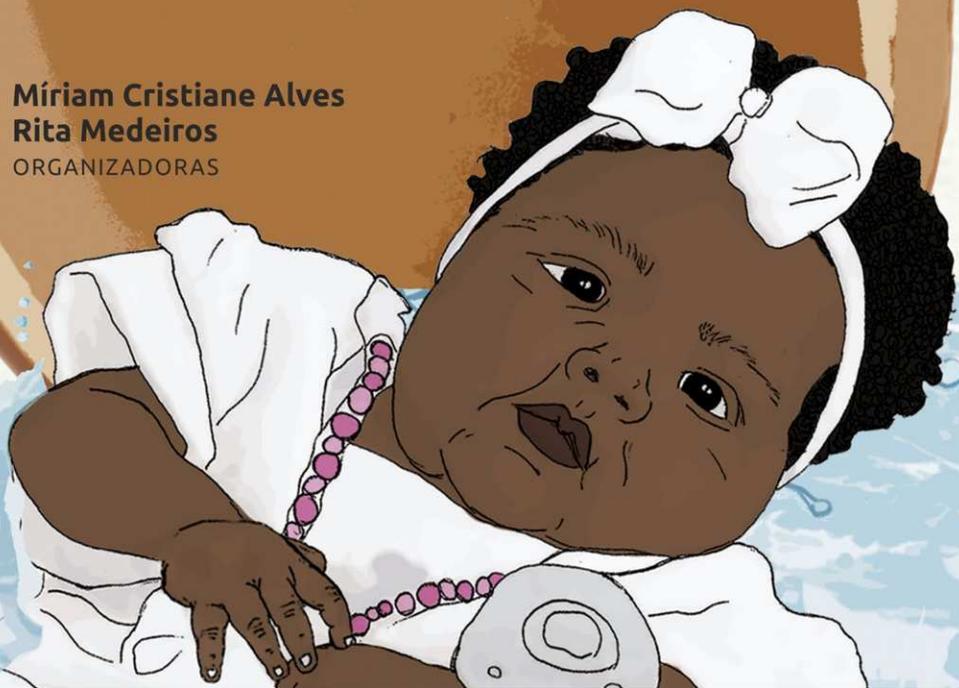


Série Pensamento
Negro Descolonial

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>	

- Vigilância em saúde indígena: dados e indicadores selecionados.* (2010). Funasa.
- Violência armada e racismo: o papel da arma de fogo na desigualdade racial.* (2021). Instituto Sou da Paz. Ford Foundation. <https://soudapaz.org/o-que-fazemos/mobilizar/sistema-de-justica-criminal-e-seguranca-publica/participacao-no-debate-publico/controle-de-armas/?show=documentos#5618-1>.
- Wilderson III, F. B. (2010). *Red, white & black: Cinema and the structure of U.S. antagonisms.* Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391715>
- Wilson, A. N. (2022). *A Psicologia do Desenvolvimento da Criança Preta.* Editora Poder Afrikano.
- Yancey, G., Young, C. P., & Emerson, M. O. (2004). *United by Faith: The Multiracial Congregation as an Answer to the Problem of Race.* Oxford University Press.

JUSTIÇA REPRODUTIVA E A PRODUÇÃO DE POLÍTICAS DE VIDA NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO¹⁴¹

Ariane Fernanda dos Reis Moreira
Paula Sandrine Machado

*[...] sou contadora de estórias e não romancista.
Escrevo livros com muitas estórias, estórias grandes
e pequenas. Inspiro-me nos contos à volta da
fogueira, minha primeira escola de arte.
Paulina Chiziane (2008).*

Quando iniciamos a pesquisa sobre Justiça Reprodutiva (JR), minha inquietação¹⁴² se baseava na minha própria existência, por duas razões principais. Primeiro, porque já havia entendido que meu corpo de mulher negra era indesejado na sociedade, salvo algumas exceções, como a concedida para o sexo ou para a servidão. Não apenas as minhas experiências demonstravam essa posicionalidade marcada, mas também a produção de muitas outras autoras negras (hooks, 2019, Gonzalez, 2019, Nascimento, 2021, Collins, 2016). Sendo seres indesejáveis, as políticas de morte atingem as mulheres negras de forma mais intensa do que as brancas, e até mesmo proposital, como um dos efeitos do racismo, como Achille Mbembe explica em seu ensaio intitulado *Necropolítica* (2018), articulado ao sexismo, compondo, de maneira interseccional, os diferentes

141 As análises empreendidas no presente capítulo integram uma pesquisa de mestrado mais ampla, realizada por mim, orientada pela segunda autora e co-orientada pelo professor Dr. Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e do PPGPSI, Tadeu de Paula Souza. O objetivo geral é compreender se algumas das práticas das comunidades tradicionais de terreiro podem ser compreendidas pela perspectiva de Justiça Reprodutiva, contribuindo com o conceito.

142 Para fins de entendimento do texto informamos que, ora a escrita está na primeira pessoa do singular e nesse caso referindo-se especificamente às minhas experiências, e ora a escrita estará na primeira pessoa do plural considerando as contribuições da coautora e orientadora da pesquisa.

marcadores de diferença e desigualdade que polivitimizam nossos corpos: raça, gênero, sexualidade, classe, entre outras (Crenshaw, 2002, Akotirene, 2018, Ramos, Góes, & Ferreira, 2021).

O segundo motivo pelo qual as perguntas surgiam tinham relação com o fato de que a noção de Justiça Reprodutiva corresponde, segundo Emanuelle de Freitas Góes (2019), a um conjunto de valores que englobam direitos sociais e humanos que influenciam as vivências sexuais e reprodutivas de pessoas negras. Dessa forma, é um conceito que emerge de práticas ativistas para garantir acesso a direitos e saúde no âmbito sexual e reprodutivo específicos de mulheres negras, a partir de suas diferenças. Sendo assim, minha curiosidade era: “como sobrevivi?”. Tive interesse em identificar que ferramentas de Justiça Reprodutiva, enquanto *políticas de vida* – aqui entendidas diferente da proposta por Michael Foucault (2002)¹⁴³ –, me mantiveram viva todo esse tempo, quais estratégias me permitiram existir nessa sociedade colonizadora, racista, sexista e cisheteronormativa? Uma pretensão não somente acadêmica, mas também de sobrevivência consciente num Brasil que, a cada dia, se mostra mais hostil às nossas presenças negras. Então a pesquisa de mestrado foi se desenhando a partir dessas questões e de tantas outras.

É importante compreender que o termo JR engloba diversas frentes importantes para que as mulheres negras possam tomar decisões acerca de seu próprio corpo, suas famílias e comunidades de maneira a garantir o bem-estar físico, mental, espiritual, político, econômico e social de seus pares (*Asian Communities for Reproductive Justice*, 2005). Nesse contexto, as comunidades tradicionais de terreiro, com suas práticas comunitárias e conhecimentos ancestrais presentes na memória, e que estão relacionados à produção de

¹⁴³ No desenvolvimento do conceito de Biopoder e Biopolítica, nos livros *História da Sexualidade 1* (1988 [1976]) e *Em Defesa da Sociedade* (1976), Foucault explica que o poder do Estado se apresenta justamente na possibilidade de controle sobre a vida. Sendo assim, o biopoder diz respeito “a fazer viver e deixar morrer”.

saúde, educação e direitos, mantendo vivos valores organizativos civilizatórios, se mostravam como ambientes privilegiados nos quais o próprio conceito de Justiça Reprodutiva poderia se beneficiar para sua práxis. Conforme Míriam Alves (2012, p. 176), tais comunidades podem ser consideradas um espaço de materialização “simbólica e concreta do complexo cultural negro-africano que se mantém vivo e incorporado à sociedade”.

Foi também na literatura que encontramos as primeiras ideias acerca de onde e com quem deveríamos procurar essas respostas. Escritas como as de Conceição Evaristo (2003, 2016a, 2016b, 2017a, 2017b), Carolina Maria de Jesus (2014), Ana Maria Gonçalves (2006), Paulina Chiziane (2004, 2008) e tantas outras já demonstram como as histórias vividas e suas contribuições são importantes para nossas pesquisas. Enquanto mulher, cisgênera¹⁴⁴, negra, batuqueira e pobre, comecei a me dar conta de minha localização no mundo e na escrita, sabendo que minhas interações com a sociedade se dão a partir dela, como Donna Haraway (2009) descreve em seu ensaio sobre “saberes localizados”, e assim começamos a pensar juntas a partir disso. Percebemos que se trata daquilo que passa pelo corpo (sem separação cartesiana entre ele, a mente e o espírito); também pela memória, que vira letras, palavras, parágrafos... dando sentido e nome às coisas que surgem pelo caminho. Foi assim que resolvemos pensar JR nas experiências do terreiro onde fui criada, não como uma etnografia, mas como um corpo-documento (Nascimento, & Gerber, 1989), que se compreende a partir de uma consciência *mestiza* (Anzaldúa, 2005) e valoriza as cosmopercepções (Oyèwùmí, 2021) de quem pesquisa desde dentro (Santos, 2012, Alves,

¹⁴⁴ Utilizo o marcador social da cisgeneridade como parte de minha identidade por compreender, através do diálogo com estudos do transfeminismo e estudos queer, que existo a partir de uma normatividade de gênero dada como natural, algo que na sociedade brasileira permite gozar de alguns direitos que a população dissidente de gênero muitas vezes não consegue. Desta maneira me posicionar enquanto cisgênera permite que se faça um paralelo crítico ante a transgeneridades reconhecendo que minha identidade de gênero é tão construída quanto outras vistas comumente como “anormais”. Veja mais em Leticia Nascimento (2021) e Viviane Vergueiro (2016).

2012). Além disso, experimento o aprendizado através das performances das oralituras (Martins, 2003) que compõem a minha comunidade.

Dessa maneira, as memórias também se tornaram espaço de pesquisa. Nesse movimento, revisitei a criança *batuqueira* que observava os movimentos das mais velhas e os repetia sem entender seus significados, mas que atualmente começam a ganhar contorno em seus estudos e escritas. Agora, enquanto adulta, mas que se mantém tão curiosa quanto aquela menininha que tinha verdadeira paixão por ouvir, ver, respirar e sentir cada toque de sineta na casa da bisavó. Aquela que interrompia o trabalho das mais velhas querendo saber para que aquele instrumento servia e, assim, chegar nesse ponto da espiral do tempo querendo responder como aquela criança sobreviveu enquanto várias outras não sobrevivem, buscando na pulsação das raízes uma forma de espalhar a notícia de que é possível sobreviver e ser incapturável.

Iniciamos o campo com muitas perguntas e, ao fim do processo formal de avaliação do projeto por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)¹⁴⁵, nos colocamos a montar o quebra cabeça das existências que atravessaram a vida das autoras direta e indiretamente. Para isso, juntei sete mulheres que se iniciaram no mesmo terreiro que eu, sob a bandeira do *Bara* da vó Jovem – modo como elas se identificavam quando perguntadas sobre o que as ligava além dos laços consanguíneos. Utilizando a proposta da Gira de Saberes de Andréia Oliveira Araújo da Silva (2018)¹⁴⁶, sugeri que trocássemos histórias sobre suas/nossas sexualidades, maternidades, desejos e crenças envolvendo as práticas do terreiro. Na ocasião contei, também, com a incorporação da Pombagira de uma das mais velhas que

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

146 Gira de Saberes é uma metodologia que se baseia na Pedagogia de Terreiro, e encontra-se em desenvolvimento em áreas da Educação e Dança, trazendo à luz as formas de aprendizado nas comunidades dos povos tradicionais por meio de todas as simbologias e signos que envolvem as performances de oralitura que ocorrem nesses locais.

auxiliou com suas “metáforas” e estímulos de memória. Foi uma experiência única, pois, apesar de já conhecer a vivência de cada uma delas, nesse dia minha atenção estava deslocada, voltada a gestos, formas e elementos mais específicos relacionados aos meus estudos em Justiça Reprodutiva. Não traremos tantos detalhes aqui, pois muitos deles farão parte da pesquisa de mestrado que está em desenvolvimento, mas gostaríamos de destacar que o campo surpreendeu na medida em que percebemos as dores e anseios que envolviam as práticas narradas.

Especificamente para fins deste ensaio narrativo, nós, autoras, partiremos de algumas situações que chamaram a atenção durante a elaboração da primeira Gira de Saberes, a fim de analisar o papel das crianças como disparador para algumas práticas das comunidades tradicionais de terreiro, e que contribuem para promoção de Justiça Reprodutiva. Particularmente, focaremos nas *crianças fujonas*¹⁴⁷, na chegada das mulheres ao terreiro, a partir da ideia de *políticas de vida*. Nesse caso, vale ressaltar que a produção *de vida* em nada se assemelha aos ideais colonizadores do fundamentalismo religioso cristão que tem ganhado espaço no cenário político brasileiro com discursos pró vida, negando o direito básico das pessoas sobre seus próprios corpos. Acreditamos ser importante esse destaque, pois as mulheridades (Nascimento, 2021) negras aqui observadas são contextuais e não devem ser generalizadas para casos que em nada se assemelham a essas vivências. Além da companhia de Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e Leda Martins para o percurso analítico da pesquisa, ainda contamos nessa caminhada com as contribuições contemporâneas dos estudos descoloniais antirracistas, do transfeminismo e do feminismo negro.

147 O termo foi dito pelas entrevistadas durante a Gira de Saberes realizada na pesquisa. Tratam-se de crianças que nascem para viver por pouco tempo, ou que nem chegam a nascer justamente pelo fato de serem espíritos que possuem um tempo de existência curto. Explicaremos o termo ao longo do texto sem aprofundamentos teóricos.

(In)justiças Reprodutivas que Atingem Corpos Alvo

*Minha lembrança guarda o abraço
que ele me deu naquele dia,
quando saiu para o trabalho de lá iria para escola.
Não retornou a noite e nem no outro dia.
Senti o luto antecipado.
No trabalho dizem que ele não chegou,
e na escola nunca mais foi visto.*
Conceição Evaristo (2016a, p.47).

Figura 1. “Marquinha”



Fonte: Rodrigo Brum – Jornal Tribuna do Norte (2017)¹⁴⁸.

Tem um velho ditado que diz: “uma imagem vale mais que mil palavras”. Não concordamos plenamente com ele, devido ao privilégio que dá ao sentido da visão, algo comum ao pensamento ocidental e que não deve ser reforçado, como nos lembra Oyèrónké Oyèwùmí (2021).

148 Fonte: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/chargista-da-tribuna-do-norte-a-finalista-do-pra-mio-vladimir-herzog/426288>.

Entretanto, a imagem ao lado consegue exprimir como as políticas de morte afetam a população negra e consequentemente seus processos reprodutivos e sexuais. Pesquisadoras e ativistas brasileiras, inspiradas por demais ativistas e estudiosas do mundo, vão tratar a Justiça Reprodutiva como algo que diz respeito ao direito de autonomia do seu corpo; ao acesso de condições econômicas, sociais, culturais e ambientais; podendo escolher gestar ou não crianças em espaços sustentáveis (Siqueira, 2021, Góes, 2019, Brandão & Cabral, 2021).

As experiências da maternidade e da sexualidade de pessoas negras são constantemente marcadas pelo genocídio empreendido sobre essa população. Vale lembrar que, durante a colonização e período escravista que forjou o Brasil, nossas existências eram consideradas propriedade dos brancos. Sendo assim, os filhos e filhas de pessoas escravizadas foram separadas de sua comunidade e vendidas como mercadorias, além dos constantes estupros sofridos pelas pessoas negras por parte dos senhores (Nascimento, 2021, Gonzalez, 2019, Gonçalves, 2006). Mesmo nos casos em que importantes pautas feministas são levantadas, o racismo se faz presente, como Sueli Carneiro (2011) analisou no caso do governador Sérgio Cabral, no estado do Rio de Janeiro, que sugeriu liberar o aborto como política de segurança pública para diminuir o “número de marginais”, dando a entender que os corpos de mulheres negras geram crianças que futuramente serão criminosas.

Em seu artigo *Reproductive Justice as Intersectional Feminist Activism* (2017), Loretta Ross, além de reivindicar uma não separação entre teoria e prática no que tange à ferramenta da Justiça Reprodutiva, sustenta que é preciso visitar as organizações de mulheres negras em busca dos fragmentos de suas próprias narrativas de resistência às políticas eugenistas. É importante relembrar que os ideais relacionados ao termo são

essencialmente interseccionais (Crenshaw, 2002, Akotirene, 2018), ou seja, admitem a existência de matrizes de opressão que muitas vezes condicionam as relações na sociedade ocidental. Assim, como Loretta Ross (2017) bem pontuou, a Justiça Reprodutiva é “inerentemente interdisciplinar”, sendo interseccional atinge quase todos os campos da atividade humana.

Partindo do pressuposto levantado por Míriam Alves (2012, p. 150) de que há uma “complexidade da dinâmica civilizatória do terreiro”, e que esta “não pode ser compreendida por categorias de análise do paradigma civilizatório ocidental”, fomos buscar nos estudos descoloniais aportes teóricos para compreender se as práticas de terreiro se alinham e contribuem à perspectiva da Justiça Reprodutiva. Nesse momento, ainda sem aprofundar na cosmologia e na filosofia africana que compõem esse paradigma civilizatório, tentamos aproximar as práticas vivenciadas no terreiro para, em um primeiro momento, identificá-las enquanto Justiça Reprodutiva, e posteriormente, desenvolver o conceito enquanto uma práxis de continuidade histórica a exemplo do que propôs Beatriz Nascimento e Raquel Gerber (1989), no documentário *Ôrí*, sobre quilombos. Além disso, apesar do termo não ser exclusivamente ligado ao processo reprodutivo, aqui as maternidades e o que chamamos de *política de vida* ganharam certo destaque. Isso porque surgiram no campo de pesquisa, inicialmente, como centrais motivadores para o estreitamento das relações comunitárias entre essas mulheres, bem como das práticas rituais relacionadas à Justiça Reprodutiva buscadas do local estudado.

Autoras como Ochy Curiel (2009, p. 7) destacam a importância de descentralizar do “*sujeto euronorcentrico y la subalternidad*”, para não incorrerem no erro de olhar para as vivências latino-americanas com as lentes imperialistas colonizadoras, principalmente nas práticas que rompem com o sentido da mulher universal do feminismo branco e cis. A partir disso,

o rompimento com a binaridade se faz necessário e dialoga com a perspectiva das sujeitas múltiplas que se favorecem com a Justiça Reprodutiva, seja essa binaridade de gênero ou de valores como bem e mal, corpo e mente, entre outros. Essa é a postura ética-metodológica esperada de um trabalho que se propõe desde dentro, e que compreende os desafios teóricos impostos sobre terreiros e o termo Justiça Reprodutiva. Ao longo da pesquisa, a preservação da vida, principalmente de crianças negras no terreiro, tem se revelado uma forma de (re)existência frente ao genocídio sofrido pela população negra brasileira desde a colonização até os dias atuais.

(Re)existência Incapturável que Produz Vida

*A faculdade de se comunicar com os invisíveis,
de manter um laço constante com os finados, de cuidar,
de curar, não era uma graça superior da natureza
a inspirar respeito, admiração e gratidão?
Por consequência, a bruxa, se desejam assim nomear
aquela que possui essa graça, não deveria ser adulada
e reverenciada em vez de temida?
Toda essa reflexão me deixou pesada [...]
Maryse Condé (1997, p. 30).*

Uma das partes mais difíceis do processo da pesquisa foi entender como vincularíamos Justiça Reprodutiva com as práticas de terreiro e, mais do que isso, como buscar a prática de uma teoria que nasce da vivência sem esvaziar os significados incapturáveis do terreiro? Apesar do racismo religioso que afeta o olhar das pessoas sobre os terreiros, pesquisas que versam sobre as práticas de saúde, educação, arte e cuidado nesses espaços demonstram que os mesmos são locais de acolhimento e de produção de saúde, educação e direitos no sentido mais amplo das palavras, assim

como sinalizam para o seu potencial como promotores de bem-estar e continuidade cultural e ontológica negro-africana (Alves, 2012, Sodré, 2002). Muniz Sodré (2002, p. 20) diz que a forma social do terreiro vai além de uma diversidade cultural e existencial: é um lugar “originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais”, como é o caso das pessoas negras e pobres do Brasil, que têm suas histórias engendradas ao racismo e à colonização.

Em seus estudos sobre as gestualidades da dança nas religiões afro-brasileiras, especificamente no Candomblé, Marlene Cunha (2022) apresenta os terreiros urbanos como uma nova forma de relação das pessoas com a terra, sendo também um fator (lugar) importante para construção de uma identidade étnica, com convívio de inúmeras pessoas, com parentesco consanguíneo ou não, seguindo suas próprias lógicas e regras de conduta. Não nos ateremos aos sentidos filosóficos do local, o que exigiria aprofundamento, no entanto, essas definições são importantes no sentido de explicar como algumas dessas mulheres participantes da pesquisa chegam ao terreiro e, posteriormente, de perceber como isso se traduz em práticas de Justiça Reprodutiva.

Apesar dos estudos aqui citados tratarem do Candomblé, com uma ou outra exceção, a pesquisa que abarca esse ensaio ocorre numa comunidade tradicional de terreiro de Batuque, da Nação Cabinda, na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Esse local, que também era moradia de minha bisavó, tios, tias, primos e primas, ficava na Vila Mato Sampaio, no Bairro Bom Jesus, local que corresponde a um complexo de vilas da região leste. Boa parte de seus membros possuem relações de parentesco consanguíneas, sendo nascidos já em meio às formas de existir negro-africanas e também ocidentais. Algumas dessas pessoas residiam no terreiro em diferentes épocas, prática comum daqueles que precisam de acolhimento espiritual

e material em tempos difíceis. Também sonhos, oráculos, mediunidades, incorporações, e outras formas de comunicação são comuns entre o grupo e organizam as vidas de forma individual e também coletiva.

Na pesquisa de Míriam Alves (2012), o *Bàbálórìṣà* entrevistado conta que no Batuque do Rio Grande do Sul, devido às exageradas perseguições do racismo religioso, as práticas começaram a acontecer dentro das próprias residências, nos chamados quartos-de-santo das sacerdotisas e sacerdotes, havendo assim uma mistura entre a casa e o espaço de terreiro que comumente é separado. Marlene Cunha (2022) comenta que os terreiros de Candomblé em que fez seus estudos também possuem essa característica, entretanto para ela esse aspecto deve-se ao processo de urbanização e ao deslocamento das pessoas negras escravizadas para cidades no pós-abolição.

No livro *Torto Arado* (2019), de Itamar Vieira Jr., o terreiro não se mistura com a casa da família, fica num local ao lado da casa do sacerdote que recebe as pessoas da região para tratar da saúde. O enredo do livro ocorre em local rural com mais espaço e proximidade da natureza, diferente dos casos citados e estudados por Míriam Alves (2012) e Marlene Cunha (2022). Esse é um fato importante para que seja possível entender que no arranjo da comunidade tradicional estudada na pesquisa não há uma separação entre a vida cotidiana e as práticas do terreiro, apesar de cada ritual ocorrer em determinado espaço, tendo regras específicas para cada situação. Por exemplo, os pés devem estar descalços ao adentrar o quarto de santo, diferente do restante da casa.

Diversas pessoas, quando chegam “de fora” nos terreiros (ou seja, as que não compõem o cotidiano da comunidade tradicional), procuram por consultas com pais e mães de santo para tratar de assuntos diversos, em geral relacionados a saúde, direitos, trabalho, relacionamentos, etc. Nesse sentido, e levando em consideração as fragilidades de acesso da população negra aos

serviços oferecidos pelo Estado, especialmente devido ao racismo institucional que interpõem essas barreiras, como nos traz Jurema Werneck (2016), as ações realizadas no terreiro em diversos âmbitos podem ser consideradas uma forma de (re)existência. Estas condutas mantêm um modo de agir em relação ao mundo e também promovem aquilo que lhes é negado no ocidente desde a colonização (Cunha, 2022, Nascimento, 2021, Alves, 2012), e mesmo com algumas vitórias de movimentos sociais para garantia de direitos, os resultados ainda são pequenos. Considerarmos tais ações como *políticas de vida*, uma vez que entendemos o papel importante que o terreiro desempenha na gestão de vida das pessoas que o vivenciam. Dentre elas, destacamos a chegada das mulheres no terreiro e o desejo pela vida de suas *crianças fujonas*, quando essas são identificadas pelo oráculo divinatório.

O Terreiro como Lugar de Acolhimento

*Vi meu pai concentrado no quarto dos santos.
Talvez se comunicando com os encantados
para ter notícias da filha.
Para que entre velas, folhas, incensos e ladainhas
pudesse ver o destino [...]
Itamar Vieira Jr. (2019, p. 68).*

É um exercício complexo esse de pesquisar desde dentro com um corpo-documento (Nascimento, & Gerber, 1989, Alves, 2012), pois como podemos ver, o fato de eu ser uma criança criada no terreiro e ter sido iniciada ainda pequena, não necessariamente me dá todo o aporte necessário para interpretar e analisar as práticas. O distanciamento no período da adolescência e o convívio com a lógica ocidentalizada das instituições (escolas, faculdade, hospitais, etc.) influencia diretamente a minha relação com o mundo. Pesquisa desde dentro é

uma postura que deve permitir abstrair, compreender o “real” das vivências nas comunidades tradicionais de terreiro para além da imaginação abstrata (Alves, 2012, Santos, 2012), algo que implica também um processo de descolonização. Nas palavras de Grada Kilomba (2019, p. 224), “politicamente o termo [descolonizar] descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia” na narrativa de suas histórias. Dessa maneira, a Gira de Saberes envolve vários conhecimentos míticos que não têm necessariamente uma explicação inserida na racionalidade científica ocidental, ficando no campo do mistério e sendo acessado somente pelas cosmo percepções (Oyèwùmí, 2021) daquelas que vivem o dentro.

Para realização da gira, eu e outras mulheres do terreiro nos dirigimos a uma sala na qual encontra-se um altar, com velas, jóias, perfumes, enfeites, leques e uma imagem da Pombagira mais velha da casa – Maria Mulambe das Almas, como ela mesma se identifica –, cigarros e bebidas alcoólicas são oferecidas a essa entidade que incorpora na dona da casa e oferece conselhos e serviços a quem busca atendimento. Outras formas de consulta acontecem, como o jogo de búzios e de cartas, mas o mais comum é por meio da conversa com as entidades que incorporam na casa. Esses encontros ocorrem quinzenalmente, momento em que se realizam diferentes práticas, na busca por conselhos e para receber pessoas de fora da casa que buscam por auxílios, como descrevi acima. Para realização da pesquisa, foi permitida somente a participação das que são iniciadas no local; foram sete mulheres ciscôgenas, contando com a pesquisadora. Seu objetivo, como dito no início deste escrito, era conversar sobre suas/nossas sexualidades, maternidades, desejos e crenças envolvendo as práticas do terreiro. Para fins éticos cada uma delas escolheu um nome diferente do seu para que utilizasse na divulgação da pesquisa, além disso suas idades variam entre 14 e 57 anos.

As perguntas iniciais foram sobre elas mesmas; como chegaram ao terreiro, e por quê? Quais suas atividades no local? Com que frequência buscam pelos rituais? Dessa forma verificamos que em sua maioria, elas realizam os rituais de acordo com as orientações dos oráculos e das entidades. No meu caso a busca se dá quando surge algum problema de saúde (por exemplo) e dependendo do nível de gravidade, busco ajuda em minha comunidade. Caso as entidades ou o oráculo respondam que a situação é “*para médico*”, me dirijo aos locais necessários e, caso seja de cunho espiritual e que se materializa no cotidiano, realizo as práticas necessárias ali mesmo. Com outras pessoas não é diferente, apesar disso, há movimentos e práticas cotidianas de manutenção do local e de suas espiritualidades. O aprendizado acerca desse caminho de cuidado ocorre em nossas vidas desde muito pequenas, eu aprendo observando e agindo como as mais velhas fazem. Foi assim que descobrimos as *crianças fujonas*, investigando minha história e também as dessas mulheres. Uma delas disse que não sabia ao certo como tinha ido parar no terreiro, “*só nasceu lá*”, enquanto outras disseram que as mães as levaram por questões relacionadas aos cuidados com a saúde. Em outros casos, foram “*deixadas*” no terreiro para cuidados na falta de creche, e ficaram por lá pois seus responsáveis não tinham condições de criar, sendo acolhidas no espaço junto com o restante dos irmãos e irmãs.

A partir dos detalhes que elas davam, iam sendo feitas mais perguntas, para tentar entender melhor essas trajetórias e experiências. A participação masculina no sentido de cuidado das *crianças fujonas* ou de manutenção de relacionamentos é quase inexistente nas narrativas, salvo os casos em que esses são os pais de santo ou irmãos de santo que realizam os rituais. Ao serem perguntadas sobre as questões de saúde que as fizeram chegar lá, somente uma delas soube explicar que sua mãe a havia

levado, após um acidente doméstico que causou uma fragilidade em sua vida, ocasião que a aproximou do terreiro com cerca de três anos de idade para que então os rituais necessários fossem realizados. Daí em diante, após suas necessidades serem atendidas com auxílio dos *Òriṣà*, depois de diversos pedidos de misericórdia, a vida daquela criança se desenvolveu dentro daquela comunidade. Além disso, a mesma relatou que na ocasião da gestação de sua segunda filha o oráculo informou a gravidade de sua condição por estar gestando uma *criança fujona* e por sofrer diversos ataques espirituais e feitiçarias das outras mulheres de seu companheiro. Como ela já era integrante do terreiro, com o auxílio da mãe de santo, ela relatou ter realizado as *seguranças*¹⁴⁹ necessárias para garantir a vida da criança, seguindo ao longo da vida da criança.

Política de Vida para Crianças *Fujonas*

Para mim, era mais do que certo que ela tinha jeito para atrair abikus, mas eu nunca poderia dizer isso a ela, que, além de não acreditar, ainda mandaria me castigar por estar professando bruxarias de pretos.
Ana Maria Gonçalves (2006, p. 71).

Dos organizadores invariantes que trouxeram à tona a relação das mulheres com o terreiro, o oráculo divinatório (Alves, 2012) é um dos mais importantes para essas mulheres. É através dele que elas descobrem se suas crianças são *fujonas*. As crianças que têm essa condição exigem um cuidado espiritual diferenciado, são crianças que estão constantemente próximas de retornar ao *Òrun*, situação que exige uma série de rituais ao longo da vida

¹⁴⁹ No contexto das narrativas da pesquisa, entende-se como “*seguranças*” a realização de alguns rituais e/ou amuletos cujo propósito é garantir a proteção da gestante e do novo ser em formação.

para que se mantenham firmes no mundo dos vivos. É possível associar algumas dessas narrativas sobre *crianças fujonas* com os *Àbíkú*¹⁵⁰ descritos na literatura de Ana Maria Gonçalves (2006). Nunca ouvi esse termo no terreiro, entretanto o imagético causado pela literatura no que tange aos rituais com animais, *oríki*, entre outras práticas oferecidas aos *Òrìṣà* para manter a vida daquelas crianças que “nasceram para morrer”, nos remeteu ao conceito de Justiça Reprodutiva e também às práticas presenciadas no cotidiano do terreiro, bem como às histórias contadas na Gira de Saberes.

Nos tempos antigos as incorporações, a intuição e os oráculos divinatórios alertavam dos perigos do mundo escravista e davam ferramentas para sobreviver a eles, como vemos nos romances literários de Ana Maria Gonçalves (2006), em que as personagens oferecem o sangue de animais e alimentos nos rituais, enquanto cantam para os *Òrìṣà* na intenção de reverenciá-los e pedir auxílios no mundo espiritual para as demandas, e manter as crianças vivas. Ou no caso de uma das personagens de Itamar Vieira Jr. (2019), que chega ao terreiro tendo crises de convulsão e ali recebe os tratamentos com uso de ervas e práticas rituais para retornar à consciência, ou até mesmo o caso da personagem “bruxa” de Maryse Condé (1997), que pede conselhos a suas mais velhas já falecidas por meio de seus sonhos e rituais. Esses conhecimentos não desapareceram apesar de toda violência racista colonial e pós colonial que buscam sua aniquilação. Assim, as mulheres do terreiro mantêm um modo de interpretar o mundo que descende de culturas de sociedades africanas que se “transcriaram e se infiltraram” na formação cultural da América como sinalizado por Leda Martins (2002, p. 23). Junto a isso, devemos rememorar a importância de pensar o “tempo espiralar” (Martins, 2002) – pois, ao se apresentar em “temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem”,

150 “Denominação de um tipo de espírito que encarna em pessoas especiais (lit. aquele que nasce para morrer e retornar outras vezes)”, conforme José Beniste (2011, p. 32).

algo típico das cosmologias estudadas e que nos permite fazer análises sobre as formas de organização da vida que parecem ter ficado no passado a partir da falsa ideia de evolução.

No terreiro, aprendi a não ter medo das experiências com o mundo espiritual, pois lá convivemos com o não humano de forma equilibrada, por isso não é incomum histórias de crianças que conversam com parentes que já morreram. Entretanto, é na margem entre os diferentes paradigmas civilizatórios (ocidental e negro-africano), no que diz respeito à relação com os seres não humanos, que encontramos as diversas formas de adaptação aos modos de existir no contexto brasileiro. Algumas dessas mulheres contam que já na gestação o jogo de búzios lhe informava sobre a possibilidade de seus bebês nascerem “despedaçados”¹⁵¹, serem *fujões* ou retornarem nos corpos de outras pessoas da família que ainda estão por nascer. Também é possível perceber que uma mesma família possui muitas *crianças fujonas* e os problemas de infertilidade geralmente são associados a elas, são crianças que na infância vivem com problemas de saúde ou de comportamento. Assim como no romance de Ana Maria Gonçalves (2006), em alguns momentos essas mulheres, com seus conhecimentos, auxílio das mães de santo e dos *Òrìṣà*, conseguem “segurar” as crianças, mesmo que isso lhes exija uma vida inteira de cuidados espirituais e iniciação, como no meu caso.

Isso que chamamos aqui de *políticas de vida*, no âmbito da JR representa toda a dinâmica de organizadores que são econômicos, sociais, culturais e ambientais alicerçados numa matriz civilizatória comum, passada adiante pelas performances de oralitura. Essas performances não são apenas representação ou expressão de uma matriz civilizatória, elas oferecem um sentido para as relações do corpo com o mundo e ainda inscrevem um

151 Não foi exposto o significado da palavra *despedaçados* no contexto em que foram ditas, no entanto, já ouvi essa palavra ser utilizada ao se referir a crianças com alguma deficiência capaz de levá-la à morte precoce.

conhecimento, produzindo-o enquanto transmite (Martins, 2003). Dessa maneira, eu sempre soube que *Ọ̀ṣùn* me acompanhava; sempre soube que deveria prestar atenção nos meus sonhos e confiar neles e nas coisas que eu via e ouvia. No entendimento das mulheres que conversei, as pessoas que têm muitos abortos, ou que os filhos morrem na infância é porque suas crianças podem ser *fujonas*. Uma das mulheres participantes da gira foi uma dessas crianças, de tempos em tempos possuía constantes problemas espirituais que lhe atrapalhavam na escola, na saúde e no cotidiano, e encontrava as resoluções de suas questões quando a avó fazia alguma oferenda, limpeza ou outro ritual que permitisse seu retorno “*ao normal*”, aguardando pelo momento em que estivesse preparada para lidar com sua condição.

Segundo elas, também é comum que essas crianças possuam certa mediunidade visto que são bastante próximas do mundo espiritual. Em um dos relatos uma das médiuns da casa, ela dá para uma de suas *crianças fujonas* o crédito do desenvolvimento de sua própria condição de mediunidade, que segundo ela não existia antes daquela gestação. Essa criança veio a óbito com 9 meses, após uma internação por bronquiolite seguida de complicação hospitalar. O desejo pelo contato com essa criança incentivou sua procura por desenvolver suas habilidades e que atualmente auxiliam no cuidado com outras mulheres, crianças e idosos. Apesar da previsão acerca da perda precoce de seu filho pelo oráculo, a dor da perda e a frustração da impossibilidade dos rituais para esse caso em nada diminui o luto dessa participante que se emociona todas as vezes que rememora o caso. Cabe saber que em sua maioria, essas mulheres chegam ao terreiro devido às relações que suas responsáveis tinham com o local, permanecem e levam consigo seus filhos e filhas (aqui entende-se também as relações que não são genealógicas consanguíneas) e o restante da família na intenção de “*viver em equilíbrio com os mundos espiritual e material*”.

Primeiras Reflexões de Pesquisa

Como parte das *políticas de vida*, fomos identificando que algumas se dão tanto em âmbito espiritual quanto material, sendo obviamente inseparáveis. Dentre elas, encontram-se a sacralização animal para *Òrìṣà*, oferendas, seguranças de barriga, limpezas espirituais, bênçãos, entre outras práticas que possuem todo um sentido real/mítico – e que se materializam em *políticas de vida* quando os animais sacrificados se tornam alimento para aquele coletivo; quando o próprio espaço do terreiro acolhe crianças que ficariam em situação de rua ou de abrigo do Estado na falta de responsáveis; também na resolução de demandas. Ressaltamos novamente que nossa intenção neste primeiro momento não é explorar os sentidos ontológicos das práticas, pois a própria atuação da mestrandia não lhe dá todas as condições necessárias, além de exigir uma pesquisa ainda mais profunda acerca da filosofia africana que influencia essas vivências, algo que deve ocorrer com o seguimento da investigação. Por fim, nesse primeiro momento foi possível perceber que se a chegada de algumas pessoas se dá na infância, e muito deve-se às crenças de suas responsáveis sobre sua possibilidade de morte precoce como algo que perpassa suas vivências, exigindo que se crie assim uma forma de burlar as políticas de morte e produzir (re)existências. Percebe-se também que essas (re)existências não são necessariamente intencionais, mas sim um modo de vida que produz e sustenta mais vida em relação à realidade de morte encontrada na sociedade sobre os corpos negros.

A atenção dada às *crianças fujonas* não foi proposital, surgiu a partir do campo de pesquisa e por isso ainda está em fase de desenvolvimento. Mas devido às narrativas que foram direcionadas ao sentido da reprodução

e da sexualidade dessas mulheres, elas demonstraram o lugar desses espíritos que “vêm para ficar pouco tempo” nas práticas realizadas no terreiro como lócus potencial de operação da Justiça Reprodutiva. Pois apesar da amplitude do conceito enquanto políticas que envolvem muitas frentes (econômicas, sociais, culturais e ambientais), a escolha por exercer uma maternidade digna em ambientes sustentáveis é uma emergência na realidade de mulheres negras. Sendo esse um dos principais pilares da JR, aquelas que escolhem a maternidade buscam no terreiro os meios para que isso seja uma possibilidade, assim como fizeram as mulheres que vieram antes delas e assim sucessivamente, demonstrando mais uma vez as estratégias que o povo negro e de terreiro tem de manter suas raízes sem permitir a captura por parte da sociedade colonizadora, racista, sexista, capitalista e cisheteronormativa.

No entanto, a aproximação da Justiça Reprodutiva com as comunidades tradicionais de terreiro não deve ser vista como uma transposição de conceito alicerçado nas racionalidades científico-teórico ocidentais para um espaço com outros valores civilizatórios. Pelo contrário, deve demonstrar a potência descolonial do termo a partir de uma práxis já existente nas organizações em que temos a presença de mulheres negras, visto que este conceito é corporificado. Ou seja, parte de experiências inter-relacionais que se dão pelos corpos, tendo assim a autodeterminação como algo importante para o exercício da sexualidade e da reprodução dialogando com os modos e sentidos produzidos no terreiro e, sendo possível, até auxiliar em futuras propostas de políticas públicas voltadas à população negra, tendo como exemplo as práticas encontradas na pesquisa e considerando as diferentes mulheridades que compõem o Brasil como um país multiétnico e multicultural.

Referências

- Akotirene, C. (2018). *O que é interseccionalidade?* Letramento.
- Alves, M. C. (2012). *Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana*. [Tese de Doutorado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Anzaldúa, G. (2005). La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 704-719, 2005. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>.
- Asian Communities for Reproductive Justice. (2005). *Uma nova visão para o avanço do nosso movimento para a saúde reprodutiva, direitos reprodutivos e justiça reprodutiva*. https://apirh.org/download/ACRJ_A_New_Vision.pdf.
- Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.
- Brandão, E. R., & Cabral, C. S. (2021). Juventude, gênero e justiça reprodutiva: iniquidades em saúde no planejamento reprodutivo no Sistema Único de Saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(7), 2673-2682. <https://doi.org/10.1590/1413-81232021267.08322021>.
- Carneiro, A. S. Biopoder. (2011) In A. S. Carneiro. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* (131-134). Selo Negro.
- Chiziane, P. (2004). *Niketche: uma história de poligamia*. Companhia das Letras.
- Chiziane, P. (2008). *O alegre canto da perdiz*. Caminho.
- Collins, P. H. (2016, janeiro/ abril). Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 99-127. <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>.
- Condé, M. (1997). *Eu, Tituba: a Bruxa negra de Salem*. Rocco.
- Crenshaw, K. W. (2002, janeiro). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 171-188. <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?lang=pt&format=pdf>.
- Cunha, M. O. (2022). *Em busca de Espaço: a linguagem gestual do candomblé de Angola* (1 ed.). Hucitec.
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde America latina y el Caribe. In *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, GLEFAS e Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires (Argentina). https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf.
- Evaristo, C. (2003). *Ponciá Vicêncio*. Mazza Edições.
- Evaristo, C. (2016a). *Histórias de leves enganos e pareências*. Malê.
- Evaristo, C. (2016b). *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2ª ed.). Malê.

- Evaristo, C. (2017a). *Olhos d'água* (1ª ed.). Pallas, Fundação Biblioteca Nacional.
- Evaristo, C. (2017b). *Becos da memória* (1ª ed.). Pallas.
- Foucault, M. (2002). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Martins Fontes.
- Góes, E. F. (2019). *Racismo, aborto e atenção à saúde: uma perspectiva interseccional*. [Tese de Doutorado]. Universidade Federal da Bahia. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/29007>.
- Gonçalves, A. M. (2006). *Um defeito de cor*. Record.
- Gonzalez, L. (2019). Racismo e Sexismo no Brasil. In H. B. de Hollanda. *Pensamento feminista brasileiro* (237-256). Bazar do Tempo.
- Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>.
- hooks, b. (2019). *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. Elefante.
- Jesus, C. M. (2014). *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (10ª ed.). Ática.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano*. Cobogó.
- Martins, L. M. (2002). Performances do tempo espiralar. In G. Ravetti, & M. Arbex. *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais* (69-91). LETRAS/UFMG.
- Martins, L. M. (2003). Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, (26), 63-81. <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. N1 edição.
- Nascimento, B; & Gerber, R (Diretoras). (1989). *Ôrí* [filme]. Produção: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda.
- Nascimento, B., & Ratts, A. (orgs.). (2021). *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos* (1ª ed.). Zahar.
- Nascimento, L. C. P. (2021). *Transfeminismo*. Editora Jandaíra.
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (1ª ed.). Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Bazar do Tempo.
- Ramos, D. O., Góes, E. F., & Ferreira, A. J. F. (2022, agosto). Intersection of Race and Gender in Self-Reports of Violent Experiences and Polyvictimization by Young Girls in Brazil. *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*, (9), 1506-1516. <https://doi.org/10.1007/s40615-021-01089-2>.
- Ross, L. J. (2017). Reproductive Justice as Intersectional Feminist Activism. *Souls*, 19(3), 286-314. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10999949.2017.1389634>.
- Santos, J. E. (2012). *Os Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Vozes.
- Siqueira, L. M. M. (coord.). (2021). *DOSSIÊ: Mulheres Negras e Justiça Reprodutiva 2020-2021*. Criola. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1eHGSM3DmKx1m9NbXEqrFBKRQQnZgeoBx/view>.
- Sodré, M. (2002). *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Vozes.
- Vergueiro, V. (2016). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal da Bahia.
- Vieira Junior, I. (2019). *Torto arado*. Todavia.
- Werneck, J. (2016, setembro). Racismo institucional e saúde da população negra. *Revista Saúde e sociedade*, 25(3), 535-549. <https://doi.org/10.1590/S0104-129020162610>