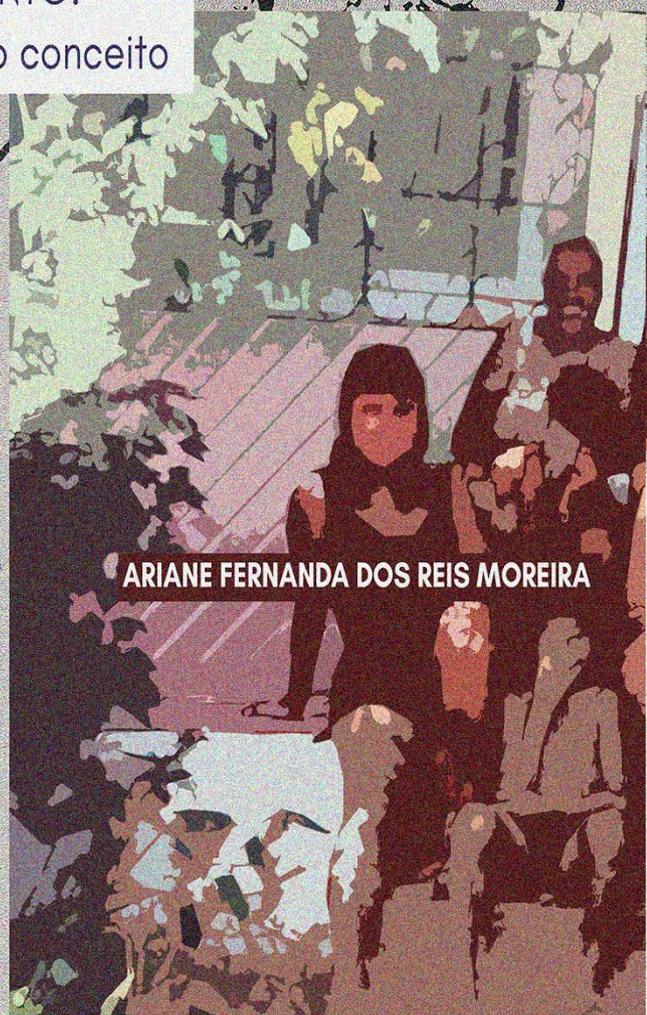


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL
MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

JUSTIÇA REPRODUTIVA EM CASA DE SANTO:
Aproximando vivências de terreiro à práxis do conceito



ARIANE FERNANDA DOS REIS MOREIRA

Porto Alegre, 2023.

ARIANE FERNANDA DOS REIS MOREIRA

JUSTIÇA REPRODUTIVA EM *CASA DE SANTO*:
APROXIMANDO VIVÊNCIAS DE TERREIRO À PRÁXIS DO CONCEITO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Psicologia Social e Institucional.

Linha de Pesquisa: Políticas Públicas e Produção de Subjetividade.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Paula Sandrine Machado.
Coorientador: Prof. Dr. Tadeu de Paula Souza.

Porto Alegre

2023

Crédito da obra de capa: obra de Paulo Bevilacqua. Sem Título, 2023. Carvão, aquarela e técnicas digitais, 30x20cm.

CIP - Catalogação na Publicação

MOREIRA, Ariane Fernanda dos Reis
JUSTIÇA REPRODUTIVA EM CASA DE SANTO: Aproximando
as vivências de Terreiro à práxis do conceito. /
Ariane Fernanda dos Reis MOREIRA. -- 2023.
100 f.
Orientadora: Paula Sandrine Machado.

Coorientador: Tadeu de Paula Souza.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Programa
de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional,
Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Justiça Reprodutiva. 2. Comunidades Tradicionais
de Terreiro. 3. Racismo anti-negro. 4.
Corpo-documento. 5. Políticas de vida. I. Sandrine
Machado, Paula, orient. II. de Paula Souza, Tadeu,
coorient. III. Título.

ARIANE FERNANDA DOS REIS MOREIRA

JUSTIÇA REPRODUTIVA EM *CASA DE SANTO*:
APROXIMANDO VIVÊNCIAS DE TERREIRO À PRÁXIS DO CONCEITO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito final para obtenção do título de Mestra em Psicologia Social e Institucional.

Porto Alegre, 27 de fevereiro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dra. Paula Sandrine – Orientadora e Presidente da Banca Examinadora
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (UFRGS)

Prof. Dr. Tadeu de Paula Souza – Coorientador
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (UFRGS)

Profa. Dra. Rosane Azevedo Neves da Silva
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (UFRGS)

Profa. Dra. e Epidemiologista Emanuelle Freitas Góes
Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva (ISC/UFBA e CIDACS/Fiocruz/Bahia)

Profa. Dra. Maria Angélica Souza Ribeiro
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades
(FFLCH/USP)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a *Bará* pela abertura dos caminhos que possibilitaram essa escrita e por sempre me proteger sob sua bandeira, a *Ògún* pelas guerras internas e externas vencidas nesse percurso.

Agradeço à *Ọsun* por acolher o cuidado de meu *Orí* em sua casa e também à minha mãe *Ọsun* por segurar minhas mãos e acalmar meu coração nos momentos em que tudo parecia não ser possível.

Agradeço à Maria Mulambe e Tata Caveira pelos conselhos e direcionamentos que me mantiveram firme e protegida durante essa caminhada, afastando meus inimigos.

Agradeço às minhas falecidas Bisa Jovem e Vó Bê por estarem sempre presentes em minha memória, inspirando e passando adiante nossos valores que me permitem ser quem sou no momento dessa escrita.

Agradeço especialmente à minha mãe Mareci dos Reis por sempre me incentivar, investir, acolher, e estar presente quando meus estudos se tornaram um peso maior do podia carregar, mesmo quando tudo isso era só um sonho.

Agradeço também à Ana Eunice, pelo companheirismo, por sempre me lembrar do meu potencial e enxugar algumas lágrimas, além de cuidar e acompanhar minha mãe, principalmente em minhas ausências.

Agradeço ao meu melhor amigo Emiliano Teixeira pelos livros presenteados, pelas conversas e devaneios que viravam escritas, pelos momentos de respiro e apoio incondicional em todos os períodos que geraram esse escrito.

Agradeço à minha mãe de santo Silvia Lopes pelo aprendizado transmitido e por me dar exemplos de como ser uma pessoa melhor num mundo que nos esmaga.

Agradeço à minha irmã Maitê Cruz, pelos espaços de reflexão, pela companhia, pelo acompanhamento e por me proporcionar sempre um lugar confortável para escrever e também chorar, quando precisei.

Agradeço à minha amiga e orientadora Paula Machado pelos encorajamentos, as trocas e por me acolher em seu círculo de amizades permitindo que esse trabalho se tornasse mais leve e acolhedor.

Agradeço também ao meu coorientador Tadeu Souza por apresentar-me perspectivas que me permitiram reencontrar e valorizar os conhecimentos de minha ancestralidade.

Agradeço a toda minha família religiosa da comunidade tradicional de terreiro, cada irmã e irmão de santo que de alguma maneira escreveu comigo essa dissertação, contando suas histórias e girando saberes no meu cotidiano.

Agradeço à minha psicoterapeuta pelo incentivo, pelo cuidado de minha saúde mental e por garantir um espaço seguro para sentir e tratar minhas vulnerabilidades, que não são poucas.

Agradeço às minhas e meus colegas do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò por me ensinarem sobre aquilombamento, por me incentivar a poesia e a arte de ser quem se é e pelos estudos que permitiram o desenvolvimento de meu pensamento.

Agradeço também às minhas e aos meus colegas do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero (NUPSEX) pelas leituras sensíveis de meu projeto e pelas trocas.

Agradeço às minhas e aos meus colegas do núcleo de extensão NEPARC/Psi pela confiança e pelos projetos que tive a oportunidade de compor desenvolvendo minha pesquisa de forma coletiva.

Agradeço a todas/os as/os funcionárias/os da universidade que garantiram minha alimentação, espaços de estudo em condições adequadas, referências teóricas e conversas acolhedoras neste período de pesquisa. Destaco aqui um agradecimento especial ao Celvio da biblioteca, Israel da secretaria e William da portaria que sempre estavam dispostos a me auxiliar.

Agradeço a cada amiga, colegas e pessoas que mesmo sem saber, fosse na fila do RU ou num evento acadêmico me incentivaram a conhecer novas possibilidades de escrita e existência. Bem como a minha banca de qualificação, que contribuiu significativamente para essa pesquisa.

Agradeço à CAPES por financiar a investigação e incentivar a produção desse conhecimento com o fornecimento da bolsa, mesmo num período de instabilidade que vivemos nos anos que passaram.

Finalmente, mas não menos importante, agradeço a TODAS as mulheres negras que com suas estratégias têm permitido que a população negra (re)exista, mesmo com tantas dificuldades.

Vocês são gigantes e sem vocês nada disso seria possível. Obrigada!

Enquanto o couro do chicote cortava a carne
A dor metabolizada fortificava o caráter
A colônia produziu muito mais que cativos
Fez heroínas que pra não gerar escravos, matavam
os filhos [...]

Enquanto mulheres convencionais lutam contra o
machismo
As negras duelam pra vencer o machismo, o
preconceito, o racismo
Lutam pra reverter o processo de aniquilação
Que encarcera afrodescendentes em cubículos na
prisão

Não existe lei maria da penha que nos proteja
Da violência de nos submeter aos cargos de limpeza
De ler nos banheiros das faculdades hitleristas “Fora
macacos cotistas”
[...]

Cansei de ver a minha gente nas estatísticas
Das mães solteiras, detentas, diaristas
O aço das novas correntes não aprisiona minha
mente
Não me compra e não me faz mostrar os dentes

[...]
Nossos traços faciais são como letras de um
documento
Que mantém vivo o maior crime de todos os tempos
Fique de pé pelos que no mar foram jogados
Pelos corpos que nos pelourinhos foram descarnados
Não deixe que te façam pensar que o nosso papel na
pátria
É atrair gringo turista interpretando mulata

Podem pagar menos pelos mesmos serviços
Atacar nossas religiões, acusar de feitiços
Menosprezar a nossa contribuição para a cultura
brasileira
Mas não podem arrancar o orgulho de nossa pele
negra

Mulheres negras são como mantas kevlar
Preparadas pela vida para suportar
O racismo, os tiros, o eurocentrismo
Abalam mas não deixam nossos neurônios cativos

Mulheres Negras – Yzalú
Letra de Eduardo Taddeo

RESUMO

O conceito de Justiça Reprodutiva (JR) trata do acesso a condições econômicas, sociais, culturais e ambientais que influenciam nas vivências sexuais e reprodutivas de mulheres de grupos racialmente oprimidos. Num contexto de sociedade que tem seus pilares alicerçados no racismo e sexismo colonizador, as mesmas muitas vezes emergem das práticas ativistas de mulheres para garantir esse acesso. Dessa maneira, tenho como objetivo principal nessa dissertação me acercar das práticas de uma Comunidade Tradicional de Terreiro, a partir do enquadramento da Justiça Reprodutiva, uma vez que as compreendo como *políticas de vida* que são mobilizadas pela população negra em suas (re)existências contra coloniais, tendo como contexto a cidade de Porto Alegre/RS. A hipótese levantada é de que práticas comunitárias das comunidades tradicionais de terreiro, junto aos conhecimentos ancestrais presentes na memória, mantém vivos valores organizativos civilizatórios invariantes, e tais espaços se mostram ambientes privilegiados nos quais o próprio conceito de JR pode se beneficiar para sua práxis. Como objetivos específicos, destaco: a) apresentar e compreender o conceito de Justiça Reprodutiva; em seguida b) expor as práticas da Comunidade Tradicional de Terreiro como ferramentas de (re)existência na manutenção de vidas negras; e finalmente c) aproximar o conceito de Justiça Reprodutiva das formas de existir dessa comunidade, contribuindo para o desenvolvimento do conceito com uma perspectiva descolonial. Afim de atingir esses objetivos, utilizei como operadores éticos-teóricos-metodológicos a noção de corpo-documento, que propõe o cruzamento, no e pelo corpo, de memórias, e vivências de pessoas que vivem a partir dos sistemas de crenças herdados pela matriz civilizatória negro-africana. Também as performances de oralitura e os modos de pesquisa desde dentro; a primeira refere-se à memória vivida através das performances do corpo em ritual, mantendo uma identidade étnica, enquanto a segunda refere-se às pesquisas realizadas por pessoas que compreendem os significantes do cotidiano da comunidade tradicional de terreiro por estarem inseridas no cotidiano dessas organizações. Foi utilizada a metodologia da gira de saberes, tendo a contribuição de um grupo de sete mulheres iniciadas na comunidade, além dos seres não vivos que compartilham o cotidiano da casa. A gira de saberes consistiu na prática de dialogar com integrantes da comunidade tradicional de terreiro, além de participar das vivências rituais e formativas alicerçadas nas performances das oralituras ali encontradas. Para apresentação das análises, bem como exposição dessas performances, utilizo histórias ficcionais, ao molde das escrevivências de Conceição Evaristo, fabulando a partir das estórias apresentadas pelo grupo de mulheres e por minhas memórias. Sendo assim, como parte das *políticas de vida*, identifiquei que algumas se dão tanto em âmbito espiritual quanto material, sendo obviamente inseparáveis. Dentre elas, encontram-se a sacralização animal para *òrìṣà*, oferendas, limpezas espirituais, bênçãos, entre outras práticas que possuem todo um sentido real/mítico – e que se materializam quando os animais sacrificados se tornam alimentos para aquele coletivo; quando o próprio espaço do terreiro acolhe crianças que ficariam em situação de rua, entre outras demandas relacionadas à manutenção da vida.

Palavras-Chave: Justiça Reprodutiva, Comunidades Tradicionais de Terreiro; Racismo anti-negro, corpo-documento e Políticas de vida.

ABSTRACT

The concept of Reproductive Justice (JR) deals with access to economic, social, cultural and environmental conditions that influence the sexual and reproductive experiences of non-white women. In a context of society that has its pillars based on racism and colonizing sexism, they often emerge from women's activist practices to guarantee this access. In this way, my main objective in this dissertation is to approach the practices of a Traditional Community of Terreiro, from the framework of Reproductive Justice, since I understand them as life policies that are mobilized by the black population in their (re)existences against colonial times, having as context the city of Porto Alegre/RS. The hypothesis raised is that community practices of traditional terreiro communities, together with ancestral knowledge present in memory, keep alive invariant civilizing organizational values, and such spaces are privileged environments in which the very concept of RJ can benefit for its praxis. As specific objectives, I highlight: a) to present and understand the concept of Reproductive Justice; then b) expose the practices of the Traditional Community of Terreiro as tools of (re)existence in the maintenance of black lives; and finally c) bringing the concept of Reproductive Justice closer to the ways of existing in this community, contributing to the development of the concept with a decolonial perspective. In order to achieve these goals, I used as ethical-theoretical-methodological operators, the notion of body-document, which proposes the intersection, in and through the body, of memories, and experiences of people who live from the belief systems inherited by the matrix black African civilization. Also the oral performances and the ways of research from within, the first refers to the memory lived through the performances of the body in ritual, maintaining an ethnic identity, while the second refers to research carried out by people who understand the signifiers of the daily life of the traditional terreiro community because they are inserted in the daily life of these organizations. The Gira de Saberes methodology was used, with the contribution of a group of seven women initiated in the community, in addition to non-living beings who share the daily life of the house. The tour of knowledge consisted of the practice of dialoguing with members of the traditional terreiro community, in addition to participating in ritual and formative experiences based on the performances of the oral readings found there. For the presentation of the analyses, as well as the exposition of these performances, I use fictional stories, along the lines of Conceição Evaristo's writings, fabled from the stories presented by the group of women and my memories. Therefore, as part of life policies, I identified that some occur both in the spiritual and material scope, being obviously inseparable. Among them are animal sacralization for *òrişà*, offerings, spiritual cleansing, blessings, among other practices that have a real/mythical meaning – and that materialize when the sacrificed animals become food for that collective; when the terreiro space itself welcomes children who would end up living on the streets, among other demands related to the maintenance of life.

Keywords: Reproductive Justice, Traditional Communities of Terreiro; Anti-black racism, body-document and Life Policies.

SUMÁRIO

O MENSAGEIRO.....	11
INTRODUÇÃO.....	18
1 MULHERES NEGRAS SÃO COMO MANTAS KEVLAR.....	25
1.1 A situação da mulher negra.....	27
1.1.1 Da hipersexualização à maternidade negada	31
1.1.2 Gerando crianças matáveis.....	34
1.2 Justiça Reprodutiva	36
1.3 Corpo-documento da mulher negra	40
1.3.1 Descolonizar o corpo.....	44
2 COMUNIDADE TRADICIONAL DE TERREIRO.....	48
2.1. Justiça Reprodutiva e Comunidades de Terreiro?	49
2.1 Organizadores civilizatórios.....	54
2.2 A casa de santo da Vó Jovem do Bará	59
3 GIRANDO SABERES ENTRE ORALITURAS E ESCRIVIVÊNCIAS	63
3.1. Circulando conhecimentos: a gira de saberes como espaço de troca e aprendizado	65
3.2 Escrever sobre o viver: praticando escritivências.....	68
3.1.1 O Útero Desejante de Thereza.....	72
3.1.2 O Novo Amor de Odete	75
3.1.3 O Sorriso Apagado de Maria.....	77
3.1.4 O Segredo de Alice	79
4 QUEM CONTA UM CONTO, AUMENTA UM PONTO	81
5 INÍCIO, MEIO E FIM: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS PARA OUTROS RECOMEÇOS	86
REFERÊNCIAS	90

O MENSAGEIRO

Alupo Bara!

Não poderia iniciar esta dissertação sem apresentar minha relação com *Bara* e como ele me acompanhou na produção dessa escrita. Esse *orisá* tem singular importância, tanto em minha vivência quanto nas inquietações que geram essa pesquisa. É seu axé que me faz questionadora daquilo que parece estático e sem movimento, daquilo que é porque é. Conheci *Bara* ainda muito pequena, provavelmente antes do alcance de minha memória limitada. Lembro-me de sempre ouvir as mais velhas comentarem sobre o menino que fica no colo do Santo Antônio, que conversava com minha falecida Bisavó e corria pela sua casa, brincando com as crianças e, às vezes, pregando peças. Não era todo mundo que conseguia vê-lo, mesmo que ele influenciasse a vida de todas tanto na casa quanto fora dela.

Muitas vezes, as pessoas “de fora” achavam que a Bisa estava falando sozinha devido à idade avançada, mas era o menino *Bara* que sempre estava por ali, contando pra ela coisas que tentavam esconder ou alertando para possíveis perigos. Minha tia sempre me ensinou a chamar por ele quando estivesse na rua e sentisse algum perigo se aproximar, pois, debaixo de sua bandeira, nenhum dos filhos de santo estaria desprotegido. Elas me diziam que ele comandava a rua e as encruzilhadas junto com *Ògún*, assim como me ensinaram a acender uma vela vermelha para ele quando precisasse fazer negociações e resolver problemas que parecessem sem saída, como portas trancadas a sete chaves.

Faço isso até hoje!

Não à toa que volto para esta dissertação numa segunda-feira, ao som das rezas de *Bara* e com minha guia de contas no pescoço, esperando que, como mensageiro, ele seja coautor deste escrito e não uma alegoria dentro de meu projeto.

Tudo que sei sobre o menino aprendi com as histórias contadas, com as memórias oralizadas, sonhos interpretados e alguns livros que acessei com suas lendas. Portanto, não espere aqui explicações teóricas profundas sobre *Bara*, ou algo que encaixe em seu imaginário, pois meu único compromisso ao longo desse capítulo é narrar como chego a esta pesquisa, essa universidade, esse ponto da minha vida.

Piso nesse chão devagarinho, a fim de não ser desrespeitosa com a memória de minha Bisa Jovelina de *Bara*, mãe de santo responsável pelo Ilê Africano Exu Bi, falecida há cerca de sete anos, e que também escreve comigo. Ela nos ensinou sobre os poderes dele, como respeitá-

lo, como agradá-lo, alimentá-lo, e celebrá-lo: algo que vem sendo passado de uma para outra através das gerações.

O racismo religioso fez com que muitos acreditassem que *Bara* é o diabo, símbolo de maldade, vinculado às coisas ruins, algo que foi bastante discutido, no último ano, devido à popularidade que os *orisás* ganharam, incluindo as homenagens históricas de algumas escolas de samba, como foi o caso da Acadêmicos do Grande Rio, ganhadora do Carnaval de 2022.

Figura 1 - Ator Demerson D'Alvaro representando Exu (Bará) na comissão de frente da Grande Rio, em 2022.



Fonte: Dhavid Normando (2022).

Compreendo que há uma construção racista sobre as potencialidades desse *orisá*. Contudo, não vejo isso como um grande problema, pois é importante que aqueles que não o conhecem tenham um certo receio de seus poderes, pois muitas vezes isso nos protege daqueles que são mal intencionados com seus protegidos.

Como disse, *Bara* é um companheiro de longa data, e acredito que ser uma criança nascida e criada em casa de santo me oportunizou outra compreensão do que é ou não considerado “real”. Pude conviver com seres vivos e não vivos de forma normalizada, sendo comum àquelas que possuem mediunidade ouvir vozes, sentir e ver coisas que nem todos conseguem, bem como ter os sonhos como indicadores de bons e maus presságios. Saber que nem tudo se restringe ao campo físico e material, considerando diferentes relações com o mundo e com meu corpo, foi algo que me salvou de constantes interações e diagnósticos psiquiátricos.

Em minha comunidade, nos relacionamos umas com as outras e conhecemos as pessoas a partir de seus *orisás*. Por exemplo, lá em casa identificamos as pessoas como “a fulana de *Oşun Pandá*, a beltrana de *Òsányin...*”, como se fosse um sobrenome. Pedimos a bênção às mais velhas, beijamos suas mãos ao chegar, “batemos cabeça” no quarto de santo para reverenciar ancestrais, compreendemos a importância de cultivar um jardim com folhagens e flores, pois elas são importantes para nossa existência, entre outros costumes cotidianos que não são comuns em outras famílias.

Aprendemos, desde cedinho, que não devemos ter pena dos animais sacrificados, pois eles são alimentos para nós e para os *orisás*. Sabemos bater a sineta antes de saber falar, cantamos em outra língua sem nem saber traduzir... Meus primos tocam tambor desde quando suas mãozinhas eram pequenas imitando os mais velhos, entre outras coisas. Sempre achei que toda família funcionava assim. Não lembro ao certo quando me dei conta de que não era, mas até hoje estranho pessoas que não pedem bênção, não cultuam ancestrais ou chamam as mais velhas pelo primeiro nome.

Diante disso, te convido a me ler com disposição para o irracional, pois “aqui estou em casa; fui construído[a] com o irracional; me atolo no irracional; irracional até o pescoço” (FANON, 2018, p. 113). Penso em *Bará* e o convido, pois utilizo de seus modos, de atentar ao que está escondido, de questionar a normalidade para combater a dualidade, a separação entre verdades e mentiras; corpo e mente; erótico e sagrado; bem e mal e tudo que daí deriva. Essas separações cartesianas da ciência moderna racional, justamente, não permitem que a complexidade das relações seja exposta, não permite a existência de paradoxos e aprisiona as mentes colonizadas como aprendi com Frantz Fanon (2008), Ailton Krenak (2019), Grada Kilomba (2019) e outras.

Para sobreviver e comunicar sobre minha existência e de meus pares, tento desamararrar os nós coloniais que encontro na universidade e que tentam manter a produção do conhecimento engendrada no modelo colonial supostamente racional, produzindo injustiças cognitivas ao privilegiar epistemes eurocêntricas (GROSFOGUEL, 2016). Digo isso, pois por muito tempo tentei escrever na linguagem racionalizada da ciência branca e quase enlouqueci tentando fazer o impossível diante da ilusão de escrever de lugar nenhum pra ser impessoal (HARAWAY, 2009). A autora Donna Haraway (2009) faz uma crítica à objetividade e ao método científico moderno, dizendo que estes conhecimentos que se dizem impessoais e descorporificados são fabricados de forma cínica por quem tem interesse em manter essa forma de produção científica, alertando o pensamento feminista para não cair nessa armadilha. Outras autoras também desenvolveram esse pensamento como retomarei adiante, pois há uma vasta produção de

mulheres negras que apostam na posicionalidade como uma forma de valorizar a escrita de diferentes corporalidades na ciência.

Minha colega de mestrado, a psicóloga Rejane Pajef Kaingang (2020, p. 50), compartilha algo nesse mesmo sentido em seu TCC, quando diz que “a linguagem da forma do colonizador é uma tortura, nos causa sofrimento espiritual, ao qual nos consome e não podemos expressar, pois na cidade o que vale é o que o fóg [brancos] dita”. Pra quem vem de onde venho, no entanto, a insistência e teimosia é quase um dom, como ouvi numa música esses dias. Meu sistema de crenças, baseado nas ontologias da comunidade tradicional de terreiro, se mistura ao sistema de crenças coloniais da sociedade moderna e a partir desses desenlaces meu pensamento caminha, confesso que com certa dificuldade.

Dito isso, também relembro que sempre me considerei estranha frente às durezas binárias e suas defesas acirradas, e toda vez que me pus diante de algum fanatismo, fui resgatada pelo o que Gloria Anzaldúa (2005) chama de “consciência *mestiza*”, a qual mistura diferentes experiências vividas e “ao perceber informações e pontos de vista conflitantes” a subjetividade da *mestiza* “passa por uma submersão de suas fronteiras psicológicas. Descobre que não pode manter conceitos ou ideias dentro de limites rígidos” (ANZALDÚA, 2005, p. 3), e daí acabo me perdendo, e me perdendo acabo me encontrando, muitas das vezes sendo resgatada pelas orientações. Aqui retomo *Bara*, pois toda vez que o caminho se fazia óbvio demais, ele tomava conta, me trazia de volta para o centro da encruzilhada para que pudesse reorientar os descaminhos. Nas palavras de Tom Zé (1976): “Tô estudando prá saber ignorar, eu tô aqui comendo para vomitar/ Eu tô te explicando, prá te confundir/ Eu tô te confundindo, prá te esclarecer [...]”.

Utilizo muitas ferramentas para compor minha escrita, desenvolver meu pensamento e poder repassá-lo para outras pessoas. Não como uma questão metodológica, mas como uma forma de aprendizagem que caminha comigo desde sempre, me permitindo conexões que transitam por todos os sentidos, algo que considero pouco valorizado e que são comuns das culturas orais. Por vezes, na escola ou na faculdade, sentia-me como na música de Dessa Ferreira (2021), “Querem me educar, dizer como deve ser, como EU devo ser, mas eu não sou assim”. Isso porque, a forma como fui ensinada e socializada (no terreiro), me possibilita valores e conhecimentos de múltiplas naturezas, desde a percepção do tempo, das memórias, da relação com o cosmo em sua complexidade, entre outras coisas, como Leda Maria Martins (2002) explica apresentando seu conceito de performance, tendo o corpo como local de inscrição de determinados conhecimentos.

Me vem à memória a leitura do livro de Muniz Sodré (2017), onde o autor tenta explicar o aforismo de que “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje”, no capítulo Exu inventa seu tempo, do livro *Pensar Nagô*. Na ocasião, o autor desconstrói o *continuum* lógico linear de tempo da sociedade ocidental apresentando uma outra perspectiva. No caso dos Nagô (etnia a qual dedica seu estudo), “não há começo nem fim, porque tudo é processo e, ao se constituir, cada realidade afeta outra para além do espaço-tempo” (SODRÉ, 2017, p. 185). Para tanto, ele explica ao longo do texto diversas concepções que compõem esse pensar complexo através desse *orisá* e suas significâncias enquanto um paradigma da comunidade a qual dedica seus estudos (os Nagô). Essa compreensão sobre tempo-espaço é importante para apreender a cosmo percepção desse povo e sua relação com os princípios de senioridade, ancestralidade, entre outros.

Mesmo nesse meio estranho (universidade), em minha primeira aula como estudante de administração, um professor, de formação inicial em filosofia, fez um questionamento em sala: “o que é o tempo pra vocês?”. Eu estava realizando o sonho de ingressar em uma sala de aula de nível superior, fascinada com aquele mundo todo novo e não esperava por tal pergunta. Minha cabeça “*bugou*” e comecei a pensar sobre o assunto, enquanto a aula seguia com ele nos explicando o que significava administrar e o que isso tinha a ver com o tempo, seja no trabalho ou na vida. Essa pergunta me acompanhou por toda a graduação.

Algo me dizia com muita certeza que, desde aquela época, *Bara* já estava participando de minha trajetória acadêmica, algo que não consigo dimensionar ainda. Mas compreendi que os ensinamentos a partir dos *orisás* não se restringem ao espaço-tempo da casa de santo onde minha subjetividade se constituiu. Eles são soprados em meus pensamentos ao longo da minha existência, independentemente de onde eu esteja através das experimentações de meu corpo e de minha memória.

Assim como acontecia com minha Bisa, e como acontece com minhas mais velhas, os pensamentos que compõem os diferentes significantes a partir de *Bara* me alertam constantemente para a potência que o caos organizado possui e para estar atenta ao vazio como possibilidade para criação. Do mesmo modo, as lendas e arquétipos nos mostram nossos propósitos e as vivências a partir dos organizadores invariantes (tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, ritos de iniciação e de passagem) que compõem as religiões de matriz africana (ALVES, 2012; ALVES; SEMINOTTI; JESUS, 2017).

Nos últimos dois anos de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (PPGpsi) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ouvi falar e li algumas obras que tratam da ciência sob diferentes perspectivas. Acessei conhecimentos indígenas,

africanos, afro-brasileiros e transfeministas. Li e ouvi alguns estudos sobre práticas culturais que partem de lógicas não biologizantes, lógicas capazes de reorganizar hierarquias sociais que temos como “normais”. Isso tudo me proporcionou uma mudança significativa no projeto de pesquisa e também em minha vida dentro da universidade, que sempre foi separada do restante (como se isso fosse possível).

A sagacidade e astúcia de *Bara* exposta em suas lendas¹ e travessuras na casa da Bisa, me convocam para abrir caminhos de recriação do que está sem movimento, estabilizado como uma grande verdade absoluta, gingando entre as possibilidades de agenciamento da vida. Encontrá-lo na universidade, através de alguns dos estudos comentados acima, me permitiu soltar o pensamento aprisionado e perceber outras maneiras de acessar as estratégias de (re)existência que procuro em minha pesquisa.

Não me aprofundi nas filosofias africanas ou de religiões afro-brasileiras para esse estudo, pois não tinha esse objetivo para a dissertação. Então, se você for uma pessoa de religião², certamente sentirá falta das Yabás por aqui. Se perguntará “como pode um trabalho que fala de Justiça Reprodutiva em casa de santo não trazer *Oşun, Yemojá, Oyá...?*” Fui alertada sobre isso na qualificação. Mas não se engane, cada uma delas está aqui. Talvez não como você ou eu idealizamos, mas estão. Esta pesquisa é um ensaio epistêmico/teórico/metodológico novo para meu devir pesquisadora e ainda está se desenvolvendo. Assim é, cada coisa no seu próprio tempo-espço e aqui ainda não é o momento delas estarem da forma e com o respeito que suas potências exigem.

Destaco os incentivos de meus orientadores³ e grupos de pesquisa⁴, para que descrevesse a realidade a partir dos sentidos que dou para ela e do modo como consigo traduzir minhas cosmopercepções, conceito que peguei emprestado da filósofa Oyèrónké Oyèwùmí (2021). Para ela, cosmopercepção é uma “maneira mais inclusiva de descrever a percepção de mundo por diferentes grupos culturais” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 29) que privilegiam uma “combinação de sentidos”, que não sejam somente visuais.

Preciso prevenir que é possível que você se encontre em minhas palavras e se identifique com elas, então esteja à vontade e desfrute da leitura. Mas não caia na armadilha de achar que

¹ Ver mais em *Lendas de Exu* (2017), do autor Adilson Martins.

² Nome pelo qual costumamos chamar pessoas que compõem comunidades tradicionais de terreiro no Rio Grande do Sul.

³ Orientadora Paula Sandrine Machado e coorientação de Tadeu de Paula Souza, ambos professores adjuntos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

⁴ Atualmente sou pesquisadora no Núcleo pesquisas ELÉÉKÒ - Agenciamentos Epistêmicos Antirracistas Decoloniais, coordenado pela professora Míriam Cristiane Alves (UFPEL/UFRGS), e no NUPSEX - Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero, coordenado por Paula Sandrine Machado e Henrique Caetano Nardi, docentes da UFRGS.

as narrativas compartilhadas falam por todas as pessoas pretas de terreiro, pois somos múltiplas, únicas e complexas. Também não esqueça que os descaminhos apresentados por Bará pedem que possamos “conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los” (OLIVEIRA, 2012, p. 30) e que tudo bem não saber de tudo.

Também não tente me encaixar nas suas caixinhas e/ou fazer analogias. Saiba que me alinho com a contracolonialidade, conforme expressa pelo pensador Antônio Bispo em suas palestras. A contracolonialidade, nesta dissertação, ocorre a partir dos símbolos, significações, modos de vida que praticamos nos territórios, sendo também processos de resistência no devir cotidiano (SANTOS, 2015). Bispo insiste que a contracolonialidade não é teoria, mas é ação cotidiana, aprendida na vida real, não em cursos ou aulas. Portanto, a posicionalidade será importante fator para compreensão aprofundada de algumas questões que podem aparecer.

Assim, cada linha escrita aqui se posiciona a partir do centro da encruzilhada, indo por diferentes caminhos teórico-metodológicos, a partir da interface entre os estudos anticoloniais, a casa de santo da Bisa Jovem e a Psicologia Social. Desse modo, reforce também a atenção para sua posicionalidade ao me ler; apelo para sua disposição daquilo que te escapa e, finalmente, não espere nada além de uma ciência engajada e que contenha muitas vozes. Evidentemente não tenho como intenção produzir nenhuma verdade universal. Nem poderia.

Finalmente, faço desta produção acadêmica uma provocação para que se possa apreender a partir de uma outra forma de existir no mundo e fazer a manutenção da vida, em especial de pessoas pretas e periféricas. Trago para minha produção tantas e tantos coautores sejam possíveis, tendo todas/os parentes escrevendo comigo, humanos e não humanos, enquanto sou fiel à minha existência.

Lembre-se que “não começa e termina nunca”, como canta Maria Bethânia (2012). Apresento *Bará* pra você, a fim de oferecer a ele um *ebó* de conduta como pesquisadora: perguntando mais do que concluindo, desafiando normalidades, negociando possibilidades, com fome de saber inalcançável, estabelecendo trocas na medida em que me for permitido e divertindo-me enquanto aprendo/ensino.

INTRODUÇÃO

Este estudo tratará sobre as estratégias e práticas de um grupo de mulheres negras que compõem uma comunidade tradicional de terreiro na cidade de Porto Alegre e as questões relacionadas a suas vivências sexuais e reprodutivas. A intenção é investigar o quanto essa realidade se aproxima do conceito de Justiça Reprodutiva, uma vez que o próprio conceito pressupõe a existência de ambientes sustentáveis de produção e manutenção da vida de pessoas de grupos racialmente oprimidos no contexto da sociedade racista colonizadora.

Iniciar uma dissertação e introduzir um assunto deveria ser algo tranquilo e simples de se fazer, mas aqui estou eu, super preocupada em como contar essa história para vocês de maneira que prenda a atenção. Para isso, fui revisitar minhas anotações e meus cadernos de campo, estimular a memória e tentar entender onde tudo começou. Como já era esperado, não sei como começou e se tentasse encontrar um início estaria indo contra minha própria forma de lidar com o tempo, como comentei na apresentação deste trabalho e como voltarei a escrever mais adiante. O mestre quilombola Antônio Bispo⁵ costuma dizer em suas palestras que as coisas têm início, meio e início... Então, recortei alguns períodos que considere importantes na construção desta pesquisa.

Às vezes, vivenciamos e observamos coisas que não sabemos nomear, coisas para as quais nem existem palavras na língua portuguesa para expressar, mas quando descobrimos um conceito que faça sentido para aquilo que queremos dizer, uma certa mágica acontece. Foi assim quando tomei contato com o conceito de Justiça Reprodutiva há poucos anos. Eu sabia poucas coisas sobre ele, dentre elas que era algo ligado às mulheridades⁶ negras e suas experiências peculiares e que estava ligado às questões sexuais e reprodutivas. Indo mais fundo nas leituras sobre o assunto, descobri que o termo emerge das práticas ativistas de mulheres de grupos racialmente oprimidos para garantir direitos e saúde no âmbito sexual e reprodutivo (ROSS, 2017), correspondendo a valores que englobam questões econômicas, sociais, culturais e ambientais que influenciam as vivências sexuais e reprodutivas.

Dessa maneira, dei-me conta que, desde meu trabalho de conclusão de curso na graduação em Administração Pública e Social, realizado na Universidade Federal do Rio

⁵ Veja mais em: CONFLUÊNCIAS AFROINDÍGENAS. **Perspectiva Contracolonial - Mestre Antonio Bispo dos Santos**. YouTube, 10 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bhdV4u8Dt20&t=2017s>. Acesso em: 10 fev. 2023.

⁶ Utilizo aqui o termo mulheridades, inspirada por Leticia Nascimento (2021, p. 32), “para demarcar os diferentes modos pelos quais podemos produzir essas experiências sociais, pessoais e coletivas”. Sendo assim, o termo refere-se mais a “movimentos de produção” do devir mulher na sociedade ocidental generificada (de onde falo) do que a uma essência do que é ser mulher apoiada em uma biologia tida como neutra, estável e da qual derivaria linearmente o gênero.

Grande do Sul, já pensava sobre o assunto em âmbito acadêmico, mas ainda sem nomeá-lo. Além disso, fui percebendo que, em minhas práticas cotidianas, o mesmo também se apresentava, pois percebia que entre mulheres, em especial as negras, existia uma organização de apoio mútuo que transpassa gerações e relações de parentesco consanguíneo. Vejo isso com minhas mais velhas, com amigas e nos movimentos de mulheres que tive a oportunidade de compor durante alguns anos.

Apesar de ter feito parte de um movimento de mulheres que era majoritariamente branco, as poucas pessoas negras que compartilhavam as trincheiras de luta feminista/marxista construíam vínculos bastante fortes. Lembro-me que quando coordenei a Ocupação Mulheres Mirabal⁷, as mulheres negras e indígenas que por lá passavam tinham muitas semelhanças com minhas tias e primas. Nós costumávamos cuidar dos filhos umas das outras, compartilhar alimentos e apoiar emocional e financeiramente uma à outra quando as coisas ficavam mais difíceis. E isso não era como uma obrigação, era somente algo que sabíamos e podíamos fazer umas pelas outras: dividir nossos fardos para conseguirmos carregar. Eu vejo isso desde muito pequena!

Sendo uma mulher cisgênera⁸, negra, pobre, moradora de vila, batuqueira, entre outras coisas, já havia entendido que meu corpo era indesejado na sociedade, salvo em algumas exceções, como 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 (COLLINS, 2016; GONZALEZ, 2018; HOOKS, 2019; NASCIMENTO, 2021) que tive a oportunidade de ler. Sendo assim, logo notei que as políticas de morte atingem as mulheres negras e seus descendentes de forma mais intensa, e até mesmo proposital, como um dos efeitos do racismo, como Achille Mbembe explica em seu ensaio intitulado *Necropolítica* (2018). O racismo, quando articulado ao sexismo, compõe, de maneira interseccional, os diferentes marcadores de diferença e desigualdade que polivitimizam nossos corpos, sendo os mais

⁷ A Casa de Referência da Mulher – Mulheres Mirabal, foi fundada no dia 25 de novembro de 2016, em homenagem ao Dia Internacional de Combate à Violência contra a Mulher. Se caracteriza como ocupação urbana pois seu início deu-se a partir da iniciativa do Movimento de Mulheres Olga Benário, que ocupou um prédio abandonado, há mais de cinco anos, no centro da cidade de Porto Alegre, para acolher mulheres e seus filhos quando em situação de violência (MOREIRA, 2019, p. 36). Para conhecer mais sobre essa iniciativa, buscar nas redes sociais @casamulheresmirabal, ou pelo link <https://linktr.ee/mulheresmirabal>. Acesso em: 25 jan. 2023.

⁸ 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 negados ou dificultado a grande parte da população travesti e transexual. Desta maneira, me posicionar enquanto cisgênera permite que se faça um paralelo crítico frente às transgeneridades, reconhecendo que minha identidade de gênero é tão construída quanto outras vistas comumente como “anormais” ou desviantes. Ver mais em Letícia Nascimento (2021) e Viviane Simakawa (2016).

comuns: raça, gênero, sexualidade, classe, entre outras (CRENSHAW, 2002; AKOTIRENE, 2018; RAMOS; GÓES; FERREIRA, 2021). Sueli Carneiro (2022), em entrevista ao *podcast* Mano a Mano, destaca que o racismo e o sexismo cimentaram as estruturas da sociedade brasileira e condicionam nossos corpos à morte sistemática desde o período colonial.

Muitos trabalhos versam sobre nossas mortes, sobre como o Estado estimula e se organiza de forma a não permitir a reprodução social de pessoas negras no Brasil, sobre genocídio da juventude negra, entre outros temas afins. Meu projeto de investigação inicial também se baseava nisso. Quando ingressei no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS, estava interessada em demonstrar o modo como os atos administrativos do Estado brasileiro eram carregados de ideologia racista e sexista, mesmo que tenha aprendido, nos seis anos da graduação, que a impessoalidade é um de seus pilares. Grande mentira!

Quando pesquisei os métodos de gestão estatais e não estatais que colocam as vítimas de violência doméstica no lugar da culpabilização e/ou emancipação, lá na graduação (MOREIRA, 2019), já entendia que havia diferenças entre a expectativa e a realidade. Intrigava-me a relação estabelecida entre o Estado e o Movimento Social de Mulheres nas tratativas da ocupação urbana que acolhia as mulheres, pois houveram “diversas tentativas de reintegração de posse, fato que se apresenta como um paradoxo, visto que a própria Delegacia da Mulher e outras entidades governamentais enviavam mulheres vítimas para serem acolhidas pela casa” (MOREIRA, 2019, p. 39). Isso demonstrava as fragilidades e insuficiências dos cuidados por parte do Estado para atender os casos previstos na Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006), o que deixa, a sua própria sorte, mulheres cis e trans que muitas vezes encontravam nas ruas, nos terreiros e nos movimentos sociais um refúgio.

Para o mestrado, o caso da menina de 10 anos estuprada e gestante que quase foi impedida de abortar e que ganhou as redes sociais com a *hashtag* #Gravidezao10mata foi meu disparador. Esse caso ocorreu em agosto de 2020, durante a pandemia de COVID-19 no Brasil e num período da crescente ofensiva ultraconservadora do governo brasileiro, na ocasião ainda com a presidência de Jair Messias Bolsonaro⁹. O caso trouxe à tona novamente o debate do aborto legal, seguro e gratuito para a agenda política brasileira. Algo que anteriormente tinha

⁹ “Jair Messias Bolsonaro é um ex-militar, capitão da reserva e também um político brasileiro desde o final dos anos 1980” (SILVA, 2023). Foi presidente do Brasil de 2018 a 2022. Defendendo pautas ultraconservadoras, ficou conhecido pelo negacionismo científico durante a pandemia de COVID-19, com atrasos em adquirir vacinas para a população, resultando na morte de mais de 600 mil pessoas no país, e por pronunciamentos desrespeitosos sobre direitos humanos, de mulheres, LGBTQIA+, entre outros. Veja mais sobre em: SILVA, Daniel Neves. **Jair Bolsonaro**. Biografias, Brasil Escola, Uol, 2023. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/biografia/jair-bolsonaro.htm> Acesso em: 25 jan. 2023.

sido debatido devido aos casos da epidemia de Zika Vírus que causava microcefalia nos fetos, impedindo seu desenvolvimento.

A criança foi estuprada pelo tio, ficou gestante e teve seu caso de aborto judicializado, pois o hospital no estado do Espírito Santo (ES) que a recebeu não realizou o procedimento, e encaminhou a decisão para a Secretaria da Saúde da cidade e para o Tribunal de Justiça. A divulgação do caso nas redes exerceu pressão para a resolução do problema, junto a movimentos de mulheres e feministas que prezavam pela vida da menina. Em seguida, foi autorizado o abortamento por parte da justiça, entretanto com seu nome e local e divulgados por lideranças de movimentos “pró-vida”¹⁰, grupos de fundamentalistas religiosos tentaram impedir a entrada dela no hospital, para que não pudesse ser feito o aborto, além de intimidarem profissionais de saúde e familiares que ingressavam no local. Em decorrência disso, a Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos emitiu portarias que dificultavam ainda mais o acesso ao aborto, mesmo nos casos autorizados pela legislação brasileira.

Nesse percurso percebi que, além de minhas experiências nos movimentos sociais, meu encontro com as práticas da Justiça Reprodutiva podia ser visto em outros espaços, como a universidade, grupos de trabalho, etc. Mais que isso, entendi que o próprio conceito era corporificado, ou seja, tinha suas origens a partir das experimentações de determinados corpos e que isso dizia muito sobre onde buscar exemplos materiais de sua existência. Na tentativa de explicar o termo para outras pessoas, exercício que desenvolvi em oficinas e em aulas do estágio docente, bem como em conversas informais, fazia uso de exemplos que geralmente denunciavam a falta de Justiça Reprodutiva, ou seja, algo que se busca alcançar. Edson Cardoso, no curso Lendo o Brasil, que realizei na Casa Sueli Carneiro, dizia que em nenhum momento da história brasileira, até a Lei de Cotas¹¹, a população negra teve alguma política pública direcionada especificamente para si e em seu benefício, pelo contrário. Algo que reforçava minha percepção de que a Administração Pública brasileira utiliza do biopoder e da necropolítica para extermínio de populações e de que nossas formas de sobrevivência dialogam, mas não dependem do compromisso do Estado.

¹⁰ São denominados pró-vida movimentos que se declaram em defesa da dignidade da vida humana, conhecidos principalmente por sua oposição à prática do aborto induzido voluntariamente em qualquer que seja a situação. Diversos grupos e indivíduos atuam em campanhas pró-vida, de religiosos a laicos, incluindo médicos, cientistas, advogados e pessoas das mais diversas ocupações e ideologias, sendo comumente liderados por fundamentalistas cristãos. [citação própria]

¹¹ A Lei nº 12.711/2012 garantiu que 50% do total de vagas nas universidades e institutos federais fossem reservadas para alunos que vieram de escolas públicas. Nesse recorte de 50%, as vagas são também oferecidas para pretos, pardos e indígenas.

Outra situação importante para os caminhos dessa pesquisa foi a apresentação, em aula, do seminário da minha colega Rejane Pajef Kanhgág; despertei para pensar os modos de nos manter vivos e não mais de morrer. Rejane falava sobre as práticas cotidianas dos povos e comunidades tradicionais indígenas para manutenção da vida nos territórios. Dessa forma, diante das semelhanças que observei como o uso de folhas e rituais, bem como a relação com seres vivos e não vivos, entre outras coisas, me encantei com a possibilidade de encontrar isso em meu próprio cotidiano. Também fui fortemente influenciada pelas aulas da disciplina de Metodologia de Pesquisa I¹², do curso de Mestrado, na qual destaco a singular importância dos professores que se atreveram a utilizar a própria estrutura educacional universitária colonizadora para apresentar as ciências Ameríndias e Amefricanas, fomentando o resgate desses saberes e lançando-os como um conhecimento possível para nossas investigações.

Também os aprendizados das aulas do mestrado sobre Perspectivismo Amefricanicano e cosmopolíticas do comum¹³, junto aos diferentes cursos de extensão sobre relações étnico-raciais, me despertaram para perceber meu cotidiano como potencial espaço de pesquisa. Dentre eles, destaco o de “Saberes Ancestrais e Práticas de Cura” oferecido pelo Núcleo de Psicologia Comunitária e da Saúde (NUCS), da Universidade Federal de Campina Grande; bem como as poéticas e estudos do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léékò – Agenciamentos Epistêmicos Antirracistas Descoloniais da UFPel/UFRGS.

Dessa maneira, após ser encorajada pela minha orientadora que, além de psicóloga e experiente nas discussões de gênero e sexualidade que vínhamos fazendo até então, é antropóloga social, vislumbramos a possibilidade de reconhecer diferentes saberes para essa pesquisa. Ela me abrigou em seus círculos de convivência e compartilhamos histórias comuns, fazendo com que me sentisse mais segura com o processo de pesquisa e de, assim, ser capaz de privilegiar a Comunidade Tradicional de Terreiro, onde sou nascida, como local onde pudesse me dedicar a pensar sobre práticas em Justiça Reprodutiva. Momento decisivo desta dissertação, que acompanhou um giro epistêmico ainda em curso, e que tem nos forçado a aprender cada dia mais sobre esses conhecimentos não hegemônicos na universidade. Passei a me interessar principalmente em saber como sobrevivi, uma vez que compreendi como a sociedade moderna colonizada age diante de pessoas como eu.

¹² Disciplina ministrada pelos professores Tadeu de Paula Souza e Luciano Bedin, no PPG em Psicologia Social e Institucional/UFRGS, em 2021.

¹³ Disciplina ministrada pelo professor Tadeu de Paula Souza, no PPG em Psicologia Social e Institucional/UFRGS, em 2021.

Saber como sobrevivi não era uma pergunta óbvia e individualista, mas de alguém que observava as mais velhas contarem sobre suas experiências e tagarelarem demasiadamente sobre suas maternidades, juventudes e vivências no terreiro. Fui criando algumas hipóteses de que ali havia alguma coisa que permitia o desenvolvimento da vida, seja materialmente ou espiritualmente, e que isso poderia configurar estratégias de (re)existência de uma população que vive com alvo nas costas. Assim, fui conseguindo me aproximar daquele conceito que outrora eu tinha dificuldade de explicar, quando no início da pesquisa. Tive objetivos bem ousados, que rapidamente percebi não serem possíveis de serem alcançados numa dissertação de mestrado, como me fora pontuado na banca de qualificação, e como é de praxe, fui reduzindo minhas pretensões.

Conforme já indicado, tenho como objetivo principal do presente escrito me acercar das práticas da comunidade tradicional de terreiro a partir do enquadramento da Justiça Reprodutiva, uma vez que as compreendo como políticas de vida que são mobilizadas pela população negra em suas (re)existências contracoloniais, tendo como contexto um terreiro da cidade de Porto Alegre/RS. Nesse caso, vale ressaltar que a produção *de vida* a que me refiro 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. Acredito 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.

A hipótese levantada é a de que práticas comunitárias das comunidades tradicionais de terreiro e conhecimentos ancestrais presentes na memória mantêm vivos valores organizativos civilizatórios invariantes (ALVES, 2012), e por isso se mostram ambientes nos quais o próprio conceito de Justiça Reprodutiva pode se beneficiar para sua práxis. Como objetivos específicos deste trabalho, destaco os seguintes: a) apresentar e compreender o conceito de Justiça Reprodutiva; em seguida b) expor as práticas da Comunidade Tradicional de Terreiro como ferramentas de (re)existência na manutenção de vidas negras; e finalmente c) aproximar o conceito de Justiça Reprodutiva das formas de existir dessa comunidade, contribuindo para o desenvolvimento do conceito com uma perspectiva descolonial. Para cumprir tais objetivos, busquei algumas metodologias e operadores conceituais que fizessem sentido para a proposta de pesquisa que se desenrolou, algumas delas me surgiram em ocasiões bem interessantes.

Meu encontro com Maria Beatriz Nascimento foi um grande divisor de águas para minha vida e prática de pesquisa, principalmente para a compreensão do que significa ser negra pela perspectiva descolonial. Sonhei e conversei com essa pensadora muitas vezes enquanto

organizava todos os novos pensamentos que surgiam. Foi com ela que compreendi o corpo como um documento, o qual, além de “guardar marcas do maior crime de todos os tempos”, como diz a música de Yzalur¹⁴, carrega as memórias de um passado que a colonização tenta incansavelmente apagar. Sendo assim, tenho, como postura ética-teórico-metodológica, os modos de pesquisa de corpo-documento (NASCIMENTO, 1989), que propõem o cruzamento, no e pelo corpo, de memórias e vivências de pessoas que vivem a partir de organizadores civilizatórios diferentes daqueles propostos pela racionalidade científica colonizadora da sociedade ocidental. Além disso, me vinculo à perspectiva “desde dentro” (ALVES, 2012), que pressupõe uma ética de vivência iniciática das religiões de matriz africana para ser capaz de compreender as relações que dali emergem, a partir de seus signos e simbologia.

Para o trabalho de campo, utilizei uma metodologia nomeada como “Gira de Saberes” (SILVA, 2018), a qual me foi soprada aos ouvidos pela Pombagira do meu terreiro e, em seguida, apresentada a mim em uma aula extra que realizei num Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Espírito Santo. Na ocasião da tentativa de realização da Gira, busquei estimular, com um grupo de dez mulheres, diálogos sobre os assuntos que me interessavam para a investigação, fiz isso com integrantes da comunidade tradicional de terreiro fundada pela minha bisavó e num momento de sessão ritual para esse fim. É importante compreender que ela não se resume a esse grupo e nem deve ser confundida com grupos de trabalho ou rodas de conversa, pois está articulada à própria ideia de corpo-documento e que remete aos modos de operar da pedagogia de comunidades tradicionais.

Também como parte da minha vivência cotidiana, tendo esse corpo-documento, participei e prestei mais atenção nas vivências rituais e formativas alicerçadas nas performances das oralituras (MARTINS, 2003) que lá aconteciam. Essa metodologia da Gira, bem como as compreensões acerca dos operadores teóricos que serão desenvolvidos, foi reaprendida por mim diversas vezes, até o ponto de perceber que a Gira é algo que simplesmente acontece, basta que estejamos atentas para aprendê-la em todas sua complexidade, algo que desenvolverei no capítulo três.

Finalmente, para a apresentação das práticas encontradas, bem como tentativa de “tradução” dessas performances para a linguagem escrita, criei quatro histórias ficcionais, aos moldes das escrevivências de Conceição Evaristo, como apresentarei no capítulo quatro. Os

¹⁴ Conferir a letra e interpretação da música Mulheres Negras, da rapper Yzalur (mulher, negra, com deficiência e ativista dos direitos das mulheres): YZALUR. **Mulheres Negras Ao Vivo - DVD PROMO Yzalur**. YouTube, 19 de novembro de 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=122kwdWN-v0>. Acesso em: 11 fev. 2023.

contos de Odete, de Tereza e de Maria embaralham e mesclam as memórias e estórias que ouvi ao longo da vida e durante a realização desta pesquisa. Esta foi a forma escolhida por ser uma metodologia que entendi ser capaz de imprimir em palavras aquilo que está no campo do não dito, exigindo não só uma prática e um relato de pesquisa, mas uma poética apreendida pela literatura de mulheres negras em que eu tanto me inspiro. Os contos escritos são seguidos de análise dos fragmentos e daquilo que relacionei e considerei Justiça Reprodutiva em Casa de Santo. Minha orientadora sugeriu que deixasse o “campo” me mostrar quais os caminhos das diversas dimensões da Justiça Reprodutiva eu deveria seguir, portanto o nascer e o gerar ganharam certo destaque nas análises. Confesso que tentei fugir deles por ser doula e não querer reduzir o conceito a esse sentido que parece até um clichê, podendo reforçar diversos estereótipos, mas, como pesquisadora, e respeitando meu Orí, não pude ignorar aquilo que se mostrou em minha investigação e intuição.

A presente dissertação está dividida em quatro capítulos, o primeiro trata sobre as mulheres negras e suas experiências, quer sejam a partir das injustiças ou da justiça reprodutivas que seus corpos vivenciam, dando luz ao corpo-documento como importante operador para desenvolvimento da pesquisa. O segundo apresenta o que é uma Comunidade Tradicional de Terreiro, suas dinâmicas de funcionamento, sua contribuição para cultura brasileira com os organizadores civilizatórios invariáveis que a sustentam e finalmente apresentação da casa de santo onde fui criada. O terceiro discorre sobre as performances de oralidades que sustentam meus argumentos, bem como as metodologias da Gira de Saberes e da Escrivência vinculadas e seguidas da apresentação dos quatro contos autorais que foram utilizados para narrar as práticas investigadas; e finalmente o quarto capítulo com as análises que realizei sobre as fabulações, seguida das primeiras conclusões e surgimento das novas perguntas.

1 MULHERES NEGRAS SÃO COMO MANTAS KEVLAR

Atualmente, é inegável tomar o racismo como um importante fator quando pesquisamos ou falamos sobre políticas públicas e organização social, e que o histórico colonial de formação das sociedades ocidentais gerou várias fragilidades às quais a população negra está exposta, seja de maneira estrutural, institucional, ambiental, entre outras (WERNECK, 2016; ALMEIDA, 2019). Nesse mesmo sentido, contar a história de mulheres negras é também contar sobre as diferentes desigualdades que a população negra enfrenta em sua tentativa de sobrevivência no mundo, como disse Lia Manso, da ONG CRIOLA, em uma entrevista para a revista *Gênero e Número*, em novembro de 2021 (CRUZ; MANSO, 2021).

No caso do Brasil, questões relacionadas às experiências das mulheridades como por exemplo violência doméstica, mortalidade materna, abusos sexuais, entre outros, são estatisticamente maiores quando esses corpos são atravessados por diferentes eixos de opressão (raça, gênero, sexualidade, classe, etarismo, etc.). Ou seja, apesar de não haver hierarquia entre as opressões, e ainda que não se trate de um simples somatório entre elas, nas dinâmicas sociais de poder, pessoas que acumulam diferenças do que é considerado “normal” tendem a obter menos acesso à cidadania, não podendo gozar plenamente de direitos.

Considerando que boa parte da falta de acesso da população negra deve-se à formação econômica e social do país, baseada na colonização do território e do processo de escravização de pessoas africanas nas Américas, é importante considerar as alternativas que permitiram a sobrevivência dessa população. Assim, além de denunciar as injustiças reprodutivas que acometem esses corpos é preciso verificar como as mulheres têm se organizado para superá-las. Nesse contexto é fundamental a emergência do conceito de Justiça Reprodutiva, uma vez que ele visa ir muito além do conceito de Direito e Saúde Reprodutiva, envolvendo toda a condição de reprodução social de populações comumente racializadas, onde estarão explicitadas essas desigualdades e os arranjos entre elas que ultrapassam as políticas sobre o gestar e o nascer.

Lélia Gonzalez (2018, p. 316) dizia que “foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de libertação. A mesma reflexão é válida para as comunidades indígenas”. Nessa linha, tanto ela quanto Beatriz Nascimento (1989) vão comentar sobre uma “unidade de referência” nos modos de existir dos descendentes dessa história. Então, se a América pode ser entendida como um “sistema etnográfico de referência” e “uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (GONZALEZ, 1988, p. 76), a busca por essas heranças é um modo de renovar nossas esperanças. Nesse sentido, neste capítulo, após discorrer sobre a situação da mulher negra, identificando o contexto de algumas das injustiças reprodutivas que nos acompanham no dia a dia, abordarei a compreensão de corpo-documento (NASCIMENTO, 1989) que sustenta a presente pesquisa. A partir dela sigo perseguindo o argumento de que mesmo que os valores organizativos acionados sejam africanos, no contexto brasileiro eles se reinventam e se adaptam nos moldes e nas frestas da nova sociedade.

Finalmente, apresentarei a noção de Justiça Reprodutiva com a qual busco dialogar, bem como o contexto de sua emergência. Buscarei estabelecer essa conversa desde uma perspectiva descolonial, ampliando debates do campo de pesquisa e demonstrando a urgência de observar

Finalmente, merece destaque o caso do assassinato de Kathlen Romeu¹⁷, de vinte e quatro anos, com 14 semanas de gestação do primeiro filho, encontrada em seu caminho pela bala da Polícia Militar, braço armado do Estado, que sempre tem como alvo pessoas que compõem grupos racialmente oprimidos. Poderia seguir apresentando tantos outros casos que aparecem aos montes nas mídias digitais, como Twitter e Instagram, e que, em certa medida, acabam se tornando banalizados, devido aos corpos que são vitimados.

Sem esquecer, ainda, das mortes e estupros de crianças indígenas¹⁸ no interior do país por parte de garimpeiros que, apesar de denunciadas, têm pouca repercussão na agenda dos direitos humanos brasileiros. A reprodução social dos grupos racialmente oprimidos é, portanto, um problema para uma sociedade que, ao longo de sua história de formação, tem proposto o branqueamento como forma de “melhoramento”, e que teve a miscigenação como uma política de clareamento da tez de sua população, através de estupros das mulheres racializadas (NASCIMENTO, 2021; GONZALEZ, 1984).

Como já é sabido por vários outros estudos, as mulheres negras vivenciam um tipo de discriminação específico que inclui articuladamente os marcadores de raça, gênero, sexualidade, classe, e outros, trazendo uma combinação de opressões que coloca esses corpos numa subordinação estrutural que abarca desde o campo simbólico até o campo estrutural, incluindo os acessos ou não a direitos, como no caso da saúde, educação, emprego e segurança. (GONZALEZ, 1984; 2020; NASCIMENTO, B. 1989; 2021; CRENSHAW, 2002; CARNEIRO, 2011; HOOKS, 2015; 2018; 2019; DAVIS, 2016; WERNECK, 2016; COLLINS, 2016; COLLINS; BILGE, 2020; AKOTIRENE, 2018; NASCIMENTO, L. 2021; LORDE, 2020, entre outras). Podemos inferir, então, que no contexto brasileiro a realidade desigual das pessoas negras e indígenas que se afastam da norma heterocisgênera, se agrava a cada dia mais. Quando em contextos periféricos, nos quais o descaso da gestão governamental e estatal é ainda maior, causado também pelo racismo ambiental, a situação se intensifica significativamente, podendo levar à morte. Apesar disso, faço coro com Jurema Werneck em entrevista (OLIVEIRA, 2020), quando ela se questiona: “então como é que a gente conseguiu, ainda assim, sobreviver?”

¹⁷ Veja mais sobre o caso em: REDAÇÃO. **Jovem grávida é morta durante troca de tiros em comunidade do Rio**. *Catraca Livre*, 8 de junho de 2021. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/cidadania/jovem-gravida-e-morta-durante-troca-de-tiros-em-comunidade-do-rio/>. Acesso em 24 jan. 2023.

¹⁸ Veja mais sobre o caso em: PINOTTI, Fernanda. **Ianomâmis denunciam garimpeiros por estupro e morte de menina de 12 anos**. *CNN Brasil*, São Paulo, 24 de abril de 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/ianomamis-denunciam-garimpeiros-porestupro-e-morte-de-menina-de-12-anos/>. Acesso em: 24 jan. 2023.

No início de 2020, a ONU Mulheres (2020) divulgou análises do aumento dos casos de violência baseada no gênero ocorridos durante a crise sanitária causada pela pandemia de COVID-19. Tais implicações sociais e econômicas ficaram conhecidas como a “pandemia das sombras”, em português. Outros relatórios de dados sociais, como o Dossiê da ONG Criola (2021) e o relatório da Anistia Internacional (2022), também registraram um significativo aumento de casos de violência baseada no gênero, com agravamento nos casos de mulheres negras. Até mesmo dados de fontes alternativas, como a pesquisa do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, que utilizou o meio digital de pesquisa, informou que, apesar dos números de ocorrências policiais baixarem, os registros do Twitter com relatos de violência subiram significativamente (FBSP, 2020).

O próprio Judiciário, diante desses aumentos, no início de 2020, emitiu uma portaria para criação de um grupo de trabalho para “elaboração de estudos para indicação de soluções ao Conselho Nacional de Justiça voltadas à prioridade de atendimento das vítimas de violência doméstica e familiar ocorridas durante o isolamento social em decorrência da pandemia do novo Coronavírus - COVID-19” (CNJ, 2020). Sendo assim, a situação das pessoas dos grupos racialmente oprimidos e pobres foi agravada pelo contexto pandêmico, somado às políticas de morte da ofensiva conservadora do governo Bolsonaro (CORRÊA, 2020) como, por exemplo, as portarias administrativas que dificultam o acesso ao aborto mesmo em casos permitidos no Código Penal, cartilhas incentivando violência obstétrica, discursos retrógrados e ultraconservadores acerca da Educação Sexual nas escolas, e da diversidade de pessoas LGBTQIA+, entre outras.

Ressalto que a pandemia somente evidenciou aquilo que já era comum na realidade de determinados grupos. Gosto de pensar nas palavras de Nátaly Neri (2018), quando ela diz que as distopias, com vulnerabilidades tão absurdas e tão conhecidas nos filmes e na literatura, já acontecem sistematicamente para algumas pessoas. Mesmo que haja políticas públicas advindas das legislações que visam atender essas populações, como a Lei Maria da Penha (11.340/2006); Lei Carolina Dieckmann (Lei de Combate a Crimes Cibernéticos, nº 12.737/2012); Lei do feminicídio (13.104/2015), Lei “seja lá qual for” ... elas possuem limites para atender realidades específicas, o que não significa que elas não devem existir, muito pelo contrário. Apenas estou argumentando que, em minhas vivências, pouco efeito tais leis produzem para corpos semelhantes ao meu. São as famosas leis que “não pegam”, pois “não existe Lei Maria da Penha que nos proteja da violência de nos submeter aos cargos de limpeza, de ler nos banheiros das faculdades hitleristas: Fora macacos cotistas!” (YZALÚ, 2016).

Percebendo que o estado de exceção permite que as leis não se apliquem na íntegra, o que inclusive serve como justificativa para as políticas de morte (Mbembe, 2018), e que as regiões periféricas são os lugares onde essas políticas são aplicadas através da negligência estatal, é comum que legislações como essas não protejam pessoas negras na periferia. Não é incomum para mim vivenciar e auxiliar casos de mulheres que vivem com constante medo de ter a cabeça raspada e o corpo agredido em caso de desobediência ao parceiro, geralmente sem condições materiais de libertar-se da situação. Em sua maioria, não ocorrem denúncias das violências pois além da falta de condições, caso os parceiros sejam presos as próprias vítimas acabam tendo de acolher as necessidades de visitas, e etc.

Quando se trata de segurança, vivemos em um contexto em que o Estado pouco ou nada interfere e, quando age com eficiência, é para fazer “guerra ao tráfico” e intensificar nossas dores. Os argumentos de Mbembe (2018, p. 31) sobre os lugares de exercício de poder “à margem da lei” me parecem aplicáveis quando reparo nas dinâmicas do lugar de onde venho, pois é fácil perceber essa “concatenação entre o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio” (MBEMBE, 2018, p. 31) nas vilas e favelas, sendo a raça crucial para tal encadeamento. O que quero dizer é que, lá na vila, percebo que as coisas têm suas próprias leis e organizações, tanto para o bem quanto para o mal, em comparação às formas com que o Estado age em relação ao restante da sociedade.

Importa ressaltar que essas fragilidades do Estado em promover políticas públicas nesses locais é fruto do racismo brasileiro, e que, também por isso, não só aqui mas “[...] no mundo, os negros têm maiores taxas de mortalidade por qualquer coisa” (WERNECK, 2020 *apud* OLIVEIRA, 2020). Penso que o assassinato constante dessas pessoas sem ações punitivas funcionam como mais uma parte da “engrenagem social de dor e morte” (ALMEIDA, 2019, p. 32) do racismo estrutural e simbólico que faz parte da formação do Estado neoliberal brasileiro. Assim, junto aos meus estudos sobre o funcionamento da administração pública e social brasileira, consegui compreender que as normas e os emaranhados jurídicos/burocráticos funcionam também como “uma espécie de modulação constante e universal, que atravessaria e regularia as malhas do tecido social” (COSTA, 2004, p. 33).

Além disso, não posso desconsiderar a influência do racismo e do sistema colonial para a construção desse tecido, uma vez que as favelas/vilas são espaços de maioria negra, e, como diz a poeta B.art, “Eu ouvi dizer que a favela venceu, uma declaração do ego não do coletivo, a favela ainda tá sangrando, todo dia a meta é se manter vivo [...]” (ZUDIZILLA, 2022)¹⁹. Dessa

¹⁹ ZUDIZILLA. **Zudizilla** - TUDO AGORA ft. B.Art (Visualizer Oficial). YouTube, 15 de março de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1h24QYarNIo>. Acesso em: 24 de maio de 2022.

forma, “a pseudoneutralidade do Estado Brasileiro frente às desvantagens materiais e simbólicas acumuladas pela população negra tem-se revelado um formidável fracasso, seja no campo social ou na saúde” (LOPES, 2003, p. 59). Ou seja, por mais que em algum momento eu tenha acessado outros espaços (universidade, aeroportos, teatros, etc.), toda vez que retorno à vila relembro como somos tratados por parte do Estado brasileiro, de todos os direitos que nos são negados, e é justamente nessa fresta de acesso fora da comunidade que dei-me conta da diferença entre as diferentes parcelas da população brasileira.

1.1.1 Da hipersexualização à maternidade negada

Durante a preparação para uma de minhas oficinas, também tive acesso a um levantamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística²⁰ no qual constava que uma em cada cinco estudantes já sofreu violência sexual, dentre as meninas de 13 a 17 anos (CRELIER, 2021). Os garotos também são alvos desse tipo de violência, mas em percentuais bem menores, sendo os agressores normalmente pessoas próximas às vítimas. Além disso, segundo essa pesquisa, o contexto socioeconômico pode determinar onde cada tipo de agressão é mais comum, sendo que os índices de importunação sexual são mais altos entre estudantes da rede privada e os de estupro entre as da rede pública. Muitas notícias comprovam esses dados, como a que saiu há algumas semanas sobre uma menina que escreveu um bilhete na escola denunciando o abuso sofrido pelo pai²¹ ou da outra que, após uma aula de educação sexual, denunciou os estupros cometidos pelo próprio primo²², entre outras tantas que se tornam notícias e depois acabam esquecidas no infinito mar de informações como essas.

Já vivenciei diversos casos durante o trabalho em que o acolhimento dos mesmos é dificultado pela burocracia e pela culpabilização das vítimas por parte das instituições, me deixando de mãos atadas quando me deparava com os relatos de crianças e adolescentes pedindo ajuda logo após algumas das atividades. Essa normalização da cultura do estupro e da hipersexualização das meninas pretas, que tem seu histórico assentado na colonização

²⁰ Veja mais em: CRELIER, Cristiane. **Uma em cada cinco estudantes já sofreu violência sexual**. Instituto Brasileiro de Geografia e estatística (IBGE), 10 de setembro de 2021. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/31579-uma-em-cada-cinco-estudantes-ja-sofreu-violencia-sexual>. Acesso em: 30 jan. 2022.

²¹ Veja mais em: ZAMBONI, Andrielli; BORGES, Caroline. **Menina que escreveu bilhete relatando abuso sexual em SC sofria violência desde o início do ano; 'Me ajuda'**. G1 SC; NSC TV, 13 de maio de 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2022/05/13/menina-que-escreveu-bilheterelatando-abuso-sexual-em-sc-sofria-violencia-desde-o-inicio-do-ano-me-ajuda.ghtml>. Acesso em: 30 jan. 2022.

²² Veja mais em: **MENINA assiste palestra sobre educação sexual e denuncia primo por estupro no Ceará**. O Globo, Rio de Janeiro, 18 de fevereiro de 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/menina-assiste-palestra-sobre-educacao-sexual-denuncia-primopor-estupro-no-ceara-1-25400687>. Acesso em 30 jan. 2022.

(GONZALEZ, 1984), faz com que praticamente TODAS as mulheres conheçam alguém que foi abusada ou assediada, quando não são elas próprias as vítimas.

Outra situação bastante preocupante da realidade de mulheres negras são os índices de mortalidade materna, que tiveram aumento expressivo durante a pandemia, conforme dados do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) “o número de mortes maternas no Brasil a cada 100 mil nascidos vivos aumentou 94,4% no Brasil durante a pandemia de COVID-19, retrocedendo para níveis registrados no início dos anos 2000”²³. Antes mesmo da crise sanitária de 2020-2021 a situação da atenção obstétrica já era considerada grave, mesmo com a criação, em 2009, da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) e da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PNAISM) de 2004, não foram poucos os desafios para sua implementação que encontra seus principais entraves no racismo e sexismo institucional e estrutural da sociedade brasileira.

A primeira PNSIPN tem como objetivo garantir maior equidade e igualdade de acesso à saúde no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), reconhecendo e buscando combater as desigualdades étnico-raciais, uma vez que elas são determinantes para mortalidade da população negra do país (BRASIL, 2009). Enquanto a segunda reforça “o compromisso com a implementação de ações de saúde que contribuam para a garantia dos direitos humanos das mulheres e reduzam a morbimortalidade por causas preveníveis e evitáveis” (BRASIL, 2004, p. 5). Possui seu enfoque no gênero como quesito relevante para aprofundar desigualdades, trazendo para discussão a precariedade da saúde sexual e reprodutiva.

O boletim epidemiológico sobre mortalidade materna, infantil e fetal do Rio Grande do Sul de 2022 apresentou números menores de casos no estado em relação ao ano de 2020, em que estávamos no auge da pandemia. No entanto, fatores como raça se mostraram um diferencial nos números apresentados pelo boletim. Além disso, esses óbitos estão relacionados com as lacunas encontradas na assistência pré-natal e às condições socioeconômicas das pessoas gestantes (RIO GRANDE DO SUL, 2022). A maior incidência da mortalidade materna foi observada entre as mulheres: negras, com idade de 30 anos ou mais, múltíparas (3 ou mais gestações), e de baixa escolaridade (ao menos 9 anos de estudo). Dentre as principais causas estão: pré-eclâmpsia (9,3%), hemorragia pós-parto (7,4%), outras doenças e afecções (7,4%) e COVID-19 (7,4%).

²³ Veja mais em: **UNFPA**: mortalidade materna no Brasil aumentou 94,4% durante a pandemia. ONU Brasil, Brasília, 19 de outubro de 2022. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/203964-unfpa-mortalidade-materna-no-brasil-aumentou-944-durante-pandemia>. Acesso em: 30 jan. 2023.

Em conversas com minha irmã, que faz estágio na área de enfermagem obstétrica, e também nos meus grupos de doulas, muitas histórias são contadas acerca do comportamento de profissionais dos serviços de saúde para com as mulheres negras. Os relatos variam entre negligência proposital e até falta de insumos básicos para atendimento de gestantes, além de quase nenhum tipo de preparo para atendimentos relacionados à diversidade de gênero. Algumas delas, inclusive, contam que já nas aulas da faculdade e da residência a violência obstétrica²⁴ é ensinada de forma natural, como se fizesse parte dos procedimentos. Não à toa que temos no Brasil altos índices de medicamentação para aceleração do parto, intervenções desnecessárias, e práticas abusivas de cesarianas, bem como isolamento das gestantes, contribuindo para o aumento dos riscos (BRASIL, 2004).

Apesar de repetitivo, não esqueçamos que “as instituições sabem que o racismo está influenciando os seus mecanismos”, como denunciou Jurema Werneck em sua entrevista à CNN (SERRANO; SOUZA, 2022). Por isso, não consideram nenhum tipo de inadequação em suas ações, por exemplo, quando esterilizam compulsoriamente meninas negras que estão em sua tutela, como o caso da parceria da Bayer SA com a Secretaria Municipal de Saúde (Porto Alegre/RS), Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul (MP/RS), Hospital de Clínicas de Porto Alegre, Hospital Presidente Vargas, “para inserção de “DIU ativo” (Sistema Intrauterino Liberador de Levonorgestrel SIU-LNG, 20 mcg) em adolescentes em acolhimento institucional” (SARMENTO, 2019). O acesso a contraceptivos foi um importante avanço para o planejamento familiar, entretanto, casos como o descrito acima ou de mulheres que são proibidas pelos companheiros de utilizarem essas substâncias não são incomuns na realidade de mulheres negras e periféricas.

Em sua tese, já no resumo, Fernanda Lopes (2003) nos apresenta algumas conclusões acerca da vulnerabilidade de mulheres negras com HIV/AIDS. Nessa pesquisa, ela aponta que algumas condições de ordem social contribuem mais fortemente para a vulnerabilidade individual de mulheres negras, como: “dificuldades de acesso à educação formal, condições de moradia e habitação menos favoráveis, baixo rendimento individual e familiar per capita, entre outras coisas” (LOPES, 2003, p. 6). Também nos relatórios do Departamento de Economia e Estatística da Secretaria de Planejamento, Governança e Gestão (DEE/SPGG) do RS, no que

²⁴ É um termo utilizado para descrever “todo ato praticado por profissionais de saúde, que implique em negligência na assistência, discriminação ou violência verbal, física, psicológica ou sexual contra mulheres gestantes, parturientes e puérperas”. PERNAMBUCO. **Lei estadual nº 16.499 de 2018**. Estabelece medidas de proteção à gestante, à parturiente e à puérpera contra a violência obstétrica, no âmbito do Estado de Pernambuco. Pernambuco, 2018. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=370732>. Acesso em: 10 jan. 2023.

tange a indicadores de saúde, “as restrições de circulação e de acesso aos serviços refletiram na redução das consultas de pré-natal, mas esse acompanhamento, de maneira geral, se manteve em nível satisfatório” (RIO GRANDE DO SUL, 2020, p. 20). Esse mesmo relatório indicou redução das notificações de novos casos de AIDS/HIV. Acredito que essa redução deve-se à diminuição de acesso aos serviços de saúde durante a pandemia. Em minha experiência, muitas pessoas que conheço tinham medo de ir ao posto de saúde devido ao contágio por Coronavírus e não tratavam outras doenças que não fossem respiratórias.

1.1.2 Gerando crianças matáveis

Esses dias, assistindo a um programa da GNT²⁵, apresentado pela intelectual Katiuscia Ribeiro, ela comentava sobre o seguinte aforismo: “É preciso uma aldeia inteira para criar uma criança”. Em outro momento, enquanto ouvia Luiz Silva Cuti (1989), em participação no documentário *Ori*, ele também comentava algo sobre a realidade das crianças negras, e dizia: “a criança cresce sem nenhum apoio, é marginal e tudo mais, ou seja, a classe dominante fabrica e depois mata o marginal”. É evidente que o racismo transpassa todas as fases da vida do sujeito negro negando sua existência e, em se tratando de crianças, isso não deixaria de acontecer.

Assim, o dispositivo nomeado por Nogueira (2020, *apud* SILVA, 2021) como necroinfância, funciona como uma variação da ideia de necropolítica e se refere à negação das possibilidades de crianças negras gozarem “a infância e os direitos inerentes a ela, como preconiza o Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990)” (SILVA, 2021, p. 40). Dessa maneira, tal dispositivo [necroinfância] “vítima diversas infâncias, indígenas, trans, quilombolas” tendo seu “ponto alto nos efeitos que produz às crianças negras, em contexto de racismo” (SILVA, 2021, p. 40). Assim:

Enquanto as mulheres brancas têm medo de que seus filhos possam crescer e serem cooptados pelo patriarcado, **as mulheres negras temem enterrar seus filhos** vitimados pelas necropolíticas, que confessional e militarmente matam e deixam morrer, contrariando o discurso cristão elitista-branco de valorização da vida e contra o aborto – que é um direito reprodutivo (AKOTIRENE, 2018, p. 19).

Nesse mesmo sentido, Silva (2021) aponta que a necroinfância constrói, então, compreensões de “crianças matáveis”, com “alvo no peito”, “invisíveis” e “violáveis”. Tais interpretações afetam certos sujeitos e, em determinadas zonas de violência, de morte e de extermínio autorizado e produzido pelo próprio Estado. As questões de raça, gênero,

²⁵ Veja mais no episódio *O que o seu coração diz sobre a Filosofia Africana?* (2022) do programa *O futuro é Ancestral*: CANAL GNT. **O que o seu coração diz sobre a Filosofia Africana?** | O Futuro é Ancestral | com Katiuscia Ribeiro. YouTube, 4 de abril de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mxJEmiUvnJ8>. Acesso em: 30 jan. 2022.

sexualidade, idade, território, aqui fazem toda a diferença para que se defina quais são as crianças matáveis, geralmente denominadas de “menores”, e quais são as crianças a serem protegidas (SILVA, 2021, p. 41). Além das balas perdidas e das violências diversas que diminuem as chances de sobrevivência de crianças negras em contextos de periferia, a população negra ainda conta com ambientes insustentáveis para seu desenvolvimento com falta de saneamento, de espaços de lazer, etc.

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, 2018; GONÇALVES, 2006). Foi estudando e acessando literatura de mulheres negras que passei a entender por que isso acontecia com minha gente, por que histórias como *Os guris de Dolores Feliciano*, contadas por Evaristo (2016), são tão comuns. Histórias que nos arrancam “lágrimas de sangue” e deixam nossos “úteros doloridos” pelos filhos, pais, companheiros cujos “corpos se diluem no ar”, deixando-nos em constante espera desde os últimos abraços dados ao não retornarem do trabalho e da escola.

Essa semana (janeiro de 2023) corria na *internet* um vídeo que mostrava uma mãe abraçada ao corpo do filho no chão para protegê-lo da Polícia Militar causando diversas discussões acerca de como as maternidades negras são marcadas por constantes sinais de alerta, luto e dores. Mesmo diante desse cenário, em conversa com Jota Mombaça, no Festival WOW – Mulheres do Mundo, Conceição Evaristo comenta sobre suas personagens e esse corpo de mulher negra que ri e chora ao mesmo tempo. Suas personagens são conhecidas por suas histórias de vida dolorosas e de certa superação, os diversos filhos perdidos de *Ponciá Vicêncio*, os maridos perdidos, as dificuldades de “uma vida sem amaciante”, parafraseando Emeizida e o tanto que mesmo assim o combinado é não morrer.

Considerando todas as cenas e relatos de pesquisas referidos, consigo entender como o conceito de Justiça Reprodutiva suporta o sentido de produção de vida na sociedade em que vivemos. Pois como demonstrado, as injustiças reprodutivas são mais comuns de serem vistas em nosso dia a dia, entretanto para a população negra a fuga tem sido a estratégia para formação de quilombo (NASCIMENTO, 1989), ou seja, a busca do desejo de viver como pessoas livres a partir de suas próprias tradições, linguagens e ontologias. A busca por uma vida vivida de maneira digna e em harmonia com o restante dos seres é o que nos movimenta e, por isso

mesmo, é algo fortemente combatido. Isso faz parte de um modo de viver negro-africano de tempos anteriores à colonização, marcados e resistidos em alguns espaços de reconstrução de uma subjetividade, funcionando como locais de produção e reprodução das políticas de vida, a exemplo das comunidades tracionais de terreiro, como proponho mais adiante.

1.2 Justiça Reprodutiva

Esses tempos perguntei pra uma amiga de infância se ela conhecia o termo Justiça Reprodutiva (JR), na ocasião falávamos sobre o desejo da maternidade vinculado ao medo de gestar novas vidas numa sociedade que mata, estupra e violenta gente como a gente todos os dias. Ela é mãe de uma menininha de 3 anos e sempre conversamos sobre a falta de creche, o receio de deixá-la com desconhecidas para trabalhar, do pai que está preso que não pode vê-la, e tantas outras coisas que tangenciam o cotidiano de uma mãe preta e solo no contexto da periferia. Ela respondeu que não sabia o que era, então expliquei que se trata exatamente daquilo que conversamos, do quanto nossos corpos e desejos são condicionados ao contexto do racismo e do sexismo nos impedindo de viver livremente a vida sexual e reprodutiva. Minha amiga ainda não concluiu o ensino fundamental, no entanto poderia falar Justiça Reprodutiva como qualquer outra intelectual que conheço, pois ela convive e sabe exatamente onde e como as injustiças reprodutivas agem.

Durante a qualificação do projeto de pesquisa, em agosto de 2021, recebi conselhos valiosos da pesquisadora Emanuelle Góes acerca das referências bibliográficas e principalmente dos movimentos ativistas ao redor do mundo que reivindicavam o conceito. Aprendi que antes mesmo de ser um termo acadêmico, que está em processo de desenvolvimento, a Justiça Reprodutiva é uma prática, um desejo, uma luta que não se propõe universal, mas que é capaz de considerar as diferentes formas de ser ou não mulher, permitindo a manutenção da vida sexual e reprodutiva. Algo que já vivenciava em minhas práticas profissionais, no ativismo em movimentos sociais, e no cotidiano da vida em comunidade, sem ainda utilizar o conceito para nomear as ações.

Questões que sempre surgem quando começo a conversar sobre Justiça Reprodutiva são os questionamentos de sua diferença em relação aos Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos (DSDR) que são atualmente considerados Direitos Humanos inalienáveis, garantidos em âmbito internacional após a conferência do Cairo, em 1994, e a conferência de Beijing, em 1995. Esses direitos são resultado de lutas históricas de mulheres, como por exemplo aquelas referentes à liberdade sexual, acesso a contraceptivos, planejamento familiar, legalização do

aborto, entre outras. O evento de 94 “conferiu papel primordial à saúde e aos direitos sexuais e aos direitos reprodutivos, ultrapassando os objetivos puramente demográficos, focalizando-se no desenvolvimento do ser humano” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005).

Outras conferências mundiais ocorreram ao longo do tempo e se tornaram espaços importantes no processo de reorganização do mundo após a queda do muro de Berlim e constituem hoje fóruns de recomendações de políticas públicas para o mundo (CARNEIRO, 2002). As mulheres negras estiveram presentes nesse debate, e fizeram o enfrentamento necessário com o feminismo, destacando a importância de considerar as experiências das mulheres, e apontando o racismo como algo relevante para análise dos DSDRs. Isso porque o racismo vai criando barreiras de acesso para que pessoas negras tenham condições necessárias para exercício de sua sexualidade e reprodução, justificando, assim, a ampliação do olhar sobre os DSDRs.

Então, seguindo os conselhos de Emanuelle, encontrei uma gama de material ainda não traduzido sobre o assunto o que demandou-me um trabalho mais intenso de pesquisa e que me ajudou a compreender as dimensões que o conceito é capaz de abarcar. Uma das autoras que se dedica ao assunto é Loretta Ross (2017), e ela explica que há por parte da sociedade um controle e uma exploração que ocorre com pessoas de grupos racialmente oprimidos devido ao racismo, e que esse controle se dá através dos corpos, sexualidade, trabalho e reprodução, tendo como finalidade regular comunidades inteiras. É nesse contexto que os coletivos de mulheres ativistas como o Sister Song vão definir Justiça Reprodutiva, “como o direito humano de manter a autonomia corporal pessoal, ter filhos, não ter filhos e cuidar dos filhos que temos em comunidades seguras e sustentáveis”²⁶.

A discussão das ativistas afro-estadunidenses ganhou formas em 1994 após a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento no Cairo, Egito, enquanto o termo Justiça Reprodutiva foi lançado nacionalmente, no contexto dos Estados Unidos, na primeira conferência nacional do Coletivo de Justiça Reprodutiva de Mulheres de Cor – Sister Song, em novembro de 2003, ganhando o mundo e se popularizando ao longo dos anos (ROSS, [2006] 2011). Dessa maneira, a JR surge como uma “uma nova teoria, uma nova prática e uma nova estratégia que rapidamente provou ser eficaz em fornecer uma linguagem comum” (ROSS, [2006] 2011, p. 3), sem intenção de substituir outras linguagens, mas agindo simultaneamente para examinar as questões reprodutivas a partir da ampliação dos direitos humanos para as mulheres e suas comunidades.

²⁶ Veja mais em: **REPRODUCTIVE Justice**. Sister Song, Atlanta (EUA), [2023]. Disponível em: <https://www.sistersong.net/reproductive-justice>. Acesso em: 22 nov. 2022.

Ou seja, para compreender Justiça Reprodutiva precisamos quebrar o vício cartesiano de olhar para as coisas de forma separada, visto que as demandas sexuais e reprodutivas de mulheres negras englobam questões econômicas, sociais, culturais e ambientais como demonstrado pelo Dossiê da ONG Criola (SIQUEIRA, 2021) sobre a situação das mulheres negras do Rio de Janeiro. Dessa maneira, compreendi que a noção de Justiça Reprodutiva por corresponder a um conjunto de valores que englobam direitos sociais e humanos que influenciam as vivências sexuais e reprodutivas de pessoas negras (GÓES, 2019), pode ser lida como *políticas de produção de vida*. Neste caso, entendidas de maneira diferente da proposta por Michael Foucault (2002)²⁷ em sua análise sobre poder, que pressupõe a morte de uns para garantir a sobrevivência de outros.

Outro ponto que considero relevante acerca da Justiça Reprodutiva é seu caráter compartilhado, não somente por se inserir numa agenda coletiva de acessos abarcando experiências múltiplas partilhadas através do cruzamento entre raça, gênero, etc., mas por enfatizar os direitos de um grupo que não necessariamente é genericado. É por isso que interessa às ativistas da Justiça Reprodutiva assuntos como: a morte a cada 23 minutos de um jovem negro no país; a falta de acesso a creches; esterilizações compulsórias; guerra às drogas; desemprego; encarceramento em massa; preservação do meio ambiente. Ou seja, o termo é capaz de demonstrar “a dialética entre os direitos individuais e os direitos de grupo” (ROSS, 2017, p. 293), colocando em evidência importantes questões de justiça social para as populações comumente racializadas.

Como você pode ver, a Justiça Reprodutiva é por essência interseccional. Hill Collins e Bilge (2020) diferenciam as expressões “justiça reprodutiva”, “saúde reprodutiva” e “direitos reprodutivos”, pois apesar de serem intercambiáveis e se relacionarem, eles tratam de diferentes grupos, logo terão diferentes análises e conseqüentemente diferentes estratégias. De acordo com elas:

As iniciativas em favor da saúde reprodutiva ajudam as pessoas a ter acesso a informações e serviços reprodutivos, como contracepção e cuidados durante e após o parto. Como pessoas pobres, mulheres de cor e outros grupos desfavorecidos vivem em geral em comunidades, regiões e contextos nacionais que carecem de serviços de saúde, eles apresentam mais problemas de saúde reprodutiva. Por exemplo, taxas mais altas de mortalidade materna e infantil, falta de acesso a serviços de contracepção e barreiras ao acesso a serviços básicos de saúde são fatores que afetam a saúde da mulher (COLLINS; BILGE; 2020, p. 146).

²⁷ No desenvolvimento do conceito de Biopoder e Biopolítica, nos livros *História da Sexualidade I* (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” a partir do controle dos corpos e das materialidades produzidas por eles.

Já os direitos reprodutivos estão ligados ao campo jurídico, de legislações vinculadas à temática da vida sexual e reprodutiva como, por exemplo, as leis de acesso ao aborto legal seguro e gratuito. Segundo elas, esse termo relacionado a direitos,

[...] abrangem esforços para garantir que as pessoas tenham a capacidade legal e política de fazer escolhas relacionadas a vida sexual e reprodutiva. A distribuição de direitos reprodutivos ou a falta deles estão relacionadas às políticas públicas diferenciais das distintas unidades governamentais nacionais, regionais e locais. (COLLINS; BILGE; 2020, p. 147).

É relevante saber que as legislações restritivas do aborto legal no Brasil afetam fortemente as mulheres negras, visto que o contexto social, muitas vezes determinado pelo racial, dificultam o acesso aos serviços e informações referentes ao tema do cuidado reprodutivo (GÓES, 2019). Além de estarem mais expostas às violências sexuais devido à sua polivitimização e hipersexualização, como podemos ver nos diversos casos de crianças grávidas após estupros, mencionados anteriormente e que se destacaram nas redes sociais nos últimos meses. Além disso, não podemos esquecer que quando o aborto entrou na agenda política do governo Sergio Cabral no Rio de Janeiro, por exemplo, surgiu como pauta para “melhorar a segurança pública”, diminuindo o “número de marginais” (CARNEIRO, 2011). Perceba que mesmo pautas antigas do feminismo podem facilmente se apresentar junto ao racismo reforçando estereótipos da população negra no exercício do biopoder.

Durante a produção do memorial descritivo profissional para um de meus processos seletivos de pós-graduação, percebi que tenho passeado pelo terreno das práticas de Justiça Reprodutiva e que minhas movimentações me trouxeram até a construção deste trabalho que vem sendo gestado com doses de insegurança, amor e curiosidade. Primeiro dei-me conta que descendo de parteiras, de pessoas que auxiliam outras pessoas a trazerem vida pro mundo, em tempos em que o acesso aos hospitais na comunidade era quase impossível. Acredito que alguns de meus propósitos vêm sendo construídos por minhas ancestrais em tempos muito anteriores aos de hoje e não à toa que, anos depois, me tornei doula formada pelo Coletivo de Doulas Pretas de Salvador sem sequer conhecer o histórico das minhas mais velhas.

Gosto de contar essa história, pois acredito que a temática dessa pesquisa me encontrou, acredito que pesquisar JR é uma tarefa que me foi oferecida e recebida com muito carinho, tornando meu trabalho mais feliz. Lembro que quando comentei que tinha me formado doula para as minhas parentes, a sogra da minha prima me contou que foi minha tia-avó que realizou o parto da mãe dela. Contou entusiasmada que foi pelas mãos dessa tia que ela veio ao mundo e pôde ter seus próprios filhos, um dos quais agora é companheiro da minha prima. Em outra ocasião, a mãe dessa minha prima (minha tia) me contou que ficava embaixo da casa, de

madeira com chão cheio de frestas, junto com os irmãos tentando escutar e ver o que acontecia dentro da casa da tia dela quando as mulheres gestantes iam pra lá e saíam com os nenês no colo algumas horas depois. Ela conta isso como se fosse um grande mistério!

De estórias em estórias que ouço com muita atenção, fui redesenhando as ações que vivencio e entendendo melhor o conceito a partir de meu corpo-documento. Sendo assim, posso afirmar que meu trabalho no âmbito da JR ocorre de muitas formas diferentes, desde meus dias realizando oficinas de educação sexual e reprodutiva, trazendo à tona raça como algo relevante para as discussões; também como doula, atendendo pessoas pretas que gestam; ou ainda, acolhendo amigas e mulheres em situação de violência, nos espaços de ativismo e no cotidiano.

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 revisitar as organizações de mulheres negras em busca dos fragmentos de suas próprias narrativas de resistência às políticas eugenistas. Eu mesma perdi as contas de quantas vezes vi minhas velhas ajoelhadas no quarto de santo, com velas acesas e sinetas batendo enquanto pediam pela vida dos primos que estavam pela rua, pedindo a *Bara* e a *Ògún* que os afastasse dos perigos da rua e dos guerreiros (polícia), mantendo-os longe de confusão. Dizem que reza de mãe é forte, e eu acredito, por isso que essa investigação foca nos processos de como vivemos, apesar das diferentes situações descritas acima, que nada mais são do que resquícios do processo de colonização que nunca se encerrou (KILOMBA, 2019).

Por isso que, finalmente, partindo de minhas memórias e das memórias daquelas que me trouxeram até aqui, considero a práxis da Justiça Reprodutiva como o ato de produção de políticas de vida, tendo como disparador para minha proposição algumas práticas que percebo na minha comunidade tradicional de terreiro – e principalmente buscando entender essas (re)existências anticoloniais que me permitiram sobreviver, de modo que a manutenção da vida de pessoas negras de terreiro se baseia em um sistemas de crenças quase paralelo ao da sociedade, produzindo outra linguagem, da qual o conceito de Justiça Reprodutiva poderá se beneficiar.

1.3 Corpo-documento da mulher negra

Eu sou um corpo, um ser, um corpo só.
 Tem cor, tem corte
 E a história do meu lugar, ô.
 Eu sou a minha própria embarcação
 Sou minha própria sorte [...]

Pare apenas por um instante e olhe para você, para o seu corpo e para cada detalhe que lhe chamar atenção. Observe suas mãos, unhas, linhas das palmas, seu rosto, sobrancelhas, pescoço, pernas... olhe para tudo, sem pressa! Sinta o cheiro do seu corpo, a textura da sua pele, o gosto na sua boca, se precisar feche um pouco os olhos e relaxe as pálpebras. Reflita sobre o que você viu, o que você sentiu, lembre das histórias de cada marca que tem esse corpo, e questione: qual sua relação com esse corpo?

Agora, imagine-se em outro corpo, um corpo completamente diferente do seu, uma pele com texturas diferentes, pelos diferentes, formatos e curvas diferentes e novamente reflita sobre a história desse corpo imaginário. Crie em sua mente experiências cotidianas para esse novo corpo, tenha em mente que ele é diferente do seu e que provavelmente as experiências também serão.

Em uma das disciplinas que realizei no mestrado, uma das tarefas que precisei desenvolver foi a escrita de uma carta para o meu corpo. Nunca tinha pensado na possibilidade de escrever para meu próprio corpo, então realizei o exercício acima antes de começar. A escrita passou por muitas nuances e devaneios sobre a estética, mas o ponto principal se dava em torno do medo, das experiências de violação, da insegurança para realizar tarefas simples, como viajar sozinha ou andar na rua à noite. Clássicas situações que deixam mulheres em estado de alerta e, no caso de pessoas negras, com alerta redobrado, algo que podemos ouvir em letras de músicas e nas conversas informais.

Quando li o texto *Mulher Negra: um retrato*, da pensadora Lélia Gonzalez ([1979] 2020), ou naquele dia em que passei horas a fio lendo o diário de Carolina Maria de Jesus (2014), senti-me em casa, lembrei palavras de minha avó, de minhas tias, madrinhas, de minha mãe... Obviamente eu já sentia na pele que minhas experiências eram diferentes das colegas da faculdade, mas ler palavras que minhas mais velhas também diziam era a prova de que as mulheres negras compartilham vivências muito semelhantes. Só faltava entender o porquê. Coisa que não tardou a acontecer.

Estudei bastante e encontrei importantes sínteses, explicando como a colonização condicionou as mulheres negras a lugares de subalternidade e violações, análises que trouxeram notáveis contribuições para o pensamento social brasileiro pela perspectiva de uma mulher negra (GONZALEZ, 2018). Bebi nas fontes de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, acompanhada dos romances de Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves e outras, priorizando as mulheres brasileiras. A própria Angela Davis, conhecida e fortemente referenciada por sua obra intitulada *Mulher, Raça e Classe* (2016), na qual intersecciona as diferentes opressões

sofridas pelas mulheres negras, em certa ocasião aconselhou as brasileiras e contou de onde vinham suas inspirações dando os devidos créditos a Lélia por suas contribuições.

Sueli Carneiro (2002; 2011; 2018), bell hooks (2019), Kimberlé Crenshaw (2020), Grada Kilomba (2019) e tantas outras trazem contribuições acerca do tratamento recebido pelas mulheres negras nas plantações, navios negreiros e como isso se manteve no período pós-colonial. A riqueza de detalhes dos registros históricos (DAVIS, 2016; NASCIMENTO, 2021) demonstram que nem mesmo gestantes e crianças eram poupadas, mesmo que fossem importantes para os negócios.

Vale lembrar que pessoas negras não eram consideradas humanas e essa passagem de sujeito a objeto, oriunda do racismo, foi fundamental para a escravização de africanas/os (KILOMBA, 2019; FANON, 2018). Isso influenciou toda a formação da sociedade americana, que deixou para as mulheres negras os piores empregos, salários, as piores moradias, e condições de sobrevivência ainda nos tempos atuais. As imagens de controle da “ama-de-leite”, “empregada doméstica”, “mulata” e outras determinaram os papéis sociais possíveis para as mulheres negras, causando uma feminização da pobreza e tornando-as mais suscetíveis à polivitimização (GONZALEZ, 2020; COLLINS, 2016; RAMOS; GÓES; FERREIRA, 2021).

Sendo assim, “se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra, como por terem sido escravos seus antepassados” (NASCIMENTO, 2018, p. 82-83). Lembro de uma ocasião em que estudantes negras/os da Escola de Administração colocaram cartazes de letras de músicas pelo *campus*, demonstrando a realidade das pessoas negras no Brasil. O trecho que causou uma certa polêmica e discussões nos grupos das redes sociais foi: “Cansei de ver a minha gente nas estatísticas, das mães solteiras, detentas e diaristas [...]”²⁸. Colegas riscaram o cartaz, questionando qual era a desonra em trabalhar como diarista e postaram nas redes sociais, onde a discussão se iniciou e se transformou em mobilizações.

Os comentários no geral eram de pessoas brancas falando sobre o assunto, e dizendo que estávamos sendo preconceituosos com as diaristas, algo bastante conveniente para pessoas brancas que utilizam esses serviços e desracializam o histórico da profissão e dos corpos que são sempre os mesmos: corpos de mulheres negras. TODAS as minhas mais velhas trabalharam em “casa de família” desde muito jovens, sendo diaristas, empregadas e babás a vida inteira, eu e minha geração temos sido as poucas que conseguimos romper com esse ciclo. Isso devido aos

²⁸ Música Mulheres Negras interpretada pela rapper Ysalú e composta pelo rapper Eduardo Tadeo. YZALÚ. **Mulheres Negras Ao Vivo - DVD PROMO Ysalú**. YouTube, 19 de novembro de 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=122kwdWN-v0>. Acesso em: 20 jan. 2023.

incentivos para estudar e “não ter que limpar sujeira dos outros”, como fomos fortemente aconselhadas ao longo da vida.

Mas, para além das mazelas que acometem os corpos negros, essas pensadoras também destacaram a importância da mulher negra para a formação da sociedade e para os movimentos de mulheres e feministas. Do mesmo modo, destacam-se suas significativas contribuições para os movimentos negros, pois em uma sociedade que possui suas estruturas cimentadas a partir do racismo e do sexismo, mesmo dentro dos espaços de enfrentamento é comum que se deixe à margem aquelas que interseccionalmente compartilham as diferentes opressões.

Patrícia Hill Collins (2016), ao criar o termo *outsider within*, descreve a importância de corpos como os nossos na produção das ciências. Partindo dos exemplos das trabalhadoras domésticas que vivenciam a vida privada e pública como *outsiders*, a autora argumenta que as mulheres negras possuem “um ponto de vista especial quanto ao *self*, à família e à sociedade” (COLLINS, 2016, p. 100). Apesar de por muito tempo diversos conhecimentos de mulheres negras terem sido negligenciados no âmbito acadêmico, sendo passados de maneira oralizada aos descendentes, atualmente essa condição é capaz de beneficiar as ciências sociais, combatendo abordagens mais ortodoxas (COLLINS, 2016). Importante ressaltar que, apesar das visões compartilhadas, cada pessoa negra possui suas próprias experiências que não devem ser tratadas de modo totalizante e determinista.

Desde as aulas de Corpo e Materializações: Formas, Tamanhos, Contornos e Arranjos Tecno-políticos²⁹, em que discutimos a produção de corpos e as materialidades que derivam disso, passei a compreender a importância do corpo para as produções científicas, principalmente sobre a produção daqueles corpos que “fogem da normalidade”. Na cultura ocidental, o corpo recebe esse destaque devido às suas diferenças na determinação da hierarquização social. É possível saber sobre papéis sociais, tipos de trabalho, entre outras coisas, por exemplo, somente de olhar para alguém (OYĚWÙMÍ, 2021). Uma das esferas em que essas distinções operam é na invenção do gênero baseada no sentido da biologização e genitalização dos corpos, que, entre outros elementos, implica que, dependendo do órgão genital designado no nascimento, determinadas normas sociais são impostas sobre a pessoa. Tais normas se materializaram ao longo do tempo, criando e regulando os corpos através de uma prática reiterativa no tempo (BUTLER, 2001). Assim, o corpo assume diferentes significados em diferentes culturas, assim como se estabiliza materialmente de modos distintos.

²⁹ Disciplina ministrada pelas professoras Paula Sandrine Machado e Rafaela Vasconcelos Freitas, no PPG em Psicologia Social e Institucional/UFRGS, em 2021.

Além disso, há algo sobre o corpo que Beatriz Nascimento (1989) destacou e que deu uma virada na minha ideia sobre como conduzir essa pesquisa: o corpo é lugar de memória!

A partir disso, as performances de oralitura e do tempo espiralar que foram desenvolvidas por Leda Martins (1997; 2003) demonstram como esse corpo em suas atividades rituais retoma esses valores, fazendo fissuras na compreensão de tempo linear e retomando saberes ancestrais inscritos nesse documento. Esses operadores teóricos estão presentes nas vivências das organizações sociais negras, no caso desta pesquisa privilegiando a comunidade tradicional de terreiro que cresci. Estudos como os de Míriam Alves (2012; 2017), além de insistirem na importância desse tipo de pesquisa ser feita por pessoas que compreendem as práticas “desde dentro”, alicerçadas na compreensão ontológica do cotidiano da comunidade, também apontam para processos de produção de saúde nesses locais que fogem da lógica colonizadora dos serviços de saúde.

Apresentando um trecho da obra *Olhos D'água*, Conceição Evaristo traduz o que compreendo sobre o corpo-documento de uma mulher negra, pois segundo ela “quando a dor vem encostar-se a nós, enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando a solução” (EVARISTO, 2016, p. 114). Tendo isso como pressuposto, consigo compreender como o conceito de Justiça Reprodutiva suporta o sentido de produção de vida em uma sociedade sustentada pelo racismo e pelo sexismo.

1.3.1 Descolonizar o corpo

Tomo o corpo, aqui, de duas maneiras distintas, mas não inseparáveis, apenas para que você perceba como o termo vincula-se ao pensamento e método que utilizo nesta pesquisa. Uma delas é esse corpo que experimenta o mundo branco, baseado nos estereótipos do racismo e sexismo biologizante, ou seja, aquele corpo inventado e visto como Outro do homem branco cisheteronormativo, reiterando dualismos e oposições binárias, como diz Oyěwùmí (2021):

Diferenças e hierarquias, portanto, estão consagradas nos corpos; e os corpos consagram as diferenças e a hierarquia. Assim, dualismos como natureza/cultura, público/privado e visível/invisível são variações sobre o tema dos corpos masculinos/femininos hierarquicamente ordenados, diferencialmente colocados em relação ao poder, e espacialmente distanciados um do outro (OYEWÙMÍ, 2021, p. 52).

A outra remete ao corpo como um documento que carrega em si a história compartilhada de um povo e suas experiências, quando descolonizado, sendo o que é e o que se pode ser, sem as cristalizações dos estereótipos coloniais (NASCIMENTO, 1989). Sendo assim, assumo que é possível se reconhecer como um território que carrega, através de seus rituais, uma memória que se relaciona com essa “reencenação do passado” (KILOMBA, 2019, p. 29), anterior ao

período colonial. Mesmo no pós-abolição, é possível verificar uma tentativa constante de sobreviver à essa “realidade traumática, que tem sido negligenciada” (idem) na formação histórica brasileira.

Nesse sentido, o corpo também é capaz de compor uma identidade étnica a partir de seus rituais. Beatriz Nascimento (1989; 2021) argumenta, em seus estudos sobre quilombos, que o corpo negro se espelha um no outro e recompõe a cultura africana que foi transportada para as Américas. A pensadora Leda Maria Martins (1997; 2002; 2003), nos estudos sobre as performances das oralituras nas Congadas, também sinaliza a existência de formas organizacionais que se refletem a partir dos corpos, numa dinâmica do tempo espiralar que retoma memórias ancestrais quando em momentos rituais. Aqui é importante ressaltar que não se trata de essencialismo, como comumente caracterizam esses estudos, mas de heranças culturais que se mantêm na memória e escapam pelo corpo quando em performance, algo que as oralituras são capazes de exemplificar.

Dessa maneira, tenho aprendido com os pressupostos de Beatriz Nascimento (1989) que o corpo é importante para o reconhecimento, pois a partir dele que experimentamos os sentidos que se tornam memórias. A autora diz que “a memória são conteúdos de um continente, da sua vida, da sua história, do seu passado. Como se o corpo fosse o documento” (NASCIMENTO, 1989). Nesse mesmo sentido, em suas argumentações, Martins (2003, p. 25) aponta que, mesmo com todo o empreendimento europeu, não foi possível “apagar no corpo/corpus africano e de origem africana os signos culturais” que nos acompanharam na travessia do Atlântico. E acrescenta: “os ritos de ascendência africana, religiosos e seculares, reterritorializam uma das mais importantes concepções filosóficas e metafísicas africana, a da ancestralidade” (ibidem, p. 78).

Esses pontos são importantes para o presente estudo, a partir do entendimento de que Justiça Reprodutiva trata de continuidade, de possibilidade de viver em comunidades sustentáveis, em que a autonomia dos corpos que são racializados, nesse caso de mulheres negras, possa ser vivida. Também compreendi que, para seguir esse caminho da investigação, precisei iniciar um processo de descolonização do fazer científico e também da subjetividade. Nas palavras de 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”, ou seja, suas histórias contadas por elas mesmas e dentro de suas próprias ontologias.

Enfim, para as culturas das comunidades tradicionais de terreiro, o corpo tem diferentes significados e uma importância ímpar, pois além de ser o guardião da memória, junto ao *Orí*, é

o espaço de atuação de *orisá* e transmissão de *axé*, seja através de rituais de iniciação, seja via incorporações, reforços, entre outros. Nina Fola (CUNHA, 2020) utiliza o termo corpo-terreiro para explicar a importância desse corpo iniciado que se relaciona complementarmente com seres vivos e não vivos e se “constitui pela oralidade vivida na dinâmica de um terreiro” (CUNHA, 2020, p. 223). Além disso, funciona como potencial para reconstrução da “subjetividade dilacerada pelas violências cotidianas” (ibidem, p. 224), nos devolvendo a humanidade, a autoestima e a sanidade mental.

Corpo-mapa, corpo-território e corpo-terreiro são alguns dos diversos nomes que encontro nos referenciais que tentam formular e destacar o papel do corpo na construção da identidade a partir da descolonização da subjetividade, em busca da retomada do ser-sendo e com base na memória e na busca de um território não mais existente para as pessoas raptadas em África. Nascimento (1989; 2021) também argumentava que *kilombo/quilombo* não poderia se restringir ao espaço geográfico de agrupamento entre pessoas negras em momento de resistência, ela dizia que *Orí* era *kilombo/quilombo*, que o corpo negro é esse quilombo-mítico que sobreviveu à colonização e essa tese fundamentava sua pesquisa. No filme intitulado *Orí* (1989), com imagens de eventos da cultura afro-brasileira e africana como bailes charme, rituais de terreiro, entre outros, ela apresenta também a dança como um espaço de libertação, no qual é possível esquecer o cativo através dessa retomada do corpo.

Nesse mesmo sentido, Marlene Cunha (2022), antropóloga que investigou as gestualidades das danças no Candomblé de Angola, levantou importantes pontos acerca da produção dos corpos na religião de matriz africana e nas alas de baianas do Carnaval. De acordo com sua proposta é através do corpo, “da gestualidade corporal, dos objetos simbólicos, da oralidade, enfim de todo o conjunto de elementos que compõem o repertório cultural” (CUNHA, 2022, p. 124) que as dinâmicas de um grupo é transmitida, reproduzindo memória e traduzindo-se como resistência cultural, como no caso dos descendentes de africanos trazidos para as Américas.

Outro exemplo de estudo que relaciona diferentes produções de corpos, bem como os cuidados empregados sobre eles é a pesquisa de Irina Mendes (2018). Na ocasião ela apresenta os casos de crianças *Ucô*³⁰ de uma comunidade Manjaco de Guiné-Bissau e práticas de cura

³⁰ Na cosmo-ontologia Manjaco “*Ucô* é tido como mal enviado por uma entidade que marca aquele que é infringido perante os sinais inscritos no corpo. Urge, então, a demanda de mandá-lo de volta para a entidade responsável pelo envio do mal. Os métodos curativos modernos seriam inadequados para alguns pacientes, no caso *Ucô*. Nessas situações, muitas vezes são recomendados o uso de redes tradicionais e de instituições religiosas, independentemente da natureza da doença” (MENDES, 2018, p. 171). Já “para os médicos, o *Ucô* é uma criança com um problema de saúde crônica ou deficiente” (idem).

“empregadas nos dois sistemas de saúde vigentes no país: o tradicional e o moderno” (MENDES, 2018, p. 170). Ao longo do texto ela demonstra que o mesmo corpo [da criança *Ucô*] pode ser examinado com a “base biológica (química)” de uma doença, como é feito geralmente pela medicina moderna. Enquanto que um curandeiro da medicina tradicional pode “considerar *Ucô* e os espíritos ruins como possíveis causas”, e isso deve-se ao modo como essas culturas concebem o corpo dentro de uma lógica filosófica específica. Baseada em Hampaté Bâ (1981, p. 6 *apud* MENDES, 2018 [grifo da autora]) ela argumenta que “as tradições africanas consideram que o ser humano não é uma unidade monolítica, limitada ao seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente”. Ele não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído.” (idem). Algo semelhante ao que encontramos nas concepções das comunidades tradicionais de terreiro no Brasil.

Retomando o pensamento de Nascimento (1989; 2021) e Oyèwùmí (2021), cada cultura produzirá um corpo diferente e com diferentes significados, e isso se materializa no tecido social da comunidade. Portanto, não podemos deixar de considerar a influência das culturas africanas na formação do Brasil e, por esse motivo, compreender que o corpo é um documento exige antes de tudo admitir uma posicionalidade, a fim de reconhecer os “saberes localizados” (HARAWAY, 2016) que emergem na relação com o mundo, e principalmente na produção do conhecimento.

Dessa maneira, tenho argumentado que os conceitos produzidos pelas mulheres negras acadêmicas e que têm ganhado força nas pesquisas feministas como Interseccionalidade, Dororidade, Escrivivência, Justiça Reprodutiva, entre outros, são corporificados. Ou seja, dependem desse olhar complexo das mulheres negras para existir, como argumentado por Collins (2016) e Collins e Bilge (2020), para além de suas matrizes de opressão, algo que pretendo seguir pesquisando em outra ocasião.

Digo isso, pois a postura ética/metodológica de corpo-documento (NASCIMENTO, 1989), nesta pesquisa torna-se imprescindível na medida em que minha posicionalidade de mulher negra na sociedade brasileira e que cresceu dentro dos valores organizativos de uma comunidade de tradicional de terreiro familiar se apresenta como uma forma de retomar a si, tentando seguir os passos de Beatriz e fazer as “ligações de uma história fragmentada” e de reconstrução de uma subjetividade roubada pela colonização. Da mesma forma que unifico com a pesquisa feita “desde dentro” (SANTOS, 2008; ALVES, 2012) e me permito abstrair, compreender o “real” das vivências nas comunidades tradicionais de terreiro para além da imaginação abstrata, algo que possuo certa facilidade em relação a quem chega de fora.

Além disso, a exemplo do que encontro na literatura de mulheres negras, metodologias como escrevivência (EVARISTO, 2005), fabulação crítica (HARTMAN, 2020), entre outras, podem valer-se dessa postura para suas expressões literárias/artísticas, algo que tento ensaiar nos próximos passos desse texto, como metodologia. Por fim, ser corpo-documento é compreender que a autodeterminação é relevante não só na produção científica, mas também para o exercício da sexualidade e da reprodução dialogando com os modos e sentidos produzidos em suas comunidades, além de considerarmos as diferentes mulheridades que compõem o Brasil como um país multiétnico e multicultural.

2 COMUNIDADE TRADICIONAL DE TERREIRO

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?

Eu Tituba: a bruxa negra de Salem – Maryse Condé (1997).

Eu não consigo determinar exatamente em que momento percebi que era uma pessoa de comunidade tradicional de terreiro, acho que foi na escola quando os colegas zombavam me chamando de batuqueira e tinham medo da gente. Eu e meus parentes éramos todos da mesma casa, não morávamos lá, mas pelo menos umas três vezes na semana subíamos a rua para visitar. Para mim não era uma casa de religião, era só a casa da Bisa³¹.

A Bisa não era mãe da minha avó de nascimento, mas era mãe de santo dela, o que pra mim dava quase no mesmo. Quando falo em família, falo de minha linhagem materna, não nuclear, algo diferente do que se costuma encontrar como parâmetro dos estudos feministas centrados nas análises a partir da família nuclear e dos papéis de gênero ocidentalizados (OYEWÙMÍ, 2021). Minha família matrilinear é bem grande: só minha avó teve treze crianças e cada uma delas mais umas três ou quatro. Exceto minha mãe, que só tinha a mim, considerando que minha irmã nasceu apenas depois da nossa mudança de território.

Meus primos e eu fomos criados todos juntos, na mesma rua, e bem no meio dela meu tio tinha um pequeno armazém/boteco. Era uma rua de chão batido e casas muito simples. Minha mãe sempre conta que trabalhava lá no mercado do meu tio quando eu nasci, e que eu,

³¹ Como sugestão de visualização e estímulo imagético sugiro assistir ao vídeo da música *Psicografia Popular*, do artista gaúcho Dona Conceição, gravado no campo de futebol da Vila Mato Sampaio, território onde boa parte dessa história ocorre. DONA CONCEIÇÃO. **PSICOGRAFIA POPULAR**/ session oficial / Dona Conceição, Gutcha Ramil, Fabricio Gambogi. YouTube, 27 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VhledlXqQ-M>. Acesso em: 7 fev. 2023.

recém-nascida, cabia nas caixas de frutas que ela forrava com cobertas para que passasse o dia com ela e com minha tia. O caminho da escola também fazíamos juntos, os mais velhos cuidando dos mais novos, os que moravam no final da rua iam descendo em direção ao lixão que ficava ao lado da escola e pegando um por um em casa e a volta era igual.

Minha avó veio do interior, da cidade de Porto Xavier ou São Francisco de Paula, não sei ao certo por onde ela passou primeiro. Trabalhou primeiro com reciclagem, depois em “casa de família” como empregada doméstica e já na velhice trabalhava de limpar os banheiros dos terminais de ônibus da cidade. Do pouco que sei, parece que se assentou na zona leste da cidade de Porto Alegre, onde encontrou com a Bisa Jovem, que veio a ser sua mãe de santo, após acolhê-la com os filhos no terreiro.

A Bisa veio de algum lugar do interior, mas contam que inicialmente ela e o Biso moravam numa região nobre aqui de Porto Alegre e foram removidos pro bairro Bom Jesus anos depois. Eles completariam oitenta anos de casamento no mês passado. A Bisa era uma das mais velhas mães de santo que viviam em Porto Alegre na ocasião de sua morte, seu *Bara* é antigo e sua casa bastante respeitada devido à sua origem e feitura com Vô Romário (pai de santo conhecido em tempos antigos). Junto ao trabalho de mãe de santo, ela também era lavadeira. Além de seus três filhos biológicos, ainda tinha muitas filhas/os de santo que acolhia em sua casa, além dos filhos dessas filhas e assim por diante.

Neste capítulo, abordarei o que são as Comunidades Tradicionais de Terreiro, bem como sua contribuição para a cultura brasileira a partir da incorporação de seus valores no cotidiano. Também apresento alguns de seus valores organizativos invariantes, baseando-me em pesquisas anteriores (ALVES; 2012; LUZ, 2003) que objetivam demonstrar como esses locais tornam-se espaços de (re)existência da cultura negro-africana aos moldes brasileiros. Isso tudo vinculado à ideia de produção de vida da perspectiva da Justiça Reprodutiva. Em seguida apresento a casa de santo na qual essa pesquisa foi realizada, seu funcionamento e minha relação com esse campo.

2.1. Justiça Reprodutiva e Comunidades de Terreiro

Nessa altura do texto, imagino que você já tenha compreendido que o termo Justiça Reprodutiva 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, que estão relacionados à produção de saúde, educação e direitos, mantendo vivos valores organizativos civilizatórios, se mostravam como ambientes privilegiados nos quais o próprio conceito de Justiça Reprodutiva pode se beneficiar. Conforme destacam Míriam Alves, Nedio Seminotti e Jayro Jesus:

O construto comunidade tradicional de terreiro de matriz africana é compreendido como a materialização simbólica e concreta do complexo cultural negroafricano, que se mantém vivo e incorporado à sociedade brasileira por meio de **organizadores civilizatórios invariantes**, como por exemplo: tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, ritos de iniciação e de passagem (ALVES; SEMINOTTI; JESUS, 2017, p. 196 [grifo dos autores]).

Nesse momento, ainda sem aprofundar na cosmologia e na filosofia africana que compõem esse paradigma civilizatório das comunidades tradicionais, tento aproximar as práticas vivenciadas no terreiro para, em um primeiro momento, compreendê-las a partir da noção de Justiça Reprodutiva e, posteriormente e para além desta dissertação, desenvolver o conceito enquanto uma práxis de continuidade histórica, a exemplo do que propôs Beatriz Nascimento (1989) em seus estudos sobre quilombos.

Além disso, destaco que não é um simples deslocamento de um conceito ocidental para análise de práticas que estão dentro de um outro sistema de crenças, mas de uma aproximação que acredito ocorrer justamente por aceitar a hipótese de que organizações de mulheres negras e seus corpos-documentos poderem contribuir para o desenvolvimento de conceitos que são corporificados. Como se déssemos nomes às nossas vivências práticas, utilizando o corpo como lugar para buscar dessa produção, alterando significativamente os paradigmas científicos que negam o corpo.

Dessa maneira, compreendo que há uma “complexidade da dinâmica civilizatória do terreiro”, e que esta “não pode ser compreendida por categorias de análise do paradigma civilizatório ocidental” (ALVES, 2012, p. 150). Para não ser irresponsável enquanto pesquisadora, mesmo “desde-dentro”, fui então buscar nos estudos descoloniais os aportes teóricos para compreender se as práticas de terreiro se alinham e contribuem à Justiça Reprodutiva, ainda sem a intenção de aprofundá-las, mas no sentido de percebê-las operando nesse processo de manutenção de uma política de vida.

Foi também na literatura que encontrei as primeiras ideias acerca de onde e com quem deveria procurar as respostas para minhas perguntas acerca das (re)existências da população negra brasileira, considerando minha própria existência no mundo. 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 me ofereceram o suporte necessário para direcionar minha atenção sobre como as histórias vividas e suas

contribuições são importantes para as pesquisas. Ao perceber que se trata daquilo que passa pelo corpo-documento (sem separação cartesiana entre ele, a mente e o espírito); guardado pela memória, traduzindo-se em letras, palavras, parágrafos... e por fim dando sentido e nome às coisas que surgem pelo caminho, sigo fazendo observações do cotidiano.

Como comentei anteriormente, utilizo aqui casa de santo e comunidade tradicional de terreiro como sinônimos, relacionando-os a essa estrutura não somente material, mas de expressão étnica, onde ocorrem práticas rituais e de convivência entre pessoas que vivem a partir de valores organizativos de matriz africana que resistiram durante a colonização e no pós-abolição. Nas palavras de Marco Aurélio Luz:

O legado dos valores africanos que permitiu uma continuidade transatlântica, está consubstanciado nas instituições religiosas. São dessas instituições que irradiam os processos culturais múltiplos que destacam uma identidade nacional. Desde África, a religião ocupa um lugar de irradiação de valores que sedimentam a coesão e harmonia social, abrangendo portanto, relações do homem com o mundo natural (LUZ, 2003, p. 47).

A religião nesse caso é entendida de uma forma diferente de como comumente a compreendemos nos modos cristãos ocidentalizados. Ela se traduz aqui como uma forma de vida que transpassa toda a organização social de uma população, transformando-se em núcleos de (re)existência. Sendo caracterizada por sua concepção espiritualista do mundo, “onde a constituição da individualidade, as relações sociais, as relações com a natureza e o universo estão revestidas de uma dimensão sagrada” (LUZ, 1983, p. 28). Além disso, há algumas características invariantes próprias estruturando essas comunidades, por isso a importância de reivindicar uma postura ética de pesquisa “desde-dentro”, visto que o acadêmico “de fora” seria incapaz de compreender a complexidade das experiências, minimizando seu poder (LUZ, 1983; ALVES, 2012).

Sendo assim, apesar do racismo religioso, que afeta o olhar das pessoas sobre as comunidades tradicionais de terreiro, 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). A esse respeito, Muniz Sodré diz que:

Do lado dos ex-escravos, o terreiro (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 2002, p. 20).

Um dos entrevistados da tese de Alves (2012), um *Bàbàlòrìṣà*, 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, segundo ela, esse aspecto deve-se ao processo de urbanização e ao deslocamento das pessoas negras escravizadas para cidades no pós-abolição. Vale ressaltar que a abolição agravou ainda mais o distanciamento social entre raças, deixando à margem do processo de favelização os negros formalmente recém libertos. Esses, uma vez sem a terra que era comum no meio rural, se viram expostos a uma nova realidade urbana, tendo que se adaptar para manter seus rituais (CUNHA, 2022).

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, com características geográficas diferentes dos casos citados e estudados por Alves (2012) e Cunha (2022).

Assim, os terreiros urbanos surgem 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 vou me ater aos sentidos filosóficos do local, o que exigiria aprofundamento, no entanto essas definições são importantes no sentido de explicar como algumas das mulheres participantes da pesquisa chegam ao terreiro e porque permanecem. 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, mesmo que cada ritual ocorra em determinado espaço, tendo regras específicas para cada situação.

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 à 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 (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. Também é importante ressaltar que as comunidades tradicionais não têm como finalidade isolar-se em si mesmas e se relacionam com o mundo externo, muitas vezes transformando-se, daí a gama de diferentes denominações das religiões de matriz africana. Para Sodré:

A perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgia para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. A cultura não se fazia aí efeito de demonstração, mas uma reconstrução vitalista, para ensejar uma continuidade, geradora de identidade (SODRÉ, 2002, p. 57).

Nessa concepção de que o espaço de terreiro se constitui como um *ethos* de alguns valores específicos, alguns estudiosos vão argumentar que dentre suas formas de estar no mundo, nesses locais, valores como comunalismo e solidariedade entre os componentes é comum, sejam de família consanguínea ou não (SODRÉ, 2002; ALVES, 2012; CUNHA, 2022). De acordo com esses autores, o terreiro muitas vezes se constitui como espaço de moradia fixa ou não, com sentido de comunidade e preservação de memórias ancestrais africanas, bem como a convivência entre vivos e não vivos através de uma ideia de parentesco mítico. Lembro-me de uma certa conversa em que explicava minha “árvore genealógica” para um amigo e relembra a dificuldade que tinha de realizá-la nas atividades da escola. Isso porque muitas das pessoas com quem convivo não têm parentesco direto e sempre eram questionadas em minhas apresentações, meu número de primos é bastante grande.

As divindades também habitam a casa de santo conosco, como comentei na apresentação sobre *Bara*, e esse local se desloca do espaço territorial, pois compõe a subjetividade de seus adeptos mesmo fora dos momentos rituais. No capítulo que versa sobre o conceito de Comunidade Tradicional de Terreiro da tese de Alves (2012), a autora ressalta que essa “conceituação precisa ser complexificada para além de um ideário utópico ou de uma fragilidade efêmera, abrangendo a complexidade das relações, inter-relações, socializações, conexões, interdependência e dialógica entre eles” (ALVES, 2012, p. 63). Isso porque seus saberes e práticas transpassam a vida das pessoas transversalizando o espaço e o tempo a partir de “seus recursos de acolhimento e suporte social” (idem). Algo de extrema relevância para

aproximação que busco ao conceito de Justiça Reprodutiva, mesmo que de maneira ainda pouco aprofundada no sentido mítico/filosófico do terreiro.

Dessa forma, ao falar das oralituras dos corpos em performances, Leda Martins também discorre sobre as práticas de terreiro, nos informando que “habitam o âmbito mais íntimo das relações sociais e das subjetividades dos indivíduos que as formam e as praticam, em todos os espaços e contextos das inter-relações em torno das quais gravitam conhecimentos e valores de múltipla natureza [...]” (MARTINS, 2002, p. 42). Além disso, nesse contexto, a gira de saberes³² surge como uma forma de aprendizado da pedagogia de terreiro, algo que se converte também em metodologia, como ocorreu com o processo da presente pesquisa e do qual comentarei novamente mais adiante.

2.1 Organizadores civilizatórios

Levando em consideração os organizadores civilizatórios invariantes do terreiro propostos na tese de Alves (2012), tais como tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, ritos de iniciação e de passagem, levantarei aqui a importância dos mesmos para aquilo que estou chamando de produção de vida.

O sistema oracular, por exemplo, a partir das minhas experiências, mostra-se como uma importante ferramenta de aprendizado e alerta para situações de perigo que possamos passar e que atrapalham o cumprimento de nosso propósito de vida na Terra. Esses perigos são de diversas ordens, em geral se relacionam com energias ruins, injustiças sociais ou feitiçarias de atrapalhação. No livro *Eu tituba: a bruxa negra de Salém* (1992), podemos perceber, através da literatura, como esses organizadores funcionam.

A personagem consultava os conselhos de suas mais velhas, já falecidas, para saber sobre suas pedras nos caminhos; utilizava os aprendizados e agrados aos *orisás* para conseguir suprir suas necessidades ou realizar vinganças contra os colonizadores; entre outras coisas ligadas às formas de manipular os poderes da natureza em seu favor (CONDÉ, 1992). Longe de ser mágica de bruxa como nas histórias de contos de fadas, os cultos e oferendas são parte de uma forma de viver no mundo e compõem nossa realidade na comunidade tradicional de terreiro. Sempre tem alguma planta, ou chá para curar aquela dor, sempre tem um agrado para *orisá* que se possa fazer para conseguir ir bem numa entrevista de emprego, sempre podemos

³² “Nas culturas Afro-Índigenas, a transmissão de conhecimentos e saberes tradicionais, são repassados aos seus ascendentes em “gira de saberes” como que numa roda de conversa, num ritual sagrado, numa festividade, numa prática religiosa, entre outras que se realizam num processo de vivência” (OLIVEIRA, 2020, p. 14). Vale ressaltar para fins de entendimento do texto que as giras de saberes e as giras de Exú mencionadas adiante não são sinônimos e diferenciam-se, sem se excluírem algo que será compreendido no subcapítulo referente a gira de saberes.

agradecer pelo ano que vai embora e nos deixa com saúde e disposição para continuar, mesmo em situações materiais difíceis.

O uso de feitiçarias e encantamentos é um saber oral que é passado de tempos em tempos para nós na cultura de terreiro, inclusive os que se relacionam com a saúde sexual e reprodutiva (MARTINS, 2020). Entretanto, esse “conhecimento foi gradativamente sendo estigmatizado, com a consolidação da medicina como profissão e ciência” (MARTINS, 2020, p. 136), principalmente diante do privilégio da ciência eurocêntrica.

A vida é um princípio norteador dessas comunidades, viver de forma sustentável, permitir trocas justas com pares e o ambiente, gestar projetos e novas crianças é algo importante para essas tradições e são levadas muito a sério. As mais antigas sempre ensinam que se morre alguém fora do movimento considerado “natural” da vida, se interrompe um processo de transmissão de legado, identidade e de memória que deveriam orientar a comunidade.

A transmissão oral que ocorre no cotidiano do terreiro e nas giras de saberes não são aprendizados menores do que os livros que leio. Assim, pensando o âmbito da educação e da própria produção de conhecimento, Carneiro (2005) vai explicar como o epistemicídio, como um dispositivo ancorado pelo racismo, causa uma “deslegitimação dos saberes dos negros sobre si mesmos e sobre o mundo, pela desvalorização, ou negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano ao patrimônio cultural da humanidade, pela indução ou promoção do embranquecimento cultural, etc.” (CARNEIRO, 2005, p. 324).

Sendo assim, estamos condicionadas enquanto pessoas negras a negar nossos ensinamentos para viver na sociedade colonizada, sendo constantemente impedidas de produzir conhecimentos a partir de nossas próprias matrizes civilizatórias. Vale lembrar que africanos nas Américas, assim como ocorreu com os povos indígenas, “foram impedidos de pensar, orar e praticar seus fundamentos, submetidos aos racismos epistêmicos religiosos e também ao racismo de cor; o sexismo fez mulheres serem queimadas como bruxas na inquisição, destruídas sobre a forma de bibliotecas de oralidade, na Europa” (AKOTIRENE, 2018, p. 34) e também nas Américas. Algo que também surge na literatura de Condé:

- Não faz um ano, o governador Dutton queimou na praça de Bridgetown duas escravas acusadas de terem parte com Satanás, porque, para os brancos, ser bruxa é isso!... Eu protestei: - Satanás! Antes de pôr meus pés nesta casa, eu ignorava esse nome. Ele zombou: - Vai dizer isso no Tribunal? - Tribunal? [...] Eu o intimei: - Me explique isso! – Você não conhece os brancos! Se eles acharem que você é mesmo uma bruxa, vão montar uma fogueira e te colocar em cima dela (CONDÉ, 1992, p. 431).

Já o sistema oracular divinatório apareceu no campo realizado para essa pesquisa de diferentes maneiras: ele nos mostra coisas que escapam das nossas vistas, apontando aquilo que

está em desarmonia no nosso caminho. O jogo de búzios e as cartas são os mais comuns nas comunidades tradicionais que já frequentei, minhas mais velhas usam pra tudo. Esses oráculos são como meios de comunicação com os *orisás*. Sua importância é tão grande que somente algumas pessoas específicas e “prontas” recebem esse tipo de axé, e é através dele e da fé nas suas orientações que os rituais são realizados.

Minha tia conta que quando a Bisa atendia as pessoas em sua casa, para consultas com seus búzios, eu e meu primo de mesma idade ficávamos em seus pés brincando no chão sem fazer nenhuma bagunça. Dessa maneira, a crença e a fé no oráculo fazem parte de nosso cotidiano. Fatos semelhantes sobre os jogos de búzios também encontrei na literatura de Ana Maria Gonçalves, na obra *Um defeito de cor* (2006), na ocasião em que uma das personagens precisa de auxílio e procura por um curandeiro, a narrativa de Kahinde segue:

O Pai Osório apareceu mais tarde, todo vestido de branco e também cheio de colares, pulseiras e anéis feitos de contas, búzios, sementes e cascas de coco. Disse que não podia fazer muita coisa, porque precisava de tambores e ali não era o lugar apropriado para tocá-los, mas **tinha jogado os búzios e eles confirmaram que a Verenciana era de Ogum**, para quem precisavam fazer uma oferenda. Ogum é guerreiro e com certeza ia socorrer sua filha, ajudando na luta contra a morte (GONÇALVES, 2006, p. 77 [grifo da autora]).

Narrativas como a das personagens são comuns na casa de santo onde cresci e onde realizei esta pesquisa, bem como avisos que vem em sonhos, intuições, mediunidades, incorporações, e outras formas de comunicação que são comuns entre o grupo e que organizam as vidas de forma individual e também coletiva. Braga (1980, p. 68 *apud* ALVES, 2012 [grifo da autora]) afirma que esse sistema “não se trata de “uma simples tentativa de conhecer o futuro, nem muito menos uma busca constante do que se realizou no passado” mas, sim, uma “tentativa de conhecer diacronicamente aquilo que não é ainda do conhecimento daquele que solicita uma consulta” (ALVES, 2012, p. 70). Assim, por meio da comunicação com o sagrado realizada e mediada pela sacerdotisa ou sacerdote, a sujeita é capaz de ter consciência daquilo que lhe escapa e assim resolver suas demandas sendo protagonista de suas próprias resoluções com auxílio das entidades.

A manifestação das entidades por meio do corpo também surge como um dos organizadores que são relevantes para esta investigação, uma vez que diversas orientações também surgem desse instrumento. O corpo iniciado, aquele que renasce através dos rituais de iniciação, confirmação, entre outros, é de singular importância para a comunidade tradicional de terreiro. É através dele que se manifesta e circula axé. Esse mesmo corpo-documento, com suas memórias ancestrais, é aquele que muitas vezes manifesta as divindades em momentos rituais, constituindo-se de questões materiais e imateriais. Ressalto que nem todo corpo iniciado

contará com manifestação de alguma entidade, no entanto as diversas dimensões desse corpo passam a ser consideradas.

Nas palavras de Nina Fola: “Em outras palavras, os sentidos serão ampliados e sensibilizados e as comunicações entre vivos e não vivos, racionais ou não, podem se dar com mais frequência, assim como podem se potencializar mediante o exercício de cada um e cada uma que se disponibiliza” (CUNHA, 2020, p. 219). Esses seres encantados são entidades sábias que não possuem a limitação do corpo como nós. Em uma apresentação do professor Jean-Bosco Kakozi Kashindi sobre a filosofia da sagacidade, ouvi que esses mais velhos são fontes inesgotáveis de conhecimento e que orientam suas comunidades. Na casa de santo onde cresci, essa busca pelo aconselhamento e o culto aos ancestrais através de rituais, sessões ou giras são práticas comuns de consulta, assim como o jogo de búzios e cartas.

Como se pode ver, é um exercício complexo esse de pesquisar desde dentro com um corpo-documento (NASCIMENTO, 1989; ALVES, 2012), uma vez que o fato de eu ter sido uma criança criada no terreiro, e iniciada ainda pequena, não necessariamente me dá todo o aporte necessário para interpretar as práticas em seu sentido mítico/teórico aos moldes da academia. Também houve um distanciamento no período da adolescência e o convívio com a lógica ocidentalizada das instituições (escolas, faculdade, hospitais, etc.) que influenciaram diretamente a minha relação com o mundo e com a religião.

Como comentei, a 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, 2008), 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, os organizadores civilizatórios invariantes envolvem vários conhecimentos míticos que não têm necessariamente uma explicação inserida na racionalidade científica ocidental, ficando no campo do mistério e sendo acessado somente pelas cosmopercepções (OYĚWÙMÍ, 2021) daquelas que vivem o dentro. Assim,

A partir do terreiro, território de um jogo cósmico, o axé dos escravos e seus descendentes mostra os limites ao poder do senhor: graças à força da alacridade [alegria do jogo], resiste-se a pressão degradante dos escravizamentos de qualquer ordem e institui-se um lugar forte de soberania e identidade (SODRÉ, 2002, p. 165).

Compreender a existência dos organizadores invariantes das culturas de comunidades tradicionais de terreiro é de extrema importância para compreender também a relação das mulheres negras com o espaço e com suas práticas. Isso porque as mulheres do terreiro mantêm

um modo de interpretar o mundo que descende de culturas de sociedades africanas que se “transcriaram e se infiltraram” na formação cultural da América, como sinalizado por Leda Martins (2002, p. 23). Além disso, conforme descrito por Gonzalez (2020), coube às mulheres negras passar adiante os valores que lhes dizem respeito, o ensino da língua materna adaptado às novas realidades (pretuguês) e toda uma linguagem de ordem cultural do país de origem. De acordo com ela, “(a) função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem” (GONZALEZ, 2020, p. 87-88).

O papel das mulheres nas comunidades tradicionais de terreiro tem uma relevância que vale a pena ser destacada, pois embora existam pais de santo³³ e suas atividades sejam semelhantes enquanto sacerdotes, em sua maioria, nos lugares que frequentei, elas eram maiores em número de adeptas. Mesmo assim, atente para não confundir a divisão sexual do trabalho ocidental e patriarcal com as experiências da comunidade tradicional, pois os princípios de energia “masculino e feminina” nesses lugares tendem a buscar certo equilíbrio, algo que não irei aprofundar nesse momento³⁴. Digo isso pois diversas das tarefas cotidianas da casa de santo podem ser encaradas como subalternas desde uma perspectiva feminista colonial, por estarem relacionadas ao cuidado. Nas palavras de Sueli Carneiro:

As ações que realizam no cotidiano, repetitivas e desvalorizadas socialmente são, no candomblé, **ritualizadas e sacralizadas** [...] Saber fazer comidas de orixás, saber atender a necessidades e perguntas dos mais novos, projeta um poder que conferido na hierarquia dos terreiros, presentes também no Batuque, que não tem a determinação de cargos e funções dentro da casa, mas **valoriza a senioridade**. Quando o domínio do conhecimento e a eficiência no saber fazer se acumulam em alguém, **o poder é estabelecido nesta pessoa**, e ela o utiliza para **realizar as ações do coletivo terreiro** (CARNEIRO, 2019, p. 79-80 [grifo da autora]).

Aliado a isso, em seus estudos, Nina Fola (CUNHA, 2020) afirma que as perspectivas de gênero dentro do terreiro diferenciam-se do paradigma ocidental patriarcal da colonialidade, destacando-se como um espaço de poder em que as mulheres negras incidem e agem politicamente organizando socialmente sua comunidade. Assim, “a política, na perspectiva de mulheres de terreiro, não é somente identitária e muito menos classista. Não é identitária porque

³³ Mães e pais de santo são comumente chamadas/os Iyalorixas e Bábálorisàs, estes são os principais responsáveis pelos terreiros, e chefes espirituais da casa, é um cargo importante e de muita responsabilidade dentro da comunidade tradicional.

³⁴ Veja mais na dissertação de mestrado de Janine Nina Fola Cunha: CUNHA, Janine Maria Viegas (Nina Fola). **Poder e política sob o ponto de vista das mulheres de terreiro do RS**. 2020. 100f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/211437>. Acesso em: 03 fev. 2023.

não se está preocupada em falar somente em si mesma; nem é classista porque o debate não se estrutura a partir da divisão do trabalho e suas teorias” (CUNHA, 2020, p. 228). Ou seja, podendo ser considerada também uma organização de mulheres negras, ainda que não exclusivamente ocupada por elas, a casa de santo, além de nos oferecer aporte prático/teórico sobre formas de organizações baseadas numa autodeterminação de mulheres negras, bem como de práticas descolonizadas de cuidado, educação, poder, economia, etc., pode contribuir significativamente para o conceito de Justiça Reprodutiva.

2.2 A casa de santo da Vó Jovem do Bará

A pesquisa que desenvolvi trata das experiências vividas na comunidade tradicional de terreiro de Batuque denominada Ilê Africano de Exu Bi, da Nação Cabinda, na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul: a Casa de Santo da Vó Jovelina do Bará. 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 e mudou-se para algumas ruas acima onde permaneceu até a ocasião da morte da Bisa, sendo novamente realocada para outra casa na mesma região. Como comentei, 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 residiram no terreiro em diferentes épocas, prática comum daqueles que precisam de acolhimento espiritual e material em tempos difíceis.

Com o falecimento da Bisa, que ocorreu em 2016, aos 96 anos de idade, a comunidade foi subdividida em diversas outras casas de suas filhas/os de santo, deixando um legado imensurável para a família. Atualmente, uma das tias cuida dos santos e assentamentos que permaneceram daquela comunidade e trabalha principalmente com outras entidades, realizando algumas giras de Exú e atendendo pessoas quinzenalmente no território, normalmente nas quintas-feiras, no período da noite. Entretanto, ela também mantém atendimentos individuais pagos no período da tarde com e sem hora marcada.

Geralmente, ela atende as demandas das pessoas da região, oferece conselhos e realiza rituais para melhorar o andamento da vida de quem procura por auxílio das entidades que se manifestam em algumas pessoas da casa. As trocas geralmente ocorrem de maneira gratuita, com uma oferenda ou presente para as entidades. Algumas pessoas chegam lá sem nada para oferecer e retornam com algum quilo de arroz ou comida, sendo sempre espaço de acolhimento de vulnerabilidades. Os atendimentos individuais geralmente são pagos, mas ninguém deixa de ser atendido por falta de dinheiro. Minha tia costuma dizer que o papel da religião é ajudar as

peças e que a cobrança é somente para poder sobreviver, nunca com intenção de enriquecer. Ela diz que isso mina o axé, que a ambição desenfreada atrapalha a fruição da energia e acaba “corrompendo” os pais e mães de santo da atualidade.

Em sua maioria, as pessoas que são atendidas na casa de santo da tia são mulheres moradoras da região, com baixa ou nenhuma escolaridade, desempregadas, diaristas, cozinheiras, auxiliares de serviços gerais, recepcionistas, mães, de faixa etária diversificada e negras. Também convivem no espaço algumas pessoas em situação de rua, dependentes químicos que passam por ali pedindo ou oferecendo coisas, ajudando com alguma reforma da casa e compartilhando bebida com as entidades. Acredito que foi assim que aprendi a não diferenciar as pessoas pelo que elas possuem ou não. No meu território, nunca tivemos luxos ou dinheiro sobrando, mas sempre vi todos que procuravam encontrarem acolhimento e um pedaço de pão. Meus tios que puxavam carrinho e carroça na adolescência sempre encontravam ali um lugar pra fazer um intervalo e ouvir os conselhos da Bisa e, atualmente, primos que vivem na rua às vezes aparecem para tomar um banho, um passe e comer.

Em algumas ocasiões, fazemos janta coletiva durante as giras³⁵ para que as/os convidados possam saciar a fome do corpo, além da alma, e dessa maneira segue-se o legado deixado pela Bisa em seus vários anos de assentamento. Foi nesse contexto que me dei conta sobre os tipos de demandas que costumavam chegar no local: em geral eram pedidos por emprego, proteção para filhos ou companheiros aprisionados, saúde de filhos com feridas ou outras questões, defesas de feitiçarias, amarração amorosa, etc.

A casa não é muito grande, tem uma cozinha pequena com algumas louças bem antigas que eram do enxoval da Bisa e que ficaram com a tia. Há duas geladeiras que revezamos, pois elas “são de lua” e nenhuma funciona plenamente, então, quando uma para, usamos a outra e assim sucessivamente (tenho o sonho de um dia dar uma geladeira daquelas grandes de *inox* como presente para o terreiro, com um *freezer* enorme para caber todas as obrigações que fizemos!). O quarto de santo fica ao lado do quarto da tia, e faz parte da casa. Dessa maneira, em respeito aos *orisás*, não se permitem bebidas alcoólicas e outras substâncias no entorno, mesmo em dias de festa na casa.

O pátio possui diferentes tipos de vasos com plantas, tendo cada uma das sete ervas (alecrim, manjeriço, espada-de-são-jorge, arruda, guiné, pimenta e comigo-ninguém-pode) e

³⁵ Aqui cabe mencionar a diferença entre as giras de Exú realizadas enquanto ritual de acolhimento e a gira de saberes enquanto metodologia utilizada nesta investigação. Apesar de diferenciá-las nesse contexto, acredito que ambas se atravessam mutuamente uma vez que nos rituais religiosos giram saberes de diferentes ordens. No entanto, as giras de saberes não se restringem ao espaço do ritual e é aí que mora a diferença contextual mencionada e que será explorada no subcapítulo adiante.

mais tantas outras. Os cachorros e as crianças também costumam circular por lá, então, se você fosse visitar, provavelmente seria recebida no portão com alguma gritaria do tipo “cuidado o cachorro pra não sair no portão”, “olha as crianças aí”, “passa fulano pra lá, para de pular nas pessoas”, etc. Apesar disso, o ambiente é calmo e me faz sentir protegida e em casa. Também sempre tem um café para oferecer às visitas e para manter todos acordados quando temos rituais que duram a noite toda. No local moram atualmente minha tia mãe de santo, a filha e o sobrinho. Mas sempre tem outras pessoas por lá, seja para visitar ou consultar, principalmente nas quintas-feiras quando ocorrem as giras de Exú.

Para realização da gira, as pessoas frequentadoras do terreiro se dirigem para uma sala na qual encontra-se um altar, com velas, joias, perfumes, enfeites, leques e uma imagem da Pombagira mais velha da casa – Maria Mulambe das Almas, como ela mesma se identifica. Às vezes se faz no pátio, onde fica a casinha vermelha em que aos outros Exus que convivem na casa também são oferecidos cigarros e bebidas alcoólicas. Tais entidades se manifestam na dona da casa e em outras pessoas dali que estão preparadas para essa tarefa. Eles trabalham na resolução dos problemas das pessoas, auxiliando quem os procura e mobilizando as energias necessárias para cada fim. Por exemplo, na ocasião em que realizamos um tratamento para feridas de pele de um menino através de alimentos passados em seu corpo e consumidos pelas entidades, a fim de retirar de seu corpo os efeitos das feitiçarias que causavam o problema que os médicos não conseguiam resolver.

Nem todas as pessoas que chegam até lá são iniciadas na religião de matriz africana, algumas nem retornam quando seus problemas são resolvidos. No entanto, me interessava as histórias das mulheres que estão lá desde os tempos da Bisa e que fazem parte da família religiosa, isso porque o fato delas serem iniciadas e terem uma relação com o terreiro semelhante à minha (desde crianças) faz com que as ontologias da comunidade tradicional já estejam incorporadas em suas vivências. Nina Fola comenta que:

Crianças que nascem dentro de um terreiro, por óbvio, vivenciam-no com intensidade diferente de quem entra adulto, convertido, para essa dinâmica. A única diferença é que o adulto recém iniciado deve realizar um esforço para se (re)ontologizar, para adquirir o conhecimento com outra dinâmica e olhar e partilhar sempre com os seus mais velhos para que todos possam ser e estar, integralmente, neste espaço-vida (CUNHA, 2020, p. 224-225).

Assim, com a retomada das histórias dessas mulheres, também faço um esforço de retomar minha própria história, respondendo à pergunta que me fiz no início deste escrito acerca de como sobrevivi a essa sociedade. Mais do que isso, reconhecendo essa organização social da casa de santo como algo não acidental, mas como proposta alternativa às políticas de morte que enfrentamos desde a escravização e antes delas. Passei assim a investigar como elas foram

para lá, como se conheceram, por que permaneceram e, a partir disso, buscar como elas, em sua organização cotidiana, são capazes de produzir Justiça Reprodutiva.

Confesso que há vantagens e desvantagens de ser pesquisadora de dentro. Entre as vantagens está a facilidade de perceber coisas do campo não dito, como olhares, cochichos e conhecimento acumulado. Também há uma certa confiança por parte das mulheres que convivem comigo na comunidade, uma vez que elas me conhecem desde antes do nascimento e me educaram. Além disso, é muito interessante, enquanto pesquisadora, rememorar momentos com a Bisa que antes me passavam despercebidos e cujos detalhes de suas contribuições eu não percebia com a mesma atenção. Inclusive, gostaria de ter sido melhor ouvinte na juventude quando ainda tinha minha avó e minha Bisa para contar suas próprias histórias. Já a principal desvantagem que enfrentei foi acessar memórias que me envolvem direta ou indiretamente, o que se deu não sem algumas resistências.

Nesse sentido, comecei a buscar as ferramentas que precisava para esta pesquisa desde dentro do terreiro em que nasci, mas que não fosse uma tentativa de capturar aquilo que é incapturável e que justamente faz do território um local de (re)existência ao longo dos anos. Algumas coisas que são da realidade das comunidades tradicionais de terreiro precisei reaprender para não tratá-las como coisas óbvias, justamente por estar acostumada com elas. Por muito tempo acreditei que todas as famílias eram como a minha, grandes, sem muita definição de parentesco e com muitas crianças, mas não é bem assim e por isso resolvi olhar mais atentamente para aquele cotidiano.

Minha fé foi negada muitas vezes ao longo da vida: na militância marxista que realizei, na qual se pregava a “religião como ópio do povo”; ou durante a adolescência, nos projetos sociais da igreja em que diziam que minha família cultuava demônios; ou então na faculdade, onde a racionalidade acadêmica não me permitia ser. Tive condições de transitar em diferentes espaços sociais e desenvolver uma consciência *mestiza*, aprendendo a equilibrar culturas, sustentar contradições e transformar a ambivalência em uma outra coisa (ANZALDÚA, 2005), e assim retornar para buscar a continuidade histórica nesse movimento do tempo. Lembrando que o modo de pensar o “tempo espiralar” (MARTINS, 2002, p. 23), que se apresenta em “temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem”, e assim nos permite fazer análises sobre as formas de organização da vida que parecem ter ficado no passado.

No terreiro, aprendemos 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. Não somente as crianças, mas praticamente todas as pessoas da comunidade têm alguma história com visões de vultos,

conversas com parentes falecidos através de sonhos, entre outras coisas. Inclusive, 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. Assim, pesquisar o terreiro da Bisa nada mais é do que retornar às memórias ancestrais para não sucumbir nesse mundo louco, como ensinou Krenak (2019) em *Ideias para adiar o fim do mundo*.

3 GIRANDO SABERES ENTRE ORALITURAS E ESCREVIVÊNCIAS

Quando descobri Leda Maria Martins e seus estudos fiquei extasiada. Já estava compreendendo o conceito de corpo-documento e estava embebida de toda a literatura que encontrava e que foram escritas por mãos negras. Não foi difícil observar as confluências que se apresentavam nessas ferramentas teóricas/metodológicas, principalmente compreendendo as formas como aprendemos no terreiro. Todas as autoras que tenho referenciado destacam o lugar do corpo e da memória para o resgate dos valores organizativos ancestrais, desde os símbolos, signos, instrumentos, gestos, gostos, literalmente tudo é considerado na hora de decodificar o pensamento cosmoperceptivo. (MARTINS, 2002; 2003; NASCIMENTO, 1989; 2021; 2022; CUNHA, 2022; ALVES, 2012; 2017; CUNHA, 2020).

Compreendendo, finalmente, que a matriz africana é um dos constitutivos da sociedade brasileira e que seus descendentes a encenam numa “matriz dialógica”, Martins (1997; 2003) chamou de oralitura os atos de fala e performances dos congadeiros, tendo a memória como principal mediadora dessa matriz. Para tanto, são valorizadas as linguagens das cores, dos gestos, das formas, dos sons, da comida que, de maneira sinestésica, recriam um movimento de manter no presente, passado e futuro através do sagrado (MARTINS, 1997; CUNHA; 2022). Isso vinculado aos organizadores invariantes formam essa outra maneira de agir sobre o mundo herdada dos negros africanos, não como uma essência imutável, mas como algo que constitui esse subjetivo, conforme já argumentei em capítulos anteriores.

As oralituras como forma de aprendizado possuem relação direta e intensa com a memória, que depende de uma experiência simbólica, cosmoperceptiva do presente, e que de forma mais geral se acumula nas/os mais velhas/os, que conseqüentemente devem transmitir e orientar os mais jovens. Assim, por trás de toda gira de saberes estão as oralituras, que são compostas por gestos, signos, cheiros, palavras, sons, sabores, etc. Essas, quando traduzidas para outras linguagens, como a escrita ou as imagens, podem perder algumas de suas

características, no entanto carregam na poética da escolha das palavras algumas das sensações, como podemos ver no caso das Escrevivências.

Na minha cabeça, funciona da seguinte maneira: se meu corpo é um documento e carrega memórias; se eu participo de uma comunidade tradicional que mantém certos valores invariantes de uma matriz civilizatória diferente da que eu vejo no âmbito da sociedade brasileira em relação às mulheres negras; se meu aprendizado sobre tudo isso é baseado na oralidade de minhas mais velhas e práticas que vivencio: como faço pra traduzir isso em palavras escritas capazes de capturar aquilo que percebo como Justiça Reprodutiva? Mais que isso, será as mulheres percebem seu papel na promoção dessas políticas de manutenção da vida a partir dessa hipótese?

Em umas giras realizadas na casa de minha tia compartilhei com minhas mais velhas a angústia de pensar uma metodologia para fazer minha pesquisa. Elas sugeriram entrevistas e rodas de conversas. Nessa ocasião, Maria Mulambe, que estava manifestada no corpo de uma das tias, olhou pra mim e disse “Faz tudo junto aqui, nós tudo junto, aqui falando... uma puxa a memória da outra e tu procura o que tu precisa”. Compreendi que seria uma roda de conversa. Ela sugeriu umas comidas e umas bebidas, sinalizando que faríamos assim que eu pudesse. Eu costumo ouvir quando os encantados dão alguma sugestão de caminho para seguir, aprendi assim e tem sido um jeito de seguir a vida.

Na mesma semana conheci (pra quem acredita, coincidentemente) a Prof.^a Dina Maria do Santos, em uma aula de estudos organizacionais e decolonialidade, no PPG de Administração da Universidade Federal do Espírito Santo. A aula não foi gravada, então tentei apreender o máximo de entendimento de tudo que fosse dito ali e deveria ser daquele instante, assim como ensina a própria Pedagogia do Terreiro. Nessa aula, a professora discorreu sobre seus estudos e experiências cotidianas com a gira de saberes no campo da Educação em comunidades quilombolas e do campo, explicando a antiguidade desse método e suas implicações nos sujeitos.

A própria palavra gira “propõe movimento, mudança, transformação” (SILVA, 2018, p. 104) e, em comunidades de terreiro, geralmente corresponde aos rituais em que algumas pessoas incorporam, dançam, cantam, mobilizam energias e, oralmente, ensinam sobre fundamentos e modos de viver. Em suas conversas, no geral, muitas entidades falam diversas metáforas e coisas que parecem amplas mas, para os ouvidos atentos, tudo ali é aprendido. Especificamente no contexto deste trabalho, “a gira pretende provocar encontros entre teorias e falas que surgem das matrizes afro-brasileiras e indígenas latino-americanas, com a intenção de rever, reconhecer e ressignificar o meu corpo [...]” (OLIVEIRA, 2018, p. 112). Além disso,

Nas culturas Afro-Indígenas, a transmissão de conhecimentos e saberes tradicionais, são repassados aos seus ascendentes em “gira de saberes” como que numa roda de conversa, num ritual sagrado, numa festividade, numa prática religiosa, entre outras que se realizam num processo de vivência (SILVA, 2018, p. 80).

São nesses momentos que as “manifestações, rituais, fazeres e saberes vividos no terreiro são compartilhados na vivência cotidiana [...]” (SANTOS, 2019, p. 26). As práticas dos sujeitos em giras são como tecidos da memória e praticam história durante os ocorridos. Martins diz que “o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição do conhecimento [...]” (MARTINS, 2003, p. 78). Então lá fui eu com minhas perguntas para o campo de pesquisa, organizar uma gira de saberes para enfrentar as questões colocadas pela minha investigação. Neste capítulo aproveito para explicar a metodologia da Gira de Saberes e minhas idas e vindas para compreender sobre como a mesma opera, sigo explicando como utilizei as histórias para escrever as experiências que me foram passadas e explicando mais profundamente o conceito de Escrivivência e sua relação com os aprendizados orais das giras de saberes e, por fim, narro através dos quatro contos de própria autoria algumas dessas estórias.

3.1. Circulando conhecimentos: a gira de saberes como espaço de troca e aprendizado

Dois desses eventos das giras de exu, que aqui eu ainda os tratava como sinônimos, foram feitos exclusivamente para essa investigação. Na ocasião, os gestos rituais de sempre foram realizados; as mesmas entidades estiveram presentes junto às pessoas escolhidas e pude realizar perguntas sobre suas/nossas sexualidades, maternidades, desejos e crenças envolvendo as práticas da casa de santo. Foi permitida somente a participação das mulheres que são iniciadas³⁶ no local: no total, sete mulheres cisgêneras, contando com a pesquisadora, com idades variando entre 14 e 57 anos. As perguntas iniciais foram: como chegaram ao terreiro, e por quê? Quais suas atividades no local? Com que frequência buscam pelos cuidados e os rituais? Entre outras coisas que foram surgindo no processo. Algumas histórias, por exemplo, eu já conhecia e envolviam rituais realizados para garantir a vida de sua criança, começando desde seu planejamento e as dificuldades da fertilidade. Já esperava me reencontrar com essas histórias nessa gira que provoqueei, mas queria escutá-las mais atentamente e com maior riqueza de detalhes.

³⁶ Entende-se como iniciadas as pessoas que fazem parte do cotidiano do terreiro e que vivenciam a “realidade” a partir da matriz civilizatória africana.

Ao fim do processo formal de avaliação do projeto por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)³⁷, me pus a montar o quebra-cabeça das existências que atravessaram a minha vida. Para isso, juntei essas 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. A Pombagira de uma das mais velhas 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.

No entanto, eu ainda não sabia diferenciar a gira de saberes de uma roda de conversa, ou das giras para acolhimento, algo que me causava certo incômodo. Meu coorientador já havia sinalizado que a própria ideia de gira tinha outros pressupostos simbólicos e constitutivos de um aprendizado que não se restringe à oralidade. Tive a oportunidade então de assistir uma segunda edição da aula da professora Dina e percebi que estava cometendo um erro de iniciante com essa metodologia, tentando controlar a gira, inventar uma gira, criá-la de uma maneira formal. Lembro-me de perceber que os áudios das giras em questão eram complicados de transcrever, algumas falas ocorriam umas sobre as outras, no meio havia risadas e o áudio não pegava aquilo que não saía pelas vozes como expressões, boca que mexia sem som, como quem conta um segredo, e gestos que compunham as cenas.

Nessa aula, então, finalmente compreendi que a gira de saberes ocorre a todo momento, principalmente na cozinha. As mulheres conversam entre si e ensinam coisas umas para as outras o tempo inteiro durante uma feitura de comida ou preparação de ritual. A gira não depende de uma ocasião formal em que todos sentam organizadamente para se ouvir e aprender. Obviamente não é de uma anarquia absoluta, mas o que faz da gira de saberes uma gira de saberes são os intercâmbios de quem sabe alguma coisa e passa para outra pessoa, como quando minha tia colhia ervas para fazer o *amaci* e preparar os banhos enquanto me mostrava para que servia cada uma das folhas: umas para atrair dinheiro, prosperidade, outras para o amor, calmaria, e assim por diante. Foi aí que entendi que as escutas que faço enquanto elas conversam sobre as coisas do cotidiano, desde pequena enquanto brincava nas barras das saias, já eram giras de saberes.

Dei-me conta que, nessas conversas informais de grupo, ou com duas, três das participantes, eu conseguia perguntar coisas que me interessavam e, ainda, aprender sobre coisas que nem pensava sobre, sempre buscando conhecer suas histórias para entender como

³⁷ O projeto citado foi avaliado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Instituto de Psicologia da UFRGS, e está cadastrado sob o número CAAE: 59985122.0.0000.5334.

nós conseguimos sobreviver. Anotava muitas coisas no meu bloco de notas do celular, coisas as quais considerava importantes, enquanto esperava o campo de pesquisa (minha casa de santo e o que a envolve) me mostrar por quais caminhos da Justiça Reprodutiva iriam seguir minhas questões. O desafio agora era saber como apresentar esses dados das diferentes giras de saberes e de minhas memórias, mas, como já comentei, a literatura já havia me dado boas dicas de como fazer isso.

Minhas trocas permitiram perceber que o nascer é um evento importante em minha comunidade. Por pior que sejam as condições materiais, a chegada de um novo membro na família (não nuclear) mobiliza todas as pessoas que, de alguma forma, participam do desenvolvimento dessa criança. As crianças também aparecem recorrentemente nas conversas. Elas exigem muito cuidado por parte da comunidade e sempre são vistas como “bênçãos” e continuidade, trazendo para todos novos desafios. Como no conto de *Ayoluwa, a alegria do nosso povo*, escrito por Evaristo (2020), em que uma comunidade vivia momentos de desesperança e sem forças para vencer a dor coletivizada, e a notícia de uma nova criança fez com que a comunidade inteira se mobilizasse para a vida novamente.

A partir daquele momento, não houve quem não fosse fecundado pela esperança, dom que Bamidele trazia no sentido de seu nome. Toda a comunidade, mulheres, homens, os poucos velhos que ainda persistem vivos, alguns mais jovens que escolheram não morrer, os pequeninhos que ainda não tinham sido contaminados totalmente pela tristeza, todos se engravidaram da criança nossa, do ser que ia chegar (EVARISTO, 2020, p. 113).

Assim é em minha comunidade, obviamente em condições adversas como em casos de estupros não há romantização sobre o gestar, no entanto isso surgiu em campo justamente nos gestos e nos cochichos. Como por exemplo, na ocasião em que perguntei da existência de casos de aborto provocado que já foram acolhidos pela comunidade as respostas foram todas num tom de voz de repreensão “não, nunca!”; “não fazemos essas coisas aqui, isso é mentiras que contam na internet sobre nossa religião”. Enquanto algumas caras e olhares me faziam deduzir que não era bem assim, foi quando uma das participantes foi diminuindo o tom de voz e quase muda respondeu “mas teve o caso da fulana” e tapou a boca rapidinho, dizendo novamente “cada caso é um caso né, mas aqui nunca aconteceu...” sendo interrompida pelo atravessamento de outro assunto que surgiu no momento. Palavras-chaves como aborto podem ser difíceis de conseguir abertura, depois pensando em casa dei-me conta das vezes que falamos sobre “descer a menstruação” ou “interromper problemas com garrafadas ou chás”, como se fossem coisas diferentes, mas que dessa forma poderiam ser faladas naturalmente.

Confesso que tive certa resistência para destacar os eventos relacionados à fertilidade, o gestar, o nascer e as crianças, justamente por não querer que Justiça Reprodutiva, nessa

investigação, caísse nesses estereótipos, uma vez que é um conceito capaz de abarcar diferentes dimensões da vida. No entanto, como pesquisadora e guiada por meu *Orí* de *Oşun*³⁸, não tenho como negar aquilo que surgiu com mais frequência nas giras de saberes e que mobilizou minha escrita ao longo desses dois anos de estudo. Além disso, a vivência de doulagem me desperta uma certa paixão pelo nascer e sua sustentabilidade num contexto em que a mortalidade materna atinge números alarmantes e se aprofunda ainda mais no caso de mulheres negras e seus descendentes.

3.2 Escrever sobre o viver: praticando escrevivências

Eu nunca me considerei algo como uma escritora, sempre tive diários e gostava demasiadamente de livros, podendo passar meus recreios inteiros enfiada numa biblioteca. Meus parentes me consideravam *nerd*, eles não escreviam nem liam muito, mas em compensação falavam que era uma beleza. E eu ouvia atentamente quando minhas tias se sentavam pra tomar café contando seus sonhos e especulando o que aquilo significava, quais presságios traziam e como iam lidar com isso. Meus ouvidos eram atentos: eu ficava na volta e minha mãe me mandava ir correr e brincar, pois estavam falando coisas de adulto. Então como Evaristo (2007, p. 20) diz “creio que a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. O acúmulo das palavras, das histórias que habitavam em nossa casa e adjacências. Dos fatos contados à meia-voz, dos relatos da noite, segredos, histórias que as crianças não podiam ouvir”.

Imaginar as letras na folha do papel em que minha mão desliza, na tentativa da tradução de minhas sensações quando em estado de vivência (entenda aqui vivência como o ato de estar presente utilizando todas as minhas cosmopercepções) é sempre muito prazeroso. Nas leituras percebia que, em determinado momento, era possível ligá-las às sensações, conseguia mudar rapidamente de humor quando na companhia de um bom livro. Quando a vida se fez insuportável e o banzo se fez presente, as lágrimas rolaram pelas folhas de meu caderno velho e somente os livros me faziam companhia. É assim até hoje! Então imagine minha felicidade ao descobrir o conceito de Escrevivência...

Também tomei um balde de água fria quando ouvi que escrever sobre minha própria memória poderia ser considerado narcisismo e até essencialismo por aqueles que não compreendem as estratégias de sobrevivência das mulheres negras, bem como a negação de

³⁸ Divindade representada nas religiões afro-brasileiras como a rainha das águas doces, responsável pela fertilidade, pelas crianças e pelas gestantes. Considerada a partir de seus orikis como uma guerreira diplomática, tendo como seu arquétipo características de uma mulher graciosa, dona do ouro, da prosperidade, perfumes, mel e do autocuidado.

nossa vivência na produção acadêmica. Mas lendo Cuti (2010) entendi que a literatura também é capaz de influenciar na construção de minha identidade juntamente com a oralitura, sem que uma se sobreponha à outra, como bem pontua Martins (1997; 2003).

Daí minha identificação quando conheci *Quarto de Despejo* (1960), ao ler Carolina de Jesus. Era como se eu tivesse acesso a momentos “resguardados na espiral da memória” (MARTINS, 2003, p. 80), rememorando minhas mais velhas no trabalho de reciclagem e no cotidiano na vila onde cresci. Devorei o livro e reli para que pudesse revê-las naquelas páginas. Lendo e reconhecendo Carolinas, Conceições, Beatrizes, Fátimas, Marias, Jeffersons, Itamares e tantas outras semelhantes como escritoras, me autorizei a visitar minha criança, minha ancestralidade, minha espiritualidade e meu presente para “fazer arte e inventar moda”, ambas coisas que minha mãe dizia para não fazer. Mas como diz Evaristo (2007, p. 21) “se o ato de ler oferece a compreensão do mundo, o de escrever ajuda a ultrapassar os limites de percepção da vida”, e ainda fabular novas possibilidades de leitura sobre minha realidade, reinventando mundos.

Então, além de uma metodologia para essa pesquisa, foi através da escrevivência que enxerguei a possibilidade da potência de criação em minhas veias, que em meu corpo preto e pobre carrego axé, potência de vida, me fazendo lembrar daquela *consciência mestiza* e da convocação feita às escritoras do terceiro mundo para confrontar nossas limitações (ANZALDÚA, 2000; 2005). Nos encontros dos grupos de pesquisa aquilombados, estudando Audre Lorde (2019), encontrei o lugar da poesia, da raiva e dos sentires que mobilizam minhas escritas irracionais, dando força e coragem para tornar sonhos realizáveis através de meus poemas e contos. Então vinculei tudo isso ao mundo acadêmico de maneira que pudesse traduzir algumas percepções.

Ao descrever a escrevivência, Evaristo diz que: “Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra” (EVARISTO, 2005, p. 207). Nessa mesma linha ela segue:

Retomando a reflexão sobre o fazer literário das mulheres negras, pode-se dizer que os textos femininos negros, para além de um sentido estético, buscam semantizar um outro movimento, aquele que abriga toda as suas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida (EVARISTO, 2005, p. 208).

Ao falar sobre as escritoras negras, a autora ainda comenta que:

As escritoras buscam na história mal-contada pelas linhas oficiais, na literatura mutiladora da cultura e de dos corpos negros, assim como em outros discursos sociais

elementos para comporem as suas escritas. Debruçam-se sobre as tradições afrobrasileiras, relembram e bem relembram as histórias de dispersão que os mares contam, se postam atentas diante da miséria e da riqueza que o cotidiano oferece, assim como escrevem às suas dores e alegrias íntimas (EVARISTO, 2005, p. 208).

Dessa maneira entendo que, ao realizar uma escrevivência, é preciso atentar aos detalhes da narrativa, os cheiros que a narrativa propõe, a temperatura que quase se pode sentir enquanto se lê: detalhes de uma tradição oral e simbólica que “leva em conta uma gama de conhecimentos da performance oral como significativa para a inscrição das experiências de temporalidade e para sua elaboração epistêmica” (MARTINS, 2003, p. 32). Esse corpo que é lugar de memória, que está sendo traduzida em escrita, ou seja, assumindo outra forma de linguagem tem diversas nuances. A esse respeito, Evaristo discorre, em entrevista ao Roda Viva (2021), sobre a dificuldade de colocar em palavras um olhar, ou o resmungo de sua mãe. Para mim, escrever é um trabalho de tradução, é preciso encontrar as palavras certas para expor o que é do campo do não dito, sendo que certamente muita coisa ficará de fora, cabendo à imaginação o restante do papel.

Neste caso, pessoas com experiências semelhantes saem na frente, “pois os locais de memória não se restringem, na própria genealogia do termo, à uma face de inscrição alfabética, à escrita” (MARTINS, 2003, p. 64). Sendo assim, não é todo mundo que vai ser tocado pela narrativa de cada caso, entretanto, qualquer uma que tenha tido uma experiência semelhante conseguirá perceber e atentar para o que é realmente importante ao analisar o acolhimento de demandas da Justiça Reprodutiva no terreiro de minha Bisavó. Pois grafar vai além da palavra que está escrita, grafar o saber é “sinônimo de uma experiência corporificada” (MARTINS, 2003, p. 36), de um saber incorporado na performance ritual de seu ambiente.

Munida das informações necessárias, utilizo a Escrevivência de Conceição Evaristo como metodologia narrativa e analítica que acompanha no modo como apresento o material da pesquisa mas que a percorre em todo o percurso já que as histórias contadas se misturam à minha própria narrativa como pesquisadora. Soares e Machado (2017, p. 4) apontam que “a escrevivência, em meio a diversos recursos metodológicos de escrita, utiliza-se da experiência do autor para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva de mulheres”. Além disso, tal metodologia me permite manter a confidencialidade das participantes, deixando em aberto quem é quem na representação das personagens pelo fato de serem histórias ficcionais, individuais, baseadas nas narrativas, mas que representam experiências que não são únicas.

Dentre minhas coautoras (o grupo de mulheres que escolhi para partilhar as giras), estavam mulheres de diferentes idades, sexualidades, profissões, etc. A mais jovem tem quatorze anos, outra de vinte e a mais velha tem cinquenta e sete, apesar de não serem idosas,

algumas já possuem os cabelos todos brancos e marcas de expressão pelo corpo que entregam suas lutas diárias. Uma é dona de casa, outra cozinheira, outras duas desempregadas que trabalhavam com serviços de limpeza e conservação, em sua maioria são solteiras com dois ou três filhos, somente uma é casada há 25 anos. Duas delas, as mais jovens, possuem ensino médio concluído, enquanto as outras não terminaram o fundamental, inclusive é comum ouvi-las dizer o quanto gostariam de ter estudado mais para ter uma vida diferente e trabalhos que não fossem tão desgastantes. Quase todas possuem algum problema de saúde relacionado a movimentos repetitivos, com constantes reclamações de dores pelo corpo. Uma cobra da outra que se faça exercício físico, no entanto nenhuma realiza alguma prática regular ou realizou em algum momento da vida, no máximo algumas caminhadas pelo bairro.

O contraste de suas personalidades é impressionante, e geralmente justificado pelo arquétipo de seus orixás, a de *Iansã* é agitada como uma tempestade, quando chega na casa todos sabem que está presente, sua voz ecoa e contagia as pessoas que convivem. A de *Osun* “velha” é discreta, tranquila, e cuida das coisas da casa como ninguém, mas também quando fica brava as coisas saem do lugar. A de *Obá* também é ligeirinha com a resolução das coisas, quando tu pensa que ela está fazendo uma coisa ela já concluiu e tá em outra, meio controladora costuma colocar ordem na casa quando chega. E assim cada uma delas é, complementando-se entre si, por isso as narrativas, assim como as memórias apesar de compartilhadas não são iguais. Por esse motivo, também cada maternidade e modos de se relacionar com as dimensões sexuais e reprodutivas são diversos, compondo diferentes formas de experimentar o ser mulher e agir no mundo, como é proposto pelo termo *mulheridades* ao longo desta escrita.

Para a criação dos contos, utilizei os relatos com os quais tive contato durante o trabalho de campo e produzi um efeito de encruzilhadas narrativas, na qual cada personagem dos contos guarda em si uma multivocalidade. Os eventos narrados em um mesmo conto, portanto, podem se relacionar com as histórias de diferentes mulheres que as compartilharam comigo, e que se entrelaçam com a minha própria história. A vida das participantes se mistura na medida em que os eventos escolhidos para criação das personagens possuem como foco principal o gestar e o nascer, a violência doméstica e a mortalidade materna, e o abuso sexual. Esses eixos surgiram por diversas vezes nas conversas, e estavam intimamente ligados ao meu texto e àquilo que demonstrei no capítulo dois acerca das injustiças reprodutivas.

Sendo assim, a partir desses critérios, algumas vezes utilizando as falas exatamente como as escutei, também me coloquei para “ser as personagens”. Quero dizer que ao escutá-las não estava numa posição passiva, algumas dessas coisas também vivenciei ou acompanhei as ocasiões ocorridas e muitas das afetividades envolvidas também transpassaram meu corpo, de

forma que pudesse perceber nos detalhes a dor, a apatia, as alegrias, entre outras sensações que tentei deixar fluir durante a criação dos contos.

O tempo foi um fator decisivo para o processo criativo, pois infelizmente se tratando de uma dissertação com prazo de entrega não consegui explorar os detalhes mais poéticos da escrita que a escrevivência exige. A escolha das palavras é algo politicamente importante para a produção de mulheres negras e para tocar em lugares que causem efeitos nas leitoras e leitores, sejam de incomodação ou identificação, algo que tento fazer ao longo da escrita. Assim, a partir desses quatro contos, buscarei resgatar episódios em que a casa de santo e a Justiça Reprodutiva estiveram no mesmo ponto, produzindo vida para a população negra.

3.1.1 O Útero Desejante de Thereza

A moça chegou lá em casa e pediu para que eu contasse coisas sobre a minha vida. Ficou perguntando dos meus parentes e como a gente vivia, eu não entendi direito o que ela queria, então comecei a falar das minhas coisas mais importantes. Naquela noite tinha dormido bastante, fazia dias que meus filhos não vinham me visitar e eu estava mesmo querendo prostrar com alguém, ela deu sorte.

Comecei falando dos meus irmãos, todos homens. Só eu tive a infelicidade de nascer com a sina da vida de mulher. Éramos oito lá em casa, e obviamente eu era responsável por cuidar de todos eles, além de mulher ainda era a segunda mais velha e precisava ajudar minha tia.

A moça quis saber da minha mãe, não gosto de falar da minha mãe... a gente até convivia, mas sempre morei com a minha tia. Nem me lembro quando foi o dia que ela largou a gente lá, mas acho que eu já tinha uns 10 anos, senão nem lembraria dessa história. A minha tia trabalhava em casa, recebia umas pessoas lá pra benzer e ganhava uns trocados com latinhas e papelão que ela vendia durante o dia.

A moça era estudante, fiquei me imaginando sendo como ela, eu queria ter estudado mais, mas não deu tempo e o material era muito caro naqueles tempos. Hoje em dia os jovens têm tudo e não estudam, na minha época sim a coisa era difícil. Meu sonho era ser assistente social que nem aquela outra moça que veio aqui esses dias fazer o cadastro das casas que vão regularizar aqui da vila.

Eu sempre gostei de estudar, diferente dos meus irmãos que eram preguiçosos e não iam na aula pra ficar namorando na praça. Eu não gostava de namorar, não gostava dos homens da minha rua, os da minha idade bebiam muito e a maioria não queria saber de trabalho. Mas eu queria muito ser mãe e pra isso ia ter que me ajeitar com algum deles por aqui mesmo.

Eu tinha 18 anos quando tive minha primeira filha, ela era linda... choro sempre que lembro dela, tão pequena e cabeluda, parecia uma boneca, exatamente como eu sonhava. Nem acreditei quando soube que estava grávida, porque minha tia vivia me agourando e dizendo que eu não nasci pra ser mãe de filhos paridos e sim dos filhos dos outros, tal qual Iemanjá.

Quando engravidei percebi que não precisava de mais nada na vida, quase nenhum dos meus sonhos se realizou, mas esse eu conseguiria concretizar. Teria um amor todo meu, algo que eu mesma fiz e que ninguém poderia tirar, uma companhia para vida toda e eu nunca abandonaria como minha mãe fez com a gente. Eu estava tão enganada!

Minha filha só respirou nos meus braços por algumas horas e voltou pro céu, foi o dia mais triste da minha vida, minha bonequinha não ia mais viver comigo. Tiveram que me sedar para tirá-la dos meus braços, eu não podia permitir que um pedaço de mim fosse retirado assim. Minha tia disse, num ar de deboche “eu já te avisei pra parar de tentar, na próxima quem vai é tu”. Não sei qual o prazer ela tinha em me dizer essas coisas, sem contar os médicos que vieram dizer pra não tentar engravidar novamente pois era perigoso.

Fiquei dias sem sair de dentro de casa, tentei ir encontrar minha filha algumas vezes e fui impedida, ouvia o choro dela pela casa e não sabia mais o que fazer com aquela sensação de que tudo tinha parado no tempo. Uns meses depois, ouvi falar de uma curandeira que tinha lá na rua de cima e que ela podia me ajudar com uma nova tentativa de gravidez. Uma vizinha tinha ido na casa dela e descobriu as traições do marido e outra conseguiu emprego, ela parecia boa.

Resolvi que iria trazer minha filha de volta, então fiz mil e uma receitas que ouvia das mulheres da rua. Tomei um xarope, *saúde da mulher* era o nome dele naquela época, ficava com as pernas pra cima, fazia simpatias, rezava, e nada. Sentia raiva das outras mulheres que tinham três, quatro filhos e não cuidavam de nenhum, as crianças ficavam correndo rua o dia inteiro, atirando pedra nas casas e sendo mal educados com os vizinhos.

Eu estava com medo, mas fui lá na curandeira junto com a minha vizinha. Expliquei pra ela minha situação e ela perguntou por que não pedia ajuda pra minha tia que era mãe de santo como ela. Respondi que ela não faria e que não queria me ajudar, por isso estava ali. Ela ficou com medo e disse que não queria se meter em confusão, mas eu insisti pois precisava mesmo de ajuda para trazer minha filha de volta.

A moça ainda estava ouvindo, por um momento até esqueci que ela estava ali parada e fiquei falando sozinha. Conte pra moça que minha tia ajudava as mulheres a engravidarem e até fazia os partos em casa algumas vezes, mas pra mim ela não ajudava nem com uma vela quando o assunto era esse. Mas eu sou teimosa, e ia atrás do meu sonho.

Depois da consulta com os búzios, lá fui eu comprar a galinha amarela, as canjicas e materiais para oferenda que ela ia fazer para agradar Oxum e pedir pra ela me dar um bebezinho. Eu fiz tudo certinho, matamos a galinha na bandeja junto com um monte de mel, flores amarelas, etc. Não tinha certeza se funcionaria, já vi acontecer lá com as mulheres da minha tia, mas não acreditava muito nessas coisas.

Passou um mês, dois e nada, voltei lá. Eu reclamei, paguei por um trabalho que não funcionou e queria meu dinheiro de volta. Ela jogou novamente e disse que os “bedjis” estavam respondendo para mim, e que isso era um bom sinal.

Mas por via das dúvidas continuei fazendo minhas preces, simpatias e novas oferendas e coisas na barriga para chamar minha filha. Estava empenhada nisso, eu não tinha nada na vida, essa seria uma grande realização. As moças da minha idade já tinham pelo menos um filho cada uma e eu nada. Minha sogra dizia que eu estava seca e os médicos se negavam a me tratar porque diziam que era perigoso. Perigoso era continuar vivendo sem nenhum propósito na vida, todo mundo sabe que uma mulher sem filhos não é realizada. A minha outra vizinha abortou três vezes e agora já tem duas crianças, enquanto eu não tenho nada.

Mas Oxum não falhou comigo, uns meses depois estava grávida de novo, dessa vez um menino. Nunca senti tanto medo, cuidava de cada detalhe da gravidez, minha tia disse que estava “mais chata que o normal”. Meu menino-rei nasceu no dia de Iemanjá, dois de fevereiro. Nos primeiros meses de vida dele já fizemos diversas seguranças pois ele era muito agitado e tinha muitos problemas de saúde.

Para cuidar dele comecei a me aprofundar na religião, aprender tudo o que a tia podia ensinar. Passei a ajudar ela na casa de santo e fazer as tarefas que antes achava chatas e desenvolver minha mediunidade.

Também cuidei e criei vários sobrinhos junto com meu filho, ele estava sempre comigo lá na casa. Trabalhar com santo não dava muito dinheiro, mas pelo menos podia ficar em casa cuidando deles sem ter que ir trabalhar fora como as outras mães. Minha tia ficava brava quando eu dizia que precisava cobrar caro dessa gente, ela dizia que religião não era pra ganância e sim para ajudar as pessoas. Dizia a brancura³⁹ nem deveria ser cobrada.

Não recebo nenhum santo, infelizmente não fui escolhida pra ser cavalo, mas tô sempre à disposição aqui pra ajudar quem bate à porta desde que minha tia morreu. Todos os anos no dia de Iemanjá faço meus agradecimentos e rituais para agradecer a vida do meu filho, mesmo que tenha sido uma vida curta.

³⁹ Brancura é um termo utilizado para diferenciar rituais realizados para orixás daqueles realizados a outras entidades que compõe a religiosidade aqui apresentada.

Sim, meu filho também morreu. Ele tinha 17 anos, e foram vinte e três tiros por causa de uma moça que o namorado estava preso e quando saiu matou meu filho, por ciúmes. Ele era bonito, estudioso e queria ir pro quartel, ia ficar ainda mais bonito vestido de soldado... mas esse rapaz não durou muito tempo também.

Falei isso rindo e com certo deboche que entregou minha atitude, acho que a moça se assustou, vi a expressão dela mudar rapidamente, então lhe ofereci um café ou água para deixá-la mais à vontade, mas ela logo quis ir embora. Deve ter pensado que eu sou má pessoa.

Apreendi muitas coisas com a religião, dentre elas sobre como dar e tirar a vida.

3.1.2 O Novo Amor de Odete

Quando Odete e Jorge se conheceram, os olhares se cruzaram instantaneamente, os amigos que os apresentaram pareciam ter desaparecido e não teve quem não notasse aquele encontro. Jorge era um cara bastante reservado, não gostava de aparecer em público fazendo grandes demonstrações de sentimentos. Já Odete adorava um holofote, leonina com ascendente em gêmeos, dificilmente passava despercebida pelos lugares, mas em se tratando de sentimentos ela conseguia ser ainda mais discreta que Jorge.

Eles se cumprimentaram e seguiram seus caminhos, cada um possuía uma tarefa diferente naquele evento que tinha sido organizado pela empresa onde trabalhavam e provavelmente se cruzariam novamente – passou pela cabeça de ambos ainda tentando entender o que tinha acontecido ali.

À noite, conhecendo a cidade com outras colegas, Odete viu Jorge novamente e puderam trocar algumas palavras. A conexão foi instantânea e seguiram conversando por telefone quando era possível. Jorge tinha uma esposa e vivia com ela há cerca de três anos, enquanto Odete não tinha nenhum tipo de compromisso com outra pessoa.

Saíram algumas vezes enquanto ele ainda estava casado, e depois de um tempo ele separou-se e namoraram uns meses. Ouvi dizer que a esposa não aceitou bem a separação, e frequentava um terreiro no centro da cidade fazendo diversas feitiçarias para voltar com ele e atrapalhar o relacionamento com Odete. Mas ela também frequentava uma casa de santo, a mãe dela era mãe de santo e sempre cuidava dela, fazia limpezas para proteção e avisava quando recebia recado das entidades.

Jorge não acreditava nessas coisas, ele achava que as reclamações de Odete eram frescura e não passavam de competições entre mulheres por sua atenção. Mas as coisas ganharam ainda mais espaço para discussão entre eles quando Odete engravidou. Ela então foi avisada pelos búzios da mãe e em seus sonhos que seu nenê corria perigo. Que a ex-esposa

estava colocando seu nome no buraco, trabalhando com exus e bruxarias para que a criança não vingasse e os dois fossem infelizes.

Ela não acreditava que o ódio fosse tão grande a ponto de dar coragem para mexer com coisas pesadas e contra criança na barriga. Ela certamente teria contas pra acertar com Oxum depois disso, mas Odete não podia esperar as coisas acontecerem sem intervir. Ela sabia que o retorno para a esposa de Jorge viria sem que ela precisasse acender uma única vela, então sua única missão era se proteger.

Recebeu o recado de que sua filha seria uma criança fujona, isso significa que estava exposta aos perigos do mundo e que sua vida na Terra era frágil. Os médicos já tinham dado alguns indícios de complicações com sua gestação e com as condições da criança, indicando parto prematuro. Odete se assustou, tiveram momentos de desespero e de rejeição a Jorge, sua única preocupação era garantir a vida da sua criança e afastar todo o mau que lhe rondava.

Sua mãe não era leiga, mãe de santo a muitos anos, ajudou sua única filha com cada detalhe. Consultaram os orixás e fizeram muitas bandejas para Oxum, Oxalá e Iemanjá durante a gestação para proteger o corpo grávido. A mãe dela dizia “os velhos vão ajudar e ter misericórdia da criança que não tem culpa de nada”. Fizeram mesa de doçura para agradar as crianças, e segurança com sacrifício de uma galinha amarela sobre a barriga dela com uso constante de faixas com suas cores até o dia do nascimento.

Ela fazia o pré-natal no posto de saúde e seus rituais no terreiro na mesma medida em que as necessidades surgiam, Jorge não participava e com o tempo acabou se afastando e voltando a se relacionar com a ex-esposa. A gestação foi bastante difícil e a solidão acompanhou Odete como uma sombra, e quando tudo parecia desabar ela batia cabeça no quarto de santo da mãe com uma vela acesa e pedia por sua vida.

A criança nasceu saudável e era muito alegre, amada por todas as pessoas da casa que faziam questão de auxiliar Odete desde os primeiros dias. A casa se alegrou e logo vieram outras crianças das primas. Sempre tinham muitas crianças no terreiro, mas a filha de Odete com certeza tinha sido muito desejada, algo que tomou o restante de seu tempo, pois os rituais não se encerraram no nascimento. De tempos em tempos a criança precisava reforçar suas seguranças, realizar novos rituais. Sua iniciação ocorreu muito cedo e não demorou para que começasse a “falar sozinha” e ter sonhos/ pesadelos constantes.

Mas nada disso tem sido problema, pois a avó faz a manutenção da vida dessa criança com ajuda dos orixás, aguardando o momento em que sua continuidade seja propagada e que suas descendentes estejam prontas para tomar seu lugar e seguir o ciclo da vida.

3.1.3 O Sorriso Apagado de Maria

Ela é a mulher mais linda que eu conheço. Quando conheci ela, eu só conseguia ouvir sua voz e só um tempo depois que eu consegui ver aquele rosto com sorriso reluzente, que parecia iluminar meu mundo. Nosso relacionamento não era sempre bom, ela perdia a paciência comigo o tempo todo e também me bateu algumas vezes. Eu gostava de estar com ela, gostava que ela me desse atenção, isso fazia me sentir alguém importante.

Tinham outras pessoas que também conheci nesse meio tempo, mas nada era como estar com ela, apesar de saber que nem sempre ela gostava de estar comigo. Eu lembro quando ela começou a namorar esse cara que tá gritando na frente da minha casa, eu nunca tinha visto ela daquele jeito. Os olhos dela brilhavam quando falava dele, mesmo que ela negasse, eram nítidas as expressões que ela esboçava quando ele estava por perto.

Eu nunca gostei dele, tinha um olhar de lagarto e parecia estar o tempo todo em estado de alerta como se fosse atacar alguém. Eu não o tratava bem quando eles começaram a namorar, não queria que ele frequentasse a minha casa, sentia que precisava proteger ela dele. Mas ela não enxergava isso. Um tempo depois ele foi preso por tráfico de drogas, achei que finalmente nos livraríamos dele. Ela se aproximou muito de mim enquanto ele estava longe e eu estava bem satisfeito, não queria que isso mudasse.

Ela ia toda sexta-feira numa festa lá perto de casa e me levava junto, era um lugar escuro, com luz vermelha, umas pessoas davam uns gritos na porta vez ou outra e eu não me sentia bem lá. O rosto daquelas pessoas era assustador e não sei porque ela frequentava um lugar assim. Ficava conversando com um cara estranho de chapéu, que tinha um cheiro horrível de cachaça, ela ficava oferecendo coisas pra ele tirar o namorado dela da cadeia. Ele não parecia policial, mas ela ficava lá negociando a soltura do cara com ele e eu escutava tudinho.

Ela não tinha dinheiro pra quase nada e ia visitar esse cara na prisão uma vez por mês, além de falar com ele no telefone todo santo dia. Eu chorava e tentava chamar a atenção dela pra ver se mudava alguma coisa, porque eu sabia que ela não tava bem. Ela ficava triste, dizia pras amigas que tinha medo de deixar dele porque era perigoso, mas mesmo assim o olho dela ainda brilhava quando ele aparecia na tela do celular.

Quando ele foi solto, antes do tempo previsto, graças às negociações que ela fazia com o homem do chapéu, fomos morar todos juntos. Não tinha mais saída, eu teria que conviver com aquele cara. Mas eu não ia facilitar, me tornei a pessoa mais insuportável que existe e não permitia que ele chegasse perto dela. Eu tinha medo de deixar ela sozinha com ele quando ia

pra casa da minha avó, já tinha visto ele gritar com ela. Será que é assim que a gente mostra que gosta das pessoas? Ela grita comigo o tempo todo, talvez seja...

Minha mãe disse que vou ter uma irmãzinha e que tenho que ajudar a cuidar dela, não quero que esse cara conheça minha irmãzinha. Espero que ele seja preso de novo antes da neném sair da barriga dela. Ainda mais depois daquele dia, antes da gritaria no portão da minha avó, eu achei que ele ia matar ela.

Eu vi ele dar socos e pontapés nela, enquanto ela tentava revidar em vão. Eu a vi atirada no chão levando chutes e tentei morder ele, tirá-lo de cima dela e ele me jogou longe. Meus vinte quilos não fizeram nenhuma diferença comparados aos setenta e oito dele. Senti o cheiro do sangue dela novamente, mas não era o mesmo cheiro que eu sentia quando estava na barriga, aquele era mais doce.

Eu sabia que não ia conseguir salvar minha mãe, ele estava matando ela na minha frente e eu com apenas 5 anos não podia fazer nada, mesmo minha avó dizendo que sou forte como um super-herói. A minha avó também me ensinou que quando eu estivesse em perigo deveria chamar pelo Bará e pela Oxum que eles viriam me ajudar, era só eu rezar bem forte chamando por eles que eu estaria protegido de novo.

Tentei mais uma vez tirá-lo de cima dela que parecia estar quase dormindo, os olhos dele pareciam de fogo e tudo nele parecia tremer. Não era a primeira vez que via ele bater nela, mas dessa vez ele não parava e eu não conseguia fazer nada além de chorar e gritar. Foi quando eu vi uma mulher na porta de casa abaixada, me oferecendo os braços como se fosse me abraçar ou pegar no colo, tudo acontecia tão rápido... Eu corri até ela e chorei pedindo pra ajudar minha mãe senão ela ia morrer.

Nesse momento ele já parecia cansado, e saiu para rua correndo batendo nas coisas e gritando. Eu corri até o corpo da minha mãe, chamei o nome dela, olhei para aquele rosto quase irreconhecível e sem o sorriso que eu gostava e ela perguntou se eu estava bem. Não respondi, só chorei e fui pro portão pedir ajuda das vizinhas que levaram ela para o hospital, enquanto eu fiquei lá na casa da minha avó.

Quando cheguei lá, minha avó estava no quarto de santo com a sineta e as velas acesas pedindo para que minha mãe ficasse bem e que aquele cara sumisse de nossas vidas. Prometeu que não permitiria mais que isso acontecesse com a filha dela. A mulher que estava na minha porta também passou por lá, olhei pelo vão do corredor e ela sorriu pra mim como se sinalizasse que agora tudo ia ficar bem, logo sumiu.

O sorriso dela era parecido com o da minha mãe!

Aquele cara apareceu no portão hoje para conversar com a minha mãe, mas ela ainda estava hospitalizada, minha avó jogou uma praga nele e falou para não pisar mais na casa dela e prometeu que o que era dele viria procurá-lo, que ele esperasse. Desde então não o vi mais por aqui, e minha mãe também não voltou, já faz alguns meses que não a vejo, espero que logo logo possa ver seu sorriso novamente.

Minha irmãzinha também não apareceu ainda e minha avó não fala nada quando pergunto delas, só chora e diz que eu não devia me preocupar com isso que as coisas iriam ficar bem.

Já a outra mulher, a que me ajudou lá em casa, ela me visita em sonhos quando sinto muita saudade da minha mãe. Tem vezes que ela me pega no colo e eu durmo e outras que só fico ali olhando pra ela de longe enquanto brinco com meus carrinhos.

3.1.4 O Segredo de Alice

Eu sempre soube que ela não gostava de mim!

Eu sentia, podia notar nos olhares vazios, na falta de abraços e nas palavras de desprezo que vez ou outra ela falava pra mim na frente dos outros. Mas a coisa ficou ainda pior quando ela descobriu tudo o que aconteceu e as coisas que o tio Lico fez pra me ajudar. No fim das contas agora ela vive sozinha e de vez em quando me liga pra ver se ainda tô viva.

Eu tinha três anos quando ele veio morar com a gente, não lembro se as coisas começaram naquela época ou só depois que meus peitos já estavam crescidos e se parecendo com limõezinhos, como ele gostava de dizer. Mas eu certamente nunca mais esqueci da última vez. Às vezes, ele dizia que me amava e que eu não podia contar pra ninguém pois as pessoas não entenderiam e iam me culpar por andar com roupas curtas e provocar ele.

Eu acreditava, afinal, ele era o mais perto que eu tinha de um confidente. Quando ela brigava comigo por alguma tarefa doméstica que deixei de fazer, era ele que me defendia. Se eu queria ficar mais tempo na casa de alguma amiguinha, ele intercedia por mim e eu ficava mais algumas horas na rua. Eu podia contar com ele, então o que ele fazia não podia ser algo errado, mesmo que meu corpo sentisse um estranhamento diante daquela situação.

Já tinha acontecido antes com outro parente, talvez fosse normal demonstrar carinho tocando as partes íntimas de alguém, não sabia ao certo, só sei que não era o primeiro homem a me tocar daquele jeito estranho e desconfortável. A diferença é que agora eu tinha medo de dormir e de ficar sozinha. Quando contei pra ela o que ele fazia enquanto eu dormia, ela me disse que era só um sonho e que eu deveria esquecer isso, parar de inventar histórias pra não arrumar problema onde não tinha. Teve uma noite que ela me colocou de frente com ele e

perguntou pra ele se era verdade a minha denúncia. Ele disse que eu estava ficando velha e mentirosa. Ela respondeu “Viu só...”. Desse dia em diante minha vida virou um inferno, o perdi como amigo e quando passei a recusá-lo nos momentos que ela saía de casa ele ficou mais violento, sem me deixar escapar de suas mãos grandes.

Eu me sentia mal o tempo inteiro, meu sorriso já não se abria mais, era como se todos os dias fossem cinzas e se minha existência fosse insignificante. Logo as minhas tias começaram a notar que eu não brincava mais, que ficava sempre calada mesmo quando falavam comigo. Desconfiavam que era por causa da minha mãe, elas também sabiam que ela não gostava de mim. Já ouvi elas conversando sobre meu nascimento, a pombagira da minha tia que é mais desbocada dizia “se ela tava bêbada e não queria a criança, deveria ter tomado um daqueles chás...”. Logo era advertida, pra não falar demais. Eu demorei pra entender que era de mim que estavam falando, mas quando entendi ficou mais fácil não buscar pela aprovação dela.

Quando me chamaram no psicólogo do colégio e me mandaram tomar três medicações diferentes, uma pra dormir, outra pra acalmar e outra pra ficar feliz, minha tias me levaram pra casa do Tio Lico. Queriam saber o que estava acontecendo comigo, achavam que era macumba de alguma vizinha invejosa, e não aceitavam aqueles diagnósticos de doença mental. Meu tio me levou pro quarto de santo, passou uma vela acesa pelo meu corpo e meus olhos transbordavam água com gosto de mar sem parar, eu não tinha nenhum tipo de controle. Sentamos na mesa e ele me deu duas sementes pretas para segurar uma em cada mão, foi minha primeira vez na mesa de búzios. Já tinha visto outras pessoas em atendimento, mas eu mesma nunca tinha ido até lá sem um adulto junto. Ele jogava os búzios na mesa e fazia umas caras de preocupação, vi algumas lágrimas em seus olhos e me senti acolhida sem ter dito uma única palavra. Tio Lico balançava a cabeça e me dizia que aquela tristeza toda ia passar e que ele ia me ajudar!

Parecia que o monstro que morava no meu peito queria sair pela garganta, ela doía como se eu fosse engasgar, como se algo estivesse tentando sair com força, como um nó que estava sendo arrancado. Depois daquele dia, minhas tias me levaram pra passar uns dias na casa delas, disseram que seria bom pra eu melhorar, brincar com minhas primas e não ficar tão solitária em casa. Minha mãe me deixou ir, com a condição de que quando eu voltasse cuidasse dos afazeres da casa sem ela ter que mandar, e eu fui. Meu tio me deu banho com umas águas melecadas de canjica pra conseguir dormir melhor e não me deram mais aqueles remédios que me deixavam meio travada. Fui ficando lá nas tias até o fim das férias, e nesse meio tempo ele foi embora de casa... Não sei ao certo o que aconteceu, só sei que ela passou a me tratar ainda pior que antes

e dizia que por culpa minha o tio Lico tinha feito feitiço para ele sumir da vida dela e que agora ele não queria voltar pra casa.

As coisas lá em casa, ficaram iguais entre eu e ela, mas agora eu não tenho mais medo de dormir e sei que não tô sozinha, que minhas tias sempre podem me ajudar nem que seja com uma vela ou com alguma palavra capaz de arrancar com as próprias mãos os monstros que atravessam a garganta. Deixando buracos que com o tempo vão parando de doer, apesar de nunca se fecharem por completo, enquanto impedem a fala.

4 QUEM CONTA UM CONTO, AUMENTA UM PONTO

Os contos apresentados no capítulo anterior são fictícios, o que não os coloca em oposição à “realidade”. Eles possuem fragmentos de memórias, vivências e corporalidades diferentes, pois, como mencionado, é característico da escrevivência a mistura ora com o dia-a-dia, ora com a imaginação, deixando aos leitores uma certa identificação e/ou incomodação com aquilo que é exposto. Em entrevista à agência Itaú de Notícias, Conceição Evaristo (2020) comenta que gostaria de “escrever o mais próximo possível da oralidade. E sem perder essa noção de que estou trabalhando com a arte da palavra. O texto oral me seduz muito porque existe, por exemplo, uma poética do corpo, uma poética da voz”. E ela segue informando que: “Observar e lidar com essa performance do corpo, foi muito importante no sentido de buscar essa palavra desesperadamente, para traduzir essa performance, ou até para trair essa performance, na medida que a palavra não dá conta”. Nesse sentido, a escolha pela Escrevivência foi privilegiada, na tentativa de utilizar operadores teóricos e metodológicos que fizessem sentido quando postos lado a lado, sem hierarquizar suas importâncias (oralidade e escrita).

Essa é minha primeira tentativa de misturar escrita e vida, a exemplo de Evaristo e tantas outras autoras e autores que tenho acessado. Nas palavras da própria autora, o que tentei fazer aqui foi produzir “ficções da memória” (2017, p. 6) que ora ou outra se encontravam nas giras de saberes. Além disso, o uso dessa metodologia me surgiu como suporte para falar de coisas através de personagens sem que as participantes da pesquisa se sintam identificadas e expostas por suas histórias pessoais. Levando em consideração a incidência do racismo religioso e dos diversos ataques que sofremos em tempo de repressão, acompanho as reflexões de Soares e Machado quando ressaltam que:

Em tempos de intolerância e de profundos retrocessos quanto ao acesso a direitos fundamentais, as escrevivências despontam como uma metodologia e uma ética de pesquisa que aposta na escrita como forma de resistência. Abordar as vidas de mulheres negras, não como objeto passivo da pesquisa, mas como potência artística,

inventiva, por meio da escrita literária, é um modo de evidenciá-las(mo-nos) como protagonistas de suas(nossas) próprias histórias (SOARES; MACHADO, 2017, p. 15).

As estórias que se desenrolam por essas páginas não são isoladas ou incomuns, elas se misturam e se entrelaçam de forma que não se tenha condições de saber quem contou cada uma delas. A grande questão aqui é que todas elas, apesar de fabuladas, são também reais e atingem uma gama enorme de mulheres negras em situações semelhantes. Sendo assim, a escolha por utilizá-las, também misturando aquilo que escutei, observei e senti, foi um exercício de apresentar elementos que compartilham de uma outra maneira de apreender o mundo.

A partir disso, irei então analisar o papel do gestar e do nascer como disparador para algumas práticas das comunidades tradicionais de terreiro, e que contribuem para promoção de Justiça Reprodutiva. Particularmente, focarei nas *crianças fujonas*⁴⁰, na chegada das mulheres ao terreiro, e no espaço físico do terreiro como local de acolhimento, a partir da ideia de *políticas de vida*. Lembrando que o conceito de Justiça Reprodutiva não se restringe a esses fenômenos, e que é interdisciplinar e multidimensional e, ainda, destacando que as análises aqui expostas referem-se exclusivamente às experiências encontradas na pesquisa.

A relação das personagens com terreiro não é óbvia, justamente por não ser considerada algo extraordinário que foge de suas vidas comuns. Dessa maneira, nos quatro contos apresentados, a relação com os organizadores invariantes (ALVES, 2012) se apresenta no cotidiano, de forma que reforça os argumentos de Beatriz Nascimento:

Agindo nos seus locais, seja no “terreiro” místico, nas comunidades familiares, nas favelas, nos espaços recreativos (manifestando a música de origem africana, afroamericana ou afro-brasileira), os povos africanos da América provocam mudanças nas relações raciais e sociais. Ocupando o espaço com seu corpo físico (território existencial), eles apoderam-se da cidade, reproduzindo o modo dos antigos quilombolas, tornando-se, como aqueles, visíveis ao regime. Fazendo deste um espaço descontínuo no tempo, em que as “frinchas” provocam linhas de fuga e são elementos de dinamização que geram um meio social específico (NASCIMENTO, [1990] 2021, p. 245).

Já na primeira história, escrita em primeira pessoa, a personagem conta que sua mãe a deixou na comunidade tradicional de terreiro liderada por sua tia e que serviu de abrigo para ela e seus irmãos. Além disso, ao longo do texto a personagem conta sobre como seu desejo pela maternidade era latente a ponto de fazer vários tipos de coisas para conseguir engravidar. Encontrou nos rituais o acolhimento necessário para sua realização, mesmo em condições que parecem materialmente adversas.

⁴⁰ 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.

Utilizar as ferramentas ancestrais de cuidado e cura tem sido o meio pelo qual as mulheres negras fazem a manutenção da vida de sua comunidade. O auxílio das vizinhas e os sentimentos humanos de inveja e dor aparecem na narrativa de forma a nos aproximar da personagem e ter empatia. Considerando que vivemos numa sociedade em que a morte materna é alta, em que a esterilização compulsória de mulheres negras é fomentada e que há um descaso nítido em relação a essa população, é possível considerar que, para essa mulher, o desejo da maternidade é incomum e até estranho para aquelas que possuem outros projetos de vida como possibilidade.

O oráculo divinatório, tanto na primeira quanto na segunda história, surge como uma ferramenta fundamental, no entanto a escolha sobre quais caminhos seguir é da própria sujeita, tendo assim autonomia sobre quais rituais deseja realizar. A primeira personagem conhecia sua realidade previamente, sabia que dentro dos seus propósitos não estava o de conviver com filhos paridos e sim cuidar daqueles que não vieram de seu útero, algo importante e necessário num contexto em que muitas pessoas não possuem condições de abortar e nem de criar seus próprios filhos. Assim, não é incomum que laços de parentesco sejam criados a partir desse senso de comunidade em que todos acabam de alguma maneira participando da criação, algo que na segunda história vai aparecer mais fortemente.

O ponto alto da história é a quebra do sentido de bem e mal que transparece na fala da personagem ainda na primeira história e sua fé sobre o poder de mexer com a vida e com a morte. Ela dá a entender que teve algo a ver com a morte do homem que matou o filho, deixando a entrevistadora chocada, deixando um possível juízo de valor no ar. Noutra ocasião, a morte do matador de seu filho, bem como a morte do próprio menino seriam apenas resultados da necropolítica que condiciona o corpo negro em sua existência. Entretanto, para ela, havia um sentido mítico naquelas mortes. Do seu filho, por ser parte de um destino já adiado, e do rapaz por algum tipo de vingança realizado por ela, algo que nunca será de fato provado e que foi capaz de assustar sua entrevistadora.

A segunda história, contada por narradora desconhecida, demonstra como as relações sociais afetivo-sexuais são influenciadas pelas formas de vida do terreiro e que condicionam a vida inteira da criança que surge como foco das tomadas de decisão da personagem. Sua fé e seus diagnósticos médicos andavam lado a lado sem se sobrepor e se complementando na medida em que os acontecimentos iam surgindo. 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.

Como disse, é através dos oráculos que essas mulheres 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 para que se mantenham firmes no mundo dos vivos. É possível associar algumas dessas narrativas sobre *crianças fujonas* com os *Àbíkú*⁴¹ descritos na literatura de Ana Maria Gonçalves (2006).

Nunca ouvi esse termo no terreiro (*Àbíkú*), entretanto o imagético causado pela literatura, no que tange aos rituais com animais, *oríkìs*, entre outras práticas oferecidas aos *òrìṣà* para manter a vida daquelas crianças que “nasceram para morrer”, me remete às políticas de produção de vida que compõem o conceito de Justiça Reprodutiva. 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 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.

Então se, no primeiro conto, tínhamos uma mulher buscando auxílio para seus problemas de infertilidade e de certa maneira com apoio negado nos serviços médicos, na segunda história, percebemos que a gestação e manutenção da vida da criança serão o cerne da narrativa. Isso tudo com apoio quase sempre das mulheres mais velhas, confirmando mais um dos princípios das comunidades tradicionais, a valorização da sabedoria de quem veio antes ou senioridade. Também os outros organizadores invariantes surgem sutilmente, como os aprendizados orais, os ritos de iniciação e passagem, etc. Eles transpassam as histórias também de maneiras pouco óbvias, na medida em que são intrínsecos ao fazer da própria casa de santo.

Por fim, a condição de mediunidade da criança fica evidente, também como condição de sua existência no mundo material antes mesmo de seu nascimento, algo que sua avó com

⁴¹ “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).

seus conhecimentos já esperava que acontecesse e que tinha como parte daquilo que já lhe parecia normal.

O terceiro conto apresenta um caso de violência doméstica vivenciado por um personagem infantil. Mesmo com pouca idade ele observa e participa com a mãe de rituais religiosos. Ela frequenta o local descrito pela criança na intenção de agilizar a soltura prisional do namorado, além disso está grávida e mesmo assim mobiliza toda sua energia e dinheiro para auxiliar esse que deveria ser seu parceiro.

Os casos de violência baseada no gênero muitas vezes não chegam aos ouvidos das pessoas, pois as mulheres têm vergonha, sabem que serão julgadas. E quando chegam, em sua maioria, encontram pouco ou nenhum apoio dos familiares ou das instituições estatais, tendo que viver a solidão de um relacionamento abusivo. Provavelmente o primeiro impulso é de julgamento das decisões dessa mulher em relação a esse namorado que lhe faz tanto mal, mas diversos são os motivos que mantêm as mulheres em relações disfuncionais.

Infelizmente o fim da história da terceira personagem é o de muitas dessas mulheres, a morte materna causada por violência doméstica deixando para trás outros filhos. No caso do personagem, seu acolhimento também ocorre numa casa de santo, de sua avó, mas o que marca sua história é o aprendizado acerca de como se proteger e proteger sua mãe dos males do mundo com ajuda dos orixás. O personagem chamou pela protetora das crianças que interveio na situação de violência, e que o acompanha e cuida dele em outros momentos da vida, principalmente quando sente saudades da mãe e da irmãzinha perdida.

A história da quarta personagem emerge de um contexto de abuso sexual em que a protagonista descreve a resolução de sua situação a partir do acolhimento recebido no terreiro e antes de outras mulheres negras que perceberam sua alteração de humor. A negligência por parte da sua responsável não impediu que sua comunidade tomasse as providências necessárias para auxiliar, apesar de não ficar explícito ao longo do conto como a relação da personagem com a própria comunidade de terreiro se alterou a partir de sua experiência de acolhimento. Outro assunto que aparece de forma tímida no texto, não sendo seu ponto central mas que dá alguns indícios sobre algumas moralidades que envolvem a comunidade, é sobre a interrupção da gestação.

Se observar as entrelinhas do texto, é possível perceber que o assunto surge com certa naturalidade, mas acaba sendo repreendido pelas pessoas uma vez que se entende que nem todos podem falar sobre o assunto, deixando um hiato de possibilidades para interpretação do mesmo. Algo que não aprofundei ao longo da pesquisa, mas que assim como surge no texto de maneira retraída também surgiu no campo, pois toda vez que o assunto era levantado, as vozes

baixavam, quase mudas, os olhares se entrecruzam com sobrancelhas levantadas... Mas em nenhum momento houve uma negação total da possibilidade de ocorrência de uma interrupção voluntária. Como dizia Conceição (RODA VIVA, 2021), “isso me seduz muito”, essa falha da linguagem escrita que ocorre na oralidade e que permite interpretação e dedução de quem participa da gira de saberes. Isso é algo que não tive tempo criativo para traduzir em palavras.

Essa relação de cuidado entre a comunidade e seus encantados é uma troca afetiva, cuidadosa, respeitosa e essencial para a manutenção da vida. Saber que não estamos sós, que somos acompanhados de muitos ancestrais não vivos, oferece para essa população um conforto que é aprendido desde muito cedo. Numa sociedade que fomenta o consumo, o individualismo e as formas de vida solitárias, viver em comunidade é para além de seu território, para além da materialidade do mundo, algo que relaciona com esse modo negro-africano de conceber o corpo e sua relação com o cosmos.

Outras questões surgiram nas giras de saberes e diversas histórias de cuidado com a saúde, educação e economia de crianças, jovens e adultos. No entanto, precisei focar em algumas questões específicas e que foram mais latentes no campo e que atravessam meu corpo-documento de diferentes maneiras.

5 INÍCIO, MEIO E FIM: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS PARA OUTROS RECOMEÇOS

Durante a realização da dissertação, muitas outras perguntas surgiram. O conceito de Justiça Reprodutiva foi ganhando dimensões para além daquelas que já conheço e fazendo um borbulhar de pensamentos que não couberam neste escrito. Sendo assim, chamar esse último tópico de conclusão nem combina com todas as coisas que tenho aprendido, afinal eu mesma destaquei que num modelo de tempo espiralar o começo, meio e fim não possuem relevância.

No primeiro capítulo me propus a dar um panorama geral sobre as experiências das mulheridades negras no contexto brasileiro e no Rio Grande do Sul, local onde a pesquisa se realiza, também desenvolvi o conceito de Justiça Reprodutiva para que fosse possível reconhecê-la mais adiante nas vivências das mulheres do terreiro, e concluí o tópico com o corpo-documento, proposto por Beatriz Nascimento para argumentar que as mulheres negras são capazes de, juntas, romper com as amarras do tecido social que as aterroriza.

No segundo, justifiquei e conceituei meu campo de pesquisa, detalhando principalmente os pontos relevantes que considerei para essa pesquisa como o caso dos organizadores civilizatórios.

Nos terceiro capítulo, articulei diferentes operadores teóricos-metodológicos (performances de oralituras, gira de saberes e escrevivência) para demonstrar como realizei a investigação e como me portei em campo como pesquisadora desde dentro, tendo como conduta não me separar de pesquisa uma vez que ela atravessa meu corpo por inteiro.

No quarto capítulo, busquei exercitar as metodologias, investindo na memória e na oralidade para traduzir as performances que eu encontrava, analisando-as a partir do meu entendimento sobre a práxis da Justiça Reprodutiva em meu próprio contexto histórico-cultural.

Assim, relembro que Justiça Reprodutiva se realiza na medida em que as mulheres negras se organizam e se acolhem em suas diferentes necessidades e contextos, produzindo espaços seguros na promoção de direitos e de saúde como sinalizados pelas autoras que estudei até aqui (ROSS, 2017; COLLINS; BILGE; 2020). Isso tudo num contexto social de controle que busca constantemente aniquilar suas existências através de diferentes mecanismos de produção de morte sistemática de suas comunidades (MBEMBE, 2018), em especial através do controle da sexualidade e da reprodução de mulheres negras e indígenas, como no caso brasileiro. Sobre o papel da mulher negra Lélia Gonzalez diz que:

No período que imediatamente sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e subsistência dos demais membros da família, Isso significou um trabalho físico duplicado, uma vez que era obrigada a se dividir entre o trabalho duro na casa da patroa e as suas obrigações familiares (GONZALEZ, 2018, p. 71).

Apesar da responsabilidade das mulheres negras ser evidente na formação do país e na manutenção da vida da população negra, seus corpos são desconsiderados e tratados como matáveis ou descartáveis e sua contribuição subjugada. Conceitos como o de Justiça Reprodutiva devem evidenciar essas contribuições, para que seja reivindicado um modo decente de produzir saúde e direito para essa população. Exemplos de injustiças reprodutivas nós temos aos montes, precisamos agora buscar em nossas próprias ferramentas de (re)existência como sobrevivemos, e multiplicá-las, a fim de combater a colonialidade que estrutura nossa sociedade.

Além disso, tenho pensado e argumentado que o corpo-documento é que nos dá os subsídios necessários para realizar essas práticas onde nos encontramos como pares. Vivi isso no ativismo, no cotidiano e também na casa de santo. O reconhecimento das mulheres negras umas com as outras quando em condições de vulnerabilidade é algo que muitas vezes dá-se no olhar solidário, num gesto de simpatia ou num acolhimento específico. Percebo que nós costumamos compartilhar conhecimentos umas com as outras a fim de buscar resolução de seus problemas, seja com alguma sugestão de chá, simpatia ou banho para acalmar as crianças, ou

seja trocando e dividindo conselhos e acendendo velas para auxílio na busca por emprego, entre outros detalhes que se desenvolvem no cotidiano de quem conhece as dificuldades que esse corpo encontra pelo caminho.

Esse corpo-documento ainda tem como característica essa memória de uma ontologia suprimida pela colonização e recuperada em momentos rituais (aqui entendo rituais como práticas cotidianas) e de reconhecimento de pares. Esse quilombo-mítico que vive em nosso *Orí* é o que nos permite sobreviver e existir em meio à neurose racista brasileira, elaborando espaços de fuga para expandir nossa subjetividade. Não como um retorno aos modos antigos, mas como recuperação de valores ancestrais capazes de produzir (re)existências em tempos atuais.

Sendo assim, como parte das *políticas de vida*, identifiquei 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.

Ressalto novamente que minha intenção neste primeiro momento não é explorar os sentidos ontológicos das práticas, pois a própria atuação da mestranda 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.

Nesse primeiro momento, foi possível perceber que 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. Além disso, 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 que o lugar desses espíritos que “vêm para ficar pouco tempo” nas práticas realizadas no terreiro podem sugerir que seja lócus potencial de operação da Justiça Reprodutiva no desenvolvimento futuro da pesquisa.

Percebe-se também que essas (re)existências não são necessariamente intencionais, mas sim um modo de vida que produz e se sustenta ao longo da vida em relação à realidade de morte encontrada na sociedade sobre os corpos negros. Então, operar Justiça Reprodutiva é,

relembrando a fala de Emanuelle Góes (2021), reivindicar também o direito à maternidade que é muitas vezes negado às mulheres negras, além da autonomia sobre o próprio corpo, lançando destaque para o direito de ver os filhos crescerem de maneira sustentável em suas comunidades. Isso posto, reforço minha proposta de que as práticas comunitárias do terreiro, que têm suas bases nos modos de existir da matriz civilizatória negro-africana, atuam como políticas de vida realizadas pelas organizações sociais de mulheres negras em diferentes lugares.

Como vimos ao longo do texto, 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 Justiça Reprodutiva, 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 cis-heteronormativa.

Esta dissertação buscou aproximar as vivências do cotidiano de terreiro com a ideia que construí de como seria a práxis da Justiça Reprodutiva, misturando minha própria vida com as das outras participantes e iniciando uma discussão, no sentido de descolonizar o conceito para sua expansão. Esta pesquisa suscitou interesse sobre a matriz africana que lhe compõe, como percebido nos organizadores civilizatórios invariantes e que aqui aparece muito timidamente, exigindo uma continuidade e aprofundamento que se transformou num projeto de doutorado. Questões sobre como sobrevivi se transformaram em “de onde vem o que faz sobreviver?”, trazendo à tona uma necessidade recente de retomada de nossos saberes num contexto em que a linguagem escrita ainda é considerada relevante na produção do conhecimento.

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.

As últimas semanas de conclusão dessa dissertação foram acompanhadas de minha primeira gestação e de muitas dificuldades acerca da fragilidade de minha saúde e condição socioeconômica. O tempo, mesmo que ainda curto, causou diversas alterações nas percepções dessa pesquisa, muitas das narrativas retornaram a minha memória seguidas de práticas que agora se realizam sobre meu corpo. Corpo-documento que sentiu cada releitura das condições das mulheres negras e que a cada letra digitada sentia as dores, os medos, as ansiedades e dificuldades de ser quem se é na sociedade. Corpo-documento de mais uma Mãe Solo, que se estilhaça diante de todas as dificuldades que observou as outras sofrerem e que agora encontra no colo de *Ọsun*, e nos conselhos e cuidados das mais velhas a força necessária para não desesperançar diante dos desafios que ainda estão por vir.

Assim são as continuidades (não lineares), nesses descaminhos que *Bará* coloca diante de nossos pés, de pés que ainda estão por vir e também dos que já pisaram por aqui. Pois o combinado, ainda, é não morrer!

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALVES, Míriam Cristiane. **Desde Dentro**: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana. 2012. 306 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

ALVES, Míriam Cristiane; SEMINOTTI, Nedio; JESUS, Jayro Pereira de. Produção de saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana: o sujeito bio-mítico-social. **Revista da ABPN**, v. 9, n. 23, p. 194-222, jul./out. 2017. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/264>. Acesso em: 13 fev. 2023.

ANISTIA INTERNACIONAL. **Informe 2021/22**: o estado dos Direitos Humanos no mundo. Londres (Reino Unido): Amnesty International Ltd, 2022. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/documents/pol10/4870/2022/bp/>. Acesso em: 25 maio 2022.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005.

ASIAN COMMUNITIES FOR REPRODUCTIVE JUSTICE. **A New Vision for advancing our movement for reproductive health, reproductive rights and reproductive justice**. Atlanta (EUA): Sister Song, 2005. Disponível em: https://apirh.org/download/ACRJ_A_New_Vision.pdf. Acesso em: 13 nov. 2022.

BRASIL. **Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente)**. Dispõe sobre o ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE, e dá outras providências. Brasília, Diário Oficial da União, Seção 1, p. 13563, 16 jul. 1990.

BRASIL. **Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha)**. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2006.

BRASIL. **Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012 (Lei de Cotas)**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, Diário Oficial da União, Seção 1, p. 1, 30 ago. 2012.

BRASIL. **Lei n. 12.737, de 30 de novembro de 2012 (Lei Carolina Dieckmann)**. Dispõe sobre a tipificação criminal de delitos informáticos; altera o Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal; e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2012.

BRASIL. **Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015 (Lei do Feminicídio)**. Altera o art. 121 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos. Brasília: Presidência da República, 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher: princípios e diretrizes**. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2004. 82 p.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política do SUS**. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2009. 56 p.

BUTLER, Judith. *Corpos que Pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O Corpo Educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A batalha de Durban. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 209-214, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100014>. Acesso em: 30 maio 2022.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>. Acesso em: 27 maio 2022.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. (Tese de Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Biopoder. *In*: CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche**: uma história de poligamia. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CHIZIANE, Paulina. **O alegre canto da perdiz**. Lisboa (Portugal): Caminho, 2008.

COLETIVO MARGARIDA ALVES. **Guia de Defesa Popular da Justiça Reprodutiva**. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://coletivomargaridaalves.org/wp-content/uploads/2020/03/CARTILHA-Guia-de-Defesa-Popular-da-Justi%C3%A7a-ReprodutivaWEB.pdf>. Acesso em: 25 maio 2022.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abril 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em: 18 out. 2022.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba**: a Bruxa negra de Salem. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (CNJ). **Portaria nº 70, de 22 de abril de 2020**. Institui Grupo de Trabalho destinado à elaboração de estudos para a indicação de soluções ao Conselho Nacional de Justiça voltadas à prioridade de atendimento das vítimas de violência doméstica e familiar ocorrida durante o isolamento social em decorrência da pandemia do novo coronavírus – Covid-19. 111. ed. Brasília: Presidência do Conselho Nacional de Justiça, 24 abr. 2020. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2020/04/Portaria702020-DJE111-24042020.pdf>. Acesso em: 25 maio 2022.

CORRÊA, Sonia. **Entrevista**: a ofensiva antigênero como política de estado. Portal Geledés, 8 de março de 2020. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/entrevista-a-ofensiva-antigenero-como-politicade-estado/>. Acesso em: 25 maio 2022.

COSTA, Rogério da. Sociedade de controle. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 161-167, março de 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/ZrkVhBTNkzkJr9jVw6TygVC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 set. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 18 out. 2022.

CRUZ, Agnes Sofia Guimarães; MANSO, Lia. **“Olhar para a falta de acesso a direitos é olhar para a história das famílias e das mulheres negras no Brasil”**, afirma

pesquisadora. Gênero Número, [S. l.], 11 de novembro de 2021. Disponível em: <https://www.generonumero.media/mulheres-negras-criola/>. Acesso em: 25 maio 2022.

CUNHA, Janine 'Nina Fola'. Corpo - Terreiro - Como podem se verificar as categorias ocidentalizadas de gênero, sexualidade e hierarquias neste contexto. **Revista de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Linguística e Literatura**, São Paulo, ano 16, n. 26, 2020.

CUNHA, Marlene de Oliveira. **Em busca de Espaço: a linguagem gestual do candomblé de Angola**. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022.

CUTI (Luiz Silva). **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In*: SCHNEIDER, Liane; MOREIRA, Nadilza Martins de Barros. **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Ideia, 2005. p. 201-212.

EVARISTO, Conceição. **História de leves enganos e parencças**. 1. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016a.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2016b.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017a.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Violência doméstica durante a pandemia de Covid-19**. Nota Técnica. [S. l.]: FBSP; Decode, 16 de abril de 2020. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/05/violencia-domestica-covid-19-v3.pdf>. Acesso em: 25 maio 2022.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade - O uso dos prazeres 2**. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade - A vontade do Saber 1**. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France**. São Paulo: Martins Fontes, [1976] 2002.

GÓES, Emanuelle de Freitas. **Racismo, aborto e atenção à saúde: uma perspectiva interseccional**. 2019. 163 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Saúde Coletiva, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/29007>. Acesso em: 20 out. 2022.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, ANPOCS, p. 223-244, 1984.

GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Lélia González: primavera para as rosas negras**. Diáspora Africana: União dos Coletivos Panafricanistas – UCPA, 2018.

GONZÁLEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo é o privilégio da pesquisa parcial. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 5, p. 7–41, 1995.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, [S. l.], v. 23, n. 3, p. 12–33, 2020. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acesso em: 13 fev. 2023.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de Racismo Cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAMAS, João Pedro. **Porto Alegre fecha 2021 com 3ª cesta básica mais cara do país; alta foi de quase 11% no ano, diz Dieese**. G1 RS, Porto Alegre, 7 de janeiro de 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2022/01/07/porto-alegre-fecha-2021-com-3a-cesta-basica-mais-cara-do-pais-alta-foi-de-quase-11percent-no-ano-diz-dieese.ghtml>. Acesso em: 25 maio 2022.

LIMA, Márcia. “**Nossos passos vêm de longe**”, **mas a caminhada ainda é longa para as mulheres negras**. El País, [S. l.], 6 de agosto de 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-08-06/nossos-passos-vem-de-longe-mas-a-caminhada-ainda-e-longa-para-as-mulheres-negras.html>. Acesso em: 25 maio 2022.

LOPES, Fernanda. **Mulheres negras e não negras vivendo com HIV/AIDS no Estado de São Paul: um estudo sobre suas vulnerabilidades**. 2003. 203f. Tese (Doutorado em Epidemiologia) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

LOPES, Nathan Vinicius Nascimento; FREITAS, Régia Mabel da Silva. Descolonizando Oris Hegemônicos e Eurocêntricos: O Candomblé suleando uma formação antirracista. In: ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Olorode Ògìyàn Kálàfó Jayro Pereira de (orgs.). **A**

Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. 1. ed. Porto Alegre: Rede Unida, 2020. p. 115-130. E-book. Disponível em: <https://editora.redeunida.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Livro-A-Matriz-Africana-Epistemologias-e-Metodologias-Negras-Descoloniais-e-Antirracistas.pdf>. Acesso em:

LÓPEZ, Laura Cecilia. O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 301-330, jan./jun. 2015.

LORDE, Audre. **A transformação do silêncio em linguagem e ação**. Portal Geledés, [1977] 28 de março de 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-transformacao-do-silencio-em-linguagem-e-acao/>. Acesso em: 08 jan. 2021.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider:** Ensaios e Conferências. Tradução de Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra e ideologia do recalque**. Salvador: Pallas, 1983.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá:** dinâmica da civilização africano-brasileira. 1.ed. Salvador: EDUFBA, 2003.

MACHADO, Paula Sandrine. **O sexo dos anjos:** representações e práticas em torno do gerenciamento sociomédico e cotidiano da interssexualidade. 2008. 266f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

MARTINS, Adilson. **Lendas de Exu**. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória:** o Reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (orgs.). **Performance, exílio, fronteiras:** errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: LETRAS/UFMG, 2002. p. 69-91.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, Santa Maria, n. 26, p. 55-71, 2003.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do Tempo Espiral:** Poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Mirian Teresa de Sá Leitão. A arte de trazer vida pelas mãos. In: ALVES, Míriam Cristiane; ALVES, Alcione Correa (orgs.). **Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. 1. ed. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020. p. 135-143. E-book. Disponível em: <http://editora.redeunida.org.br/wp-content/uploads/2018/11/Livro-Epistemologias-e-Metodologias-Negras-Descoloniais-e-Antirracistas-1.pdf>. Acesso em:

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N1edição, 2018.

MENDES, Irina. **A Prática do Ucó:** cosmo-ontologia Manjaco sobre materialização do corpo na diversidade corporal. 2018. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/180940>. Acesso em: 14 fev. 2023.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos**: Uma prioridade do Governo. Série A. Normas e Manuais Técnicos Série Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos - Caderno nº 1. Brasília: Ministério da Saúde, 2005. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cartilha_direitos_sexuais_reprodutivos.pdf. Acesso em: 25 maio 2022.

MOREIRA, Ariane Fernanda dos Reis. **Concepções de Democracia na prática da gestão**: Estudo de Caso da Ocupação Mulheres Mirabal. 2019. 65f. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Administração Pública e Social) – Departamento de Ciências Administrativas, Escola de Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

NASCIMENTO, Leticia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. **Ôrí**. Direção de Raquel Gerber. São Paulo, 1989, 93 min. Disponível em: <https://canalcurta.tv.br/filme/?name=ori>. Acesso em: 20 de out. de 2022.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**: Relações raciais, quilombos e movimentos. Organização de Alex Ratts. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOGUERA, Renato. **Necroinfância**: por que as crianças negras são assassinadas? Portal Lunetas, [S. l.], 9 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://lunetas.com.br/necroinfancia-criancas-negras-assassinadas/>. Acesso em:

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 18, p. 28-47, maio/out. 2012.

OLIVEIRA, Flávio Pereira de. **Caderno de Formação II – Prosas Pedagógicas**: girando saberes em Educação do Campo ante à ofensiva do capital. 2020. 68f. Produto (Mestrado Profissional em Educação no Campo) – Curso de Mestrado Profissional em Educação do Campo, Centro de Formação de Professores, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Amargosa, 2020.

OLIVEIRA, Semayat S. **Jurema Werneck**: ‘O racismo faz com que pessoas negras adoecem mais’. Nós, [S. l.], 1 de agosto de 2020. Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/juremawerneck-o-racismo-faz-com-que-pessoas-negras-adoecam-mais/>. Acesso em: 25 maio 2022.

ONU MUJERES. **Covid-19 y violencia contra las mujeres y las niñas**: abordar la pandemia en la sombra. [S. l.]: ONU Mujeres, 2020. Disponível em: <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2020/Policy-brief-COVID-19-and-violence-against-women-and-girls-es.pdf>. Acesso em: 25 maio 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: OYĚWÙMÍ Oyèrónké. **The Invention of Women**: Making An African Sense Of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 1-30.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PORTO ALEGRE. Gabinete do Prefeito. **Anuário Estatístico - 2020**. 50. ed. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre; Secretaria Municipal de Planejamento e Assuntos Estratégicos; Coordenação de Avaliação de Políticas Públicas e Resultados, 2021.

RAMOS, Dandara de Oliveira; GÓES, Emanuelle Freitas; FERREIRA, Andrêa Jacqueline Fortes. 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**, [S. l.], n. 9, p. 1506–1516, ago. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s40615-021-01089-2>. Acesso em: 18 out. 2022.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

REIS, Rodrigo Ferreira dos. **Beatriz Nascimento vive entre nós**: pensamentos, narrativas e a emancipação do ser (anos 70/90). 2020. 141f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2020a.

REIS, Rodrigo Ferreira dos. Ôrí e memória: o pensamento de Beatriz Nascimento. **Sankofa: Revista de História da África e dos Estudos da Diáspora**, São Paulo, ano XIII, n. XXIII, p. 9-24, abril/2020b.

RIO GRANDE DO SUL. **Igualdade de gênero**: observações iniciais sobre os efeitos da pandemia. Porto Alegre: Departamento de Economia e Estatística, Secretaria de Planejamento, Orçamento e Gestão, Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 2021. Disponível em: <https://dee.rs.gov.br/upload/arquivos/202103/29170408-apresentacaofinal-ods-genero.pdf>. Acesso em: 28 maio 2022.

RIO GRANDE DO SUL. **Boletim epidemiológico do Estado do Rio Grande do Sul**: mortalidade materna, infantil e fetal 2022. Porto Alegre: Secretaria da Saúde, Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 2022. Disponível em: <https://saude.rs.gov.br/numeros-da-mortalidade-materna-infantil-e-fetal-no-rs-sao-publicados-em-boletim-epidemiologico>. Acesso em: 14 fev. 2023.

ROSS, Loretta. What is Reproductive Justice. SisterSong Coletivo de Justiça Reprodutiva de Mulheres de Cor, [2006] 2011. In: **Reproductive Justice Briefing Book**: A Primer on Reproductive Justice and Social Change. Disponível em: <https://www.law.berkeley.edu/php-programs/courses/fileDL.php?fID=4051#:~:text=Reproductive%20Justice%20is%20the%20complete,protection%20of%20women's%20human%20rights>. Acesso em: 13 fev. 2023.

ROSS, Loretta. Reproductive Justice as Intersectional Feminist Activism. **Souls**, [s. l.], v. 19, n. 3, p. 286-314, 2017. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10999949.2017.1389634>. Acesso em: 20 out. de 2022.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

- SANT'ANNA, Ademiel Junior. **Exercícios de Atrevivência**. 2021. 114f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.
- SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: INCT/UNB, 2015.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SANTOS, Maria Balbina; BRANDÃO, Jefferson Duarte; ALVES, Joseane A. J. Agroecologia, Educação e Território: o legado ancestral de resistência Bantu Indígena no Terreiro do Campo Caxuté. *In: CONGRESSO BRASILEIRO DE AGROECOLOGIA*, 11., 2020, São Cristóvão (SE). Anais [...]. **Cadernos de Agroecologia**, São Cristóvão (SE), v. 15, n. 2, 2020.
- SARMENTO, Caroline Silveira. **O “benefício” da esterilização para corpos abjetos: reflexões sobre o caso Bayer S/A na implantação de DIU em adolescentes abrigadas em Porto Alegre**. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL*, 13., 22 a 25 de julho de 2019, Porto Alegre, 2019.
- SERRANO, Layane; SOUZA, Renata. **Instituições sabem que racismo influencia seus mecanismos, diz Jurema Werneck**. CNN Brasil, São Paulo, 4 fev. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/instituicoes-sabem-que-racismo-influencia-seusmecanismos-diz-jurema-werneck/>. Acesso em: 25 maio 2022.
- SILVA, Andréia Oliveira Araújo da. **A gira de saberes no processo de criação de ESTELLA: Manifesto por uma Dança Afropoética**. 2018. 141 f. Dissertação (Mestrado em Dança) –Programa de Pós-Graduação em Dança, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- SILVA, Liziane Guedes da. **“Salve, salve, abre a roda, somos ERÊS, queremos passar”**: Crianças negras na Kizomba do Sopapinho - contribuições afroperspectivistas à Psicologia. 2021. 177f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.
- SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) –Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. “Escrevivências” como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Revista Psicologia Política**, v. 17, n. 39, p. 203-219, 2017.
- SODRÉ, Muniz A. C. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Editora; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
- SODRÉ, Muniz A. C. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. **Revista Saúde e sociedade**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 535-549, set. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/bJdS7R46GV7PB3wV54qW7vm/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 13 nov. 2022.

REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS

BACO EXU DO BLUES. **08. Baco Exu do Blues - Autoestima**. YouTube, 26 de janeiro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5Zj9aef2AEE>. Acesso em: 25 maio 2022.

CANAL GNT. **Katiúscia Ribeiro apresenta o conceito de axé para as culturas afro-brasileiras** | O Futuro é Ancestral. YouTube, 12 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gIWYX47qGwQ&list=PLvvfh7mlR8VægOuqry15FAqNwU1q0JRX> Acesso em 25/5/2022.

DESSA FERREIRA. **DESSA FERREIRA – PERFORMANCE SOLO #1 - DOIS MUNDOS** (ableton live looping performance). YouTube, 23 de outubro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Sbz_evAqmRs. Acesso em: 25 maio 2022.

DONA CONCEIÇÃO. **PSICOGRAFIA POPULAR/** session oficial / Dona Conceição, Gutcha Ramil, Fabricio Gambogi. YouTube, 27 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VhledlXqQ-M>. Acesso em: 25 maio 2022.

ESTAÇÃO PLURAL. **Escritora Conceição Evaristo no Estação Plural (programa completo)**. TV Brasil, 22 de dezembro de 2017. Disponível em: <https://tvbrasil.ebc.com.br/estacao-plural/2017/06/escritora-conceicao-evaristo-e-convidada-do-estacao-plural>. Acesso em: 25 maio 2022.

FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA UFRJ. **A DÍVIDA IMPAGÁVEL - DENISE FERREIRA DA SILVA**. YouTube, 22 de setembro de 2021. Color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JWBVJwO_6OM. Acesso em: 25 maio 2022.

LEITURAS BRASILEIRAS. **CONCEIÇÃO EVARISTO** | Escrivivência. YouTube, 6 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY&t=23s> Acesso em: 25 maio 2022.

NUCS UFCG. **Aula 13: Ancestralidade Africana e Cura: a Perspectiva Iorubá**. YouTube, 1 de setembro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5wJOOsQr3rA&t=53s>. Acesso em: 25 maio 2022.

RODA VIVA. **Roda Viva** | Conceição Evaristo | 06/09/2021. YouTube, 6 de setembro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wnu2mUpHwAw> Acesso em 25/5/2022.

TEDX TALKS. **Afrofuturismo: A Necessidade de Novas Utopias** | Nátaly Neri | TEDxPetrópolis. Youtube, 12 de janeiro de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_D1y9yZRpis. Acesso em 24 maio 2022.

TOXIKY. **TÔ** [Tom Zé]. YouTube, [1976] 14 de novembro de 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=f4_HhejGaQg. Acesso em 25 maio 2022.

VEM PRA SERRINHA. **CLIP** - COMUNIDADE DA BOM JESUS MENINOS DA SERRINHA 2021. YouTube, 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uy1CKsoQ2R4>. Acesso em: 25 maio 2022.

YZALÚ. **Mulheres Negras Ao Vivo - DVD PROMO Yzalú**. YouTube, 19 de novembro de 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=122kwdWN-v0>. Acesso em: 25 maio 2022.

YORUBANTU: EPISTEMOLOGIAS YORÛBÁ E BANTU. **EXU COMO EPISTEMOLOGIA**. YouTube, 18 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MnTs1aoztv4&t=3466s>. Acesso em 25 maio 2022.

ZUDIZILLA. **Zudizilla - TUDO AGORA** ft. B.Art (Visualizer Oficial). YouTube, 15 de março de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1h24QYarNIo>. Acesso em: 24 de maio de 2022.