Santa Catarina e no Centro de Educação, Artes e Letras da Universidade

Regional de Blumenau. Integrante do GENERA - Grupo Interdisciplinar de Pesquisas em Gênero, Raça e Poder da FURB. Pesquisa as relações educativas nos terreiros e os sentidos de infância, gênero e sexualidade que são produzidos nas cosmologias de matriz africana.

E-mail: anapaula\_er@yahoo.com.br

### **Anarolina Fagundes Garcia**

Mulher negra de 91 anos, afroumbandista e Cacica do Centro de Umbanda Pai Miguel de Aruanda, localizado na Vila Santa Terezinha, em Pelotas/RS. Seu terreiro integra o projeto de pesquisa QMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail:

### **Ariane Fernanda dos Reis Moreira**

Filha da Mareci, neta da Bertolina e bisneta de Jovelina. Bacharel em Administração com linha de formação Pública e Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Mestranda do Programa de Pós Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS, na linha de pesquisa Políticas Públicas e Produção de Subjetividade com pesquisa relacionada à Justiça Reprodutiva e as contribuições de uma comunidade tradicional de terreiro. Pesquisadora no Núcleo de Estudos e Pesquisas ELÉÉKÒ - Agenciamentos Epistêmicos Descoloniais Antirracistas da UFPel/UFRGS e no Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero - NUPSEX/UFRGS. Doula formada pelo Coletivo Doulas Pretas de Salvador e nascida na tradição de matriz africana na comunidade tradicional de terreiro Ilé Africano Exu Bi, na cidade de Porto Alegre.

E-mail: aarianemoreiraa@gmail.com

### **Baba Diba de Iyemonja**

É nome africano de Valmir Ferreira Martins, *Bàbálóriṣà* do Ilé Àṣẹ Iyemonja Qmi Olódò em Porto Alegre/RS. Sanitarista formado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Coordenador Nacional da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFARO. Vice Presidente e um dos fundadores da OSCIP Africanamente - Centro de Cultura Afro e Escola de Capoeira Angola. Primeiro Presidente do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Idealizador da Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa do RS. Ativista social pelos direitos humanos, combate ao racismo e racismo religioso. Seu terreiro integra o projeto de pesquisa QMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail: babadiba63@gmail.com

### **Gabriel Bettiol Godinho**

Estudante do curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Batuqueiro e umbandista, sou recém iniciado para Xangô e Yemanjá nos ritos da nação Nagô. Integrante do projeto de pesquisa QMỌ KÉKÈRÉ - Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail: gbettiolg@gmail.com

### **Gláucia Gomes de Azevedo**

Renascida como *Toilé Oya* em 2006, desde 2013 *ajoye* do Ilé Àṣẹ Òpó Aganju - Lauro de Freitas/BA. Graduada em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Mestra em Educação pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Integrante do projeto de pesquisa QMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'LÉÉKÒ: Agenciamento

Epistêmicos Descoloniais Antirracistas da UFPel/UFRGS. Vice-presidente da Associação do Ilé Àṣẹ̀ Òpó Ọ̀ḍẹ̀bomin. Professora do curso livre Candomblé e Cultura Yorùbá com ênfase na língua Yorùbá.

E-mail: glauciagazevedo@yahoo.com.br

### **Hendrix Silveira**

Representa a quinta geração de sua família a vivenciar o Batuque, filho de Tânia de Yánsàn e Antônio de Èṣù, neto de Ìyá Marute de Ọ̀ṣun Dòkò (Amarolina Xavier Anzorena), sobrinho-bisneto de Ìyá Augusta de Ọ̀gún (Augusta Rocha Duarte) e tataraneto de Mimosa de Ọ̀ṣun (Amarolina Rocha). *Bàbálóriṣà* da Comunidade Tradicional de Terreiro Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀rìṣà Wúre. Doutor e Mestre em Teologia pelas Faculdades EST. Especialista em Ciências da Religião e em História e Cultura Afro-Brasileira, ambos pela Universidade Cândido Mendes. Graduado em História pela Faculdade Porto-Alegrense. Assessor Técnico do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Professor de História, Ensino Religioso, Ciências da Religião e Teologia. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Identidade Étnica e Interculturalidade da EST.

### **Istelamar Pereira Amaro**

Herdeira e Cacica da Tenda de Umbanda Caboclo João das Matas, em Pelotas/RS. Filha de Maria da Conceição Pereira Amaro e Aldesvando Cardoso Amaro. Familiarizada com as transformações e reinvenções gastronômicas na cozinha, possui um trabalho de proprietária, administradora e cozinheira do restaurante Fundo de Quintal, hoje, localizado na Vila Castilhos. Seu terreiro integra o projeto de pesquisa Ọ̀MỌ̀ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

### **Ìyá Flávia de Oyá Dirã**

Sou, Flávia Andréa Padilha Lúcio, *Ìyáloriṣà* do Ilé Asé Aloyá. Filha de Donga de Oyá, da bacia do Zé da Saia, do Batuque da cidade de Rio Grande/RS. Meu terreiro integra o projeto de pesquisa Ọ̀MỌ̀ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail: flaviamarrom71@gmail.com

### **Ìyá Fátima de Ọ̀ṣọ̀ṣi**

Mãe, mulher candomblecista de 64 anos de idade, iniciada para *Ọ̀ḍẹ̀*, fui comerciante no ramo da gastronomia e hoje me dedico inteiramente ao terreiro de *Ọ̀ṣọ̀ṣi*, Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀mọ̀ Ọ̀ḍẹ̀ Igbo, na cidade praiana de Cabo Frio/RJ. Fui iniciada em 15/03/1984 pela saudosa *Ìyáloriṣa* Omindarewa, de *Yemoja*. Meu propósito atual é atuação em projetos dentro do terreiro que acolham não só meus filhos de santo como toda a comunidade em volta, como o projeto da Capoeira que acontece todas as semanas. Amo estar rodeada de crianças, elas são meu olhar para o futuro e são a vida de um terreiro!

E-mail: mariadefatimaodeigbo@gmail.com

### **Janaize Batalha Neves**

Mulher negra periférica, umbandista, quimbandeira, filha de *Ọ̀ya*, mãe do Gabriel e do Théo, gestora pública. Graduanda em Sociologia pela UNIFATECIE. Posuo especialização em Gestão Estratégica de Pessoas pela UNIFAEL e Relações Étnico-Raciais pela FACEMINAS. Mestra em Educação pela Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Desenvolvo pesquisas nos eixos raça, classe e gênero. Sou integrante do grupo de pesquisa Ọ̀MỌ̀ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS. E-mail: janabneves@hotmail.

**Juliana Gomes da Silva**

Mulher preta, carioca, suburbana, filha de um operário e uma faxineira (Julio e Maria), mãe do Heitor de 6 anos. Atualmente sou Psicóloga, mestre e doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ, servidora pública, ocupando o cargo de Superintendente de Proteção Social Básica no município de Nova Iguaçu na Baixada Fluminense/RJ. Gerencio a rede social SUASPRATICAS onde discute a atuação dos psicólogos no SUAS. Sou membro da ANPSINEP-RJ, pesquisadora no Laboratório de Subjetividade, Trabalho e Políticas Públicas - LABSUTP/UFRRJ.

E-mail: julianagomespsicologa@gmail.com

**Kaká Portilho**

Tradutora e Pesquisadora dos Estudos Modernos sobre as Sociedades Matriarcais. Historiadora especialista em História Geral da África, Afrobrasileira e dos Povos Ameríndios. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Mestre em Educação para as Relações Étnicorraciais. Neuropsicopedagoga e Neurocientista. Internacionalista e coordenadora do Centro de Altos Estudos e Pesquisas Afropindorâmicas da UKAY. Fundadora da Sociedade de Estudos Matriarcais Modernos no Brasil. Doutoranda do curso de Antropologia Social. Presidente fundadora do Instituto Hoju.

E-mail: ericaportilho@gmail.com

**Leticia Leobet Florentino**

Mulher negra, bisexual, Cientista Social com linha de formação em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR, pesquisadora nas áreas de raça, gênero e interseccionalidade. Ativista do Movimento Negro e integrante do Coletivo de Entidades Negras em Salvador/BA. Atua na área de Educação e Pesquisa de Geledés Instituto da Mulher Negra no projeto Primeira Infância no Centro: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento ao racismo.

E-mail: leticia@geledes.org.br

**Luciene Alves Miguez Naiff**

Mulher negra, professora, ativista dos direitos humanos, mãe, professora de psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ.

E mail lunaiff@hotmail.com

**Mãe Nilce de Iansã**

Coordenadora Nacional da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFRO. *Ìyá Ègbé* (“mãe da comunidade”) do Ilê Omolú e Oxum, RJ. Integra o projeto de pesquisa OMO KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail: nilcenaira@uol.com.br

**Míriam Cristiane Alves**

Nascida na tradição de matriz africana como *Ọba Olóri-Ọbà* na Comunidade Tradicional de Terreiro Ilé Àṣẹ Iyemọnja Omi Olódò, em Porto Alegre, RS. Doutora em Psicologia pela Pontifícia

Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Professora Adjunta do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Professora Permanente do Programa de Pós Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa E'LÉÉKÒ: Agenciamento Epistêmicos Descoloniais Antirracistas da UFPel/UFRGS. Uma das coordenadoras do projeto de pesquisa ỌMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS. Secretária Executiva da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFRO.  
E-mail: olorioba.miriamalves@gmail.com

#### **Nara Louro**

Sou Nara de Xapanã, *Ìyálórìṣà* do Centro Africano Reino de Xapanã, da nação jeje-ijexá, em Pelotas/RS. Professora de português e carnavalesca em tempos de outrora. Amante das escritas e das leituras, refaço minhas práticas educativas no terreiro. Minha comunidade de terreiro integra o projeto de pesquisa ỌMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.  
E-mail: naralouro@yahoo.com.br

#### **Paula Sandrine Machado**

Possui graduação em Psicologia, mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. É uma das coordenadoras do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero - NUPSEX/UFRGS e integra o Centro de Referência em Direitos Humanos:

Relações de Gênero, Diversidade Sexual e Raça - CRDH/UFRGS. Suas pesquisas são voltadas para os seguintes temas: gênero, sexualidade, intersexualidades, transexualidades, processos de medicalização e estudos da ciência e da tecnologia.

E-mail: machadops@gmail.com

#### **Priscilla Lampazzi**

Filha da Neti e neta da Dona Tuta, sou Artista Visual e Restauradora especializada em Patrimônio Cultural pela UFPel. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò: Agenciamento Epistêmicos Descoloniais Antirracistas UFPel/UFRGS. Colaboradora da Rede de Religiões Afro-brasileiras e Saúde - RENAFRO. Pesquisadora e ilustradora de infâncias de terreiro no projeto ỌMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail: priscillapinheiro@hotmail.com

#### **Raquel Silveira Rita Dias**

Neta de Dona Idaura, filha de Neiva. Fundadora e integrante da coordenação da ONG Odara - Centro de Ação Social, Cultural e Educacional em Pelotas/RS. Licenciada em Educação Física, Especialista e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Doutora em Educação em Ciências pela Universidade Federal de Rio Grande - FURG. Integrante do Movimento de Resistência UFPreta. Técnica em Assuntos Educacionais na UFPel. Integrante do grupo de pesquisa ỌMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail: rakssilveira@gmail.com



## Rita Medeiros

Mulher negra. Professora adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Encharcada pelos estudos da infância e da educação infantil há mais de quinze anos. De tradição africana desde o nascimento. Das lutas pelas crianças, contra as intolerâncias e as discriminações me reencontro como pesquisadora integrante do grupo de pesquisa ỌMỌ KÉKÈRÉ – Primeira Infância de Terreiro da UFPel/UFRGS.

E-mail: redefreinet@gmail.com



## Publicações da Editora Rede UNIDA

### Séries:

Rádio-Livros em Defesa do SUS e das Saúdes  
Ética em pesquisa  
Participação Social e Políticas Públicas  
Pensamento Negro Descolonial  
Mediações Tecnológicas em Educação e Saúde  
Educação Popular & Saúde  
Saúde Mental Coletiva  
Atenção Básica e Educação na Saúde  
Interloquções Práticas, Experiências e Pesquisas em Saúde  
Micropolítica do Trabalho e o Cuidado em Saúde  
Saúde & Amazônia  
Saúde Coletiva e Cooperação Internacional  
Vivências em Educação na Saúde  
Clássicos da Saúde Coletiva  
Cadernos da Saúde Coletiva  
Saúde, Ambiente e Interdisciplinaridade  
Conhecimento em movimento  
Arte Popular, Cultura e Poesia  
Economia da Saúde e Desenvolvimento Econômico  
Branco Vivo  
Saúde em imagens  
Outros

### Periódicos:

Revista Saúde em Redes  
Revista Cadernos de Educação, Saúde e Fisioterapia



FAÇA SUA DOAÇÃO E COLABORE

[www.redeunida.org.br](http://www.redeunida.org.br)



ISBN 978-85-54329-44-0

