

PREVENÇÃO E ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA DE GÊNERO CONTRA AS MULHERES NEGRAS NO PROJETO *Ajeunbó*, do *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*^(*)

Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira^(**)

Resumo

Apresentar o Projeto *Ajeunbó* e suas ações, numa perspectiva afrocentrada, bem como analisar depoimentos de mulheres que dele participam, buscando elucidar elementos de afirmação e fortalecimento de sua identidade étnico-racial, constitui-se como o objetivo da presente pesquisa. O *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* é um Terreiro do Batuque do Rio Grande do Sul que se caracteriza como espaço não somente de atividades religiosas, mas também espaço de “acolhimento que alimenta a ancestralidade”, promovendo, através de seus processos pedagógicos, ações educativas que fortalecem a identidade étnica das mulheres negras e sua cidadania. Dentre as ações educativas do *Ilê*, destaca-se o Projeto *Ajeunbó*, que tem assegurado a essas mulheres e suas famílias, acolhimento e acesso ao direito à alimentação, bem como uma abordagem conceitual sobre gênero e violência de gênero através da adesão à Campanha Ponto Final na Violência contra Mulheres e Meninas.

Palavras-chave:

Mulheres Negras. Gênero. Violência de Gênero. Terreiro. Raça e Etnicidade.

PREVENTION AND COPING TO AGAINST GENDER VIOLENCE AS BLACK WOMEN IN PROJECT *Ajeunbó*, *ile ase Yemojá Omi Olodò*

Abstract

Presenting the *Ajeunbó* project and its actions in a “afrocentrada” perspective and analyze testimonials of women who participate in it, to elucidate statement elements and strengthening of their ethnic and racial identity, was established as the goal of this research. The *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* is a Terreiro do Sul Rio Grande Batuque characterized as not only space in religious activities, but also space "host feeding ancestry", promoting, through their pedagogical processes, educational actions strengthen the ethnic identity of black women and their citizenship. Among the educational activities

(*)O presente artigo é um excerto da tese de Doutorado em Teologia defendida em 21 de março de 2014, Dia Internacional contra a Discriminação Racial, intitulada: “Elementos Teopedagógicos Afrocentrados para Superação da Violência de Gênero contra as Mulheres Negras: Diálogo com a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* e o acolhimento que alimenta a ancestralidade”, sob a orientação do Prof. Dr. Roberto E. Zwetsch e coorientação do Prof. Dr. André S. Musskopf, no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, São Leopoldo/RS.

(**)Doutora em Teologia, área “Religião e Educação”, pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Desenvolvimento da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Secretária Geral do 18º Encontro da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações Gênero – REDOR. E-mail: liliancsilva13@gmail.com.
Texto recebido em 30 mar.2016. Texto aprovado em: 18 Ago.2016.

of the *Ilè*, highlight the *Ajeunbó* Project, which has provided these women and their families, hosting and access to the right to food, as well as a conceptual approach on gender and gender-based violence by adhering to Campanha Ponto Final na Violência contra Mulheres e Meninas.

Keywords: Black Women. Genre. Gender Violence. Yard. Race and Ethnicity.

Introdução

Como afirma o afroteólogo Jayro Pereira de Jesus é:

nas Casas de Religião, no Ilès, Tendas, Roças, Abacás, Templos Afros ou nas/nos Terreiros” que se encontra “o legado mais proeminente da Cosmovisão Africana no Brasil [...]”, ou seja, se encontram “[...] os valores civilizatórios, filosóficos e teológicos amalgamados, reterritorializados material e simbolicamente.¹

Também no Rio Grande do Sul, este legado tem sido preservado e transmitido oralmente através de cultos, bem como de várias ações educativas e processos pedagógicos.

Para a presente pesquisa o lócus de investigação se deu numa Comunidade-Terreiro do Batuque do Rio Grande do Sul, única tradição de matriz africana no estado. O *Ilè* em questão é a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, cujas origens desvelam sua matrilinearidade, ou seja, a descendência é contada a partir da linhagem materna. No caso específico desse Terreiro, vê-se a matrilinearidade marcada pela ascendência de duas mulheres, cuja atual liderança, *Baba Diba de Iyemonjá*, embora masculino, tem descendência marcada por uma orixalidade feminina, já que seu *Ori* é de *Iyemonjá*.

O protagonismo das mulheres negras é enfatizado na presente pesquisa, a partir do enfoque no Projeto *Ajeunbó* e sua adesão à Campanha Ponto Final na Violência contra as Mulheres, bem como na identificação das ações educativas do referido Projeto tem se constituído como espaço de promoção do empoderamento de mulheres negras do *Ilè*. A constatação desta característica nos relatos de mulheres negras partícipes do Terreiro é reconhecer seu protagonismo como agentes. Desafio modestamente assumido para fins da presente pesquisa.

As Origens do *Ilè*

¹ PEREIRA, 2006, 2.

O *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò* é uma comunidade-terreiro do Batuque do Rio Grande do Sul, tem origem em 1942, sob a liderança de *Iyá Júlia Yemojá*, fundadora e primeira *Yalorisà* do *Ilè* e que, posteriormente, passou a ser liderado pela *Iyá Mana de Iansá*.

O *Ilè* foi constituído como pessoa jurídica Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò* e Centro Espiritualista de Umbanda Cacique Tupinambá, em 1997, sob a liderança de *Bábà Diba de Iyemonjá*, bisneto de *Iyá Júlia Yemonjá*.²

O Batuque é reconhecido como a única tradição de matriz africana no Rio Grande do Sul do “complexo religioso afro-gaúcho”³ com linguagem litúrgica yorubana, símbolos da tradição africana, veneração aos orixás e identificação às nações africanas.

O Batuque no RS teve início nos inícios do século XIX, entre 1833 e 1859, como afirmam os pesquisadores Correa e Mello.⁴ Existem duas hipóteses em relação à fundação do Batuque no RS: 1) ele foi trazido por uma escrava vinda de Pernambuco; 2) esta não o associa a uma personagem, mas sim às etnias africanas que o constituíram como espaço de resistência simbólica à escravidão.⁵

A Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò* é uma das 830 casas de religião do Batuque, da região metropolitana de Porto Alegre; mantendo sua herança ancestral e a especificidade de ser uma religião afro-gaúcha, com origem no protagonismo da mulher e preservando a matrilinearidade, ou seja, tendo na linhagem feminina a continuidade da liderança do Terreiro, já que sua *Orisà é Yemojá*, mesmo que atualmente seja um homem a assumir a liderança do *Ilè*.

Ao longo dos anos, a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò* tem desenvolvido ações educativas que têm sido sistematizadas e planejadas como processos pedagógicos “desde dentro”. Nesta perspectiva, o *Ilè*, conforme as palavras de *Bábà Diba de Yemonjá*, sua liderança:

se entende como um espaço de acolhida, de igualdade, de saúde integral, de espiritualidade e estruturalmente do bem individual, mas por princípio coletivo, tais quais os princípios da filosofia afro, valores preservados e cultivados pela matriarca *Iyá Júlia de Iyemonjá*, seguido por *Iyá Mana de Iansá* e hoje por *Baba Diba de Iyemonjá*.⁶

² BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ, 2011.

³ ORO, 2010, p. 125.

⁴ CORRÊA, 1993; MELLO, 1995.

⁵ ORO, 2010, p. 126.

⁶ BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ, 2011.

Atualmente, a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* reúne cerca de 150 omós Orixás (filhos e filhas de Orixás) e um grande número de pessoas simpatizantes. Há 16 anos como personalidade jurídica e com mais 26 anos de atividades religiosas, a Comunidade se transformou num espaço plural de acolhimento e aconselhamento às pessoas que a procuram, constituindo-se não somente como local de culto religioso, mas também como instrumento de preservação das tradições ancestrais africanas e de luta contra o preconceito e combate às desigualdades sociais.⁷ É neste sentido que vem promovendo ações educativas e deflagrando processos pedagógicos com aporte teórico sobre os temas relacionados à Religião de Matriz Africana.

O Projeto *Ajeunbó*

Dentre várias ações educativas que têm se constituído em processos pedagógicos da Comunidade-Terreiro, destaca-se o Projeto *Ajeunbó*, criado em 2006, que tem como principal objetivo: proporcionar aos vivenciadores de comunidades tradicionais de terreiro em situações de vulnerabilidade social o direito à alimentação adequada, estimulando discussões sobre segurança alimentar, direitos humanos e saúde, a partir dos valores civilizatórios africanos. Esta ação, que viabiliza a garantia de alimentação mais saudável a filhos e filhas de santo da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, é fruto da parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

O Projeto *Ajeunbó* oportuniza a execução do Programa de Cestas Básicas do Governo Federal, como concretização da Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006, que “cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada”,⁸ a conhecida Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN), por meio da qual foram estabelecidos os princípios, as diretrizes, os objetivos e a composição do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), que se fortalece com a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, instituída pelo Decreto nº 7.272 de 2010, que visa “garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso à alimentação adequada e saudável de modo permanente e com respeito às suas necessidades biológicas e culturais”.⁹ É importante

⁷ BRASIL, 2011, 15.

⁸ *Idem*, 25.

⁹ *Ibidem*.

ressaltar, no entanto, que essa ação é resultado das demandas apresentadas por comunidades tradicionais ao Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), possibilitando acesso a esta política específica, buscando beneficiar pessoas que se encontram em situação de insegurança alimentar e reflete a prática de distribuição de alimentos, muito comum nos terreiros, que tem na centralidade ritual da comida a promoção de espaços de solidariedade social e étnica.¹⁰

A articulação de lideranças de Povo de Terreiro junto à Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), no Programa Fome Zero, resultou na aquisição de cestas básicas para comunidades tradicionais de terreiro do Rio Grande do Sul. A partir do recebimento das cestas básicas foi constituído o Fórum Estadual de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar (FORMA/RS), como espaço político de discussão, formação e deliberação de ações para o Povo de Matriz Africana.

As comunidades tradicionais de terreiro têm total autonomia na organização e distribuição das cestas e têm construído, coletivamente, estratégias e propostas para as políticas públicas e ações afirmativas em segurança alimentar e nutricional, educação, saúde, meio ambiente, desenvolvimento sustentável, direitos humanos e inclusão social. Também têm atuado na defesa das comunidades tradicionais de matriz africana contra a intolerância religiosa, o racismo e qualquer outro tipo de discriminação.¹¹ Em 2006, o FORMA/RS passou a receber oitocentas cestas básicas, das quais a Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* passou a administrar a entrega de cem unidades.

O acesso ao direito à comida, ou seja, a certeza do alimento na mesa das famílias atendidas pelo Projeto *Ajeunbó*, confere a estas famílias, além da melhoria da qualidade de vida, oportunidade de dialogar sobre políticas públicas. Como, em sua grande maioria, famílias são chefiadas por mulheres negras, o Projeto passou a assumir esta configuração específica.

Assim como outros projetos desenvolvidos na Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, o Projeto *Ajeunbó* assegura ao Terreiro sua característica como espaço não somente de atividades religiosas, mas também espaço de “acolhimento que

¹⁰ *Idem*, 132. Como aproximação e diálogo entre as tradições de matriz africana e a tradição cristã, cf. tese do teólogo brasileiro luterano GAEDE NETO, Rodolfo. *Diaconia em contexto de diversidade religiosa e cultural: um estudo a partir de comunidades afro-brasileiras e das comunhões de mesa de Jesus*. 2002. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002. Gaede apresentou em sua tese uma proposta de diálogo entre as duas tradições.

¹¹ As ações educativas e os processos pedagógicos elencados são exemplos desse protagonismo.

alimenta a ancestralidade” viva nas pessoas da Comunidade, promovendo, através de seus processos pedagógicos, ações educativas que fortalecem a identidade étnica das mulheres negras e sua cidadania como tal. É importante ressaltar que o Projeto tem priorizado o atendimento a mulheres chefes de família, uma vez que esse é o perfil majoritariamente encontrado nas famílias da referida Comunidade.

O Projeto *Ajeunbó* tem realizado reuniões mensais com as mulheres partícipes, com o intuito de promover a reflexão sobre sua participação e inserção nas diversas áreas e aspectos políticos, sociais, econômicos e culturais. Os encontros mensais têm duração de 2 horas e o grande grupo de mulheres, quando necessário, é dividido em três subgrupos para a realização das atividades propostas. Desde a criação do Projeto, em 2006, foram atendidas cerca de 100 famílias anualmente, totalizando aproximadamente 500 pessoas a cada ano.

O Projeto *Ajeunbó* e o Enfrentamento à Violência de Gênero contra as Mulheres Negras

Diante do cenário no qual as mulheres negras, chefes de família, cidadãs negras são maioria, o Projeto *Ajeunbó* tornou-se ambiente favorável à recepção de uma parceria para a adesão à Campanha Ponto Final na Violência contra Mulheres e Meninas, que teve início em 2010. Esta Campanha é

uma ação aberta a todos e todas que consideram a violência contra as mulheres como inaceitável e se dispõem a trabalhar pela redução de sua aceitação social. Se insere nos marcos do Dia Internacional de Luta pela Eliminação da Violência Contra as Mulheres – 25 de Novembro e do Dia Internacional pela Saúde da Mulher – 28 de Maio e integra-se aos 16 Dias de Ativismo pelo Fim da Violência contra a Mulher. (CAMPANHA PONTO FINAL, 2013).¹²

A Campanha vem se constituindo, desde então, como “uma experiência em desenvolvimento na Bolívia, Brasil, Guatemala e Haiti. Também acontece em vários países da Ásia e África, em parceria com a agência de financiamento internacional Oxfam-Novib” (CAMPANHA PONTO FINAL, 2013). A coordenação para a região da América Latina e do Caribe está sob a responsabilidade da Rede de Saúde das Mulheres

¹² Esta iniciativa é um importante instrumento para redução da aceitação da violência de gênero, que se expressa pela impunidade e descaso da sociedade. Visa potencializar o processo de reversão de opiniões conservadoras da sociedade que até bem pouco tempo mantinha-se omissa à violência contra as mulheres. Hoje a Lei Maria da Penha é uma das mais conhecidas do Brasil, colaborando para a visibilidade deste grave problema.

Latino-Americanas e do Caribe (RSMLAC), como decorrência da parceria com a Oxfam-Novib.

No Brasil, também integram a Coordenação Geral, junto à Rede Feminista de Saúde: a Rede de Homens pela Equidade de Gênero (RHEG), de Recife, Pernambuco; AGENDE - Ações de Gênero, Cidadania e Desenvolvimento, de Brasília/Distrito Federal, e o Coletivo Feminino Plural, de Porto Alegre/RS (CAMPANHA PONTO FINAL, 2013).

Os objetivos da Campanha são:

- Mudar as atitudes e crenças sociais relacionadas a discriminação, desigualdades e inequidades de gênero que sustentam e promovem a violência contra as mulheres.
- Gerar uma posição coletiva visível a partir dos diversos níveis de intervenção direta contra esta forma de violência, fortalecendo as respostas sociais e institucionais mais amplas no sentido da prevenção.
- Promover uma mobilização social através das alianças intersetoriais para condenar e repudiar a violência contra as mulheres.
- Fortalecer as redes de mulheres para visibilizar e denunciar a problemática da violência contra as mulheres, além de exigir e incidir na promoção de mudanças nos níveis institucionais e culturais e no trabalho conjunto na prevenção desta violência. (CAMPANHA PONTO FINAL, 2013).

Na Vila São José, mais especificamente, onde está localizada a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, a Campanha teve início com um mapeamento da área, para demarcação de possíveis atores e atrizes que tivessem identificação com os temas propostos pela Campanha Ponto Final. Além de agentes, o mapeamento possibilitou a verificação da rede de serviços públicos existentes na região para assegurar o atendimento às demandas que seriam geradas quando da implementação da Campanha.

Como decorrência, foram planejadas ações na região do Campo da Tuca, região inserida no Bairro Partenon, tendo como referência a Associação Comunitária do Campo da Tuca, oportunizando a formação de uma equipe local composta por representantes das seguintes entidades: Associação Comunitária do Campo da Tuca (ACCAT), Themis Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero, Coletivo Feminino Plural e Maria Mulher Organização de Mulheres Negras (CAMPANHA PONTO FINAL, 2013).

Com a formação da equipe mencionada houve a ampliação da área de intervenção da Campanha, passando a serem incluídas as comunidades do Morro da Cruz, do Morro da Polícia, além do bairro São José, este último considerado um típico território africano de Porto Alegre. Em 2011, a Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* e a organização não governamental *Áfricanamente* – Escola de Capoeira Angola, foram convidadas a aderirem à Campanha, tornando-se referências da mesma na cidade (CAMPANHA PONTO FINAL, 2013).

Inicialmente, foi proposta a implementação da Campanha na Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, mas o líder da comunidade, Bábà Diba, entendeu ser mais apropriado que a coordenação do Projeto *Ajeunbó* fosse antes capacitada. Só então os temas e os conteúdos da formação – Gênero; Violência contra as Mulheres; Lei Maria da Penha; Prevenção primária e mudança de comportamentos; Redes e Atendimento às Mulheres em Situação de Violência; Mapeamento dos fatores de risco e proteção da região – passariam a incorporar o Projeto, oportunizando que as mulheres partícipes do Projeto pudessem ter acesso a tais conteúdos, desde que inseridos no contexto pedagógico do Projeto *Ajeunbó*. A formação teve duração de quatro meses e os conteúdos foram apropriados e adaptados no Projeto.¹³

A formação da equipe da Campanha consistiu nas seguintes atividades:

- a) visitação aos serviços e entidades locais, para a apresentação da Campanha Ponto Final, bem como o preenchimento de formulários de contatos institucionais para munir o banco de dados criado sobre a região;
- b) oficinas com mulheres da Comunidade sobre os temas da Campanha;
- c) visitação de porta em porta para acompanhamento de agentes de mudança identificados nas visitas;
- d) participação em agendas locais para inserção dos temas da Campanha (REDE FEMINISTA DE SAÚDE, 2009).

Como consequências da adesão da Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* à Campanha Ponto Final na Violência contra Mulheres e Meninas, através do Projeto *Ajeunbó*, é possível destacar, especificamente, a incorporação dos temas nos encontros regulares com as mulheres partícipes do Projeto, a distribuição de folhetos e outros informativos sobre a Campanha.¹⁴

O Projeto *Ajeunbó*, assim como as ações educativas e os processos pedagógicos promovidos pela Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, desenham um modelo de acolhimento que alimenta o empoderamento de pessoas partícipes do Terreiro, cuja maioria são mulheres negras, para o enfrentamento às discriminações raciais, que, por decorrência, também se caracterizam como discriminações de gênero, uma vez que se torna inevitável associá-las no contexto histórico das mulheres negras no Brasil, como afirma Nascimento:

¹³ SOUZA, 2012.

¹⁴ SOUZA, 2013.

A questão de gênero e a questão racial são intimamente ligadas em toda a história brasileira. A questão racial gira em torno da questão de gênero, da mesma forma que a questão de gênero gira em torno da questão racial. Ou seja, os dois são pivôs um do outro. Entre eles há uma espécie de eixo, ao meu ver, indissolúvel.¹⁵

“O acolhimento que alimenta” o empoderamento das mulheres negras do Ilê

Na pesquisa “*Obirin Dudu: Um olhar sobre a identidade e a cidadania das mulheres negras*”,¹⁶ dissertação de mestrado da assistente social afro-gaúcha Caroline Fernanda Santos da Silva, de 2009, a autora ressalta o importante papel desempenhado pelas tradições de matriz africana na construção da identidade racial de mulheres negras. Ela demonstra a importância dos conceitos de território e territorialidade como fundamentais na construção da identidade negra positiva, especialmente no que se refere à construção da cidadania da mulher negra brasileira como um novo sujeito de direitos, como afirmado na Carta Magna de 1988. Caroline Silva destaca a centralidade das mulheres no Batuque no Rio Grande do Sul, ressaltando o papel da religião de matriz africana na construção da cidadania da mulher negra, particularmente na experiência vivida na Comunidade-Terreiro Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò, *lòcus* de sua pesquisa.

Dentre as questões abordadas por Silva, destaca-se a vivência no Batuque para a afirmação como mulher negra na sociedade. As respostas das mulheres entrevistadas desvelam dados importantes para a atual pesquisa, que busca identificar em que medida as ações educativas e os processos pedagógicos do Ilê contribuem para o empoderamento das mulheres negras.

Silva colheu depoimentos de dezoito mulheres negras partícipes do Projeto *Ajeunbó*. Dezesesseis delas responderam que a religião é muito importante para a sua cidadania, enquanto apenas, duas responderam “sim pouco”. Os complementos das respostas atestaram a importância do Batuque na autoafirmação destas mulheres como mulheres negras, constatando uma das hipóteses da pesquisadora.

A resposta complementar de *Iyemonja*, abaixo compilada, fornece dados que, uma vez analisados, confirmam o fato de que a participação no Ilê contribui para o empoderamento das mulheres:

Olha, influenciou sim, porque de uma certa forma, a questão religiosa de matriz africana, o Batuque, ele te remete a uma ... a um pertencimento na essência do que tu és como ser humano que a sociedade de maneira em geral não te

¹⁵ NASCIMENTO, 2003, 206.

¹⁶ SILVA, 2009.

proporciona. A partir do momento em que tu está inserida na sociedade, tu não tens e tu não visualiza isso, não existe um compromisso da sociedade em demonstrar que tu tem uma essência [...] A partir do momento em que eu me comprometi com a essência da minha religião, eu me percebi como pessoa, eu me redescobri como pessoa, comecei a analisar de outra forma tudo que diz respeito a minha vida e me dei conta de que dentro do segmento religioso essas coisas realmente tinham mais fundamento, tinham mais valor.¹⁷

Na resposta de *Iyemonja*, vê-se demarcada sua consciência como sujeito histórico, que percebe e descobre no Batuque que o seu pertencimento étnico-racial é algo positivo que a faz ressignificar sua existência como pessoa. Se de um lado, a sociedade racista construiu a representação da pessoa negra como não-ser se opondo à valoração da pessoa branca como ser (CARNEIRO, 2005), conforme Carneiro defende em sua tese, de outro lado, como refere Oliveira, tem como resultado um processo identitário no qual a pessoa se reconhece como parte de um grupo (OLIVEIRA, 2012, p. 9) e, neste caso particular, o pertencimento lhe confere consciência de humanidade.

Em outro trecho de sua resposta, *Iyemonja* reafirma sua humanidade como mulher negra e religiosa, reafirmando seu auto-reconhecimento como pessoa que tem poder sobre si mesma,¹⁸ o que corporifica o conceito de empoderamento elucidado por Mazama:

no meu dia a dia, a cada dia que passa, eu mais e mais me afirmo como mulher, como negra, como religiosa, através da minha postura, através da minha postura ética, do meu posicionamento ético perante a sociedade, eu tenho muito mais consciência, eu hoje defendo a minha crença, defendo a prática da minha religião, [...] porque até certo tempo atrás as pessoas tinham vergonha de se mostrarem, se mostrarem com as suas vestes que praticamente se usa dentro de um espaço de terreiro, como se fosse pecado, como se fosse algo maligno, né, e no entanto existe toda uma beleza na questão das vestes que se usa, e não só nas vestes que se usa dentro do terreiro para o ritual, as nossas vestes de uma maneira geral estão muito ligadas à nossa, à nossa cultura religiosa, porque o que são os nossos orixás? São uma linha de reis e rainhas, que tem toda uma beleza, e tem toda uma cultura de colorido, de essência, de pureza que se exterioriza em cada um de nós. Nós exteriorizamos essa, essa beleza que vem dos orixás na nossa maneira de nos vestirmos, na nossa maneira de usarmos o nosso cabelo e eu me afirmo como mulher porque hoje pra mim é extremamente importante expor como é que eu me sinto bonita, eu me sinto bem e bela por dentro, eu exteriorizo isso através da maneira como eu me coloco. Eu gosto e sempre gostei de andar com roupas coloridas, se eu me sinto bem em colocar um cinto, uma... um tecido atravessado na roupa, pra dar a ela um colorido maior, um brilho maior, eu o faço sem medo de ferir ninguém, porque muitas vezes as pessoas pensam assim: o que é que vão pensar se eu eu me vestir dessa maneira? Eu aprendi com a minha, digamos assim, eu durante algum tempo eu busquei a ressignificar a minha existência como mulher, como ser humano e a religião me deu isso, ela me deu essa base, né, se eu nasci assim, se eu fui bonita como sou, eu não tenho que me preocupar com o outro, eu tenho que ser feliz comigo mesma, porque se eu for feliz e me mostrar feliz, os outros vão me aceitar e me interpretar assim, porque eu estou sendo pura, eu não estou me enfeitando para os outros, eu estou me enfeitando para mim mesma. Então me sinto bonita da maneira como sou,

¹⁷ SILVA, 2009, 91.

¹⁸ MAZAMA, 2009, 127.

porque sou assim. Eu hoje percebo em mim, não espero que a sociedade me perceba, mulher, negra, bonita, atraente, eu sou assim, eu sou assim.¹⁹

Em sua análise, Silva afirma que “[...] as pertencas religiosas de matriz africana no Brasil constituem territorialidade nas quais as identidades negras encontram uma possibilidade ímpar de construção e afirmação”.²⁰ Ela ainda ressalta que sua análise resultou na identificação da categoria “mulher negra” como novo sujeito social, “ciente e consciente de seu papel e de sua atuação na sociedade brasileira”.²¹ Na perspectiva de Asante, há explícito agenciamento de *Iyemonja*, ou seja, sua consciência como sujeito histórico capaz, com sua autoestima em alta, por se saber batuqueira e que esse saber lhe faz consciente de suas origens africanas, herdeira de um legado que não tem a concepção de pecado, e menos ainda aceita a vivência de sua tradição como algo do mal, como ainda ensinado pela cultura racista em alguns espaços. Ao assumir a ressignificação de sua existência como mulher negra, *Iyemonja* explicita a afirmação de sua identidade étnica como consequência de sua participação e do seu pertencimento ao Terreiro.

Na pesquisa de doutorado da educadora física, mestra e doutora em psicologia social Míriam Cristiane Alves, intitulada “Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana”,²² de 2012, a autora apresenta os processos de produção de saúde na Comunidade-Terreiro *Ilè Àṣẹ Yemojá Omi Olodò*, na qual destaca os organizadores civilizatórios invariáveis negroafricanos como organizadores da produção de saúde presentes na Comunidade em questão. Eles operam na perspectiva da complementaridade e interdependência dos seres a partir de uma noção de totalidade e de integralidade da vida. São os seguintes:

- 1) unidade cósmica e força vital;
- 2) organização mítica e relação sujeito-ancestral-divindade;
- 3) pertencimento e identidade cultural.²³

A pesquisa em questão²⁴ apresenta exaustivas entrevistas²⁵ realizadas por Alves ao longo de cinco anos, de 2007 a 2011. Dessas entrevistas foi feito um recorte selecionando algumas falas de mulheres, para proceder com a análise:

¹⁹ SILVA, 2009, 93.

²⁰ *Idem*, 15.

²¹ *Idem*, 48.

²² SILVA, 2009, 48.

²³ Cada um desses elementos é especificado na tese em questão. ALVES, 2012, 138-156.

²⁴ ALVES, 2012, 194-301.

²⁵ Os nomes utilizados são fictícios e foram atribuídos pela pesquisadora.

Windele, mulher negra de 52 anos, vivenciadora do Batuque desde a infância, iniciada há 11 anos, ao falar sobre sua iniciação no Batuque, ressalta: “A minha iniciação foi um resgate. Foi um resgate porque eu me deparei com, comigo mesma, como que faltando alguma coisa”.²⁶ *Windele* explicita sua consciência de incompletude, que Freire afirma ser um impulso da natureza humana.²⁷ Ela encontra-se, na iniciação, consigo mesma, à medida que desperta para uma história originária sobre si.

Sobre iniciação, a etnóloga brasileira Juana Elbein dos Santos elucida que

Está ‘iniciado’ significa aprender os elementos e valores de uma cultura ‘desde dentro’, mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, ao mesmo tempo, significa poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas numa abstração consciente ‘desde dentro’.²⁸

A iniciação, portanto, é uma experiência participativa, desde dentro, que segundo relata *Windele*, tem um impacto em sua vida, pois a impulsiona a ser mais, ou seja, a buscar mais sobre sua história de origem, o que para as tradições de matriz africana significa buscar sua ancestralidade.

Para *Windele*, algo que lhe surpreendeu sobremaneira no Terreiro foi o acolhimento. Ela relata o acolhimento ofertado a uma criança com deficiência mental, cuja família procurou o Terreiro justamente, segundo suas palavras:

pra ter, dentro do terreiro, a orientação de como lidar com aquele ser, de como inserir aquele ser dentro da sociedade, como tornar aquele ser aceito pela sociedade e como tornar aquele ser capaz de interagir na sociedade. Na sociedade como um todo. Dentro dessa comunidade da qual fazia parte. E eu ficava encantada. [...] E eu, particularmente, [...] eu sempre tive muita dificuldade em lidar, principalmente, com crianças portadoras de deficiência. [...] As outras crianças pegavam, abraçavam, beijavam, e aquilo me espantava. E aí, eu, inclusive, na época, me lembro que eu fazia uma leitura assim: como é que em outros espaços religiosos dificilmente se vê, as pessoas escondem, as pessoas têm que não demonstrar, as pessoas não levam junto. Digo: “e o terreiro acolhe”. E eu sentia aquela figura da mãe, sempre muito serena, muito tranquila, porque a maneira como ela interagia com aquela criança e com as outras crianças era como se aquela criança fosse tão saudável como todas as outras. [...] Eu aprendi vendo o acolhimento. [...] foi aqui que eu acordei para esta questão: a questão da saúde. Eu, aqui, percebi crianças com outros problemas de saúde. Criança deficiente auditiva, criança deficiente física, e que os pais era numa festa, era numa cerimônia religiosa, é num evento, estão ali, brincando, dançam, cantam, pulam, e eu visualizo que aquelas pessoas estão bem. Estão acolhendo bem, estão

²⁶ Entrevista concedida em maio de 2008, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. ALVES, 2009, 231.

²⁷ FREIRE, 1999, 86.

²⁸ SANTOS, 1998, 18.

aceitando bem, porque a comunidade aceita bem, o terreiro aceita, o terreiro trata com carinho.²⁹

É interessante observar que, segundo o relato de *Windlele*, a família de uma criança com deficiência mental busca no Terreiro o acolhimento para a criança e orientação de como reconhecer a cidadania daquela criança na sociedade. Tem-se aqui o reconhecimento do Terreiro como lugar de promoção de acolhimento e de cidadania, pois, como afirmara Silva, este lugar se configura como instituição promotora e mantenedora “do bem-estar material, emocional, espiritual e social”,³⁰ consolidando a cidadania das pessoas que dele fazem parte.

Windlele ressalta ainda o papel do Terreiro como lugar de aprendizado de práticas humanizadoras, admitindo que antes do Terreiro, tinha dificuldade em lidar com crianças com deficiência e a partir do Terreiro aprende a lidar com elas: “aprendi vendo o acolhimento”.

Também sobre o Terreiro como lugar de aprendizado, vê-se na fala de *Toki*, uma mulher negra de 57 anos, servidora pública, vivenciadora do Batuque desde a infância, iniciada há 13 anos, a importância sobre o estudo oportunizado no Terreiro:

Estudar é o que o terreiro te dá: muita oportunidade. [...] Muita coisa que tu vai empurrando a vida toda “com a barriga”, entendeu? Tu não vai fazer por quê? “Ah, porque eu não tenho capacidade”; “ah, porque já passou meu tempo”; “ah, porque não tenho condições”. Então, o terreiro te abre as portas pro material também, não só pro espiritual. No terreiro, tu aprende que tu vai sair pra buscar alguma coisa e os pais vão te ajudar, abrir teus caminhos pra acontecer, né. Mas tu tem que ir buscar. Não que a oportunidade vai vir e bater aqui dentro. Dentro da minha casa, né.³¹

O reconhecimento do Terreiro como espaço de promoção da autonomia dos sujeitos, particularmente, de promoção do empoderamento das mulheres, está explícito no relato de *Toki*. A compreensão afroteológica do terreiro, que não promove dicotomia entre corpo e espírito, também é percebida quando ela afirma que “o terreiro te abre as portas pro material também, não só pro espiritual”, o que Corrêa chama de bloco indistinto e único.³² *Toki* desvela ainda a questão da incapacidade como decorrente de uma educação racista. Carneiro, ao interpretar o epistemicídio conceituado por Santos, afirma que tal educação funciona como

²⁹ Entrevista concedida em maio de 2008, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. ALVES, 2009, 240.

³⁰ SILVA, 2009, 16.

³¹ ALVES, 2012, 245.

³² CORRÊA, 2006, 266.

produção da inferiorização intelectual pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.³³

Toki ressalta o papel do terreiro no resgate da saúde integral da pessoa, ao relatar:

Na medida que eu respondo a uma sineta, respondo por alguém ali, ajoelhado por saúde. Só a gente que tá aqui vê cada tipo de pessoa, cada tipo de problema, cada tipo de doença, né. Que a gente não acreditaria se a gente não visse, né. Agora mesmo, essa senhora que tá vindo aqui aí, e que já tá muito melhor do estado que ela chegou aqui, né. Com muito pouca coisa, o Bábá tá conseguindo até devolver pra ela a autoestima (porque uma pessoa no estado dela nem autoestima ela teria mais).³⁴

O adjá, toque da sineta ritual,³⁵ representa uma saudação aos *Òrìṣàs*. E responder à sineta por alguém é interceder por esse alguém em suas necessidades, o que promove compromisso comunitário com a pessoa necessitada. *Toki* cita a situação de uma mulher que tem ido regularmente ao Terreiro e que, a partir do acolhimento recebido como parte do tratamento ao qual está submetida, ela tem melhorado sua autoestima. A saúde do corpo significa saúde integral, como mais adiante será constatado na afirmação de *Bábà Diba*.

Também para *Toki*, assim como para *Windele*, a participação na religião é um retorno às origens. É saber-se descendente da África. Ela assim se manifestou sobre este aspecto:

Porque é aquela coisa, todo mundo sabe que todos nós somos descendentes de africanos, do berço Religião Africana. Então, a nossa religião veio pra cá [...], mas, mesmo não sendo praticada da mesma forma que na África, a gente tem retorno do que é feito, principalmente em termos de saúde. E a prática não é a mesma, mas o *òrìṣà* é o mesmo. Tanto aqui quanto lá, a resposta a gente tem, né.³⁶

Um ponto em comum entre *Toki*, *Windele* e também *Tomíwa*, esta última, uma mulher negra de 39 anos, vivenciadora de Batuque desde a infância, iniciada há quase dezoito anos, está na compreensão de que o pertencimento ao Batuque, sua participação no Terreiro, é sentida e vista como um retorno. É o que se pode depreender do depoimento de *Tomíwa*:

³³ CARNEIRO, 2005, 97.

³⁴ Entrevista concedida em outubro de 2011, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. ALVES, 2009, 243.

³⁵ CORRÊA, 2006, 280.

³⁶ Entrevista concedida em outubro de 2011, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. ALVES, 2009, 243.

eu nasci nesse espaço. Tentei me desapropriar dele, mas a gente faz o retorno, né. [...] A minha mãe era uma mulher que tinha sensibilidade, ela tinha uma *òrisà* muito presente. Ela sonhava, ela antevia coisas, ela dialogava bem com a orixalidade dela. Mas ela era muito resistente, não queria jogar búzios, não queria atender ninguém. Ela era muito resistente a certas coisas, muito intransigente. Ela fazia um diálogo com o *òrisà* dela, que travava uma batalha. [...] Eu acho que isso é reflexo do racismo, da desapropriação da nossa religiosidade, da falta de conhecimento da nossa filosofia, teologia, de entender que o *edjé* é fundamental. [...] essa intransigência ela vem por falta de conhecimento, pelo próprio racismo, de entender as nossas coisas menores, de não conseguir visualizar. Eu, por exemplo, sou uma romântica. Desde que eu comecei a pesquisar, e entender a nossa cultura, eu acho ela perfeita, eu acho que é isso que transforma, essa nossa relação com o sagrado. [...] O papel do terreiro é de reorganizar a cabeça das pessoas, com o aval delas e com o querer delas também. ().³⁷

A abordagem de *Tomíwa* denuncia as consequências do racismo na vida de sua mãe, gerando o que ela denomina “desapropriação da nossa religiosidade”. Ao mesmo tempo, percebe-se em sua fala que *Tomíwa* enegrece a importância da reapropriação dos conhecimentos e saberes da tradição do Batuque. Essa reapropriação se dá na vivência da busca da ancestralidade, como um traço constitutivo da herança de um processo identitário que vai além da existência individual.³⁸ Ao referir-se ao *edjé*, ela faz menção da importância do sacrifício para o Batuque.

No trecho seguinte de sua fala, *Tomíwa* ressalta o processo de conscientização de si mesma na comunidade. Ela se refere à importância do seu assentamento para a compreensão da ancestralidade como orientadora de sua existência:

Desencadeia um pouco de consciência de quem eu sou dentro desta comunidade, dentro da religiosidade mesmo. Me conecta mesmo com minha orixalidade. Pra mim, a partir dali, eu criei esses pressupostos, mas só que aconteceram duas coisas: o assentamento e a perda da minha mãe. E, com certeza, a perda dela é que me faz ser muito mais reflexiva disso. E eu não sei. Não sei como é que isso se dá. Eu sei que isso se dá. [...] Quando morre a mãe da gente, a gente vira um ser integral, a gente não é mais ligado a alguém. Ela me forçou a pensar. Primeiro, eu me forcei a não pensar aquilo como perda, e sim como ganho. Acho que esse esforço de dizer que eu ganhei ela para mim é a grande sacada da história, e acho que ela me orienta até hoje. [...] Eu percebo isso como um norteamento da ancestralidade. [...] A religiosidade é que me dá suporte para eu entender isso. A religiosidade é que me dá suporte para conviver com isso harmonicamente.³⁹

Na pesquisa da socióloga e mestra em Antropologia Luana Rosado Emil, dissertação de mestrado intitulada “Habitar entre dois: Etnografia com a *egbé* do *Ilê Asè*

³⁷ Entrevista concedida em dezembro de 2011, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. ALVES, 2009, 251.

³⁸ SANTOS, 2005. 32.

³⁹ Entrevista concedida em dezembro de 2011, para a pesquisa sobre processos de saúde no Terreiro. ALVES, 2009, 252-253.

Omi Olodò”,⁴⁰ em 2013, a autora afirma que as semelhanças entre a maioria dos terreiros de Porto Alegre, em termos socioeconômicos, está em sua localização em região de periferia, destacando que o diferencial da Comunidade-Terreiro *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò* se dá pelo posicionamento político de autorreflexão mítico-social de si mesma. A pesquisadora descreve a eco(cosmo)logia de matriz africana que observou em campo, ressaltando o “que fazer” entre dois mundos: o mundo ocidental e o mundo de matriz africana. Ela, então, desvela as características encontradas na vivência com/na Comunidade na perspectiva da afrocentricidade, que se orienta nos valores civilizatórios da ancestralidade, da oralidade, da complementaridade e da circularidade. Ressalta ainda: “O ideal da perspectiva do *Ilê* é que todo preto seja negro, se reconheça esteticamente, ideologicamente, civilizatoriamente como tal. Ser negro é uma condição (cosmo)política. ‘Ser negro’ é mais uma questão ancestral do que racial”.⁴¹

As pesquisas citadas, as falas recortadas e as análises realizadas a partir dos depoimentos e reflexões das pessoas apresentam as características mais salientes de uma perspectiva afrocentrada, como se pode observar na obra de Asante: a) o interesse por seu lugar histórico; b) a conscientização de ser sujeito histórico; c) a defesa de elementos da cultura africana, sem com isso menosprezar elementos de outras culturas; d) a linguagem africana para referir-se à sua cultura; e) o contar sua história a partir da ancestralidade, ou seja, da História da África como sua origem.⁴²

Considerações Finais

A perspectiva afrocentrada do Projeto *Ajeunbó* e suas ações educativas evidenciam elementos de afirmação e fortalecimento da identidade étnico-racial de mulheres negras do *Ilê Àṣẹ̀ Yemojá Omi Olodò*, à medida que estas mulheres negras, ao experienciarem o acolhimento ofertado no Terreiro, têm acesso ao conhecimento sobre sua ancestralidade como alimento que as nutre em suas vidas. E é no cotidiano de suas vidas, na vivência como batuqueiras, que elas mantêm viva a ancestralidade, retroalimentada por sua vez pelo acolhimento e pela partilha do alimento, imprescindíveis à prática do Terreiro. O alimento e o acolhimento, portanto, constituem-se como

⁴⁰ A grafia do nome da Comunidade foi preservado tal qual está presente na dissertação em questão. EMIL, 2013.

⁴¹ *Idem*, 36

⁴² ASANTE, 2009, 96-102.

elementos de promoção de empoderamento e autonomia destas mulheres negras e elucidam seu agenciamento, principal característica da afrocentricidade.

Referências

ALVES, Míriam Cristiane. *Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana*. 2012. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2012.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar, p. 93-110. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009, v. 4.

BÁBÀ DIBA DE YEMONJÀ. *História do Terreiro*. Disponível em: <<http://www.babadybadeyemonja.com/2011/04/historia.html>>. Acesso em: 22 out. 2013.
BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. *Alimento: direito sagrado - pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília: MDS/Secretaria de Avaliação e Gestão de Informática, 2011.

BRASIL. *Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111346.htm>. Acesso em: 26 dez. 2013.

CAMPANHA PONTO FINAL. *Feminicídio*. Disponível em: <<http://www.campanhapontofinal.com.br/campanha.php>>. Acesso em: 13 out. 2013.

CARNEIRO, Sueli. *A Construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Filosofia da Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CORRÊA, Norton. Panorama as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. *As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1993, p. 9-46; MELLO, Marco Antonio Lirio de. *Reviras, batuques, carnavais: cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: UFPel, 1995.

CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio*

grandense. 2. edição. São Luís: Cultura & Arte, 2006.

EMIL, Luana Rosado. *Habitar entre dois: etnografia com a egbé do Ilê Asè Omi Olodô*, em Porto Alegre, RS. 2013. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia – Saberes necessários à prática educativa*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GAEDE NETO, Rodolfo. *Diaconia em contexto de diversidade religiosa e cultural: um estudo a partir de comunidades afro-brasileiras e das comunhões de mesa de Jesus*. 2002. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.

LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de. Elementos Teopedagógicos Afrocentrados para Superação da Violência de Gênero contra as Mulheres Negras: Diálogo com a Comunidade-Terreiro Ilê Àşẹ Yemojá Omi Olodô e o acolhimento que alimenta a ancestralidade. 2014. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Teologi, Faculdades EST, 2014.

MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Coleção Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2009, v. 4.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003, p. 206.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações, p. 7-16. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; Ecco, Clóvis (Orgs.). *Religião, violência e suas interfaces*. São Paulo: Paulinas, 2012. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Religiaovienciaesuasinterfaces1.pdf>>. Acesso em: 24 dez. 2013.

- ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: CANEIRO, Luiz Carlos Cunha; SANTOS, José Antônio dos; SILVA, Gilberto Ferreira da. *RS negro: Cartografias sobre a produção do conhecimento*. 2. ed. revisada e ampliada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- PEREIRA, Jayro. Introdução. In: ÁFRICANAMENTE. *Projeto Ori Inu – valores civilizatórios afrodescendentes na construção de um mundo melhor. Caderno Pedagógico – Uma Proposta de Educação Étnico-Social*. Porto Alegre: ÁFRICANAMENTE, 2006, v. 1, p. 2.
- REDE FEMINISTA DE SAÚDE. *Proposta de plano de trabalho São José: roteiro para orientar uma atuação conjunta cujo objetivo é a consolidação da experiência da Campanha Ponto Final na São José*. In: CAMPANHA PONTO FINAL. 2009. Porto Alegre: Rede Feminista de Saúde, 2009. (Documento obtido junto à sede da organização feminista Coletivo Feminino Plural, em setembro de 2013).
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1998.
- SANTOS, Marcos Ferreira. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- SILVA, Caroline Fernanda Santos da. *Obirin Dudu: um olhar sobre a identidade e a cidadania das mulheres negras*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.
- SOUZA, Carmen Lucia Andrades. *Campanha Ponto Final na Violência contra as Mulheres e Meninas*. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <liliancsilva13@gmail.com> em 06 nov. 2012.
- SOUZA, Carmen Lúcia Andrades; ROSA, Isabel Cristina D. *Relatórios Campanha Ponto Final*. Ago-out 2011. Porto Alegre, 2011. (Cópia obtida junto à sede da organização feminista Coletivo Feminino Plural, em setembro de 2013).