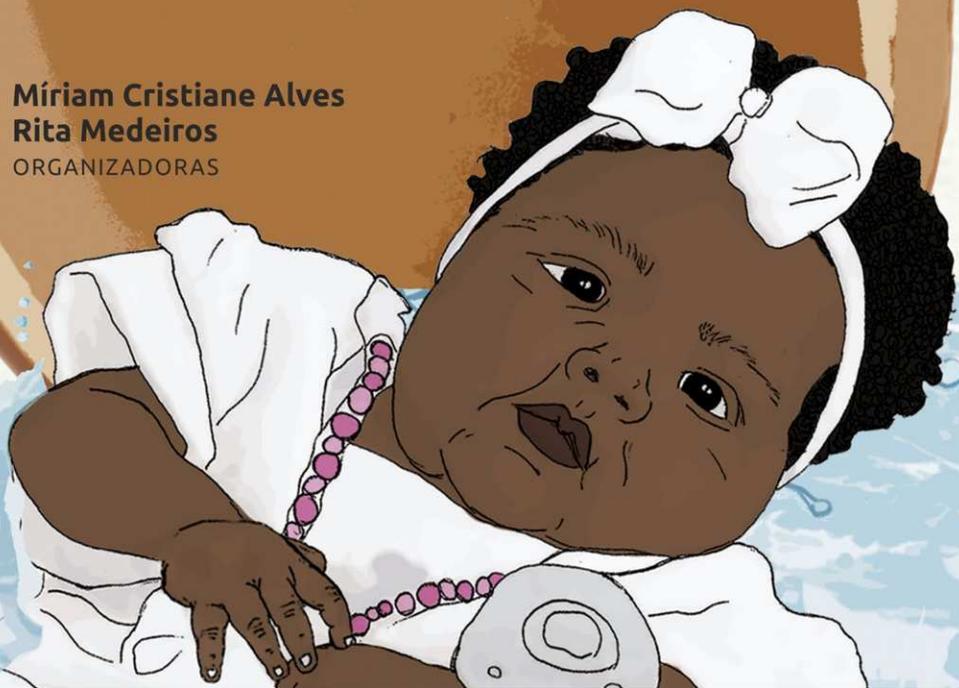


Série Pensamento
Negro Descolonial

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



Miriam 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>	

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

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

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

Para demarcar nossas presenças e ausências, nossos vínculos com as tradições de matriz africana, iniciamos esse capítulo nos apresentando⁶⁸ a você, leitora ou leitor, pois consideramos que as escritas, sejam elas científicas ou literárias, emergem de pessoas localizadas e em movimento. Com essa postura ético-política-poética-estética, enunciamos que não apenas corpos-sujeitos-infantis são tocados, mobilizados, sentidos pelo nosso ato de pesquisar. Ou seja, enunciamos que nossos corpos-sujeitos-pesquisadoras se entrelaçam no *corpus* da pesquisa, de modo que na trama e na gira do pesquisar confluímos, construímos e reconstruímos olhares-sentires provocados pela travessia, pelo percurso, pelos gestos e movimentos da pesquisa. Nossas apresentações inscrevem nossos vínculos com as tradições de matriz africana e com a pesquisa, recolocando nosso lugar de pesquisadoras em movimento espiralar, feito redemoinho de vidas, de encontros e reencontros.

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

Sou Rita Medeiros, tenho 59 anos. Estou na tradição desde 13 de maio de 1963, dia em que nasci e fui entregue aos Pretos e Pretas Velhas da Umbanda. Tornei-me criança negra nas infâncias de terreiros. Envolvida em espaços e tempos umbandistas desde sempre, estão na minha memória as imagens afetivas dos dias de passes, dos cuidados para com os adoecimentos na família e para com as perdas daquelas pessoas que iam “aunló”⁶⁹, das festividades demarcadas pelo calendário branco, mas cultuadas nas ritualísticas afroameríndias. Inesquecíveis momentos em família comunitária/religiosa e carnal que me constituíram uma mulher adulta umbandista e batuqueira. Desses mundos afrodiaspóricos, muito carrego no meu jeito de ser e agir, mas pouco consigo visibilizar e instaurar no espaço universitário, no qual atuo como professora. Numa esquina da vida, quase no ocaso profissional, a pesquisa me colocou neste lugar antes impensado: compreender as infâncias de crianças vivenciadoras de terreiras⁷⁰.

Sou Míriam Cristiane Alves. Neta de Iyá Mercedes de Xangô, tive minha infância permeada pelo cheiro, pela voz, pelos movimentos da Vovó Carlota - Preta Velha de minha avó. Lembro que ela chegava cantando um ponto, sentava em um moquinho e ficava esperando o cachimbo para “pitá”. Lembro das Mesas de Ibéjì e tantas coisas gostosas. Após ter sido afastada dessas vivências pelas circunstâncias da vida, renasci na tradição de matriz africana como Oba Olorí-Obà, em julho de 2007, no Ilé Àṣẹ̀ Iyemọ̀nja Ọmi Olódò - há 15 anos meu Orí⁷¹ foi banhado com folhas. No ano seguinte minha ligação com

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

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

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

Obà se restabeleceu - foi o momento do Borí⁷² em que uma feitura se fez. Hoje, Obà tem 10 anos de assentamento, guiando meu Orí pelos caminhos da vida, da pesquisa, da existência na tradição. No doutorado estudei a produção de saúde nas comunidades de terreiro. Procurei me afastar do tema, mas o tema nunca se afastou de mim. Foi nas encruzadas da roda da vida que a pesquisa sobre primeira infância de terreiro emerge como um chamamento.

Sou Raquel Silveira, o meu corpo dançante me faz militante e ativista. Aos quinze anos comecei a fazer aula de dança afro-brasileira em uma escola pública de Pelotas/RS. São 31 anos vivendo a dança afro-brasileira inicialmente como estudante, após, como estagiária, professora; e há 22 anos integrando o Centro de Ação Social, Cultural e Educacional Odara. Sou uma mulher Odara. Este processo de viver a pesquisa está interligado com o meu corpo dançante. Ao viver a dança afro-brasileira me aproximo das tradições de matriz africana. Nas pesquisas, nos estudos e nas construções coreográficas propostas desde o período escolar e atualmente, a orixalidade é a principal inspiração-criadora. A dança afro-brasileira me leva às comunidades tradicionais de terreiro. Lembro que o primeiro CEU⁷³ que estive na década de 90, é hoje um dos Centros de Umbanda que fazem parte da pesquisa em andamento. Dança e orixalidade para mim são um só corpo e estão em meu corpo contador de história. A pesquisa amálgama temas-vidas que são fundamentais e mobilizadores de muitos sentires... Falar de infâncias, infâncias de terreiro, me mobiliza, me gera, me gira.

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

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

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

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

porém cumpro com minhas obrigações para com os Òrìşà. Bato cabeça, visto branco e peço àgò⁷⁴ para minha mãe, dona do meu Orí, minha bela Oya. Não sei precisar quando a tradição entrou na minha vida. Sinto que cruzei com a matriz africana muito antes desta vida. Não sei se a tradição entrou na minha vida ou se minha vida é a tradição de matriz africana. Segundo conta minha mãe, eu fui “prometida” já no ventre. Aos dezessete anos, minha primeira entidade se manifestou: a Cabocla Jurema Flecheira das Matas. Desde então minha vida segue o rumo traçado pela ancestralidade. Pesquisar sobre a matriz africana e todos seus atravessamentos é pesquisar a mim mesma.

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

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

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

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

Trazemos notícias de um projeto de pesquisa em andamento⁷⁵, construído a partir de um projeto nacional empreendido pelo GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra⁷⁶, *Primeira Infância no Centro: garantindo o pleno desenvolvimento infantil a partir do enfrentamento do racismo*⁷⁷, em parceria com um conjunto de organizações da sociedade civil, dentre as quais destacamos a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFARO⁷⁸, que se associa ao Núcleo de Estudos e Pesquisas E’léékò: Agenciamentos Epistêmicos Descoloniais Antirracistas⁷⁹. A pesquisa tem como objetivo compreender

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na cena uma comunidade tradicional de terreiro localizado em um bairro onde outrora havia predominância de pessoas pomeranas⁸⁰ - era a Vila

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

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

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

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

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

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

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

chegarmos à porta saltam aos olhos três portinhas de madeira à esquerda de quem vem de fora – lá estão assentados Bara Lóde e Ògún Avagan. Do outro lado uma portinha semelhante marca a firmeza do Povo da Rua – Exu e Pombagira. Passando pela porta de entrada, abre-se um mundo de afetos, encontros, escuta e acolhimento proporcionados pela Ìyálórìṣà de Oya – somos recepcionadas no amplo salão do terreiro. O pé direito é alto, as paredes brancas e decoradas com fotos de familiares fundadores do àṣẹ da casa, quadros de Òrìṣà. Um ambiente bem iluminado nos acolhe, transmitindo a sensação de imponência e aconchego, a um só tempo. À primeira vista, perto da porta, havia dois sofás, lugar onde fomos afetosamente recepcionadas em todas as nossas visitas. Mais à frente está o quarto de santo separado do salão por um degrau. Nele são visíveis cestas de frutas, flores e ao seu lado, na parte externa, três tambores de corda e alguns agês. A poucos metros do quarto de santo, à esquerda, em um pequeno corredor, está o congá da Umbanda, com seus Caboclos, Pretos Velhos, Ciganos, Òrìṣà e Santos Católicos. A Ìyálórìṣà, com voz doce e forte, relata que algumas imagens têm cem anos de idade ou mais. À direita do quarto de santo, a mesa de búzios e uma cadeira grande. Um pouco mais ao lado o terreiro assume outra função: a de promover o gosto pela leitura, pelo conhecimento – eis uma biblioteca. Nos fundos, fica a casa da família, a cozinha e um espaço aberto, ao ar livre, que é de grande importância para o terreiro, pois nele está plantada a grande pitangueira de Yánsàn ao lado da casa de Igbáḷe⁸², marcando a presença e o culto à ancestralidade. Neste espaço são reverenciados aqueles e aquelas que vieram antes, as raízes da comunidade. É ali que as crianças são apresentadas e abençoadas por essa mesma ancestralidade.

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

Para adentrar nas comunidades tradicionais de terreiro, a fim de realizar a pesquisa, partimos de algumas compreensões e pactuações entre nós, as lideranças e as próprias comunidades. Cada terreiro tem seu espaço sagrado, mítico, ritualístico organizado com a comunidade, para a comunidade e a partir de sua tradição, de modo que nós, pesquisadoras, ao sentirmos os pés no chão, nos colocamos em sintonia e sinergia com os cheiros, gostos, vocalizações, gestos, movimentos, performances, palavras faladas, danças, mimetizadas pelas pessoas, entidades, Òrìṣà – seres visíveis e invisíveis. Pedimos consentimento e autorização à comunidade, não apenas enquanto protocolo ético da pesquisa científica, mas, sobretudo, enquanto consciência de que a autorização maior precisa ser concedida por quem reina e planta o àṣẹ da casa. Assim, Maria Mulambo, Nossa Senhora da Glória, Yánsàn, Yemojá, Cabocla Jurema, Pai Miguel de Aruanda, Pai Joaquim, Ṣànpònná foram nos permitindo a aproximação e fomos pisando devagarinho, de mansinho, de pés descalços, nesses jacutás⁸³.

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

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

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

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

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

José Flávio Pessoa de Barros (2003) sublinha que os termos “casa” ou “*ilé*” são usados no cotidiano das pessoas que cultuam *Òrìṣà* no Brasil, podendo se referir, ao mesmo tempo: ao “lugar onde habita a família, isto é, o domicílio, pois, muitas vezes, o Terreiro pode ser o lugar de moradia fixa” (p. 29); ao conjunto de casas pertencentes a uma mesma tradição cultural, uma mesma nação⁸⁴ trazendo, pois, um sentido de comunidade; e ao espaço de culto e de preservação da memória, das origens e das tradições de uma nação, onde a vida é celebrada de uma maneira particular, cujas regras de convivência estão baseadas em um “parentesco mítico, no princípio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Falamos de mulheres que habitam as cidades de Pelotas e Rio Grande, no interior do estado do Rio Grande do Sul. Cidades que possuem uma vasta e importante trajetória no culto de tradições de matriz africana, com importantes linhagens de parentesco mítico a partir de nações que, historicamente, predominaram em cada cidade – Pelotas com nação Cabinda e Rio Grande com a nação Jeje –, e das bacias de feitura⁸⁵. Mulheres que vivem as encruzadas que emanam do encontro entre as duas cidades, respectivamente: água doce e água salgada, charque e peixe, Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes e Festa de *Yemojá*, nação Cabinda e nação Jeje e tantas outras.

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

Em nosso percurso, encontramos terreiros-quilombos forjados por

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O terreiro sempre foi lugar de reconhecimento para a minha menina interior. Ela sempre quis ser gente grande que gira, cirandeia e fala a língua de encantados. Desde muito pequenina, eu sempre senti muita vontade de ser Cacica, de modo que, por vezes, chegava a pensar na morte da tia para que eu pudesse ser sua sucessora. Quando criança, em minhas brincadeiras, eu incorporava e falava como as entidades da Umbanda e as divindades do Batuque; e na hora em que as pessoas batiam cabeça no quarto de santo, eu “exigia” que batessem cabeça para mim, também. Toda vez que minha tia me via imitando entidades ou divindades – falando suas línguas, dando consultas e passes –, ela me chamava a atenção e eu rapidamente voltava ao “normal”. Lembro com muito afeto de uma terreira de crianças que acontecia às tardes de quartas-feiras com médiuns, na sua maioria mulheres. Era uma gira de crianças, com seus respectivos aṣo⁸⁶ infantis. A terreira

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

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

E quando a infância de terreiro é fuga?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referências

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