



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

SÁVIA SOARES SANTANA

*Salubá*

**O agenciamento do cuidado da palavra de mulheres seniores e a  
epistemologia afroindígena**

**Salvador**

**2023**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

*Salubá*

**O agenciamento do cuidado da palavra de mulheres seniores e a  
epistemologia afroindígena**

SÁVIA SOARES SANTANA

Monografia apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Bacharela em  
Antropologia pelo Departamento de  
Antropologia pela Universidade Federal da  
Bahia- UFBA.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Fátima Tavares

Salvador

2023

SÁVIA SOARES SANTANA

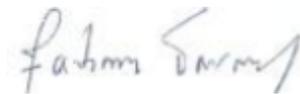
*Salubá*

**O agenciamento do cuidado da palavra de mulheres seniores e a  
epistemologia afroindígena**

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Aprovada em 25 de Maio de 2023

BANCA EXAMINADORA

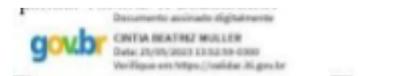


---

Prof.ª. Dr.ª Fátima Tavares

Orientadora

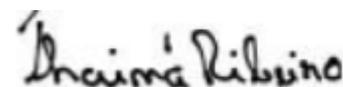
Departamento de Antropologia – UFBA



---

Profa. Dra Cintia Beatriz Muller

Departamento de Antropologia - UFBA



---

Me. Thainá Soares Ribeiro

Doutoranda - PPGA/UFBA

## AGRADECIMENTOS

Láaróyè, mojuba! Agradeço a Èsú por ser meu professor, motivador, amigo e mestre. Assim como, a meus e minhas ancestrais veneráveis, a meu Orí por ser resiliente, a Ifá, aos Caboclos e Encantados, a Oxum, Oxosse e a Iemanjá por serem forças mentoras e ORientadoras.

Agradeço à Professora Doutora Fátima Tavares, minha orientadora e ao Grupo de Estudos da Universidade Federal da Bahia, Observabaia por abraçarem essa pesquisa.

Agradeço às minhas psicólogas e terapeutas Altamira Simões e Désirée Rocha meus imensos agradecimentos pelos acolhimentos, escutas e cuidado.

Agradeço profundamente ao apoio, suporte, “guiança” das minhas avós, mais velhas, interlocutoras, mestras Vó Índia (Valdevina Bispo) e Vó Cici (Nancy Souza).

Agradeço a paciência e suporte de meu Pai Silvio Roberto Santana e da minha mãe Adriana Moreira Bispo, gratidão por terem me colocado no ayê.

Agradeço às professoras Urpi Montoya, a Cintia Beatriz Muller, ao professor Marcelo Moura Mello e ao professor Pedro Abib, profissionais que me influenciaram no caminho da pesquisa etnográfica e do ensino na Universidade Federal da Bahia.

Agradeço ao grupo ORÍentação Afetiva gestado por Obirin Odara (Débora Oliveira) por fornecer suporte, colo, atenção e tempo no processo de feitura desse trabalho, me reconectei com minha palavra escrita, performada e enunciada com vocês.

Agradeço as ORientações e mergulhos nos aquilombamentos de Yuri Brito no Grupo Benedito Meia Légua e a Vanessa Rosa do Terreiros do Riso.

Agradeço aos meus colegas de Ciências Sociais que me apresentaram outras epistemologias em momentos de crise, a Rani Thaline, Mazai Azevedo, Jade Alcantara Lobo, Ava Cruz.

Assim como, agradeço a Ana Cláudia Pacheco de Oliveira, Vilma Reis, Janja Araújo, Jurema Werneck, Carla Akotirene que me mostraram o caminho das encruzilhadas epistêmicas e transatlânticas.

Agradeço a Ismael Silva, Daniela Alarcon e ao professor Carlos Caroso por me apresentarem o audiovisual dentro do universo antropológico.

Agradeço ao Grupo de Estudos e Experimentos Sonoros, Feminária Musical e ao GRUPIARA, em particular a Laila Rosa, Cássia Santos, Vilma Araújo, Andréa Cathalá, Valentina Sanfoneira, Mafá Santos, Patrícia Ferraz, Lara Bessa.

Agradeço a Associação Técnica Silvestre e a Técnica Silvestre em si por me envolverem a aprender a tomar posse do meu corpo. Em particular, a professora Rosângela Silvestre, Vanessa Souza de Oliveira, Vera Passos, Paco Gomes, Deko Alves.

Agradeço ao Grupo de Teatro do Barracão das Artes, ao diretor Fábio Viana, Jerusa Deró, Wellington Reis, Tayllon e todos meus colegas. A arte é axé.

Por fim e princípio, agradeço à Iyámi, a todas as minhas ancestrais caboclas e às minhas pretas velhas.

## RESUMO

Este trabalho é uma contribuição aos estudos do agenciamento da palavra de mulheres negras seniores que propicia o cuidado a partir de uma epistemologia afroindígena. Busquei compreender a trajetória, memória, caminhos de aprendizado e a potência da contação, das rezas, cantos e silêncios nas práticas cotidianas dessas mulheres e suas cosmologias. Apesar de sua potencialidade, os estudos sobre agenciamento da palavra afroindígena para o cuidado tem pouco prestígio nos estudos sobre conhecimentos tradicionais em saúde (nas ciências sociais, saúde coletiva e abordagens “etno” da farmácia, biologia e outras), que costumam priorizar a investigação das materialidades das “folhas”, minerais e substâncias de origem animal (de seus princípios ativos) nos processos de cura. Neste trabalho, a abordagem etnográfica está situada em confluência com a escrevivência, como metodologias utilizadas para alcançar a experiência e o processo do cuidado. Ao longo do trabalho de campo, os dados foram coletados por meio de entrevistas semiestruturadas, observação participante, por intermédio de filmagens, gravações de áudio, a períodos de 2019 até 2023, além de memórias da minha infância com as avós. A pesquisa buscou compreender o agenciamento terapêutico da palavra de mulheres mais velhas com suas “crianças” - toda e qualquer pessoa mais nova do que elas - no processo de escuta, sendo uma das terapeutas minha avó, enquanto referência sênior que “fabrica corpos” através do cotidiano no corpo e mente de quem lhe pede a benção. Na conclusão, aponto que o estudo sobre a potência do agenciamento das mulheres negras sob a ótica da epistemologia afroindígena pode ser uma importante ferramenta para a antropologia da saúde no cotidiano.

**Palavras-chave:** agenciamento; afroindígena; palavra; senioridade; cuidado.

## ABSTRACT

This investigation is a contribution to studies of the agency of the word of senior black women that provides care based on an Afroindigenous epistemology. I sought to understand the trajectory, memory, learning paths and the power of storytelling, prayers, songs and silence in the daily practices of these women and their cosmologies. Despite its potential, studies on the agency of the Afroindigenous word for care have little prestige in studies on traditional knowledge in health (in the social sciences, collective health and “ethno” approaches to pharmacy, biology and others), which tend to prioritize research of the materiality of the “leaves”, minerals and substances of animal origin (of their active principles) in the healing processes. In this work, the ethnographic approach is situated in confluence with “escrevivência” (writing, living and see one self) as methodologies used to achieve the experience and the care process. Throughout the fieldwork, data were collected through semi-structured interviews, participant observation, through filming, audio recordings, from 2019 to 2023, in addition to memories of my childhood with the grandmothers. The research sought to understand the therapeutic agency of the word of older women with their “children” - each and every person younger than them - in the listening process, one of the therapists being my grandmother, as a senior reference that “manufactures bodies” through of everyday life in the body and mind of those who ask for his blessing. In conclusion, I point out that the study on the power of agency of black women from the perspective of Afroindigenous epistemology can be an important tool for the anthropology of health in everyday life.

Keywords: agency; afroindigenous; word; seniority; careful.

[...] Ofereço-te Exu  
o ebó das minhas palavras  
neste padê que te consagra  
não eu  
porém os meus e teus  
irmãos e irmãs em  
Olorum  
nosso Pai  
que está  
no Orum  
Laroyê (“Padê de Exu Libertador”<sup>1</sup>)

---

<sup>1</sup> Poema recitado por Abdias Nascimento ao receber o título de Doutor Honoris Causa da Universidade Federal da Bahia. Disponível: <<http://www.abdias.com.br/poesia/poesia.htm>>. Acessado em 05 de abril de 2023.

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1: Foto de Bisa Ana	<b>29</b>
Figura 2: Foto de Vó Índia	<b>30</b>
Figura 3: Salve Rainha escrita no papel por Vó Índia	<b>31</b>
Figura 4: Desenho Autoral de Vó Cici	<b>32</b>

## SUMÁRIO

<b>Introdução: Láaróyè! Abrindo os Caminhos</b>	<b>3</b>
<b>Capítulo I - CONSIDERAÇÕES SOBRE O AGENCIAMENTO</b>	<b>9</b>
1.1 - Palavra e ação-ritual	9
1.2 - Palavra para além do ritual	10
1.3 - Palavra e agenciamento do cuidado	12
1.4 - Cura e relações afroindígenas	17
<b>Capítulo II - PALAVRAS E MEMÓRIAS DE VÓ ÍNDIA</b>	<b>19</b>
2.1 - Memórias de vida de vó Índia	20
2.2 - Cantar, benzer, rezar e silenciar	23
2.3 - Palavra-ação na reza, doença e medicina	26
2.4 - Salve-rainha palavra escrita e parto	28
<b>Capítulo III - VOVÓ CICI: CUIDANDO E EDUCANDO NA CONTAÇÃO DE HISTÓRIAS</b>	<b>32</b>
3.1 - "A minha vida é uma história de histórias"	33
3.2 - Histórias para cuidar das crianças, contando e cantando	35
3.3 - Histórias para aprender de religião, de crianças e de vida	37
<b>Conclusão - (In)Conclusões: Ideias para adiar o fim</b>	<b>44</b>
<b>Referências</b>	<b>49</b>

## INTRODUÇÃO

### *Láaróyè!*<sup>2</sup> Abrindo os Caminhos

Nasci e vivi pelas periferias da região metropolitana de Salvador, sou uma “cria” dos bairros da Mata-escura, Fazenda grande, Itinga e Sete de abril. Mesmo sempre morando na cidade de Salvador, tenho memórias das plantações<sup>3</sup> nas periferias, nos quintais. Sou criança de terreiro, brincava ao pé de *iroko*<sup>4</sup>, com as ervas medicinais e outras crianças. Fui criada dentro dos quintais de candomblé, religião de matriz africana, e aprimorei minha escuta, minha visão e meu trato com as mais velhas e mais velhos dentro do espaço-território do terreiro.

Fui “iniciada” muitas vezes na minha vida, mas na liturgia do culto afro-brasileiro, candomblé, sou uma *abíyán*<sup>5</sup>. Entretanto, no culto aos orixás e ao que remete ao encantamento da palavra, fui iniciada pela minha Vó Índia, consanguínea, e, posteriormente, por Vó Cici que é contadora de histórias e mestra popular, avó no meu caminho de contação. Sou assim uma *omo orisá*, pessoa que cultua orixá.

A família que me criou é feita de mulheres e memória de mulheres seniores<sup>6</sup>, estas que encantam palavras e silêncios numa epistemologia afroindígena (Goldman, 2021) um passado de cangaço e diásporas. Contudo, somente cheguei a esse tema como "objeto" de pesquisa na universidade após o falecimento de meu avô paterno, em 2021, em meio a Pandemia de COVID-19.

Meu avô não era cantor e nem “rezadeiro”, mas tinha uma voz certa. Com ele, um homem de pele negra escura, de baixa estatura e cabelos lisos e alvos, não havia espaços para repetições - ele foi embrutecido pela formação militar e pelo racismo. Sempre falou num ritmo musicado e alguns familiares dizem que ele falava igual a “nagô”. Quando Vô faleceu,

---

<sup>2</sup> Saudação utilizada na cosmologia africana yorubá para louvar e evocar o poder da comunicação e a função de comunicador de *Esú*. (SÁLAMI; RIBEIRO, 2011, p. 143)

<sup>3</sup> Referência ao título do livro memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano de Grada Kilomba publicado em 2019.

<sup>4</sup> Árvore sagrada para o povo de Santo e da cosmologia yorubá.

<sup>5</sup> Aquela que cultua orixá, mas não passa pelo processo de vir a ser noviça. (ELBEIN DOS SANTOS, 2017, p. 45)

<sup>6</sup> O trabalho se assenta no conceito de senioridade ou antiguidade está associado ao pensamento crítico de Oyêwumí que considera a categoria de mais velha como hierárquica e marcadora de status de sabedoria e respeito social. Sendo os mais velhos e mais velhas considerados guardiãs dos saberes, da tradição. (OYÊWUMÍ, 2021)

eu lembrei de todo seu incentivo para que eu estudasse, já que ele teve que interromper seus estudos quando foi convocado a servir como militar no Golpe de 64.

Então, em 2021, no mesmo período do retorno de Vô Sérvulo ao *Òrun*, local de morada dos espíritos e divindades na perspectiva yorubá, estive em contato com o grupo “Feminaria Musical” - Grupo de experimentos sonoros da Universidade Federal da Bahia, coordenado pela Professora Laila Rosa. Também fui monitora do projeto de pesquisa e extensão ACCS (Ação Curricular em Comunidade e Sociedade) cujo nome da ação foi “Das rezas, cantos e vozes curandeiras femininas ancestrais e contemporâneas do Vale do Capão”, orientada pela mesma professora. Essas experiências me fizeram atinar com mais atenção para a agência de cura da palavra-cantada.

Uma das interlocutoras desse trabalho, é minha avó materna, Vó Índia, que foi uma das convidadas a participar da atividade de ACCS de 2021 (que mencionei acima) como voz curandeira ancestral para falar sobre sua relação com o benzimento e o canto, assim, compreendi e acessei a necessidade de trazer a discussão da palavra das avós na discussão dessa pesquisa.

Do encontro com minha Vó naquela atividade é que nasceu a ideia deste trabalho, que investiga o agenciamento do cuidado da palavra de duas mulheres seniores (avós), de epistemologia afroindígena. Tenho como interlocutoras Vó Índia (Valdevina Bispo), que é erveira, benzedeira e parteira, e Vó Cici (Nancy de Souza), uma conhecida contadora de histórias em Salvador. Entre senioridades, benzimentos, contações, cantos e silêncios, me interessei em registrar agenciamentos de cuidado da palavra no contexto cotidiano, especificamente, no âmbito doméstico. A pesquisa foi atravessada pela história e memória destas mulheres seniores que encantam palavras e silêncios, assim como os caminhos de aprendizado a partir das relações afroindígenas nas performances rituais das avós.

A metodologia utilizada na pesquisa é a escrevivência e a etnografia. Em alguns momentos fiz uso da entrevista em profundidade e de material audiovisual (gravações de vídeos e áudios), além de entrevistas disponibilizadas na internet e com a participação da pesquisadora.

Sou neta, bisneta, tataraneta de histórias que sempre foram cantadas e contadas, mas pouco registradas, e como me disse Vó Cici: "eu serei liberta" - algo que as avós ainda não são. Por meio da escrevivência enquanto recurso metodológico por tantas mulheres negras como Conceição Evaristo, responsável por cunhar o termo em 1994, e tantas outras como Maria Carolina de Jesus, Altamira Simões e Laila Rosa, trago parte da minha trajetória como elemento intrínseco a esta produção de conhecimento.

Conceição Evaristo define escrevivência enquanto uma metodologia poética antirracista, em que se integram memória, cotidiano de histórias invisibilizadas em nível individual e coletivo. O conceito de escrevivência tem o gérmen fundamentado por Conceição Evaristo, a partir de 1994 em sua dissertação de mestrado, como uma articulação entre “escrever”, “viver” e “se ver”. Sendo um termo histórico e político, para a autora a escrevivência é um trajeto fundamentado na palavra de mulheres negras que fazem o caminho inverso das mulheres negras e escravizadas, “as mães pretas”, mães de leite, que tinham de encantar suas palavras para a Casa-Grande. De acordo com a autora:

[...] E a Mãe Preta se encaminhava para os aposentos das crianças para contar histórias, cantar, ninar os futuros senhores e senhoras, que nunca abririam mão de suas heranças e de seus poderes de mando, sobre ela e sua descendência. Foi nesse gesto perene de resgate dessa imagem, que subjaz no fundo de minha memória e história, que encontrei a força motriz para conceber, pensar, falar e desejar e ampliar a semântica do termo. Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. (Evaristo, 2020, p. 30)

O trabalho de Conceição Evaristo se dá a partir de uma análise da literatura afro-brasileira, que tem a matriz africana, mas detém a potência da ancestralidade do Brasil, os donos da terra. A literatura afro-brasileira está na margem da literatura por ser embasada na oralidade, por ser produzida por uma “minoria” em termos políticos e de acesso à espaços de poder. Para introduzir o conceito, a autora elabora uma comparação entre os autores negros Machado de Assis, cuja performance literária foi escrever para os grandes salões, e Lima Barreto, cuja literatura era escrevivência, sendo está interdita. De acordo com a autora:

Enquanto Machado de Assis foi o escritor dos salões, mesmo que tenha criticado estes espaços, Lima foi o escritor interdito e que também se interditou, se negou a esses espaços. Ele construiu um outro lugar, um outro espaço social para a escrevivência de sua literatura. É deste local social, o subúrbio, que Lima Barreto constrói o seu escrever-inscrevendo-e-se-vendo.

É deste lugar social que ele vê, observa, sonha, inventa e realiza a sua escritura. É neste lugar social que está o negro.” (Evaristo, 1994, p. 27)

A escrevivência, desde o seu nascimento, é um instrumento metodológico que começa sendo utilizado a partir da análise da literatura embasada na oralidade e que tem a palavra como ação, axé (força vital), como narrativa coletiva e política (Evaristo, 1994). A palavra de mulheres negras que ativa uma memória ancestral e possibilita que diferentes disciplinas acadêmicas e grupos a articulem, não somente a partir de suas experiências individuais, mas em certo ponto, etnográfica. Nesse sentido, nesta pesquisa utilizei a escrevivência articulada ao contexto etnográfico, visibilizando o discurso de mulheres negras seniores a respeito do uso da palavra a partir de cosmologias africanas e indígenas.

Meu trabalho de campo contou com memórias da minha infância com as minhas avós de terreiro a partir de 2019, com Vó Cici (contadora de histórias da Fundação Pierre Verger, minha avó enquanto mestra); e se concretiza de maneira mais madura e etnográfica em 2021, com Vó Índia (rezadeira e *ègbómi*, minha avó consanguínea), em espaços domésticos e outros espaços frequentados por estas.

Conheci Vó Cici escutando sua história da Criação da Humanidade, em sala de aula da Universidade Federal da Bahia, numa disciplina de Mestres e Mestras da sabedoria popular ministrada por Pedro Abib, no ano de 2019. Tive contato mais aprofundado com ela naquele ano, numa casa de sua convivência localizada no Engenho Velho de Brotas, quando registrei o Caruru por meio de uma câmera fotográfica semiprofissional. Também tenho uma relação de “criança” de Vó Cici, pois me colocava para ouvir suas histórias em contextos cotidianos, constituindo assim, minha observação participante. Posteriormente, em 2021 e 2022, revisitei Vó Cici para aprofundar algumas questões da pesquisa, tendo feito três encontros na forma de entrevista semiestruturada, com duração de 4 horas cada.

A outra interlocutora é minha avó consanguínea, Vó Índia. Além do contexto da ACCS “Vozes Curandeiras Femininas e Ancestrais”, em 2021, consegui realizar, em 2022, três encontros na forma de entrevista semiestruturada, com duração de 4 horas cada.

A potencialidade da pesquisa qualitativa nesse processo foi a tentativa de se aprofundar na escuta das interlocutoras sem conceituação apriorística em torno da realidade delas. Busquei seguir a abordagem de Latour (2012, p. 69), que diz que “por razões científicas, políticas e mesmo morais, não convém que os pesquisadores definam antes dos atores e no lugar deles, o elemento básico de que o mundo social é feito”.

A partir da minha formação em antropologia pude ter uma orientação do que fazer e do que não fazer em termos de registro etnográfico e da observação participante (Foote

White, 2005). A minha posição enquanto pesquisadora negra e neta de benzedeira remete ao que a pesquisadora afro-estadunidense Patricia Hill Collins (2016) denomina por ser *outsider within*, ou seja, a forasteira de dentro - a que seria iniciada nos dois caminhos, na antropologia e fora desta. Por ser uma mulher negra periférica, eu "escrevivo" nas entrelinhas, habitando na fronteira, o que nos proporciona uma percepção privilegiada de análise na ciência.

Os caminhos etnográficos expressam que o contexto destas matrizes pressupõe uma experiência iniciática por parte do pesquisador. De acordo com Juana Elbein Santos:

O etnólogo, com raras exceções, não tem desenvolvimento iniciático, não convive suficientemente com o grupo, suas observações são, na maioria das vezes, efetuadas “desde fora” vista através do seu próprio quadro de referências; raramente ele fala a língua de seus pesquisados e frequentemente recebe informações por intermédio de tradutores que, por sua vez, conhecem mal a língua do etnólogo. A observação parcial, a pouca convivência, não lhe permite distinguir os fatos acidentais ou excepcionais. [...] Mesmo a utilização de uma terminologia vinda de sua própria área cultural ou profissional o levam, às vezes, a deformar o material observado [...]. (Elbein dos Santos, 2017, p.16)

A proximidade com as avós me trouxe o privilégio de acesso aos espaços domésticos e privados, permitindo, assim, uma convivência e maior possibilidade de escuta. Pois a aproximação familiar pode ser mais intensa do que a aproximação entre amigos, o que torna a comunicação muito menos pontual e mais cotidiana na observação participante. Enfrentei, entretanto, baixa disponibilidade para as entrevistas semiestruturadas no caso específico de Vó Índia, pois, como neta, os gravadores e câmeras eram “entidades” estranhas para a nossa relação. No caso da interlocutora Vó Cici, tive boa qualidade da interação, tanto no convívio quanto nas entrevistas semiestruturadas, pois ela já tem prática de trabalho com pesquisadores.

O primeiro capítulo se dedicou às considerações conceituais acerca do agenciamento da palavra, abordando as palavras enquanto ação e ritual, a palavra para além do ritual que é o foco desta monografia. Abordo os conceitos de malhas, itinerários e itinerações para desembocar no que chamamos de agenciamento do cuidado, que inclui o terapêutico. A finalização desta seção é com os conceitos de relações afroindígenas e contramestiçagem como uma apropriação epistemológica e de análise do presente trabalho.

O segundo capítulo trata das "Palavras e Memórias de Vó Índia", onde apresento sua trajetória, as relações com suas mais velhas, o convento e sua ancestralidade indígena e africana, trilhando os caminhos de aprendizado com o canto, as ervas, as rezas escritas e murmuradas, o silêncio e a "parteria por necessidade" (Tavares, 2019, p. 32).

O terceiro capítulo é dedicado à "Vovó Cici: Cuidando e educando na contação de histórias". Abordei sua trajetória, que a possibilitou ser uma "contadora", que começou seu trabalho cantando. Pontuo sua relação com a cosmologia yorubá e a repercussão da sua oralidade. Desse modo, vislumbraremos os seus caminhos de cuidado através do ensino da palavra que repercute sistemas de classificação que potencializam a cura.

Vale dizer que este trabalho aponta a necessidade de revisão crítica das abordagens da antropologia e ciências sociais no que tange às matrizes afroindígenas. Assim, não nos detemos aqui nas práticas religiosas, mas nas formas e conteúdos práticos e cotidianos que pessoas pertencentes as religiosidades de matriz afroindígena mobilizam por meio da palavra cantada e da sua medicina tradicional.

# CAPÍTULO I

## Considerações conceituais sobre agenciamento da palavra

Neste capítulo abordo a palavra como agenciamento, apresentando um levantamento bibliográfico não exaustivo dos eixos do ritual e dos itinerários terapêuticos. Essa discussão está inserida numa reflexão mais ampla da antropologia que lida com dilemas teórico-metodológicos relacionados à questão da diferença e da alteridade no contexto investigativo, para relativizar “modelos ancorados em dicotomias e classificações que aprisionam conceitos como corpo, sujeito e experiência e dificultam, também, os estudos no âmbito do terapêutico” (Tavares, 2017, p. 202).

### 1.1 Palavra e ação ritual

O sistema de classificação não é empecilho para uma antropologia simétrica, esta que leva em consideração a alteridade e o pensamento por dicotomia. A respeito disto, o antropólogo africano Stanley Tambiah (2018) elabora sua teoria-crítica aos sistemas clássicos de classificação na interpretação do ritual. Existem muitas impermanências nos rituais, que as noções de totalidade e o esquema de separação entre pensamento e ação não dão conta.

Seguindo essa orientação, compreendo o pensamento em sintonia com a ação, como método autoconsciente e reflexivo na produção de conhecimento, considerando os saberes “pré-modernos” enquanto sistemáticos e sofisticados (Tambiah, 2018). Recorro ao conceito de cosmologia, que são as classificações de maior abrangência, conceitos e relações que entendem o cosmos como um sistema ordenado, que inclui descrições do espaço, matéria, movimento e é povoada por divindades, humanos e não humanos. De acordo com Tambiah:

Assim, escolhi as palavras “pensamento e ação” para assinalar a tese de que as cosmologias e os esquemas classificatórios que estou investigando são pensados, assim como, vividos. Eles não são apenas contemplados, mas também traduzidos em práticas. Eles são concepções para a vida. (Tambiah, 2018, p. 14)

A partir de uma releitura de Malinowski (1976), através do trabalho de Tambiah (2018), temos como “encantamento” da palavra o poder mágico da linguagem e sua eficácia simbólica, que só é possível por meio da interconexão entre pensamentos e ações rituais, atos

performativos. Essa palavra encantada pode ser tanto sussurrada, murmurada, recitada, explicativa ou ininteligível. Para além do verbo e suas metamorfoses, o encantamento pressupõe o “dito e o feito”.

A teoria de Tambiah (2018), que propõe uma abordagem performativa do ritual, concebe uma continuidade entre pensamento e ação, linguagem, corpo e ética, em que os rituais são espaços férteis para pensar e agir e orientados por cosmologias. De acordo com Mariza Peirano:

Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de ideias, resultando que eles se tornam bons para pensar e agir - além de serem socialmente eficazes. Tambiah afirma que a eficácia deriva do caráter performativo do rito em três sentidos: no de Austin (em que dizer é fazer como ato convencional); no de uma performance que usa vários meios de comunicação através dos quais os participantes experimentam intensamente o evento e, finalmente, no sentido de remeter a valores que são vinculados pelos atores durante a performance. (Peirano, 2002, p. 27).

Assim, compreendo os rituais como bons para pensar e agir, cabe agora pensar como se dá também o encantamento das palavras para além do ritual.

## 1.2 Palavra para além do ritual

O *corpus* teórico da antropologia há muito tem abordado os aspectos religiosos, mágicos e rituais que envolvem a palavra, mas pouco se diz acerca da perspectiva de que a palavra é uma substância que tem poder de ação e encantamento. A respeito disto, em seu estudo acerca das comunidades yorubá, Juana Elbein Santos (2012, p. 18) diz que, “[...] as palavras têm poder de ação” e “os textos – e obviamente as cantigas - têm ritmo”. A música seria uma forma da palavra cantada e ritmada que se transforma em medicina e cura ao integrar o visível e o invisível no corpo, gesto e existência humana (Azevedo, 2006, p. 71).

Para a cosmologia yorubá, a palavra faz parte de um poder dinâmico que transmite o *Àsé*, poder de realização, sendo a transmissão oral sempre associada aos gestos e aos atos performativos. Cada palavra proferida é única e de ordem dinâmica, se atualiza a cada repetição, respiração (Elbein dos Santos, 2012). Essas observações confluem com o que aponta Tambiah (2018) - em Malinowski (1976) temos a teoria da linguagem, o conceito de encantamento (*yopa*), que seria a eficácia da palavra enquanto magia:

[...] os rituais como amálgamas ou totalidades constituídas tanto de palavras quanto de ações, da fala entrelaçada à manipulação de objetos, do uso simultâneo e sequencial de múltiplos meios de comunicação (auditivo, tátil, visual e olfativo) e modos de apresentação (canção, dança, música, recitação, entre outros). (Tambiah, 2018, p.11).

Tambiah (2018) compreende os rituais como potencialidade da palavra, como atos performativos em que o poder mágico não está recluso a contextos religiosos, mas existem registros da origem desse poder na literatura clássica religiosa. Desde os hinos védicos, através da *vāc* (palavra e deusa hindu que personifica a fala), era através desta que o caos era transformado em cosmos; assim como os antigos egípcios (*Kemeth*) acreditavam em um Deus da Palavra. A doutrina grega, por sua vez, detinha logos, consagrava que a essência das coisas residia no nome. Por último, a Bíblia, um artefato que carrega conceitos hebraicos e trabalha com o poder da palavra, e que expressa três postulados que podem ser associados, também, ao pensamento das Ilhas Trobriand. A primeira noção é de que Deus criou a si mesmo ao se nomear; a segunda, é que após Deus criar o céu e a terra, o ser humano passa a nomear e classificar por meio da fala. O terceiro postulado, a palavra é uma entidade que age por si só, influenciando a realidade. Nesse pensamento, as palavras são atos performativos que nomeiam, classificam e agem sobre a realidade.

A partir de trabalhos da etnologia ameríndia também temos contribuições à centralidade da palavra nos processos transformacionais. Na cosmologia dos Wajãpi, povo tupi-guarani localizado no Amapá (Oliveira, 2012), vemos que o modo de transmissão de conhecimento tem na palavra um lugar de privilégio. É na comunicação verbal que a palavra aparece, é como se aprende o nome das árvores, animais, cantos e das danças. É também por meio dela que se aprende o valor do escutar-*enu* - para aprender os saberes mais densos dos seniores locais é necessário se aprimorar na arte da escuta. De acordo com Joana Oliveira:

A ênfase na palavra aparece também no contexto atual de conflito de gerações, onde são constantes as reclamações dos mais velhos sobre o desinteresse e impaciência dos jovens em escutá-los: saber ouvir a palavra dos mais velhos é um modo eficaz de aprender, daí o sentido amplo que o verbo – *enu* (ouvir) assume ao denotar entendimento e compreensão. (Oliveira, 2012, p. 188).

As contações de histórias também carregam potência de cura, a eficácia da palavra, seu encantamento na comunidade Wajãpi se apresenta por e a partir da performance. De acordo com Oliveira:

A eficácia da palavra se apresenta, assim, como elemento fundamental na construção dos corpos e na constituição de pessoas aptas a conhecer. Nesse sentido, a palavra parece ser entendida pelos Wajãpi como uma substância entre outras (tal como o tabaco, o urucum, o breu, etc.), na medida em que possui uma ação transformadora e em um potencial agentivo sobre os corpos e sobre o mundo. (Oliveira, 2012, p. 194).

Também os Xacriabás possuem uma relação singular com a palavra anunciada que seria marcada por metáforas e por ser entoada com melodia. O poder da palavra é acionado por mais velhos e mais velhas “os sábios da tradição da ciência Xacriabá.” (Xacriabá, 2018, p. 32). A arte da oralidade é sustentada pelo poder da escuta, o poder da palavra está no enlace de escutas com entoação intencionada para um lugar de ressonância das pessoas que usaram a palavra antes. A palavra também é considerada como um alimento ou uma tradição que orienta. A “boa fala” não se fundamenta na escrita, ou apenas no pensamento e sim no corpo, “corpo falante”, entretanto, esse corpo, para ser considerado uma liderança, precisa ser um corpo que escuta com atenção (Xacriabá, 2018, p. 35). Percebemos, assim, as palavras como boas para pensar, agir, crescer e encantar. A próxima etapa é compreender os percursos dos itinerários terapêuticos e o que poderia a vir ser o agenciamento e sua relação com a palavra.

### **1.3 Palavra e agenciamento do cuidado**

Não pretendo realizar um debate sobre itinerário terapêutico, me atendo apenas aos aspectos que confluem com o conceito de agenciamento. Começo, assim, trazendo as ideias de malhas e itinações nos itinerários de cuidado, depois a discussão de uma educação para a atenção e finalizando com itinerários terapêuticos e os agenciamentos (Bonet, 2014).

A partir de um ponto de vista ecológico proposto por Tim Ingold é possível visualizar linhas de vida em um sistema aberto de conexão, onde o ser humano e seu ambiente não podem ser pensados separadamente, pois eles estão em processo de desenvolvimento e ao mesmo tempo são produtos dele. Nesse pensamento, o caminhar e o falar não são “adquiridos”, mas germinam no processo de desenvolvimento. O que acontece no processo de passagem do conhecimento é um passeio guiado, uma revisita, um redescobrir (Bonet, 2014).

Partindo dessa concepção, chegamos ao conceito de malha, que é compreender estas linhas de fuga como estando interconectadas, entrelaçadas. Essa concepção permite chegar a

um conceito de itinerários terapêuticos que considera as improvisações e impermanências no percurso do cuidado. Assim, não existe uma rede preexistente aos fluxos dos agentes, e sim, malhas de linhas construídas no processo (Bonet, 2014).

Esse pensamento pode ser visualizado na teoria de Tim Ingold (2010), que compreende o conhecimento a partir de uma educação da atenção, que questiona um pressuposto da ciência cognitiva de que o conhecimento é transmitido apenas como conteúdo mental e que este é, também, herdado dos seus antepassados. Ingold dialoga com a biologia neodarwiniana e a psicologia cognitiva para pensar além da dicotomia das capacidades inatas e competências adquiridas. A contribuição que uma geração dá à outra se dá menos por um acúmulo de representações e mais por uma educação da atenção. Assim, entre a experiência e a transmissão geracional existe a noção de habilidades. De acordo com Ingold (2010, p. 7), “[...] nosso conhecimento consiste, em primeiro lugar, em habilidades, e que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática.”

Essa linha de pensamento tece uma crítica à crença de que o conhecimento humano funciona por representações; tais representações estariam relacionadas a uma psicologia universal, que se materializaria cruzando a fronteira entre o mental e o público. De acordo com Ingold:

Cocções, narrações de histórias e assobios não são representações, não são traços; na verdade, eles não são objetos de nenhum tipo, mas sim ações corporificadas [enactions] no mundo. Quando você assobia uma melodia nova, ou conta uma história pela primeira vez, você não está simplesmente convertendo em comportamento manifesto uma estrutura que já existe completamente formada em sua mente. Mais exatamente, a forma da melodia ou da história surge e é suspensa dentro da própria corrente da atividade, situada, aliás, dentro de um ambiente que inclui a mim, o ouvinte. E quando ouço, eu não converto o padrão de estímulo acústico de volta numa estrutura mental, mas alinho o movimento da minha atenção de maneira tal que ele ressoa com o da sua ação. (Ingold, 2010, p. 8)

Assim, a educação da atenção nega caminhos predefinidos cognitivamente ou ancestralmente no processo de aprendizado. A educação da atenção é ação, é agência.

A antropologia da saúde tem passado por uma revisão teórico-metodológica que critica o pensamento dicotômico entre indivíduo e sociedade, mente e corpo, abrindo os caminhos para abordagens como a fenomenologia, etnometodologia. Recusando caminhos predefinidos, apresento abaixo uma visão crítica do conceito de itinerários terapêuticos para contrapor aos fluxos dos agenciamentos.

Estabeleço uma crítica ao conceito de representação social buscando redefinições conceituais de corpo e experiência a partir de uma abordagem não dualista. Entendo a saúde e a doença como elaborações dos agentes humanos e não humanos em relação, problematizando a ideia de representação social, pois esta foca na anterioridade dos códigos de significação que orientam as práticas terapêuticas, correndo o risco de reduzir as práticas a um processo de reprodução.

Fátima Tavares (2017) agrega críticas à fenomenologia, em consonância com o pensamento latouriano, no que se refere à imprevisibilidade que perpassa o social, que o constitui. Sendo assim, apesar de reconhecer as incertezas do mundo humano, o limite da fenomenologia localiza suas fontes nos humanos os únicos agentes interpretativos no mundo.

No conceito de agenciamento terapêutico as ações envolvidas não seriam preestabelecidas, mas sim experienciadas. De acordo com Tavares:

[...] como um conjunto de atos que se desenrolam em diferentes “níveis” implicando planos, estratégias e projetos no tratamento da enfermidade, “níveis” estes que não compõem um esquema predeterminado. Dessa forma, nos processos de escolha e decisão intervêm atos, discursos, imagens que vão compor, dentro do campo de possibilidades dos agentes sociais, as “possibilidades problemáticas” que não são preestabelecidas, mas decorrentes das virtualidades implicadas na experiência. (Tavares, 2017, p. 213).

A partir dessas considerações teórico-metodológicas, encruzilhamos a teoria deleuzo-guatarriana no conceito chave para interpretação da cura neste trabalho, o conceito de agenciamento terapêutico. Um dos principais conceitos utilizados para a análise deste trabalho é o de agenciamento da palavra na ordem do aprendizado e do cuidado (que inclui o terapêutico), compreendendo o agenciamento como movimento que conseguimos “identificar e descrever um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente” (Deleuze; Guatarri, 2012, p. 9).

Tal perspectiva recusa a dicotomia entre razão e emoção, entendendo o agenciamento como recusa de qualquer tipo de dualismo, sendo manifestado a partir de regimes de enunciação encruzados por territorialização (molaes) e desterritorialização (moleculares), sendo os agenciamentos estáveis, os molaes; e os agenciamentos modelados pelos indivíduos, moleculares. Assim, os agenciamentos são impermanentes como a lógica da

entidade *Êsú*, que concebe a instabilidade como elemento do universo. De acordo com Tavares (2017):

Para se pensarem esses processos de desterritorialização como linhas de fuga possíveis, é preciso considerar seriamente a proliferação dos mediadores disseminados nos agenciamentos entre humanos e não humanos. É necessário, portanto, reconhecê-los em sua característica essencial: transformar processos acrescentando algo ao curso das ações. (Tavares, 2017, p. 218)

Podemos visualizar o conceito de agenciamento na prática de benzimentos para a cura, considerando o estabelecimento de relações sociais entre humanos e não humanos: plantas, “ervas”, orações (faladas e escritas), gestos, palavras, pretos-velhos e pretas-velhas, *Esús*, pombagiras, orixás, caboclos etc. De acordo com Machado (2016): “Quem tem o ‘dom’ de curar opera por meio de uma epistemologia não-disjuntiva, na qual biológico, social e cosmológico não estão separados.” (Machado, 2016, p. 91). Nessa perspectiva, um agenciamento é uma noção que agrega heterogeneidade, multicasualidade e desfaz premissas que separam prematuramente o biológico, social, imaginário etc.

O conceito de agenciamento desestabiliza as fronteiras dos itinerários terapêuticos, permitindo visualizar as formas e a criatividade confluyente entre o curador e curado. Permite também compreender as relações de corpo e território como operantes de uma cosmologia que considera a pessoa conectada à terra, às ervas e às águas todos entrelaçados nesse corpo que apresenta contornos distintos do biológico. De acordo com Machado:

Como podemos ver o sistema de saúde pode ser melhor compreendido através da noção de agenciamentos, o que não exclui a biomedicina, mas “a convida para arena” apenas quando benzedeiras e agentes-pacientes pensam pertinente. (Machado, 2016, p. 100).

Para auxiliar nos dilemas na constituição do objeto da antropologia da saúde, Tavares (2017) recorre às contribuições da cosmologia indígena da América do Sul. Com base na teoria filosofia deleuzo-guattariana do conceito de agenciamento; do pensamento de Viveiros de Castro (1979) acerca de corpos fabricados; do conceito de redes, de Latour, temos as mediações que são produzidas nos processos de cuidado que possibilitam uma investigação do trabalho dos mediadores humanos e não humanos.

Os conceitos-chave da antropologia médica partem de uma tradição ocidental que aprisiona os conceitos de saúde, doença e cura. Na origem e atravessamentos dessa

cristalização habita a noção de corpo, ente que é tido como entidade biológica, sendo os processos de cura atrelados primeiro a uma mudança mental, anterior ao corpo. Nas cosmologias indígenas não existe a cristalização do corpo nos moldes da biologia; não existe a separação entre corpo, mente e espírito, assim, o corpo é fabricado, é através do corpo que se apreende conhecimento e através do coração que se pensa. (Viveiros de Castro, 1979)

Ao pensar no corpo fabricado recorreremos ao trabalho de Viveiros de Castro (1979) que aborda a epistemologia nativa da comunidade xinguana Yawalapiti, esta que concebe o *umá*, fazer produzir, enquanto atividade de intervenção na matéria. Paralelo a essa noção existe, *yaká*, conceito de metamorfose, transformação entre humano não humano. A metamorfose é desordem no que se refere a articulação entre natureza e cultura, que o ocidente concebe como sobrenatural.

Em trabalho sobre os corpos Kaxinawá que sabem e conhecem, Cecília McCallum (1998, apud Tavares, 2017, p. 203) registra como a cosmologia indígena quebra as fronteiras da noção entre natureza e cultura, mente e corpo, corpo natural e corpo fabricado. A respeito disto, Tavares diz:

Para os Kaxinawá, em diferentes momentos da vida podem ser observadas as mediações necessárias à feitura dos corpos: desde a concepção, em que é preciso a continuidade da atividade sexual para “fazer crescer” o corpo do feto, passando pela administração de remédios e de dietas que afetam diretamente esse processo. O conceito de “experiência”, que também destoa da percepção ocidental, não implica uma capacidade mental, mas produz efeitos cumulativos no corpo. E o que pode ser compreendido por “conhecimento” é essa experiência radicada materialmente no corpo. Conhecimento através da pele, dos orifícios do corpo, do ouvido, da mão, da visão. (Tavares, 2017, p. 203).

O corpo que sabe, o corpo que conhece, se apresenta a partir do conhecimento rizomático do próprio corpo (Tavares, 2017) e é passível de viradas “epistemológicas” que redefinem as percepções costumeiras sobre saúde ou doença. Considerando esse corpo “aberto”, é possível receber o canto, a oração e a palavra encantada como ferramentas tecnológicas de cura da epistemologia nativa que também é veículo de conhecimento. Essa abordagem nos desloca da noção de cura restrita ao paciente e do instrumento de cura do xamã (curandeiro especializado), metamorfoseando essa palavra encantada como autocura, autocuidado. De acordo com Tavares (2017):

A contingencialidade que caracteriza a experiência do adoecer, marcada por indecisões, dilemas e expectativas quanto ao desenrolar do processo de cura,

coloca em evidência a subjetivação aí implicada. Mas, uma vez que ela não está “dada” (anteriormente à experiência) e nem se encontra “desencarnada” (sendo elaborada no curso mesmo do processo), pode-se considerá-la enquanto um agenciamento. Contrariamente à noção de que nós somos nossos corpos, nós fazemos nossos corpos. (Tavares, 2017, p. 215).

Além das palavras, nesse trabalho também apresento agenciamentos que recorrem aos silêncios, às fronteiras e pausas. De acordo com Veena Das (1999, p. 37), “A habilidade de ‘falar a violência’ encontra-se nos recessos dessa cultura de encenar e contar história no interior dos domínios da família e do parentesco.” As trilhas e caminhos de uma escrevivência podem revelar e narrar o que a pesquisadora classifica como alterações “verticais”, advindas de formas de vida verticais, que por serem desenvolvidas em contextos e experiências de violência tornam-se indizíveis, ou seja propiciam uma interdição na linguagem. Nesse sentido, a escrevivência enquanto método torna dizível o indizível.

#### **1.4 Cura e relações afroindígenas**

Nas cosmologias de matrizes indígenas e africanas as palavras dos mais velhos e mais velhas, os seniores, são agenciamentos de cura. As mais velhas desta investigação confluem através do pensamento e da ação, do dito e do feito a partir das relações afroindígenas levando em consideração a presença de humanos e não humanos.

A relação afroindígena é um conceito que fundamenta a feitura desse trabalho na sua episteme, perspectiva abordada por Márcio Goldman em 2015, com o texto, “Quinhentos anos de contato: Por uma teoria etnográfica da contra-mestiçagem” e reavaliada em 2021, no texto, “Nada é igual. Variações sobre a Relação Afroindígena”. Essa teoria é menos uma perspectiva identitária e mais uma virada epistêmica de compreender a relação entre negros e indígenas subtraindo o branco da análise. É uma teoria contramestiça de não romantização do que seria a nação brasileira em uma unidade, pois busca a diferenciação, singularidades. De acordo com Goldman:

[...] por contramestiçagem e contrassincretismo pode-se compreender tanto as práticas e as teorias etnográficas que se opõem à mestiçagem e/ou ao sincretismo de forma radical quanto aquelas que tomaram posse dessas noções, incluindo-as em um modo de pensar e fazer no qual os conceitos passam a ser forças em movimento e a operar de modo acima de tudo tático e estratégico. (Goldman, 2021, p. 11).

A relação afroindígena critica o mito da democracia racial, permite o exercício etnográfico de uma virada epistêmica dos saberes de tradição afroindígena do contexto nacional. Enquanto uso tático e estratégico podemos acessar também a perspectiva deleuzo-guatarriana do devir afroindígena em Cecília Mello (2014). De acordo com a autora:

No entanto, afroindígena não é apenas a justaposição de dois pólos ou de duas formas de expressão – africana e indígena – distintas e irreduzíveis entre si. Afroindígena seria uma terceira forma, com características próprias que revelam um processo de aliança ou uma entre - captura entre negros e índios tendo como marco o início do processo de colonização. (Mello, 2014, p. 230).

A perspectiva colonial da filosofia ocidental procura manter na senzala, na clandestinidade as ações e aprendizados da medicina das matrizes negras e indígenas. Do ponto de vista deleuzo-guatarriano, a medicina afroindígena é nômade e se reterritorializa na sua desterritorialização, assim como, para os saberes tradicionais afroindígenas “o ser só pode aparecer de diferentes maneiras.” (Goldman, 2021, p. 18).

A retirada do branco como ponto de análise epistemológica no trabalho propicia um melhor entendimento das cosmologias das senioridades femininas, interlocutoras deste texto. No sistema de classificação yorubá, tudo precisa ser nomeado e cultuado - a partir dessa orientação abro este trabalho a partir das que vieram antes. Apresento, então, as minhas avós.

## CAPÍTULO II

### Palavras e Memórias de Vó Índia

Ago, salubá!<sup>7</sup> Peço licença a senioridade<sup>8</sup>, às mais velhas, sobre o cuidado e a palavra sob a ótica afroindígena de minha avó e suas palavras de cura. Vó Índia tem 73 anos, diz que “nasceu no Tempo”<sup>9</sup>. Nasceu pelas mãos da parteira Cândida, mãe de criação, mas que Vó chamava de “mainha”, modo carinhoso de nomear a mãe comum no contexto soteropolitano. Segundo Vó Índia, sua mãe lhe disse que o parto aconteceu de modo fluido e rápido:

Minha mãe sentou para chupar uma melancia no passeio da casa e aí não deu tempo dela chupar a melancia toda, porque eu vim à tona, nasci logo. Como tinha uma senhora que morava lá em casa, “mainha”, mãe da minha irmã de criação, parteira, aí ela me pegou e me botou pra dentro. (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022)

Vó Índia tem na sua arte de contar histórias uma grande referência, sua mãe, Bisa Ana. Qualquer pessoa que conviva de maneira íntima com Vó Índia acaba por visualizar a presença forte de Bisa Ana, e que se mantém viva através das suas palavras. Ana Moreira (Bisa Ana) era cabocla, com raiz no cangaço, filha de um homem negro escravizado, com uma mulher indígena e originária da região de Ilhéus, no sul da Bahia.

---

<sup>7</sup> Saudação feita ao orixá *Nanã* na cosmologia africana yorubá e que atravessa outras nações como o povo fon que cultua os vodun *Mavu*. É a *ayabá* dos primórdios, a mais velha, e em todas as nações a saudação *Salubá* é a mesma (MARTINS, 2008, p. 49-72).

<sup>8</sup> Conceito de Oyèronké Oyewumí (2021) que remete às mais velhas e mais velhos da comunidade como detentores de status de respeito e sabedoria, a biblioteca viva de uma comunidade.

<sup>9</sup> Orixá que é representado pela árvore *Iroko*, gameleira e que tem como fundamento conexão com a linha de orixás da família daomeana - *Obaluaiê*, *Nanã* e *Iyewá*, sendo Tempo, o tempo e o espaço que acolhe tudo o que começa e o que termina.



Figura 1 - Ana Moreira (Bisa Ana)  
Fonte: Arquivo Pessoal (2022)



Figura 2 - Vó Índia  
Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

## 2.1 Memórias de vida de Vó Índia

Grande parte do relato de Vó Índia foi colhido em ambiente doméstico e cotidiano, mas ainda assim, tenho poucos detalhes históricos e de contexto sobre a vida destas mulheres por conta de um passado de violências, medos e silêncios, um passado onde não se podia falar sobre origens, sobre as partidas e sabemos apenas sobre o ponto de chegada. Trata-se de uma

narrativa de fragmentos, de diásporas e o que investiguei trago aqui. Retrato fragmentado de uma história de silêncios contada a retalhos e como segredos.

Sobre a vida de Bisa Ana antes de chegar em Salvador, natural da região de Ilhéus, por volta dos seus vinte e poucos anos ela viajou escondida num navio, carregando apenas uma mala com seus pertences e um facão. Escutei duas vezes, em tom de segredo, que Bisa Ana teria vindo escondida por estar fugindo por envolvimento com o cangaço de Virgulino Ferreira da Silva, Lampião. Chegando em terras soteropolitanas, criou família no bairro Sete de Abril. Sua casa era grande, de chão de cimento vermelho batido, com quintal íngreme repleto das mais variadas plantas, desde pé de maracujá, mangueira, bananeira, abacateiro até plantas medicinais, como a capeba, erva-cidreira, pião roxo, vassourinha de relógio etc. As carnes e frutas eram penduradas no teto através de um gancho de ferro, pois não tinha geladeira. Doces e biscoitos especiais eram pendurados para serem abertos aos domingos e datas comemorativas. Bisa Ana trabalhou como enfermeira no Hospital Juliano Moreira, lidando com as pessoas que tinham transtornos psicológicos. Ficou conhecida por sua força, mesmo sendo uma mulher de baixa estatura, de conseguir conter e imobilizar pacientes em estado de grande exaltação. Bisa Ana trabalhou também na administração de uma carvoaria, no aluguel de caminhões e vendas de quitutes caseiros na frente das escolas. No âmbito doméstico, Bisa Ana administrava a economia da casa, pagava as contas, alimentação, vestuário e lazer, sendo um “arrimo de família”.

Chefiada por mulheres negras de tradição afro-indígena que medeiam as dinâmicas de cuidado em comunidades periféricas, a família de Vó Índia é terreno fértil quando se trata do agenciamento do cuidado. Prestava serviços de saúde à comunidade, cuidando de “bicheiras” e ferimentos, auxiliando na alimentação e vestimentas. Vó Índia conta que “as pessoas se “jogavam” na frente da porta da casa de “mãe”<sup>10</sup> (Bisa Ana), quando enfermas e ela se colocava de prontidão para ajudar. Vó Índia me contou que em certa ocasião um vizinho que se alistou no exército e em período de retorno para casa estava com um machucado na perna e com fortes dores e febril. Como de costume, sentou-se na porta de Bisa Ana e começou a gritar de dor, quando, então, Bisa saiu de casa com sua caixa de primeiros socorros, lavou as feridas e começou a tirar larvas que haviam se criado no ferimento e, após a limpeza, fez um emplastro com carvão e ervas e fechou com um curativo.

---

<sup>10</sup> Vó Índia chama bisa Ana de “Mãe”, esta que é sua mãe consanguínea, muito embora, em outros contextos ela chame uma mulher que também lhe cuidou de “mainha”. Em algumas situações cotidianas ouvi que isso era, inclusive, motivo de ciúmes, pois em Salvador o termo mainha tem um tom de afeto, cuidado e carinho próximo a “mamãe”.

Enquanto trabalhava no Juliano Moreira Bisa Ana compartilhou a casa com três beatas, irmãs de Padre Sadoc - segundo Vó Índia era um dos poucos padres negros que ela conheceu no convento. As irmãs do padre eram Francisca, Julieta e “mainha” (Cândida), sendo as duas primeiras consideradas “moças velhas”, mulheres de vida celibatária e sem filhos, e a última, mãe de três filhos (Vanda, Valmir e Valter). Esses passaram a ser os irmãos de criação e de referência de Vó Índia, mesmo ela tendo irmãos consanguíneos por parte de pai, mas não tiveram convívio. Bisa Ana não falava com o pai de Vó Índia, assim, todas as conexões entre ele e a filha eram através de terceiros, vizinhos e amigos, muito embora ele seja um homem de referência e presente nas contações de histórias de Vó Índia.

O pai de Vó Índia se chamava Dourival Manoel e era pertencente ao povo indígena Jacuí - era um homem negro de pele escura e sacerdote, *Tata Nkisi*<sup>11</sup>, em um terreiro de Candomblé de nação Angola, no território de Lauro de Freitas<sup>12</sup>. Dourival teve um falecimento inesperado - ao que se sabe ele faleceu enquanto dirigia um caminhão de mudanças de alguém próximo quando, numa das pausas, descansou sobre a porta e adormeceu. Entretanto, a porta estava destrancada e ele caiu do caminhão batendo a nuca e o golpe foi fatal. Nessa ocasião, Vó Índia, mesmo sem saber do falecimento do pai teve um AVC (acidente vascular cerebral), sendo tal episódio interpretado por ela como algo de demanda espiritual - Vó Índia seria herdeira dos cuidados do candomblé e conhecimentos das ervas por parte de seu pai.

Na narrativa do nascimento de Vó Índia, lembramos que ela nasceu na rua pelas mãos de uma parteira, sua mãe de criação, o parto foi feito no “Tempo”, orixá que é representado pela árvore *Iroko*. Ela aprendeu a fazer as garrafadas – medicina que consiste na infusão de ervas numa garrafa - com um “parente” de seu pai, pertencente à mesma comunidade indígena, e que era conhecido por trabalhar com a medicina das ervas e xaropes. Eles perderam o contato com os anos, mas o aprendizado ficou. Hoje ela faz garrafadas, principalmente, para cuidados do útero - cólicas, parto e pós-parto, endometriose - e problemas no canal vaginal. Por vezes, auxilia também em questões relativas a problemas no estômago e diversas inflamações, prevenção de doenças ou efeitos de causa espiritual, através de chás e beberagens.

Vó Índia, de ascendência negra e indígena, agencia sua palavra enquanto rezadeira, erveira, benzedeira. Ela se apresenta da seguinte maneira: “Eu me chamo Valdevina só que

---

<sup>11</sup> Sacerdote de religião de matriz africana do Candomblé, responsável por orientar um terreiro e cuidar dos “filhos de santo”, pessoas iniciadas.

<sup>12</sup> Não consegui identificar o nome da Casa de Candomblé.

sou conhecida como a Índia por ser descendente de índio.... e aí o povo me conhece assim... com minha humildade, não sei muito, mas dá para resolver alguma coisa, uma espinhela caída, qualquer coisa assim”.<sup>13</sup>

Quando questionada acerca das suas primeiras memórias de canto e de reza, Vó Índia explicita sua relação de continuidade com os antepassados: “É mexer com nossos ancestrais, a gente foca e canta saudando a eles, porque quem não tem passado não pode escrever o futuro, então começamos aí”.<sup>14</sup> Explicita, assim, a cosmologia indígena e africana do canto e a reza enquanto tecnologias ancestrais de saúde - o agenciamento da palavra cantada ou rezada como algo que vibra no som e ritmo e medeia o cuidado e a cura por intermédio da ativação de uma memória da história e do passado de povos que passaram pela colonização e foram forçados a esquecer.

## **2.2 Cantar, benzer, rezar e silenciar**

A partir da encruzilhada com a história das três mães de criação de Vó Índia, começamos a acessar os caminhos de aprendizados e definições de doenças que são curadas através da reza, canto ou benzimento. Apesar de ter pessoas responsáveis e possíveis cuidadoras em casa, Bisa Ana resolveu colocar Vó Índia como interna em um convento durante infância e juventude. Vó Índia fez parte do Convento Dorotéia, no antigo Asilo Conde Pereira Marinho, localizado no bairro do Garcia, em Salvador. Nesse local, ela tinha a atribuição de fazer vinho, hóstia, atividades de limpeza, apoio aos cuidados com as colegas, além de compor o coro da igreja. Como Vó Índia era muito tímida, ela usou de uma técnica para aprender a projetar a voz, que consistia no uso de um instrumento conhecido como diapasão<sup>15</sup>. Assim, seu primeiro caminho de formação para o canto foi técnico e dentro do contexto católico.

Além do aprendizado do canto, Vó Índia relata que aprendeu a rezar as orações católicas com sua madrinha, Dona Helga, que “largou o hábito” para se iniciar no candomblé. Já as rezas de benzimento aprendeu com sua mãe, Bisa Ana, e com “mainha”, Dona Cândida. Segundo Vó Índia, “[...] eu aprendi com a minha mãe, com a minha madrinha que era freira, mas que largou o hábito por fazer parte... foi ‘forçada’ a largar o hábito para poder entrar na

---

<sup>13</sup> Vó Índia. Entrevista da ACCS no Capão: rezas, cantos e vozes curandeiras femininas ancestrais e contemporâneas. 3 de dezembro de 2021. Canal do Youtube Feminária.

<sup>14</sup> Vó Índia. Entrevista da ACCS no Capão: rezas, cantos e vozes curandeiras femininas ancestrais e contemporâneas. 3 de dezembro de 2021. Canal do Youtube Feminária.

<sup>15</sup> Na ausência desse instrumento, ela conta que se pode utilizar uma rolha na boca e praticar exercícios de voz e canto.

seita, outra seita”<sup>16</sup>. Vó Índia considera Dona Candida (“mainha”), Julieta e Augusta, mulheres negras que ensinaram as práticas tradicionais de cuidado de agenciamento da palavra:

Essas três senhoras eram rezadeiras, eram pessoas de religião, porém, sabiam rezar ventre caído, fogo selvagem, erisipela, todas as doenças que o povo hoje em dia usa medicamentos, elas rezavam, a papeira, varíola, catapora, sarampo. Tudo isso eu tive, tanto assim que a varíola eu não fui para o isolamento, eu fui curada dentro de casa, na folha de bananeira. Antigamente era assim, se não a escoriação que tinha no corpo grudava no corpo, essa palha era preparada, né? Elas sempre faziam rezas para as pessoas que chegavam na porta, e claro né, faziam as rezas em mim, em Vanda, em minha mãe. (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022)

Entretanto, dentre as três irmãs, uma teve papel principal, nas palavras de Vó Índia: “Quem mais passou as rezas foi Cândida, ‘mainha’, a que me pegou pra nascer. Pois as outras eram mais sussurrados, murmurado, mas ‘mainha’ teve paciência.” (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022). Podemos fazer uma aproximação teórica do processo de “ter paciência”, no relato de Vó Índia e que converge com o que Joana Oliveira (2012) aponta como a prática da escuta como um mecanismo eficiente para o aprendizado dentro da relação com a senioridade na comunidade Wajapi. De acordo com a pesquisadora:

A ênfase na palavra aparece também no contexto atual de conflito de gerações, onde são constantes as reclamações dos velhos sobre o desinteresse e impaciência dos jovens em escutá-los: saber ouvir a palavra dos mais velhos é um modo eficaz de aprender, daí o sentido amplo que o verbo – *enu* (ouvir) assume ao denotar entendimento e compreensão. (Oliveira, 2012, p. 188)

Essas observações de Oliveira (2012) acerca da escuta das palavras me remetem a uma fala de Vó Índia sobre sua mãe, Bisa Ana, uma mulher que acolheu pouco os saberes das antigas de sua época, pois acreditava que já tinha uma comunidade para fazer as coisas que ela não sabia e vice-versa. Vó Índia afirma que isso prejudica muito e que, por vezes, até ela queria ter tido mais escuta quando jovem.

Além do verbo *enu*, Oliveira (2012) traz o conceito de *jipyaka*, escutar com atenção como processo fundamental de conhecimento dos saberes dos seniores, antigos. O

---

<sup>16</sup> Vó Índia. Entrevista da ACCS no Capão: rezas, cantos e vozes curandeiras femininas ancestrais e contemporâneas. 3 de dezembro de 2021. Canal do Youtube Feminária. Seita é um termo utilizado por Vó Índia para se referir a religiões tanto como maçonaria quanto de matriz africana. Nessa conversa ela se refere ao candomblé, comunidade da qual faz parte desde muito pequena, desde 1 ano e meio de vida.

conhecimento só chega em quem está apto a ouvir, sendo a palavra uma substância como qualquer outra, que deve ser respeitada e compreendida como potente e, por vezes, perigosas. (Oliveira, 2012).

Vó Índia afirma ser uma mulher que “abaixo de Deus cultua os orixás e caboclos”. É iniciada no Candomblé e vive a realidade do culto, mas por ter sido criada dentro de um convento ela possui uma habilidade diferenciada em relação à diversidade. Como ela afirma: “Eu não tenho problema que falem comigo de Jesus, não tenho medo de catequização! Eu fui catequizada e isso me disse o que? Eu sou católica apostólica romana não praticante” (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022). O repertório de cantos e rezas de Vó Índia é fruto de uma escuta atenta aos amálgamas das relações afroindígenas, estas manifestadas através de uma “missa cabocla” cotidiana, aliança entre cantos católicos e confluência entre caboclos e orixás (Caroso; RODRIGUES, 1999, p.191). “Missa Cabocla” remete ao caráter contra-mestiço do uso da palavra de Vó Índia ao acionar as singularidades e agência das entidades de raiz negra e indígena (não humanos) nos seus processos cotidianos de encantamento da palavra.

Outro aspecto importante de convívio com Vó Índia é a dimensão do silêncio - Vó Índia pouco fala e por muitas vezes canta - seu silêncio é cantado, é seu momento de solitude. É quando está a refletir sobre o que comunicar e o que fazer. Normalmente ela canta, em momentos de pausas e descansos entre atividades domésticas e rituais do seu cotidiano, como incensar a casa, preparar banhos, rezar o terço, os hinos que aprendeu no convento, cantiga de caboclo ou cantigas de roda e samba. Seu repertório mais recorrente é: “Segura na mão de Deus, segura na mão de Deus. Pois ela, ela vai te sustentar. Não temas segue adiante e não olhe para trás, segura na mão de Deus e vai”, uma canção católica, e “Eu venho de Longe, sem conhecer ninguém, venho colher a rosa que na roseira tem”, um ponto do Caboclo Boiadeiro, entidade de matriz africana e indígena. As cantigas, às vezes, também podem ser uma resposta a alguma discussão ou conflito doméstico, funcionando muito semelhante aos “sotaques” de caboclo, comunicação através da palavra encantada que se manifesta nas giras de candomblé de caboclo.

Uma frase muito utilizada por Vó Índia é “cuidado com o meu silêncio”, pois quando ela está calada é quando ela mais “trabalha”. Seu silêncio é ocupado por ações como, cozer os alimentos, na resolução de problemas da comunidade de amigos e familiares - é um estágio meditativo. Muitas vezes, esse processo inclui cantos longos e agudos dentro do repertório de “missa cabocla”, com variações entre músicas católicas e pontos caboclos. O silêncio pode durar semanas ou horas, mas acontece sempre, é um modo de lidar com o cotidiano, uma tecnologia prática de Vó Índia. Remete, assim, à concepção de que “Quando Esú cala, algo

está para acontecer. Ele está tramando. Ou seja, seu silêncio carrega em si toda a potencialidade de sua fala.” (Dravet, 2015, p. 20). O silêncio na cosmologia yorubá é representado por *Obaluayê*, orixá do silêncio de forte conexão com a dança da saúde e da doença. O silêncio é o que sustenta o sagrado, o segredo e é nele que existe encantamento. Tudo que habita a palavra é feito de pausas, de ritmo e também de silêncios.

### **2.3 Palavra-ação na reza, doenças e medicinas**

A palavra ação nas rezas e benzimentos de Vó Índia são pronunciadas num ritmo rápido e algumas vezes sussurradas, o que impede às vezes de saber o que foi dito - não é uma performance-ritual para os humanos, é uma conversa com a ancestralidade, com Deus, santos orixás e caboclos. Quando pergunto quais as palavras que Vó Índia mais utiliza nos processos de cuidado, ela diz: “As palavras usadas para rezar são: Deus em primeiro lugar, cruz nos dedos, folha de arruda, vassourinha de relógio.” (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022). Sendo a palavra encantada por gestos e plantas, enquanto agenciamento da palavra sua performance inclui o poder do nome das ervas utilizadas no benzimento, nos banhos de folha, potentes como qualquer outra substância. Enquanto questionada sobre qual oração mais utilizada nos seus trabalhos Vó Índia diz:

Pai nosso e Salve Rainha e outras indicadas pela intuição. Muito indicado chamar pelos caboclos, porque geralmente como a gente faz esses processos de reza usa muito os ramos de folha, porque às vezes, a pessoa tem até um olhado, proveniente do peito aberto, aquele desanimo. Então, a pessoa costuma usar as folhas de aroeira, arruda e outras mais. (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022)

Para rezar contra “olhado”, inveja e feitiçaria ela primeiro medita para ver qual é a situação da pessoa, pega as folhas que só podem ser colhidas pela manhã e antes do meio-dia, nunca à noite. A reza acontece pouco antes do sol se pôr. Vó Índia começa com um pai-nosso e pede para a pessoa que recebe o benzimento rezar para “seu anjo da guarda”. Seria o orixá, santo, energia, encantado mais próximo da pessoa e que ela conhece e se conecta. Depois ela vai invocando o conteúdo do benzimento de acordo com a necessidade, de modo ritmado e murmurado. Assim, percebemos que elementos da sacralidade natural são agregados à voz e a cura, como as ervas e performances.

Existem alguns rituais que acompanham os benzimentos e rezas, que seriam os resguardos: não ficar com o “umbigo” à mostra, visível fora da roupa, e tomar banho de ervas durante três dias (a depender da necessidade da pessoa esse banho pode ser de descarrego ou de revitalização). Ela também indica beber mastruz com leite e mel e ou tomar “mingau de cachorro” ou “mingau de Santo Antônio”, que é um preparado com farinha de mandioca e água. Esse mingau inclui algumas outras substâncias que variam de acordo a necessidade da pessoa, que podem ser mel, alho etc.

Apesar de não utilizar o canto quando faz as práticas de benzimento, Vó Índia tem na palavra-cantada, com rezas católicas e pontos de caboclo, todo o contexto preparatório, desde o incensar, o colher as ervas, fazer os preparados no seu cotidiano. A reza católica ela aprendeu no convento, em datas comemorativas como o Natal, São João e outras festas, enquanto interna. Sempre quando retornava para casa continuava com as rezas com sua mãe que gostava do credo, Ave-Maria e Pai nosso.

Uma cantiga que ela canta juntamente com incenso durante a limpeza espiritual e energética da casa é: “Estou louvando, estou incensando, a casa do Bom Jesus da Lapa, a casa do Bom Jesus da Lapa. Nossa Senhora incensou seu Bento filho, ela incensou foi para cheirar, eu incenso, incenso esta casa. É para o mal sair e a felicidade entrar.” Outra cantiga é um ponto de caboclo: “Eu fui no mato caçar, caçei uma juriti, a carne não dá para todos e a pena é pra dividir.” Esta canção evidencia a ética cotidiana de Vó Índia, que se preocupa com a comunidade administrando os recursos que se tem (alimentos, roupas e medicinas), pensando no que se pode dividir e compartilhar, o que remete a outra frase que ela utiliza muito: “O pouco com Deus é muito”.

Eu fui criada com Vó Índia - a máxima popular de que “vó é mãe duas vezes” se aplica a nossa relação. Ela me levava para o candomblé desde pequena e é a mulher que sempre me benzeu, me deu mingau de cachorro, banhos de folha, suco de mastruz, cuidou do meu ventre e colocou o “pinto pra piar na minha boca” para que eu desenrolasse a língua. Quando eu era muito pequena, era calada e não conseguia me comunicar direito - Vó, então, fez um ritual antigo de benzer a minha boca com um pinto, assim como um dos fundamentos do candomblé é a abertura de fala que consiste na transferência de *asé*, força vital, para que os noviços tenham potência de orixá na fala<sup>17</sup> (Elbein dos Santos, 2012, p. 49).

A todo momento estou sob seus cuidados, indicações de banho de folha, benzimento da barriga em nome da “dona do corpo” em momentos de cólica, mingau de cachorro nas

---

<sup>17</sup> Uma das contraindicações deste ritual é que a criança pode passar a ser tagarela e assim me aconteceu.

madrugadas, o manejo frequente das ervas para mantê-las em movimento, conhecê-las e reconhecê-las. Já acompanhei desde benzimentos e rezas de pessoas, animais a plantas. Certa feita tive uma cólica menstrual muito forte, de modo que sentia calafrios e suava bastante. Minha Vó Índia amarrou um pano branco no meu ventre e disse: “Que a dona do corpo coloque tudo de volta no lugar”. Pediu que eu mudasse de posição da esquerda para a direita e depois disso eu adormeci, acordei sem dores e agradecida. Minhas cólicas nunca mais vieram depois daquele dia.

Nas conversas, Vó Índia explica a existência de doenças como fogo selvagem, erisipela, ventre caído, varíola e compartilha formas de tratamento, compreendendo que se dá para além das folhas que são utilizadas, isto é, sobre a ritualização do processo, sobre o pensamento e a ação alinhados com o a emoção, com o corpo que sente. Segundo ela:

O fogo selvagem aparece na pele da pessoa, na boca, no corpo, a pessoa com azeite doce e outros produtos a pessoa rezava. A varíola era curada como? Furar com o espinho do mandacaru e queimar com álcool e canfora. Até hoje as pessoas têm que usar para infecção a canfora dentro do álcool. A papeira era curada com as cinzas, pólvora e o limão. De preferência a lama debaixo do pote, o que é o pote? Tem o purrão e a talha, antigamente a gente colocava direto arquivo pessoal (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022.)

Sobre o ventre caído, ela explica o que é, os sintomas, e como se reza. De acordo com Vó Índia:

A pessoa pega uma criança mede os dedos, para ver se os dedos são iguais, a obra (fezes) fica esverdeada. A pessoa adulta fica com dor no peito, dor nas costas que a pessoa até pensa que é tuberculose, não é, é ventre caído. O que é ventre caído? É a costela que crava mais no corpo da pessoa. Aí a pessoa mede com o cordão e aí começa a reza, reza três dias e acompanha com o mingau de santo Antônio, o mingau de farinha que deve tomar durante a madrugada. No intervalo do tratamento é indicado o sumo do mastruz com um pouco de leite. (Vó Índia. Arquivo pessoal, 2022)

Outra doença citada é a Erisipela, “Erisipela usamos azeite doce, arruda, aroeira. É a perna inchada que as vezes abre uma ferida e aquilo ali pode desenvolver um C.A.11 “E continua desenvolvendo a fala acerca de um momento em que auxiliou nossa vizinha com o problema da Erisipela. E no final ela diz: “Mas hoje em dia o povo não acredita mais não, só acredita quando acontece com uma pessoa da família.” (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022)

#### **2.4 Salve Rainha: palavra escrita e parto**

Outra manifestação da palavra é seu uso na forma escrita para ensinar as rezas, que são postas em pedaços de papel e são distribuídas a pessoas da família e próximas, mantidas em segredo aos demais. As rezas escritas por Vó Índia servem para disseminar o conhecimento sobre as ervas, para proteção e para utilizar como instrumento de benzimento. Ela escreve à mão com caneta num papel, pautado ou não. Abaixo segue uma das mais utilizadas rezas e escrita por Vó Índia:

Salve Rainha: Mãe de Misericórdia, vida doçura esperança nossa salva, a vós bradamos degradados filhos de Eva, a vós suspirando gemendo e chorando neste vale de lágrimas e após advogada nossa esses vossos olhos misericordiosos nos voltei e depois deste desterro nos mostrai. Jesus bendito fruto, Oh! Clemente, Oh! Piedoso, Oh! Doce sempre Virgem Maria, rogai por nós santíssima para que sejamos dignas das promessas de cristo. Amém. (Vó Índia, Arquivo Pessoal, 2022)

29/09/20  
21:00

SALVE RAINHA  
MÃE DE MISERICÓRDIA VIDA  
DOÇURA ESPERANÇA NOSSA  
SALVE A VÓS BRADAMOS DEGRADA-  
DOS FILHOS DE EVA A VÓS SUS-  
PIRAMOS GEMENDO E CHORANDO  
NESTE VALE DE LÁGRIMAS E A-  
PÓS ADVOGADA NOSSA ESSES VOSSOS  
OLHOS MISERICORDIOSOS  
NOS VOLTEI E DEPOIS DESTE  
DESTERRO MOSTRAI JESUS  
BENDITO E O FRUTO DO VOSSE  
VENTRE O CLEMENTE O PIEDOSO  
O DOCE SEMPRE VIRGEN  
MARIA PARA QUE SEJAMOS  
DIGNOS DAS PROMESSAS DE  
CRISTO AMÉM.

Figura 3 – Salve Rainha escrita no papel por Vó Índia.  
Fonte: Arquivo Pessoal 2020

Vó Índia utilizou muito a Salve Rainha nos seus processos de parteria das vizinhas na comunidade de Sete de Abril, em Salvador. Quando questionada sobre alguma música, canto ou reza que ajude na hora do parto ela entremeia as rezas conforme a dinâmica do parto:

Como eu falei no início, eu gosto muito de rezar um pai nosso, mas quando tá havendo as consequências está vindo mais alguma coisa, aí eu rezo a Salve Rainha até nos mostrai, quando o parto já está assegurado que nós estamos já na função certa, a criança já está naquela posição como foi Pedrinho [filho da vizinha], aí término de rezar o Salve Rainha. (Vó Índia, Arquivo Pessoal, 2022)

Vó Índia conta com muito entusiasmo a sua relação com os partos da vizinhança. No bairro de Sete de Abril, ela fazia parte da associação de moradores e administrava uma escolinha, uma banca. Quando as mulheres queriam “ganhar o neném” se dirigiam até ela. Como sua mãe era enfermeira, ela tinha todos os instrumentos em casa. De acordo com Vó Índia:

Pedro [Pedrinho, o vizinho], nasceu em São Pedro em cima de um formigueiro, viu? Porque quando começou a nascer que a mãe se jogou assim do lado era um formigueiro, mas deu certo. Graças a Deus. O outro parto foi em casa mesmo, uma outra parteira que tinha, Dorailda, foi e me ajudou a cortar o umbigo porque nós tínhamos toda essa aparelhagem em casa e deu tudo certo. Hoje em dia já não me arrisco mais, né? Quer dizer, havendo uma necessidade quem sabe né? É isso que eu tenho mais a dizer. E outras coisas mais que a gente vai aprendendo, vai como se diz, tentando ajudar as pessoas, que de uma forma ou de outra é uma ajuda, não é? (Vó Índia, Arquivo Pessoal, 2022)

Vó Índia opera a partir das demandas do momento, a necessidade das pessoas é que possibilita a ela estar agenciando sua palavra, assim, não existem receitas pré-definidas para que ocorra o processo de cura e cuidado. Hoje ela vive em Lauro de Freitas conectada a sua vizinhança. Se comunica com cristão católicos e neopentecostais, com os tipos mais diversos de pessoas. Ela vive sua comunidade a partir da necessidade das pessoas, vive também sua comunidade de terreiro no bairro de Sussuarana em Salvador. Seja oferecendo sua escuta aos problemas dos outros, seja sendo chamada para cuidado de vizinhos com questões de saúde ou espirituais.

Há um mês, uma vizinha com princípio de Acidente Vascular Cerebral chamou Vó Índia para auxiliá-la, até minha mãe Adriana, sua filha também foi chamada para auxiliar no

cuidado, para medir pressão. Ficaram na reza, no cuidado até que a vizinha se acalmasse para aceitar ir para o pronto-socorro, pois seu rosto começava a ficar torto. Esse cuidado é articulado a partir do agenciamento por benzedura que não exclui a medicina ocidental, mas foi e é acionada quando paciente e curador escolhem (Machado, 2016).

Como neta, sempre que preciso de um conselho moral, ético, amoroso ou afetivo peço licença e convoco minha mais velha para pensar e agir da melhor maneira para a minha trajetória pessoal. Vó Índia se conecta as pessoas que cuida muitas vezes por telefone por meio de ligações, videochamadas ou aplicativos como WhatsApp. Gosta de compartilhar vídeos sobre usos de ervas na internet que considere parecido com o que ela conhece, inclusive, reclama por eu não assistir esses vídeos, diz que as outras pessoas dão mais atenção. Então, essa educação da atenção tem se dado por diferentes caminhos, desde a palavra escrita, a falada, a palavra ação. Vó Índia sempre que pode está disponível para agenciar seu cuidado com a palavra, seja com uma oração, um bom dia ou um leve aceno de cabeça, pois nem sempre se sabe quando uma encantadora de palavras e silêncios está trabalhando ou não.

## CAPÍTULO III

### Vó Cici: cuidando e educando na contação de histórias

Antes de falar sobre como Vovó Cici começou a contar e cantar, vamos falar sobre sua história, sua família e origens. Vovó Cici tem por nome de batismo Nancy de Souza, tem 84 anos, nasceu no Rio de Janeiro e veio para a Bahia aos 30 anos, em 1972. Ela estudou até o Ensino Fundamental II, o ginásio da sua época. Ao narrar sobre sua família, começa pelo pai, homem negro retinto de cabelos lisos, o chamado “cabo verde”. Este homem era sapateiro, consertava e fazia sapatos e foi criado por uma mulher, dona de pensão, casada com um português, que se chamava Maria Eduarda, a quem Vó Cici passa a chamar de Vó.

Vó Cici conta que o nome de sua mãe era Dulce, que significa doce, Coelho, sobrenome dado aos judeus novos que foram obrigados a se batizarem. Dulce era filha de uma mulher negra com um homem judeu de olhos claros. Segundo Vó Cici:

Então, a minha mãe vem das fazendas que tinha café, dentre as irmãs ela era a mais clara, apesar de ser negra. Então, de tanto as pessoas perguntarem quem é essa? Por ela ser a mais clara, minha vó pegou e entregou à madrinha, pronto! Criou uma pessoa da senzala com jeito da casa grande, isso é complicado, muito complicado, assim foi criada a minha mãe. (Arquivo Pessoal, 2022)

Dulce, tendo uma experiência diferente das demais irmãs, consegue um trabalho de cozinheira na pensão de Dona Maria Eduarda e, com o tempo, ela passa a ter sua pensão e a vender as marmitas. Em 1943 ela começa a trabalhar com uma família alemã e assim Cici aprende desde pequena a falar português e alemão, como ela mesmo diz: “Ora, a minha vida é uma história de histórias.”

Vó Cici é *Otun Iyá Elefun*<sup>18</sup> do *Ilê Axé Opó Aganju*, iniciada para Oxalá, em 1972. Vó Cici é *apetebi*<sup>19</sup> no culto a Ifá, grande conhecedora de cantos dos Orixás e de ativação da energia das folhas. Em Salvador, em sua vida adulta, Cici foi cobradora de ônibus e se aposentou por invalidez, e hoje atua enquanto pesquisadora na Fundação Pierre Verger. É

---

<sup>18</sup> Na tradução literal seria mãe do branco, cor associada a energia de Oxalá, orixá da clarividência, da paz e responsável pela criação da humanidade, junto a Nanã na cosmologia yorubá.

<sup>19</sup> *Apetebi* é a esposa espiritual de *Òrunmila*. Dentro do culto tradicional africano de *Ifá*, seria uma sacerdotisa.

também contadora de histórias da Bahia, conta sobre os orixás, conta a histórias que leu, ouviu, principalmente com Pierre Verger, Mãe Senhora, Mãe Olga de Alaketo e Pai Balbino.

### 3.1. “A minha vida é uma história de histórias”

Conheci Vó Cici escutando sua história sobre a Criação da Humanidade, na sala de aula da Universidade Federal da Bahia, numa disciplina de Mestres e Mestras da sabedoria popular ministrada por Pedro Abib, em 2019. Essa história da Criação da humanidade é importante no repertório de Vó Cici, pois retrata parte da trajetória de *Obatalá*, divindade *yorubá* que se aproxima no Brasil ao culto de *Oxalá*, e *Nanã*, divindade antiga *yorubá*, a criadora ancestral. A palavra encantada de Vovó acerca da criação da humanidade da cosmologia *yorubá* é um agenciamento de cuidado através das palavras contadas e encantadas que reterritorializam e fabricam corpos. A seguir, trago a narrativa da história contada por Vó Cici:

Obatalá estava envergonhado pois mesmo com tantos poderes, não havia conseguido criar o mundo, se perdeu no caminho da sua missão ao se embriagar com vinho de palma e acabar adormecendo. Enquanto Esú pegava o saco da criação e relatava o acontecido a Olodumaré - o destino - e a Ifã - o adivinho. Mesmo assim, o mundo foi criado e no lugar dessa função, Obatalá recebe outra tarefa: a de criar a humanidade. Ele, como um ser de muitos poderes, acreditou que tal tarefa seria fácil. Muito obstinado, foi até o Àiyè, e criou o primeiro ser a partir da pedra, esculpindo à sua própria imagem e percebeu que era uma matéria muito dura, inflexível. Obatalá então usou a areia e a água, que era mais maleável, mas ao criar o humano percebeu que com o balanço das ondas ele se desfazia. Teve a ideia de fazer com nuvem, um ser delicado e bonito, mas percebeu que assim o ser seria efêmero. Tentou por último o fogo, mas por ser tão forte e vívido, o fogo se consumia. Cansado e cabisbaixo, Obatalá se senta ao pé de Iroko, e diz: “Jamais vou conseguir retornar ao Òrun”. E é nesse momento de lamentação que ele olha para frente e vê uma lagoa escura. Nessa lagoa a água se balança, e ele diz: “Não achei que havia vida por aqui”. Nesse momento sai uma mulher negra de dentro da água e diz: “Sim, existe. Desde que o mundo foi criado estou aqui”. Obatalá era um ser negro albino e a mulher era negra de pele bem escura, filha da lama. Obatalá conta sua história para a mulher, diz que foi incumbido de duas tarefas, criar o mundo e a humanidade e que não havia conseguido realizar nenhuma das duas. Nesse momento a mulher, filha da lama, entra no fundo do rio e tira uma lama escura. Ela era oleira e, como tal, começa a modelar as partes do corpo do ser humano com as mãos. Enquanto Obatalá imita a mulher e pega um punhado de argila, um punhado de terra vermelha, um de lama escura e começa a modelar as cabeças, move as mãos canta a seguinte canção: “*É ajé firiri, ajalá mariô lá furikan*. Eu lhe dou paz, eu lhe dou calma, eu lhe dou força e coragem e quando você pensar, pense com o coração.” A mulher faz do pescoço para baixo e vai juntando as peças dos corpos vermelho, amarelo

e preto, então, Obatalá coloca as cabeças em cada corpo e diz: “Senhora, aqui estão nossos filhos. Como é seu nome?” Ela diz: “Eu não sei, desde que o mundo foi criado, estou aqui”. Nesse momento, Obatalá resolve chamá-la de Nã, que quer dizer rainha. (Vó Cici, Arquivo pessoal, 2019)

O encantamento de palavras de Vó Cici se dá desde o tom de voz calmo e certo até a substância sutil de seus gestos e atos performativos. Nessa narrativa ela caminha através da cosmologia *yorubá*, trazendo o plano do *àiyè*, dimensão material do mundo e o *òrun*, a dimensão natural invisível. *Obatalá* tece os *orís*<sup>20</sup>, que de acordo com a cosmologia *yorubá* deve ser a primeira divindade cultuada uma vez que carrega a noção de pessoa. Nã, na “raiz proto-sudânica oriental, significa mãe” (Sàlami; Ribeiro, 2011, p. 74), seria a representação de *Nanã*. Vó Cici traz essa concepção em conversa com a turma, pós contação. Em algumas contações, em outros contextos, ela já usa a palavra *Nanã*, a artesã da lama, oleira que modela os corpos. Nessa cosmologia, toda a criação é promovida através do encantamento da palavra, a palavra enquanto ação ritual no processo de criação dos que habitam o mundo. *Esú*, senhor do caos e da ordem, promove o movimento que inicia e aterriza o processo de co-criação entre a divindade *Obatalá* e a *iyá*<sup>21</sup> mais velha, *Nanã*.

Vó Cici contou essa história sentada na cadeira com uma mão apoiada na muleta e outra mão brincando e desenhando a história no vento. A atividade do final da disciplina era entregar um presente à mestra; entreguei a Cici um desenho feito por mim que remetia à sua performance nessa contação. Vó Cici já é sênior, caminha com auxílio de uma muleta, que no desenho (ver desenho abaixo) eu representei como o *Opaxorô*, uma ferramenta espiritual utilizada por *Obatalá*, divindade *yorubá* associada no culto afro-brasileiro a *Oxalá*, senhor da criação. Assim que entreguei a obra, ela disse: “Menina, você estudou sobre minha história, não foi?” E eu respondi que não, de fato até aquele momento eu não havia lido nada sobre Vó Cici, eu havia apenas intuído, deixado confluir, então ela interpretou aquela ilustração com todos os detalhes que pôde - aquela obra virou ferramenta de trabalho da sua palavra encantada.

Para Vó Cici uma única coisa que estava errada na minha representação era o tamanho de cada segmento do *Opaxorô*, essa ferramenta é o cajado de *Oxalá* e significa o cetro que fala, é um contador de histórias. A palavra é veiculada pela voz, pelo corpo e pela sabedoria

---

<sup>20</sup> *Ori* na cosmologia *yorubá* é formada por *Ajalá*, presente na cantiga que Cici entoava durante a contação como correspondente a *Obatalá*, o oleiro das cabeças. “*Ori* não tem gênero.” (OYÊWMI, 2016, p. 78). Está relacionado ao destino pessoal, e antes de alguém vir a ser habitante da terra é melhor que escolha um bom *Ori*. Um bom *Ori* permite bem-estar e saúde a uma pessoa.

<sup>21</sup> De acordo com Oyêwùmí (2016) Todos nascemos de uma *Íyá*. Esta que seria o mais alto nível de senioridade dentro da cosmologia *yorubá*, sendo *Nanã* criada junto com o mundo, portanto, ela é a mais venerada.

dos antepassados. De acordo com Vó Cici, a primeira camada de baixo para cima seria referente ao mundo dos mortos, a segunda camada seria o mundo dos vivos e a última camada, o mundo dos que hão de chegar. O meu erro foi eu ter representado a primeira e a segunda do mesmo tamanho, isso quer dizer que para a cosmologia *yorubá* existem mais mortos do que vivos no mundo.

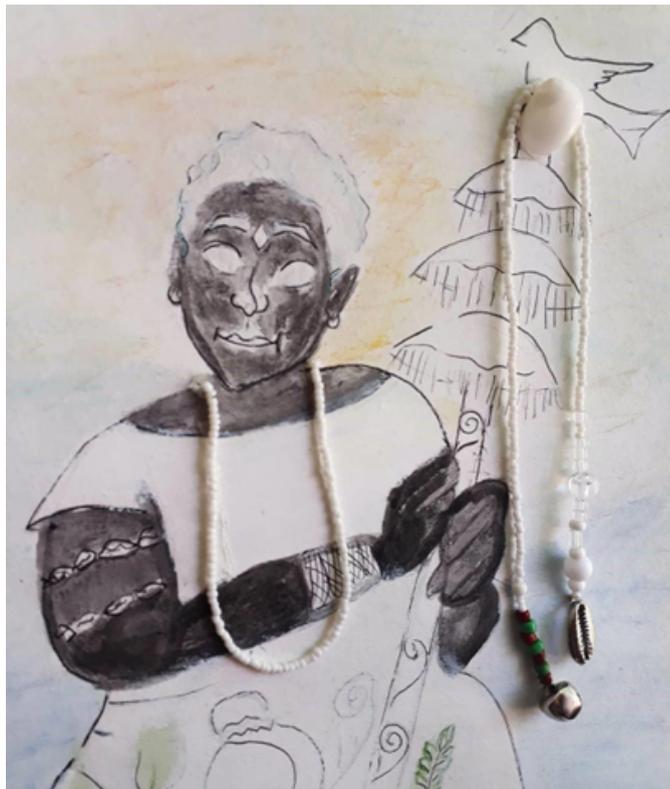


Figura 4. Ilustração de Sávía Santana  
Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

Trago na minha narrativa a ilustração e o relato de Vó Cici por escutar com atenção e perceber como os elementos que estão diante de uma contadora de histórias tornam-se instrumentos, substâncias da sua performance ritual de contação. É um retrato de Vó Cici enquanto corpo falante que cuida contando e conta cantando histórias. Vó Cici tem uma filha adotiva e neta adotiva, muito embora seja avó de muitas “crianças” na sua trajetória de contação de histórias. Certa vez ela me disse que eu era uma “criança”, não no sentido de infantilizar”, mas no sentido de senioridade, enquanto “mais velha” - no caso dela, tanto de idade, quanto de conhecimento e autoridade espiritual.

### **3.2 Histórias para cuidar das crianças, contando e cantando**

Para Vó Cici sua família foi sua base para que hoje ela seja uma contadora de histórias. Quando ela tinha 20 anos, sua mãe deu à luz uma menina, momento em que ela fica numa encruzilhada entre “cuidar de criança ou vender comida”. Decidiu, então, por cuidar da irmã. Quando a pequena fez um ano, nasceu outro irmão, ficando responsável pelos dois. Ela conta que todos achavam que eram seus filhos, pelo cuidado e zelo; então sempre tinha que explicar que eram seus irmãos. A contação de história se torna uma forma de cuidado das crianças - segundo Vó Cici, ela “começa a contar histórias cantando.”

Ela conta que mimava muito sua irmã, ela tinha sido a primeira a chegar, então ela dava paninho, chupeta e cantava para ela. Fazia de tudo para que a menina se sentisse confortável, o que a deixou cheia de manias e gostos. Vó Cici conta da seguinte forma:

Chegava botava na almofada de bruço, cantava e botava ela pra dormir, aí ela chorava, então eu tinha que pegar de novo. Daqui a pouco, chega o outro e aí? Não foi fácil, mamãe teve que arrumar outra pessoa. Aí eu comecei a contar histórias para eles dormirem, eles foram crescendo ouvindo histórias, era engraçado porque eles pediam sempre na hora de dormir. Uma com três, a menina, e o outro com dois, o menino, ele não se acostumou a chupar chupeta e cheira pano, mas ela acostumou. Eu contava história cansada e ela dizia “minha tia”, não me chamava de irmã. “Minha tia”, essa você já contou eu quero nova. O que que ela fazia com o dedinho fino dela? Ela levantava a minha blusa e fazia assim no meu umbigo com a unha (aponta para o umbigo e encena uma cutucada), aí eu tinha que inventar outra história. (Vó Cici, Arquivo Pessoal, 2022)

Vó Cici cantava cantigas de ninar para seus irmãos. Ela compartilhou duas cantigas comigo: a primeira é de *Yemanjá*, que ela cantava colocando os dois de “bruços” (barriga para baixo) no ritmo e no balanço das águas.

Eu cantava, para a menorzinha colocava ela no colo, eu cantava para ela dormir: “ê nana ê, nago, ê nana ê, aê iyá...”. A perna no colo e a bundinha pra cima. Ela cheirando pano e chupando chupeta, “Ê nanaê, aê nina, a nina ê, aê nina, Yemanjá tá no angolê, aê nina, ê nana ê nago, aê Yemanjá.” Como eu sabia que ela dormia? quando ela soltava o pano e não a chupeta. O pequenininho da mesma forma, ou então eu colocava os dois de bunda pra cima junto, batia na bunda de um e na bunda de outro na cama. Eles dormiam. (Vó Cici, Arquivo Pessoal, 2022)

Ao longo da nossa conversa, percebo também que, ao cantar, ela tece narrativas de contação, uma coisa está conectada a outra, de modo que ela canta e conta histórias. Sua

palavra é ritmo e é narrativa, sendo parte do processo um resgate de suas memórias individuais e da história de sua cultura, de como ela mesmo chama da sua “cultura nago”, *yorubá*. A outra cantiga ela canta e conta assim:

[...] tinha uma também que era assim, essa era do menino “Tu, tu, tu menino mandu, dos zoio de gato e nariz de peru”, depois quando eu tô adulta que eu vou entender o que é, nunca mais cantei. Vocês sabem o que é um mandu? É aquele cabeção que sai no carnaval de cartola dos braços mole que sai em cachoeira, os olhos de gato, são os olhos verdes ou azuis, nariz de peru é fininho, então esse menino é branco. A que tá tomando conta dele tá enraivada. Então é assim eu começo contando histórias cantando. Eu começo contando histórias cantando para as crianças caçulas de minha mãe dormirem. (Vó Cici, Arquivo pessoal, 2022)

A questão racial é marcada na história de Vó Cici - ela revisita as cantigas que aprendeu em outros contextos e destaca as palavras que carregam as histórias da ancestralidade. Vovó começou a cuidar dos seus irmãos, mas por muito tempo as mulheres negras foram obrigadas a largar seus filhos para cuidar dos filhos das “sinhas” e, mais adiante, das patroas. Nesse contexto, de acordo com Vó Cici, surge a cantiga do menino Mandu, que é, certamente uma mulher negra “enraivada”, na verdade, cansada e dando conta de um afeto que não terá tempo de dar a sua família. Em contrapartida, existem as cantigas de cunho e reprodução do racismo que são maioria nas cantigas de ninar, como “boi da cara preta”.

### **3.3 Histórias para aprender de religião, de crianças e de vida**

No final de 2018, me mudei para a região do Engenho Velho de Brotas, em Salvador, indo morar numa casa com quintal repleto de ervas medicinais. Dividia o quintal com outras quatro casas, sendo uma a da dona da casa, Marlene Costa e as outras alugadas, normalmente para um público universitário, artístico ou de viajantes. Esse espaço chamado de Quintal da Iyáiyá tinha uma forte relação com Vó Cici, já que ela é colega de trabalho, amiga e avó da família da proprietária, estando algumas vezes na propriedade com suas histórias e ensinamentos. Tive a oportunidade de conviver de ser convidada para a comemoração de um Caruru no dia 24 de novembro de 2019 agenciado pelas histórias e orientações de Vó Cici.

O caruru começou no entardecer, não participei dos preparativos neste dia, pois tinha sido um dia de trabalho. Então, subi as escadas da minha casa com um grupo de amigos, quase todos da mesma faixa etária entre 22 e 27 e fomos até o Caruru de Cici, que tinha sido

oferecido por uma das vizinhas, mas estava sob a responsabilidade e orientação de Vovó. A cozinheira, Marlene da Costa, fez todos os pratos e montou a mesa. No Caruru é servido a representação de comida sagrada de todos os orixás, incluindo milho branco, pipoca, farofa de azeite, o próprio caruru feito de quiabo, azeite e camarão, vatapá, rapadura, milho etc. Cheguei com incensos artesanais e ofereci de presente à Vovó Cici. Nos sentamos no entorno de Vovó e ela começou a cerimônia.

No ritual Vó Cici orientava que as pessoas que ofertaram o Caruru, duas mulheres, sendo uma delas moradora do Quintal da Iyáiyá<sup>22</sup>, se reunissem. Em seguida pediu que segurassem um prato e fizessem os pedidos e acendessem as velas. Enquanto isso ela falava:

Assim como essa luz ilumina essa casa que ela ilumine o caminho de vocês, com paz com saúde, prosperidade e caminhos abertos não só para quem está oferecendo, mas aos espíritos das crianças. Essa oferenda a *egbé òrun*<sup>23</sup>. Ao *egbé mussó*; *egbé abamo* - espírito das crianças com síndrome de Down; *egbé ibeji*- espíritos das crianças gêmeas; *egbé emèrè* - espíritos das crianças brincalhonas; *egbé abiku* – espírito das crianças que nasceram para morrer; agradecemos a todos os erês que esses espíritos iluminem o caminho de todos vocês. Dando paz, saúde e prosperidade a todos que estão aqui. (Vó Cici, Arquivo pessoal, 2018)

Todos dizem Axé, e em seguida Vovó canta uma cantiga para *ibeji*, saúda, acende o incenso, passa no seu corpo e abre a porta. É com a palavra encantada que o Caruru se inicia. Nesse momento ela entoava uma cantiga: “*Ibeji lari lá, agô, Ma beje, a erê, ma ibeji rê, a erê, La iê, la iê ossá bebé ooo dē*”. Assim que termina a cantiga Vovó Cici explica o que ela cantou. “Eu estou dizendo, que *ibeji* que é nascido de dois, tem uma roupa que é cheia de coisinhas brilhantes. Eu estou dizendo que *ibeji* tem uma coroa cheia de dinheiro e que ele divide com a gente.”

Nesse caruru cada um se serviu e, enquanto descansávamos, fomos cantar um samba; todas tocamos instrumentos e cantamos junto a Vovó: “São Cosme mandou fazer duas camisinha azul, no dia da festa dele tem caruru /Vadeia Cosme, vadeia, vou vadiando, vadeia”. Durante o samba, um filho de Esú, João, dançava, enquanto Vovó sentada movia os ombros e o corpo no movimento como se aquele corpo do jovem fossem suas pernas e braços num samba vadeiado. Encerra-se o ciclo desse caruru com parte da sua contação sobre o nascimento dos espíritos das crianças. Vovó contou essa história:

---

<sup>22</sup> Um conjunto de casas localizado no Engenho Velho de Brotas que dividem um quintal em comum e que Vó Cici batizou de Quintal da *Iyáiyá*.

<sup>23</sup> O *egbé órun* são comunidades, famílias que habitam o *òrun* e que tem suas especificidades em subgrupos retratados por Vó Cici ao longo desse texto.

Os primeiros que nascem são os que formam o *egbé òrun*, o que é o *egbé òrun*? É a sociedade *abiku*. Então a gente tem a primeira situação são os *ibeji*, nascido de dois, a segunda situação são os *abiku* nascidos para morrer. Um rei saiu no dia que não devia, o nome do rei é *Uajele*, ele sai num dia que não pode sair, neste dia que ele não pode sair, ele entra pela floresta adentro. Quando ele entra pela floresta, ele tá num cavalo. Na cultura *yorubá* um rei que tem um cavalo ou mais cavalos, ele é muito poderoso e na literatura *yorubá* o rei mais poderoso foi *Xangô* porque ele tinha dois mil cavalos. Então, ele vai e sai no dia que não deveria e ele escuta o barulho que um monte de criança faz, ele vai e na direção do barulho, era uma aldeia de crianças *abiku*, crianças nascidas para morrer. Essas crianças tinham uma mestra, a mestra chamava-se *Iyajansa*. O rei achou interessante as crianças brincando e deslumbrado, abriu o portão do reinado. Em seguida as crianças aproveitam e saem a correr. *Iyajansa* vê a fuga das crianças e preocupada grita: “Quando vocês vão voltar? Voltem, voltem.” Ao que as crianças respondem: “Não, Não, Não.” Àquela altura a guardiã nada mais poderia fazer, pelo menos havia outras crianças ainda e os outros voltariam quando quisessem. O rei se arrepende e pede muitas desculpas e oferece algo para remediar a situação. Essas crianças no meio do caminho dizem um para o outro: “E agora?” Ora, eles estavam no reinado deles, mas e agora que eles saem pro mundo? Um menino responde: “A primeira barriga que eu ver eu entro.” E então o outro menino pergunta: “E quando é que você volta? E a outra responde: “Eu vou entrar na barriga da mãe, vou nascer morto e volto pro meu reinado.” O outro menino pergunta: “E você?” A criança responde: “Eu vou me casar e no dia que eu me casar eu morro e volto pro meu reinado.” Então, toda criança, toda pessoa que é *abiku* ou ela vai morrer jovem ou ela vai morrer velha, mas ela vai morrer de uma forma diferenciada de uma pessoa normal. Ela pode dizer assim: “Ah! Eu posso voltar no dia que eu puder trazer meu pai e minha mãe”. (Vó Cici, Arquivo Pessoal, 2019)

Vovó Cici comenta que é nesse momento que se alcança uma das explicações do que acontece quando uma mulher dá à luz a um *abiku*. Ela pode parir uma criança morta ou pode morrer uma família num acidente de carro. E isso aconteceria porque o *abiku* teria se afeiçoado tanto aos pais que queria levá-los junto consigo para o seu reinado.

Revisitei os arquivos do Caruru e me dei conta que no início da contação, no ritual, Vovó fala de alguns grupos do *egbé òrún*, comunidade espiritual ao qual pertencem os *abikus*, os amigos e irmãos do mundo invisível. Depois de dois anos a reencontro e ela trabalha a narrativa de classificação da seguinte forma:

Os *abamos*, os que tem síndrome de Down que eles não escolhem o pai e a mãe. O caso da criança com síndrome de down acontece quando uma mãe passa meio dia embaixo de determinadas árvores ou na encruzilhada e alguns espíritos olham e admirarem, ali vai sair um *abamo*. (Vó Cici. Arquivo pessoal, 2022)

Vovó conta que quando trabalhou de cobradora sempre tinha um horário que quem pegava o ônibus eram as crianças da APAE (Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais), ela interagia com os abamos todos os dias e diz que são crianças alegres. Vovó também diz assim:

Alguns me chamavam de Tia Cici, Vovó, eram muitos. Esses são os que tem síndrome de down, eles criam simpatia. Já tem outros, o autismo é diferente, eu tiro por minha neta Ana Laura, eu trazia, mas eu não sabia o que era. Era do meu dom do meu orixá, Oxalá. Entende? Eu sou devota de *Ibeji*, aí você vai reparando, quando vão para a escola eles se desenvolvem, mas tem gente que esconde e as consequências se dão exatamente como diz em Ifá. Porque esses espíritos passam porque essas mães não fizeram o resguardo, não se resguardaram. (Vó Cici. Arquivo pessoal, 2022).

Vovó diz que como é filha de Oxalá a diversidade faz parte do seu entorno e trajetória, para os filhos de Oxalá é *ewó*, restrição, zombar ou não acolher pessoas por sua aparência física, pois Oxalá foi quem ajudou Nanã, a oleira, a construir o ser humano. Sendo todos os corpos criação também de *Obatalá*. Aqui, ela conta também a ligação do culto de *ibeji* como agenciamento de cuidado e suporte para os espíritos das crianças, no geral.

Vovó Cici conta que o quarto grupo são os *mussó*, são as crianças que falam sozinhas, brincam, percebem outros seres. São as crianças que tem amigos imaginários. O *mussó* apresentam seus comportamentos até uma certa idade. Nas palavras dela: “Quando entram na adolescência eles vão perder uma característica e ganhar outra, mas que vai se confundir a partir do caminho que ele escolher levar, vai para a universidade, vai para isso, vai para aquilo, então ele vai perdendo a sensibilidade.”

Na contação Vovó deixa explícito que que o “*ibeji* não é igual ao *abiku*, o *abiku* não é igual ao *abamo*, e o *abamo* não é igual ao *mussó*”. Por último ela apresenta “o grupo do *Emèrè*, aquele que não respeita ninguém, é aquele que xinga. É aquele que tem o hábito de repetir o que você diz o tempo todo como insulto.” Certa feita Vó Cici ouviu de um nigeriano dizer: “Cici se você conhece alguma criança *emèrè*, não deixe ele usar vermelho não, por favor.” Pois vermelho é uma cor muito quente e ao que indica não ajudaria muito, assim como trabalhar a paciência e temperança com essas crianças ajudaria sendo interditado bater, pois agrava as questões da criança. Ao finalizar a narrativa, ela diz:

[...] às vezes as pessoas acham que tem ligação com *Esú*, mas perverso pode ser o diabo, não *Esú*. *Esú* não é diabo, entende? Tem crianças que mordem a si mesmas com raiva, são *emèrès*. O que os acalma é o *Caruru*, o *Caruru* é

um ritual que tem todas as comidas de Orixá, é um ritual que celebra a vida, é o axexê. (Vó Cici, Arquivo Pessoal, 2022)

Vovó compartilha a medicina do Caruru e compartilha também a medicina do nome em relação aos *abikus*. Segundo ela, quando se sabe por meio de oráculo que a criança é um *abiku* para que ela sobreviva, dá-se um nome yoruba que signifique algo que a mantenha viva. Durante todo o processo da contação havia uma necessidade de coparticipação da palavra, Vó Cici precisa de elementos para que a narrativa continue e faça sentido, em dado momento ela chegou a ameaçar para de contar caso não participássemos. Ela disse: “Então, eu não vou contar mais nada, eu vou ficar de mentirosa se vocês não falam”. Enquanto ouvíamos histórias bebemos aluá, que segundo Vó Cici é uma bebida indígena incorporada nos terreiros que é fermentada com abacaxi, gengibre e rapadura.

A partir da contação sobre os diferentes *egbés* das crianças compreendemos sobre multiplicidades e a potência do nome e ritual como recursos que podem adiar a morte. Vó Cici canta, conta e educa “crianças” que podem ser adultas ou pequenas, mas que bebem da sua narrativa e escutam com atenção. Crianças adultas, pois no ritual não tinham crianças, como é de costume nos Carurus de candomblé, que sete crianças comam antes dos adultos. No contexto desse ritual, nós jovens entre 20 e 24 anos fomos crianças, pois, todos temos nossas infâncias ancestrais, assim, compartilhamos de todas as comidas ofertadas a todos os orixás numa tarde embebida de histórias.

A história dos diferentes grupos, *egbés*, retratam famílias do mundo espiritual e que podem proporcionar diferentes comportamentos nas crianças, sendo que cada grupo desse tem um tratamento espiritual, modelado por comportamentos e oferendas. É importante se pensar que *òrun* e o *àiyé* não estão separados, assim como o bem e o mal, um jovem pode ser o mais novo, um mais velho também pode ser uma criança. Um homem pode ser *Oxum* e uma criança pode ser *Ogun*. O que fica evidente é que a medicina mais efetiva seria oferecer o Caruru, para colocar em equilíbrio os desafios colocados nas especificidades de que cada *egbé*. A contação de Vó Cici é um agenciamento de cuidado com crianças, e como tal, sua história nunca é contada da mesma forma duas vezes, assim, como seu propósito pode mudar, tudo depende de quem está presente e em cada tempo.

Por quê Vovó Cici contou essas histórias sobre o Caruru, o *egbé òrun* e suas comunidades? É uma pergunta difícil de responder, pois parece que existe um segmento relativo à mensagem coletiva aos presentes e as questões individuais que são direcionadas durante a contação por meio de uma pausa e um olhar específico para um espectador, por

intermédio de um movimento de corpo em direção a alguém ou, simplesmente a forma como a pessoa recebe a informação que lhe é subjetiva. O agenciamento da contação se dá pela demanda de reconexão com uma história e trajetória que muitas pessoas de matriz africana e indígena desconhecem e não se conectam, funcionando como um processo de educação e autoconhecimento, um redescobrir-se.

Primeiro Vó Cici me conta sobre os grupos do *egbé òrun* e, ao final, ela apresenta uma breve classificação dos *Ibeji*. De acordo com ela:

O menino se chama *Táiwò* a menina *Kehinde*, o nome *Táiwò* é traduzido mais ou menos como: Vim para experimentar o mundo. Porque do casal de *Ibeji* o mais velho é menina. Ela é sabida então, empurra o irmão com o pé porque se tiver algo ruim vai acontecer com ele e ela nasce por segundo. Seja dois meninos ou seja duas meninas, ou um menino e uma menina. Ela pode ter o sexo feminino (ou masculino) nasceu primeiro é *Táiwò* e bota um nome feminino junto. A mulher que tem os primeiros nascendo dessa forma ela tem o terceiro, ou seja, um segundo parto, se não as coisas não se equilibram. Esse terceiro vai se chamar *Ídòwú*, que significa algo de misterioso. Esse será o mais levado, de todo esse grupo ele será o mais arteiro. Depois do *Ídòwú* vem *Alabá*, ela é muda, uma menina. *Alabá*, tem várias traduções, tem que saber... Se eu soubesse yorubá qual adjetivo que eu colocaria na frente de *alabá*. Vem na frente, porque alá, pode ser aquilo que esconde que cobre, bá pode ser uma mulher antiga de sabedoria, *alabá* pode ser uma mulher que protege, mas ela é muda. Depois de *Alabá* vem *Talábi*, *talábi* quer dizer nascer, de novo a palavra alá. *Alábi* quer dizer guardado pelo alá ou protegido de Deus é o nome do meu neto, porém quando coloca Tala na frente eu não saberia dizer agora, teria que ver. São cinco né? Os que fazem parte do *egbé òrun*, mas esses a gente já falou e classificou. Esses são os cinco *Ibeji*, depois dizem que tem dois para fazer sete, *adoka* e *adosu*. Aí o nome já tá dizendo, é fon, é jeje, e ouvia as antigas dizer que *Adoka* e *Adosu* podem comer num prato só. Com certeza o sétimo prato deve ser dele, (diz apostando para um boneco bebê negro) *Esù*, *Legba*, o pequenino que vem na frente pulando na frente do bloco segurando o porta estandarte e tem de tudo nesse bloco. (Vó Cici, Arquivo Pessoal, 2022)

Para a cosmologia yorubá, nagô que é a cultura na qual Vovó Cici diz pertencer, o conhecimento das possibilidades de pertencer a uma família no plano do *òrun*, uma família invisível ou que precisa de alimento, cuidado e culto pode acalmar muitas questões psicológicas, do *Orí*, assim como da saúde do corpo para a cosmologia yorubá.

O agenciamento de cuidado na contação de histórias de Cici faz com que as pessoas de matriz africana se reconectem com suas próprias histórias. Novamente, na trajetória dos *Ibejis*, ela evoca o agenciamento da palavra - no caso do nome, a quem deve ser chamado a

partir da ordem de nascimentos e sequência após o parto de gêmeos -, entendendo que a cosmologia yorubá tem no pensamento e ação a noção de equilíbrio, princípio de *Esú*, como ordem e caos, energia neutra, ponto zero, equilíbrio.

A busca de um habitante da terra é caminhar em equilíbrio com seu destino (*Odu*) que requer o culto a *Orí*, noção de pessoa, através do cuidado com pensamento, ação e palavra, a ética da palavra é que ela opera na realidade, ela agência axé, força vital ou até mesmo o desequilíbrio. A boca que fala com *Esú* deve estar ética, assim como a que fala com *Orí* e ancestralidade.

O culto à ancestralidade no Brasil para o povo yorubá se dá, também, através dos donos e donas da terra, dos encantados e caboclos. (Sàlàmi; Ribeiro, 2011). O nome evoca uma relação de presença, constituindo uma substância com poder: “a primeira atitude mágica em relação às palavras, a de que um nome repetido com suficiência pode, muitas vezes, materializar a coisa.” (Tambiah, 2018, p. 42).

## **(In)Conclusões: Ideias para adiar para o fim**

Neste trabalho busquei investigar o agenciamento do cuidado da palavra das minhas avós - Vó Índia, erveira benzedeira e parteira por necessidade, e Vó Cici, egbómi, contadora de histórias, em suas práticas cotidianas, no âmbito doméstico. O fundamento epistemológico afroindígena do trabalho compreende a senioridade destas mulheres como um marcador hierárquico de eficácia no agenciamento de suas palavras, através das contações e dos benzimentos.

No que toca às mulheres negras e indígenas, a escrevivência foi evocada para romper com o estereótipo das teorias antropológicas de matriarcalidade. De acordo com Akotirene (2018):

A saber, estes estereótipos recaem nas autoridades religiosas do candomblé, constrangidas a sustentar arquétipos matriarcais, presas nas imagens de controle. Elas estão impedidas de gritar violências fora do escopo familiar tradicional. (Akotirene, 2018, p. 22)

Existe um cuidado ético das avós com a “limpeza” do que se fala, do cuidado com a palavra enquanto substância (Oliveira, 2012), pois, segundo Vó Cici, “a boca que abençoa não pode ser a mesma que amaldiçoa” ou, segundo Vó Índia, “a boca que benze não pode ser a mesma que xinga”.

Sendo assim, o terapêutico é movente nas práticas cotidianas das mais velhas com suas “crianças” - toda e qualquer pessoa mais nova do que elas - no processo de escuta, da contação de história, do aconselhamento, do benzimento e da reza. As avós são terapeutas alternativas, enquanto referências seniores que afetam através dos seus agenciamentos cotidianos, corpo e mente de quem lhes pede a benção.

Saúde e doença são articuladas através de agentes humanos e não-humanos (ervas, orações, histórias, orixás, caboclos, água etc.), nesse processo compreendemos a educação como um tipo de cuidado, pois enquanto pertencentes a um país colonizado em que seu povo perdeu parte de sua história, reconectar-se com ela é um movimento de desterritorialização. De acordo com Tavares (2017):

A potencialidade da investigação dos agenciamentos terapêuticos reside justamente na recusa em adiantar quais domínios seriam mais importantes ou decisivos para a compreensão da eficácia desses processos. Transformações em corpos, sujeitos, emoções, religiões, curas não configuram domínios pré-estabelecidos dos processos de ação, mas apresentam-se como virtualidades em qualquer agenciamento concreto. Além disso, vale observar também que uma característica que atravessa a diversidade terapêutica contemporânea refere-se à intensificação dos agenciamentos moleculares, mobilizando a desterritorialização nos processos de cura. (Tavares, 2017, p. 221)

Na minha pesquisa exercitei muito o hábito da escuta – *enu* (Oliveira, 2012) - com avós Cici e Índia, e que por vezes não foi bem executada por mim, por motivos de pertencer a uma geração extremamente ansiosa, o que impede de ouvir o que habita por trás das palavras, através delas e entre elas.

Muitas vezes o que parece óbvio não precisa ser dito e sim escutado. Exercitar etnograficamente a passagem pela escuta com atenção - *jipyaka* - me cobrou um entendimento diferente do aprender. Para a cosmopercepção Wajãpi, uma escuta especializada permite o aprendizado de saberes específicos, assim como uma educação da atenção (Ingold, 2010).

Vó Índia é de raiz afroindígena, cabocla, se identifica como filha de “índio”, pois seu pai era pertencente a comunidade Jacuí. Aprendeu a cantar no Convento com freiras europeias, aprendeu a rezar e benzer com mulheres negras, sendo “mainha”, Dona Cândida, a sua parteira e mãe de criação a mais ativa no processo de “transmissão” do conhecimento. Sua mãe consanguínea, Bisa Ana, é o centro da sua oralidade no que tange às suas contações de agenciamento de cuidado.

Em sua atuação contramestiça ela é erveira, benzedeira, parteira “por necessidade” (Tavares, 2017) e cultuadora das forças ancestrais caboclas. Como ela afirma: “Eu não tenho problema que falem comigo de Jesus, não tenho medo de catequização! Eu fui catequizada e isso me disse o que? Eu sou católica apostólica romana não praticante.” (Vó Índia, arquivo pessoal, 2022). Aqui fica evidente as possibilidades de interpretação da relação afro-indígena como uma virada epistemológica ao analisar as relações entre negros e indígenas subtraindo o branco da análise e de não romantização do sincretismo, mas da evocação das singularidades das vivências do nosso território nacional.

Com Vó Índia aprendemos muito sobre cantar, benzer e rezar e mais sobre os silêncios, o momento de silêncio como possibilidade de criação, o silêncio também como

substância (Oliveira, 2012), como a palavra-ação. Sua palavra é pronunciada a partir de classificação de “doenças antigas” e suas medicinas. Nesse contexto, o tratamento funciona para as pessoas que “participam” (de muitas formas, não apenas “acreditando”) do processo de cura. “O corpo que sabe” precisa ser acionado pelo agenciamento do cuidado da palavra das mais velhas para retomar o seu caminho, para escutar com atenção e relembrar um caminho que já conhecia.

Vó Índia mistura o conceito de palavra com gestos e plantas; parece não existir uma separação intrínseca para ela: “Deus, cruz no dedo e folha de arruda [...]” (Arquivo pessoal, 2022). Essa percepção é apresentada por Tambiah (2018), que não pressupõe a separação entre pensamento e ação, assim como na cosmologia Wajapi (Oliveira,2012) e Xacriabá (Xacriabá,2018), onde a palavra é também uma substância, acionada em potência pelos mais velhos e veiculada em sua máxima através da escuta e pode ser expressa por um corpo-falante.

Durante a contação de histórias Vó Cici dá detalhes e explicações sobre o significado das palavras, como quando fala de sua mãe e conta que seu nome é Dulce, que significa doce, que coelho são as famílias de novos judeus, o contexto político do seu passado e a construção que a levou a ter algumas condições de ter acesso à informação e ser uma pesquisadora dentro da Fundação Pierre Verger hoje.

Vó Cici é de raiz yorubá, sua vida está na confluência entre o candomblé, em que é *egbomi*, e do culto de Ifá no Brasil, sendo *apetebi*. Começa a contar histórias cantando para sua família, sendo seus irmãos suas primeiras “crianças”. Se insere no mundo da pesquisa através de Pierre Verger agenciando a palavra como uma biblioteca viva e sagrada. Vó Cici transita entre pesquisadores das diferentes áreas, da dança, antropologia, música do Brasil e fora deste. Seu repertório é extenso devido a essas trocas e sua base na literatura escrita ocidental, assim como a cosmologia africana yorubá e jeje.

Quando Vó Cici encanta palavras traz no seu discurso o mito da criação da humanidade, entre a tarefa de *Obatalá*, entidade que remete a sua “humanidade” ao se frustrar em suas tarefas que só é completa no encontro com a senioridade de *Nanã*, a grande mãe e avó. A narrativa da oleira da vida que passeia num ciclo em que recolhe a matéria, o corpo, quando morre, ficando o sopro, a alma para *Obatalá*. Assim o equilíbrio é restabelecido, sua contação é agenciamento, na perspectiva que agrega heterogeneidade,

multicasualidade e desarticula a separação entre o biológico, o imaginário, pensamento e ação social (Deleuze; Guatarri, 2012).

Com a narrativa de Vó Cici concebemos o pensamento yorubá como pertencente a um cosmos ordenado por *Exu*, senhor da ordem do universo, pelo espaço material *Ayé* e imaterial *Orun*, repleto de divindades e os habitantes da terra, humanos e não humanos. A partir da sua performance ritual para além do ritual, o agenciamento da sua oralidade possibilita o entendimento de outros sistemas de classificação sobre os diferentes *egbés orun*, comunidades espirituais. Compreendemos sobre multiplicidades e a potência do nome e ritual como recursos que podem abençoar, adiar a morte, ativar prosperidade na vida dos indivíduos e ensinar sobre educação das crianças e inclusão social.

O agenciamento da palavra de Vó Cici perpassa os processos de contar, cantar e cuidar de crianças. Nos cuidados com as crianças, além de contar as histórias ela tem por hábito cantar, sendo a palavra movimento de histórias, segredos e conhecimento. O papel de disseminação das cosmologias afroindígenas é um processo de cuidado cotidiano mediado pelo agenciamento da palavra, e associa-se à profundidade dos saberes e formas de classificação da cosmologia africana yorubá no trânsito entre Salvador e Rio de Janeiro.

Já o agenciamento da palavra de Vó Índia caminha nos processos de cura mediados pelo canto, pela reza e silêncio, ancorada na sabedoria das ervas. A atenção que Vó Índia deu às suas mais velhas proporcionou que ela criasse suas próprias linhas de fuga, seus caminhos de cura. O agenciamento, então, se dá pelas performances e rituais cotidianos da palavra dita, mentalizada do corpo falante, e escrita.

Aqui apresento a benzedura de Vó Índia através da palavra escrita, seu benzimento é escrevivência. No mesmo caminho, Vó Cici também tem sua escrita publicada, seja nos seus livros, seja na sua atuação enquanto interlocutora e colaboradora das mais diversas pesquisas científicas, inclusive e deste trabalho.

Vó Índia e Vó Cici caminham através da epistemologia afroindígena, com uma preocupação com os valores da cura, educação e sabedoria, por intermédio da performance ritual das palavras, ora no canto, na reza, ora na contação de histórias e no silêncio. Vó Cici trabalha com o corpo falante de modo mais “ativo”, apesar de já ter bastante dificuldade de locomoção devido à idade; Vó Índia trabalha com o corpo falante, em silêncio e sussurros.

A prática da palavra encantada só faz sentido com a escuta, que deve ser coletiva e não individual, pois a noção de aprendizado em comunidade se apresenta de maneira mais eficaz num contexto negro-africano. Tanto Vó Cici quanto Vó Índia só conseguem palavrear a partir de um contexto de segurança, que é entre “suas crianças”, sendo eu ou qualquer outra pessoa adulta uma criança em relação a elas, ao que foi vivido e experienciado por uma matriz sênior.

\* \* \*

O presente trabalho foi uma pequena contribuição para a antropologia sobre a importância da palavra enquanto conexão entre pensamento e ação social, veiculada pela oralidade, escrita e performance-ritual cotidiana que opera no cuidado de uma comunidade. Traz também o aspecto da senioridade existente na prática da palavra cantada, contada, benzida e rezada das avós. Operamos aqui a partir da encruzilhada da teoria deleuzo-guatarriana no conceito de agenciamento do cuidado, que inclui o terapêutico.

Este trabalho, compreendeu uma necessidade de revisão crítica de abordagens da antropologia da saúde no que tange às relações afroindígenas, levando em consideração a senioridade dos que “sabem”. Assim, não me detive nas práticas de religiosidade, mas no conteúdo prático e cotidiano de mulheres negras a partir da contramestiçagem expressa através da palavra cantada, uma medicina tradicional.

Um trabalho que se restringisse a falar sobre as palavras somente não teria o que aproveitar das veredas e mergulhos do campo. Para isso trouxe o termo “encantamento”, contra o desencantamento da colonialidade. Mencionei a visualização da música como um dos aspectos pouco aprofundados nesta pesquisa, mas que merece um destaque maior em contextos futuros.

## Referências

- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** São Paulo: Ed. Letramento, 2018.
- BONET, O. Itineranças e malhas para pensar os itinerários de cuidado. A propósito de Tim Ingold. **Sociologia & Antropologia**, v. 4, n. 2, p. 327–350, jul. 2014.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99–127, jan. 2016.
- DRAVET, F. M. Corpo, linguagem e real: o sopro de exu bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**, v. 68, n. 3, p. 15–25, set. 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. Ed. 34. Rio de Janeiro: Coleção TRANS, 1995.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. 14. Ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância;
- NUNES, Isabella. **Escrevivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-48.
- EVARISTO, Conceição. **Literatura Negra: Uma poética de nossa afro-brasilidade**. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- FOOTE WHITE, William. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005
- GOLDMAN, Márcio. ‘Nada É Igual’. Variações sobre a Relação Afroindígena. *Mana*, v. 27, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/YGG67m8GCQWwGhzswX77xqd/#>. Acesso em: 02 de maio de 2023.
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, [S. l.], v. 33, n. 1, 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777>. Acesso em: 5 maio. 2023.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**. Salvador: EDUFBA, 2012
- MACHADO, Cauê. **Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS1**. *Aceno*. V. 3, n. 6, p.87-102, dez. 2016. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/4255>. Acesso em: 02 de maio de 2023.

MALINOWSKI, Bronislaw C. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1976. In: Uma teoria científica da cultura. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARTINS, Cléo. **Nanã: A senhora dos primórdios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

MELLO, Cecília. **Devir-afroindígena**: “então vamos fazer o que agente é”. Cadernos de campo, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.

OYÊWÙMÍ, Oyèrónké. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, capítulo 3, p. 57-92, 2016. Disponível em:  
[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_matipot%C3%Aancia.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matipot%C3%Aancia.pdf).  
Acesso em: 02 de maio de 2023.

OYÊWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais e de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro : Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

RODRIGUES, N.; CAROSO, C. A sina de curar: a palavra de um terapeuta religioso. **Horizontes Antropológicos**, 1999, v. 5, n. 12, p. 183-212, dez. 1999.

SALAMI, Síkirú; RIBEIRO, Ronilda. **Exu e a Ordem do Universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Cultura, Pensamentos e Ação Social**: Uma Perspectiva Antropológica. Petrópolis: Vozes, 2018.

TAVARES, F. Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos. **Mana**, v. 23, n. 1, p. 201-228, 2017.

TAVARES, F. Saberes e Fazeres Terapêuticos Quilombolas. In: TAVARES, F., CAROSO, C., BASSI, F., PENAFORTE, T., MORAIS, F. (ORGs.). **Fazeres e Saberes Terapêuticos Quilombolas**: Cachoeira, Bahia: EDUFBA, 2019, p.25-32.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, p. 40-49, 1979.

DAS, V. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, p. 31-42, jun. 1999.

XACRIABÁ, Célia N. C. **O Barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico da autoria Xacriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Brasília – DF, 2018.

Canal do Youtube Feminária. Entrevista da ACCS no Capão: rezas, cantos e vozes curandeiras femininas ancestrais e contemporâneas. Youtube, 3 de dezembro de 2021.