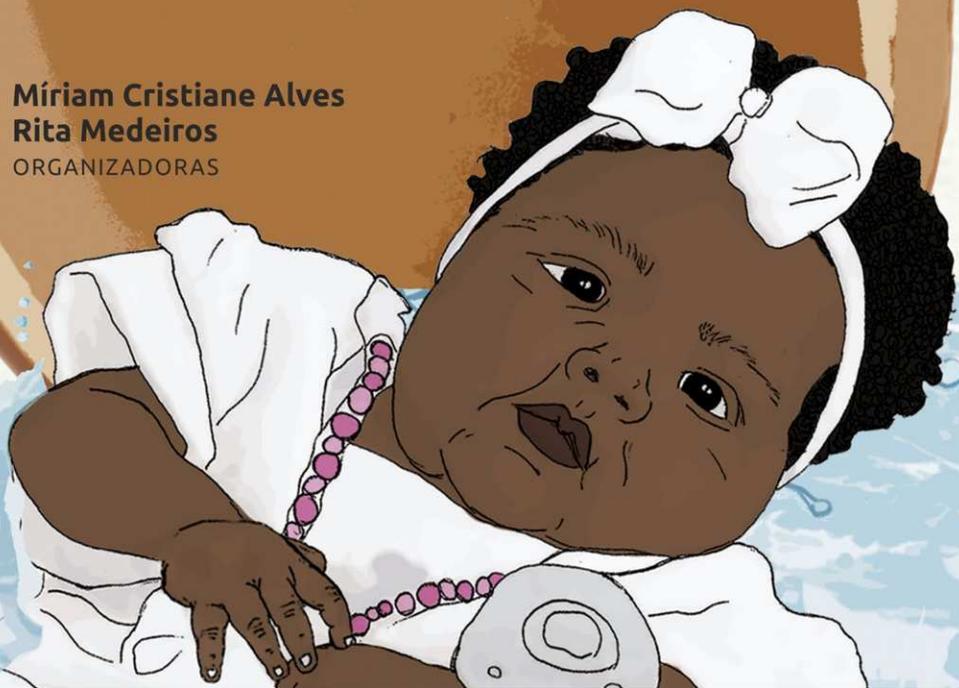


Série Pensamento
Negro Descolonial

Culturas Infantis de Terreiro:

agenciando memórias,
histórias e narrativas

Miriam Cristiane Alves
Rita Medeiros
ORGANIZADORAS





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

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

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

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

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

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

editora.redeunida.org.br



Míriam Cristiane Alves
Rita Medeiros
ORGANIZADORAS

Série Pensamento Negro Descolonial

Culturas Infantis de Terreiro: agenciando memórias, histórias e narrativas

1ª Edição
Porto Alegre
2022



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

C967

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

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

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-5462-020-8

DOI: 10.18310/9786554620208

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

NLM H71
CDU 2-582

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

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

www.redeunida.org.br



Sumário

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Falamos desde uma ciência que não se afirma nos binarismos, mas sim na coexistência do que pode ser lido como antagônico pela ciência da modernidade/colonialidade⁵⁵. Os conhecimentos, assim como o cotidiano vivido pelas pessoas de carne e osso, não são dicotômicos, mas sim são tecidos em redes trançadas por afetos, experiências, pensamentos, gostos, ações, momentos. Desta forma, fazemos uma ciência que tem na

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

salão. O congá⁶¹, enorme, com cortinas azuis, ocupa o lado esquerdo e ao fundo, temos o *pèjí*⁶². Uma entrada para o pátio dos fundos é a aruanda dos Exus. À direita, temos uma pequena mesa e ao fundo a cozinha. É uma noite fria de inverno. Na gira-mapa, festa de Cosme e Damião. Muitas crianças no terreiro e o efeito brincante toma conta de todos os espaços. No meio do salão, uma espécie de corrente só de crianças, com Pretos e Pretas Velhas em volta. A maioria das pessoas incorporadas com os Pretos e Pretas Velhas vão dando passagem para a falange de Cosme e os corpos curvados das entidades dão lugar a corpos que choram, brincam, chupam bicos, comem doces, simulam cambalhotas e todo tipo de traquinagem. Neste momento a criança se envolve profundamente com as entidades incorporadas – entidades-crianças.

Um bebê atravessa o salão para acender uma vela no congá; após, dirige-se para o Cosme que estava incorporado no corpo de seu pai, tira o bico de sua boca e coloca-o na boca do Cosme, deixa-o desfrutar por alguns segundos do prazer da chupeta e a pega novamente, colocando-a na boca para continuar sentindo a delícia de chupá-la. No outro lado do salão, uma senhora incorporada caminha até a assistência⁶³ para pegar sua boneca com uma jovem menina que aguardava o momento de entregá-la à entidade. É uma linda boneca negra. Algumas crianças se deslocam de joelhos junto com as entidades, seguindo-as, ora brincando, ora comendo, ora traquinando. Ao redor da tamboreira (jovem mulher que toca o tambor), três entidades e algumas crianças brincam e conversam; a tamboreira escondeu uma boneca

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

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

63 Grupo de pessoas que assistem a sessão de Umbanda.

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

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

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

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

A entronização de crianças nos espaços-territórios-terreiros estabelece sincronicidade assíncrona, isto é, permitem co-habitar crianças-adultas, adultas-crianças, seja através de entidades ou de divindades em corpos bio-infantis; ou através de entidades-crianças⁶⁴ ou da manifestação do *Òrìṣà* em “Erê” ou “Axere⁶⁵” nos corpos adultos, muitas vezes já envelhecidos pela vida. Atentar para esses modos de ser no espaço-território reafrikanizado é parte da gira-mapa metodológica, porque retoma o sentido espiralar do tempo de antes, de agora, de durante.

Enquanto constructo metodológico, a gira-mapa impinge movimento à cosmopercepção⁶⁶ de pesquisadoras implicadas e encharcadas pela episteme de *Éṣù*, porque exige do registro, da grafia escrita nas letras pretas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referências

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

Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.

Maturana, H. (2001). *Emoções e linguagem na educação e na política*. Ed. UFMG.

Mignolo, W. D. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), 1-18.

Nascimento, B; & Gerber, R (Diretoras). (1989). Ôrí [filme]. Produção: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda. <https://negrasoulblog.wordpress.com/2016/08/25/309/>.

Oliveira, L. H. S. (2009, dezembro). Escrivências: rastros biográficos em Becos da memória, de Conceição Evaristo. *Terra roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários*, 17-B, 85-94. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/terraroxa/article/view/25008/18332>.

Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.

Sant'Anna Junior, A. (2021). *Exercícios de Atravessância*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

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

Santos, M. (1997). *Técnica, espaço, tempo*. Hucitec.

Santos, M. (2002). *A natureza do espaço*. EdUSP.

Santos, M. (2007). O dinheiro e o território. In M. Santos, & B. K. Becker (Orgs). *Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial* (13-21). Lamparina.

Sodré, M. (2017). *Pensar nagô*. Vozes.