

## Mulheres do candomblé e suas lutas ontológicas: Caxuté, um terreiro camponês e a educação

*Candomblé women and their ontological struggles: Caxuté, a  
peasant terreiro<sup>1</sup> and the education*

*Mujeres de candomblé y sus luchas ontológicas: Caxuté, un  
terrero camponés y la educación*

Ana Cristina Nascimento Givigi

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

kikigivigi883@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7036-0499>

### RESUMO

Este artigo investiga experiências ontológicas de mulheres do Nzo Kwa Minkisi Nkasuté ye Kitembu Mvilla (Terreiro Caxuté, Valença/BA) e o agenciamento político cosmológico destas à terra - território ancestral de (re)existência negra - e verifica se essa relação oferece postulados à educação do campo. Resulta de pesquisa que articula princípios filosóficos e epistemológicos decoloniais (LUGONES, 2014; QUIJANO, 2005) e negros (FANON, 2008; KILOMBA, 2019) e por meio do método cartográfico (ESCOSSIA; KASTRUP; PASSOS, 2010) mapeia e analisa práticas político ontológicas femininas constituídas na pedagogia desse terreiro (SANTOS, 2019) de candomblé bantu. Conclui-se que o projeto educativo do terreiro dialoga com a educação do campo (ARROYO; CALDART; MOLINA, 2004), aciona o campesinato negro e suas relações (GOMES, 2006, 2015), redimensiona a relação com a terra, delimitada por lutas ontológicas (ESCOBAR, 2014), movidas pela filosofia de *suma qamaña* e pela (re)invenção de vidas femininas (SEGATO, 2012; OYEWUMI, 2004; HOOKS, 2014).

**Palavras-Chave:** Caxuté. Educação do campo. Lutas ontológicas. Mulheres de candomblé. Pedagogia de terreiro.

### ABSTRACT

*This article investigates the ontological experiences of Nzo Kwa Minkisi Nkasuté ye Kitembu Mvilla women (Yard Caxuté, Valença/BA) and the cosmological political instrumentalization they give to this land – ancestral territory of black (re)existence. The article also assesses if this relationship offers any bases to the education in rural areas. This work results from research that articulates decolonialist (LUGONES, 2014; QUIJANO, 2005) and black (FANON, 2008; KILOMBA, 2019) philosophical and epistemological principles and, based on the*

---

<sup>1</sup> Escolhemos adotar Terreiro em português na versão em inglês uma vez que a tradução não distingue sua significação social e religiosa. Utilizamos-nos assim disso para fazer uma demarcação política da ausência de tradução que marca uma linguagem politicamente localizada.

*cartographical method (ESCOSSIA; KASTRUP; PASSOS, 2010), it maps and analyzes feminine ontological political practices established in the pedagogy of this Bantu Candomblé yard (SANTOS, 2019). The article concludes that the 'terreiro' educational project dialogues with rural education (ARROYO; CALDART; MOLINA, 2004), affects the black peasantry and their relations (GOMES, 2006, 2015), re-dimensions the relationship with the land bounded by ontological struggles (ESCOBAR, 2014) moved by the suma gamaña philosophy and by the (re) invention of feminine lives (SEGATO, 2012; OYEWUMI, 2004; HOOKS, 2014).*

**Keywords:** *Candomblé women. Caxuté. Ontological struggles. Rural education. Terreiro pedagogy.*

## RESUMEN

*Este artículo investiga experiencias ontológicas de mujeres del Nzo Kwa Minkisi Nkasuté y Kitembu Mvilla (Terrero Caxuté, Valença/BA) y el agenciamiento político cosmológico de estas a la tierra - territorio ancestral de (re)existencia negra - y se verifica esta relación ofrece postulados a la educación del campo. Resulta de la investigación que articula principios filosóficos y epistemológicos decoloniais (LUGONES, 2014; QUIJANO, 2005) y negros (FANON, 2008; KILOMBA, 2019) y por medio del método cartográfico (ESCOSSIA, KASTRUP, PASSOS, 2010) mapea y analiza prácticas político ontológicas femeninas constituidas en la pedagogía de este terrero (SANTOS, 2019) de candomblé bantu. Concluí que el proyecto educativo del terrero dialoga con la educación del campo (ARROYO, CALDART, MOLINA, 2004), acciona el campesino negro y sus relaciones (GOMES, 2006, 2015): redimensiona la relación con la tierra, delimitada por luchas ontológicas (ESCOBAR, 2014), movidas por la filosofía de suma gamaña y por la (re)invención de vidas femeninas (SEGATO, 2012; OYEWUMI, 2004; HOOKS, 2014).*

**Palabras-Claves:** *Caxuté. Educación del campo. Luchas ontológicas. Mujeres de candomblé. Pedagogía de terrero.*

## Introdução

O terreiro – espaço político deste artigo – nasce dos movimentos de Kitembu. É a Árvore Ancestral, dona do tempo, que deve (re)colocar as memórias em seu lugar presente, rasgando o silenciamento e as tentativas de apagamento do legado ancestral negro. O Nzo Kwa Minkisi Nkasuté ye Kitembu Mvilla, o Terreiro de Candomblé de Angola Caxuté, é filho do T(t)empo e coordenado pela sacerdotisa negra Mam'etu Kafurengá. Foi fundado em 1994 e desde 2005 situa-se na zona rural de Valença-BA, no território Baixo Sul da Bahia, e é constituído majoritariamente por uma população campestre negra – trabalhadores agrícolas, pescadores, marisqueiras, extrativistas de dendê – e população urbana inserida em ocupações autônomas – costureiras, cozinheiras, artesãs, empregadas domésticas, pedreiros, etc. e/ou inseridos em atividades de serviço público (SANTOS, 2019). No terreiro

funciona, desde 2004, a Escola Caxuté – Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia, reconhecida e premiada pela Fundação Palmares e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) – onde se educa por meio de práticas pedagógicas articuladas ao cotidiano, utilizando-se das experiências vivenciadas nesse território. A pedagogia aí desenvolvida (SANTOS, 2019), também sob a coordenação de Mam`etu Kafurengá, tem dialogado com os movimentos sociais do campo e com o Mestrado Profissional em Educação do Campo da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, onde também me insiro, além de ser filha do terreiro, no sentido de construir diálogos com a da educação do campo.

Na região em que está inserido o Nzo, a Costa do Dendê, as comunidades negras, formadas a partir do século XIX, caracterizaram-se pela atividade agrícola – associada ao extrativismo e à pesca – e pela atividade fabril que se desenvolveu nesse período. Avelino (2018) fala da chegada de migrantes negros, atraídos pela Fábrica Todos os Santos, na cidade de Valença, quando da crise do açúcar, uma vez que os proprietários ofereciam terras, habitação, alimentação, vestuário, etc., a libertos da escravização e estes, por sua vez, encontravam ali oportunidades para viver que eram negadas pelo governo brasileiro.

A terra tornou-se uma das principais demandas do povo negro pós-abolição, por conta da Lei de Terras de 1850, que tornou mais difícil utilizar terras devolutas, como faziam colonos negros escravizados. Santana Filho (2018) nos mostra como as espacialidades e temporalidades dos povos negros e indígenas foram ameaças reais ao centralismo e patrimonialismo, sendo assim estratégico invisibilizar os modos de ocupação desses povos – organização territorial não centralizada, não hierarquizada e não patrimonial – para naturalizar a privatização da terra. Mesmo com o silenciamento sobre as revoltas negras – muito por conta do investimento em teorias sobre a democracia racial na década de 1930 – no Brasil, há registros de quilombos desde o século XVI na Bahia. Gomes (2015) narra que as comunidades de fugitivos no Brasil eram muito mais numerosas do que em qualquer lugar das Américas, destacando-se pela capacidade de articular-se às lógicas econômicas das regiões onde estavam.

A propriedade privada da terra, baseada na organização racial da estrutura de classes, excluindo a população negra e os camponeses pobres, era central para o estado privatista e integrado à trama da modernidade colonial. Destarte, torna-se desafiador a problematização das experiências pós-abolição, por pesquisas realizadas na década de

1980, pautadas em desejos de liberdade, circunscritos nas lutas e estratégias construídas pelo povo negro e silenciadas pela historiografia (MATTOS, 2013). Desse modo, é ressaltada a importância do projeto camponês, um dos principais caminhos adotados pelas comunidades negras para sobrevivência no pós-abolição (AVELINO, 2018).

Os povos de terreiro também acionam a terra em suas cosmologias como central para o exercício político do legado. Como as práticas cotidianas sistematizadas na pedagogia do terreiro relacionam terra-território-candomblé com o legado ancestral e a educação? Para responder a essa questão, examinamos as experiências de mulheres de terreiro com a terra, por meio da produção de uma cartografia cuja envergadura epistemológica está ancorada na decolonialidade, em diálogos com a história comparada e estudos do pós-abolição no Brasil (GOMES, 2006, 2015; MATTOS, 2013; AVELINO, 2018) e, desse modo, ocupamo-nos com as questões filosóficas inerentes à ontologia política (ESCOBAR, 2014), que problematiza as relações entre as visões/construções de mundo e as existências, ressaltando as dimensões cosmológicas que as configuram e as disputas daí decorrentes. Assim, decolonialidade e ontologia política estão no cerne metodológico dessa cartografia, gerando questões: que sujeitos emergem das experiências e em que circunstâncias e relações são reconhecidos politicamente? Como pensar em política a partir do (re)conhecimento de estratégias engendradas às práticas em disputa com discursos intersubjetivados pela modernidade colonial? Como podemos pensar em múltiplas vivências que emergem de ontologias não duais? Quais discursos de transição (ESCOBAR, 2014) são exercitados pelas práticas educativas do terreiro?

A pesquisa epistemologicamente centrada na Europa não é a única questão a enfrentar. Trata-se também de disputar códigos culturais, de enfrentar o racismo a partir do saber do racializado e o colonialismo a partir do saber do colonizado. Temos então disputas transversais a fazer nessa cartografia (PASSOS et al., 2010), resultante de pesquisa de pós-doutoramento: a recusa à universalidade (em favor da posicionalidade e dos regimes de poder) e a construção de linguagens politicamente localizadas.

A cartografia, é pois, arte de operar com a multiplicidade (PASSOS et al., 2010). Para isso, acolhe as histórias, inclusive as que se perfilam entre as homogeneizantes, pondo em questão as verdades e o que estava estabelecido para os sujeitos. Para isso, lançamos mão de procedimentos dispostos a apreender forças que compõem a realidade, entendendo a provisoriabilidade dos estratos. Seguimos assim rastros dos desenhos geopolíticos e estéticos.

Utilizamos o diário de campo, porque ele descreve os caminhos dos acontecimentos, inserindo-os no campo de significação do próprio sujeito, que lhe oferece sentido e ordem (ROLNIK, 2011). Selecionamos momentos de formação cotidianos da Escola Caxuté (que acontecem junto aos rituais cotidianos do terreiro), coordenados por Mam`etu Kafurengá para as observações e anotações produzindo um quadro de categorias utilizadas. Cartografamos também reuniões específicas onde se discutia temas relacionados ao território. A partir disso, organizamos uma entrevista coletiva e oito entrevistas semiestruturadas. Desse modo, produzimos dispositivos de pesquisa que nos oferecem categorias analíticas. Aqui, as práticas agrupadas dos sujeitos de pesquisa, as mulheres de candomblé, se organizam por meio de categorias que se entrecruzam: mulheres de candomblé e educação pela terra; campesinato negro e terreiro-território; agroecologia e legado ancestral. As análises das narrativas praticadas pelos nossos sujeitos de pesquisa delineiam as sessões a seguir, sendo colocadas também como autoras em discussão. Cada colaboradora será conhecida pela sua dijina – nome atribuído na iniciação no candomblé de Angola – e/ou nome quando ainda não iniciada. Quando as colaborações acontecem em reuniões, as chamamos de ‘colaboradoras em momento de formação’, destacando somente as narrativas de Mam`etu Kafurengá.

## Mulheres de candomblé: sujeitos de água e terra

As mulheres de terreiro têm suas ancestrais como guardiãs de seu legado. Os candomblés – mesmo tendo sido submetidos à ostensiva política de estado, que ora os perseguia duramente, ora realizava negociações, dependendo das regiões e das políticas estatais em curso (REIS, 2008) – são espaços onde as práticas ancestrais puderam ser preservadas e praticadas. A insistência do legado e a necessidade de multiplicar seus interlocutores é parte do projeto educativo no Caxuté:

O terreiro Caxuté está em construção. [...] E esse legado vocês tem que assumir. Eu devo pensar: qual é a coisa melhor para a vida dos que vêm, porque eles pensaram em minha vida. [...] Eles deixaram a história. O caminho é nosso, o dever é nosso! Às Nengwa de Nkise faço um apelo: pense na história e no que vão deixar! Os mais velhos disseram: eu deixei o dendezeiro, eu deixei o rio, eu deixei a fonte para vocês cultuar porque senão vocês não teriam água para beber, não teriam água para tomar banho. [...] Eu tenho orgulho dizer: sou uma

mulher negra, eu existo porque mãe Mira trouxe isso para mim, mãe Bela trouxe isso para mim. Aquela mulher negra chegava na rua e dizia: estou aqui, não importa quem não gostasse. [...] Aquele que não gosta do diferente, ele fala em nome de Jesus...e Jesus é nosso rosto. Se Jesus me fez, ele é igual a mim, então se não gosta de nós, não gosta do Jesus deles. Mãe Mira me ensinou isso, ela é minha mãe, é minha professora, é minha eterna advogada (KAFURENGÁ, MOMENTO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2019).

Kafurengá aciona as Nengwas – Zeladoras de Nkise – para a preservação do legado e aponta a existência de todos a partir da matriarca, de sua matriarca “[...] eu existo porque Mãe Mira trouxe isso para mim”. Ela diz do orgulho de ser negra construído junto à sua mãe, outra mulher negra “mãe, professora, advogada”, Mam’etu Kasanji (Mãe Mira), cuja vida está presente como fluxo permanente de articulação da memória e do legado. Diz que essa construção vem dos mais velhos que deixaram “o dendezeiro, o rio, a fonte” (elementos presentes no terreiro). O legado é, então, o próprio terreiro como espaço de existir, de aprender a ser negro com os mais velhos, de cuidado com os que vão chegar. Kasanji aciona as subjetividades subalternizadas que despontam na diferença colonial – espaço político de onde se pode avistar a classificação, o funcionamento binário das lógicas inteligíveis ao ocidente e, ao mesmo tempo, a multiplicidade das cosmologias não ocidentais e não modernas; constrói-se o lócus de enunciação das ruínas onde o não-ser, o “ninguém” habita e transita (LUGONES, 2014; MIGNOLO, 2003).

Como existir num lugar que odeia pretas? Vocês sabem bem que preta macumbeira é ninguém, ou esconde o que é ou não vai ser respeitada. Por isso o povo se esconde. Tô cansada de piadas sobre meu torso, sobre meu cabelo ser diferente (COLABORADORA, MOMENTO COLETIVO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2019).

Kasanji e Kafurengá materializam a força de abandonar o ser colonial para se criar por meio dos seus, das suas filhas. Criar-se por meio da experiência, livrando-se das projeções e expectativas coloniais, cujas violências da branquitude eliminaram as possibilidades de existir como negro, movimenta a análise de Fanon que diz: “[...] sou plenamente o que sou. Não tenho que recorrer ao universal” ( Fanon, 2008, p. 122). Para ele, como ser negro é uma não existência, embranquecer é o desejo, por isso uma vida vivida em máscara branca. Haverá a necessidade de cabelos lisos para as máscaras brancas? (KILOMBA, 2019). Haverá de ser definido como diferente para referenciar a normalidade? Para a construção existencial negra, haverá a necessidade de violenta ruptura com a

mitificação colonial (FANON, 2008; KILOMBA, 2019). Kasanji e Kafurengá abandonaram os nomes brancos para jogarem fora as máscaras brancas. Suas dijinás são produções coletivas, nomes dados ao nascer nas águas de Angola, quando o ser desindividualiza-se e torna-se parte de família ancestral: abandona o Ocidente – e mesmo trazendo-lhe as inscrições no corpo, as descentraliza – e caminha sobre a esteira. Kasanji e Kafurengá agenciam aquilo que resiste às violações engendradas ao ser negra, criando resistências às subjugações e reformulando os parâmetros da política colonial que desumaniza corpos negros.

Kasanji ancestral aciona as partilhas entre mulheres de terreiro, a coragem de ir à rua e dizer que é negra – apesar de um mundo “que odeia pretas e macumbeiras” – e insiste na afirmação de existir caudalosamente como rio, como filha de Dandalunda – a Nkise de água doce – e torna possível vidas femininas para além do gênero. Iguala-se ao deus cristão – Jesus é nosso rosto – enegrecendo-o, (des)referenciando sua existência e sua divindade, (des)humanizando-o, como *não humanos* são negros e negras. Podemos ver pelo relato que mulheres aprendem juntas na pedagogia do terreiro:

A cozinha de bambu no quintal era cercada de dendezeiros, erguidos em meio à Mata Atlântica e lá estava ela sentada saboreando coco e sopa com carne, enquanto dizia sobre as vidas das mulheres. Falava de si, de nós, de quase todas nós. Seu olhar altaneiro, contudo adocicado, combinava com sua voz firme e gritalhona de mulher tingida, curtida, majestosa: – Você precisam parar de chamar homem para resolver as coisas! Não sabem cortar uma abóbora? Não tem mão para pegar uma enxada!? Dizia ela a nós sobre uma vida de mulheres que não precisa de interferência masculina, alertando que toda ajuda de homem é cobrada com ‘queixada’. Vocês são as líderes do terreiro! Dizia mais: – Enquanto uma está aqui mexendo o acaçá, a outra ensina a essa como vender artesanato nas ruas do bairro [...] Vocês só precisam umas das outras!!! (KAFURENGÁ, MOMENTO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2018).

Kafurengá fala de um lugar de construção coletiva para mulheres, incentivando os laços e a partilha, numa conversa na cozinha, lugar sagrado para o candomblé, onde homens tem pouca ou nenhuma ascendência. Diz de assédio, de binarismo, de marcações coloniais em corpos de candomblé e as desafia para um lugar onde ontologias não duais forjem outras práticas acionadas pela autoridade da cosmologia bantu. Ela diz de partilhas infrapolíticas, onde as conversas reacendem as estratégias de ter vivido sempre, a despeito das significações coloniais porque “[...] em nossas existências colonizadas, racialmente

gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna” (LUGONES, 2014, p. 940). Em nosso lugar, partilhamos o mundo, abandonando o ‘público totalitário’ da modernidade (SEGATO, 2012), que esvazia a política dos quintais, do espaço doméstico, das cozinhas, das feiras e enchemos de sentido as nossas conversas negras e as estratégias vividas em Abya Ayala - terra das Américas assim nominada por povos andinos e indígenas como espaço que respeita a nomeação de povos originários e negros. Mam`etu aponta as possibilidades:

[...] No terreiro vocês podem fazer o que não fazem fora daqui: tomar a frente, conversar com as águas, saber os segredos do ndemburo [quarto de iniciação, tradução minha], fazer o próprio alimento, plantar, serem donas do que comem e vestem. Aqui vocês são rainhas (KAFURENGÁ, MOMENTO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2018).

Ser “rainha” não requer imediatamente rei algum. O “reinado” aqui não se refere a nenhuma categoria ocidental, a nenhum posto monárquico senão a um lugar determinado por outros princípios organizativos que não o gênero. Oyewùmi (2004), intelectual africana, questiona que as elaborações sobre o gênero são constituídas a partir da família ocidental nuclear – referência euro-americana – e qualquer tentativa de transformá-lo em categoria explicativa em comunidades africanas apontará sua função de (des)organização social, algo para além (e mais grave) do controle da reprodução. Ela acrescenta que o gênero “[...] é o princípio organizador fundamental da família, e as distinções de gênero são a fonte primária de hierarquia e opressão dentro da família nuclear” (OYEWÙMI, 2004, p. 4). Ela segue dizendo que a organização do trabalho a partir da divisão binária dos corpos que associou biologia a trabalho impingiu às sociedades africanas classificações que não são válidas como princípio organizativo, e as traduções são impossíveis para o lugar social que dantes ocupavam. Desse modo, gênero é parte do aparato colonial, e é mais uma forma de opressão às sociedades iorubas. Para ela, o que organiza as sociedades africanas não é o gênero e nem tampouco as funções generificadas a que fazem apologia.

As classificações ou nomeações no candomblé, ainda que duais, despojam-se do binarismo ocidental, universalizado com pretensões à neutralidade. O que não é binário é apontado como excedente e anomalia. Para Segato (2015), essa racionalidade interrompe os trânsitos e circulações entre as posições que “[...] passam a ser colonizadas pela lógica

binária” (SEGATO, 2015, p. 93). O gênero, assim representado em sua matriz heterossexual, torna todas as outras posições cambiantes e não binárias vulneráveis.

As mulheres de candomblé aprendem juntas um modo não binário de falar sobre si, (re)inventar-se, rasurando a classificação colonial que as construiu:

Não aguento mais essa violência. Até o meu Nkise o desgraçado quer que eu largue. Daí eu digo que isso não largo não. Aqui encontro uma forma de me proteger que me ensina ser mais forte para voltar lá, Todas as aulas de Mãe Bárbara [Mam'etu Kafurengá, explicação minha] nos ensina que nosso corpo precisa ser independente do homem porque nós existimos sem eles, antes deles, e nada que fazemos tem no mundo deles (COLABORADORA, MOMENTO COLETIVO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2018).

No terreiro, as cosmologias acionadas produzem outros efeitos para a existência: “o de não depender para existir”, o de existir sem referência no masculino, num mundo que “não tem no mundo deles”. Mesmo que a fala acione binarismos, ao deslocarmos suas significações – “existir antes deles” – somos remetidos a processo de a-significação, à busca de sentido fora de um campo definido por um repertório masculino ocidental. Para as vivências no candomblé, os papéis podem ser duais, mas não se opõem, não são binários, não se correspondem por oposição. Obviamente, isso não significa que o machismo-sexismo engendrado à cultura ocidental não exista em terreiros, mas que as posições/lugares sociais não se definem por isso. O exercício então é pensar a partir de ontologias relacionais que circunscrevem formas de ver o mundo onde as relações entre seres vivos são contínuas: (ESCOBAR, 2014), uma vez que humanos são continuidades da vida na terra, onde o sagrado, os mukixi, são os próprios viventes.

As populações das Américas e África – indígenas ou africanos foram classificadas e hierarquizadas a partir da invenção da raça. Para isso, o Ocidente construiu poderosos caminhos, marcados pela intersubjetivação de práticas que acionam um padrão de poder nomeado por Quijano (2005) como colonialidade de poder. Ele diz que a raça foi elemento criado como classificador para a constituição do capitalismo mundial, por meio da qual se estabeleceu a desumanização – bem como a dicotomia entre humanos e não humanos – e a divisão (racial) do trabalho, como marca da hierarquização dos seres. Negros assim, não são reconhecidos como humanos, bem como indígenas. Desse modo, a colônia e a desumanização de seus povos são uma das formas indispensáveis de constituição do modo capitalista de produção, que tem a Europa como centro do sistema-mundo.

Mas Quijano (2005) não consegue perceber a função do gênero no sistema colonial. As questões de Lugones (2008, 2014), intelectual argentina do campo da decolonialidade a Quijano pautam-se na crítica à sua apologia ao gênero, sem reconhecê-lo como uma categoria intersubjetivada e materialmente responsável pela nomeação dos corpos a partir de repertórios binários. Quando Quijano (2005) cita o controle do sexo e seus produtos, investe na subsunção da sua análise a corpos já dicotomizados pela categoria por meio da qual ele os vê. Assim, segundo ela, o autor não percebe outros princípios organizativos da política inerente às produções nas terras de Abya Ayala.

O princípio filosófico que orienta Lugones (2014) gera a impossibilidade de que o gênero seja algo além de uma categoria por meio da qual se fraturou produções constituídas por princípios múltiplos, uma vez que genereificou com vistas à colonização, à afirmação da modernidade, corpos não humanos, mas sexualizados. Associando sexo e trabalho, a nomeação dos sujeitos e a genereificação foi feita pelo ela chama de colonialidade de gênero, ou seja, a binarização de corpos a partir do sexo, funcionais a um modelo cognitivo e econômico que desorganiza as terras de Abya Ayala e reduz seu universo múltiplo à dicotomia. Se o gênero é uma forma de colonialidade, como agenciar práticas políticas ontológicas que conformem um território para existir aquém do gênero, sem que isso nos remeta a um pré-moderno?

Ora, as cosmologias afrodescendentes e indígenas não estão circunscritas senão na inter-historicidade (SEGATO, 2012), na existência múltipla e duradoura. O tempo não é uma dádiva datada pela modernidade. As temporalidades em curso em Abya Ayala recusam a Colônia, mas também acontecem transversais e em rede de disputa de diversos mundos coexistentes e relacionais – em política de relacionalidade, em pluriversos (ESCOBAR, 2014) e/ou agenciando subjetividades subalternas em ações afirmativas e ativas de resistência (LUGONES, 2014).

Eu venho aqui no Caxuté para cuidar das minhas coisas. Mas, quando eu chego é como se eu encontrasse um sentido para o vazio...eu disparo a fazer coisas, eu mexo na terra, eu lavo com nsabas. Quando estou com as mãos na terra é o mesmo que eu tivesse sendo uma criança, mesmo que eu tivesse nascendo (COLABORADORA, MOMENTO COLETIVO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2019).

A filha de Nkise encontra na terra um sentido para o vazio, quando diz “mesmo que tivesse sendo uma criança”, que cria com a terra, se reconhece nascendo na terra. A cosmologia bantu enreda o vazio e tece o barro nele:

A terra é sagrada. Nosso corpo sai da terra e da água. A Angola é barro. Então cuidar da terra é cuidar de nós. Cuidar do que somos feitos (KAFURENGÁ, 2019).

A terra é o lugar onde a gente nasce e morre. Por isso pode nos matar e nos fazer viver. Nossos pés são raízes até a terra, quando molha a terra a gente cresce, nós pretos que é de terreiro nascemos da terra junto com os índios (COLABORADORA, MOMENTO COLETIVO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2019).

O legado ancestral é atualizado pela relação com a terra, quando o corpo se compreende sagrado, de água e barro. Cuidar da terra é cuidar de si, como parte de algo, como constitutivo do mundo junto às outras vidas. Esse sujeito se constitui a partir do processo de significação forjado pela ancestralidade, pela “Angola”. Nascer da terra é ter assunção sobre a vida e a morte, negada pela modernidade colonial:

Terra para mim é tudo, é onde a gente constrói nosso terreiro, faz as nossas plantações. É muito importante a gente cultivar a terra dentro de nosso nzo, fazer nossas plantações para as coisas saírem de nossas mãos, plantar nossas verduras, nossos legumes... a terra dentro do terreiro é muito importante para plantarmos nossa abóbora, nossa alface, nossas ervas, fazer nossas maiongas. Precisamos da terra para estarmos cultivando nossas plantações e tirar nossa sobrevivência, (ZUMBALASSANJE, 2019).

O terreiro é o lugar de exercício ao direito à terra, a terra do terreiro é da filha de Nkise, desvincilhando-se de seus fins privados e atando-se à experiência coletiva. De lá entende-se a importância de plantar, de “as coisas saírem de nossas mãos”, de fazer o remédio e o banho de folhas (maionga), de comer e viver para alcançar o sustento:

[...] Cultivamos a terra e botamos nosso alimento para que dele a gente possa colher aquilo que nos sustenta e vai alimentar nosso Nkise. Antes de ser do terreiro, como sou uma mulher campesina, eu sempre via meu pai com respeito pela terra porque é dela que retiramos nosso sustento. Hoje no terreiro nós temos respeito pela terra pelo mesmo motivo (HONGOLOMESI, 2019).

A gente bate nosso mutue em Ntoto [Nkise da Terra, explicação minha] saudando a terra, a gente planta para arriar, a gente arria o padê para Njila [Nkise da encruzilhada, explicação minha] pedindo bandagira [licença, explicação minha], saudando a terra. Se a gente vai arriar uma

oferenda a gente tem que pedir bandagira, saudar a ancestralidade, saudar o Ntoto (HOOXIMALE, 2019).

O lugar de onde se dá comida ao Nkise é sagrado. O lugar que sustenta a mulher é sagrado. O lugar onde batemos a cabeça para saudar a ancestralidade é sagrado. A terra é espaço político ontológico de existir para si e para a ancestralidade, não se pisa nela de qualquer jeito, sem permissão: integra a cosmologia como exercício político comum.

Mulheres de candomblé é, desse modo, uma categoria política que agencia o legado de candomblé à terra, transformando-a em território ancestral, comum por meio do exercício político ontológico, alvo da luta para a vida e para a morte. Nesses termos, mulheres de candomblé não designa gênero, porque não se coloca em relação binária e não ativa a historicidade intersubjetivada, mas agencia femininos afrodescendentes de terreiro na construção de resistência ao seu significado moderno colonial e para construção de estratégias infrapolíticas.

Tais estratégias podem ser compostas em alianças com o feminismo negro e decolonial, guardando a diferença radical que marca os legados. Segundo Hooks (2014), as desigualdades às quais as mulheres negras foram submetidas não podem ser traduzidas somente pela invisibilidade de suas produções, ela afirma que elas não existiam enquanto mulher. Isso agravava-se ainda mais quando se tratava do trabalho no campo. A autora diz que aos olhos dos americanos brancos apenas as pessoas do sexo feminino que eram degradadas trabalhavam no campo, e quando uma mulher branca era forçada a isso seu *status* ontológico era colocado em dúvida. Contudo, nas comunidades africanas o trabalho campesino integrava a vida das mulheres e lhes outorgava o direito de estar no espaço público e liderar suas comunidades. Desse modo, as organizações das mulheres negras e latinas tiveram que produzir espaços de luta, de partilha e de discussão em Abya Ayala, que (re)construísse suas trajetórias a partir da valorização de suas experiências. Nesse sentido, as mulheres negras destituídas de seu valor quando do exercício como camponesas negras, reencontram no exercício do campesinato negro em terras-terreiro, a afirmação cosmológica de serem parte da terra, de serem mulheres de candomblé.

O Caxuté tem sido um desses lugares de socialização dessas mulheres e de decolonização de seus saberes. Nesse espaço, a partir de outros princípios de autoridade e organização, as mulheres erguem um estatuto ontológico que rememora seu caminho e

(re)inventa suas existências. A pedagogia do Terreiro partilha com elas a centralidade da terra para a liberdade (SANTOS, 2019):

O terreiro para mim é aprendizagem. Tudo que vivo agradeço ao terreiro. Aprendo a dar mais valor a terra e a como lidar, como cuidar do solo. A terra é um grande vínculo com a vida. E no terreiro aprendi isso. Eu não existiria sem a terra (KAFUJEMI, 2019).

Quando entro no Caxuté e vejo Mametu Kafurengá dizer quem são nossos Nkises, de onde eles vêm, de onde vem a nossa força, vem fortalecer essa minha ideia e meus sentimentos de pertencimento da terra porque os nossos Nkises são a própria natureza, não são divindades físicas e humanas, são os elementos próprios da natureza [...] cada um com seu elemento e sua forma completa (LIDIANE, NÃO INICIADA, 2019).

Assim, podemos dizer que a manutenção e preservação desse legado tem sido feita pelo projeto de educação construído pela Escola Caxuté como modo de evidenciar que a relação ontológica com a terra é central para o exercício político do legado ancestral e para a definição autônoma da base territorial ontológica que constitui os sujeitos. Portanto, é possível dizer que as ontologias se efetivam por meio de práticas que criam o território e é possível falar delas por meio das práticas das mulheres de candomblé que associam os significados dos mundos para os sujeitos, conferindo-lhes reconhecimento de sua existência política (ESCOBAR, 2014).

## Terreiro, território camponês: discussões com a educação do campo

O campesinato negro não se constituiu agora. O grande número de africanos escravizados no Brasil compôs o trabalho no campo por mais de três séculos, enviados para a produção agroexportadora de algodão, café e açúcar. Contudo, suas experiências não são de servilidade. Tanto no Nordeste açucareiro quanto no Sudeste cafeeiro, escravizados e libertos, suas famílias construíram diversas modalidades de ocupações, muitas delas que burlavam a escravidão: os quilombos ou as roças ao lado dos engenhos.

Quilombos não eram unidades isoladas e/ou somente móveis. Alguns deles, como em Minas Gerais ou no Maranhão, podem ter funcionado por três gerações. Segundo Gomes (2015), data de 1769 o registro de quilombo em Minas Gerais que possuía Casa de Tear,

Casa de Audiência, Casa de Forja, produção de artesanato, moradia e roças enormes, além de estoques e paióis. O mesmo autor ressalta a capacidade de organização dos quilombos, precedidos ou não por levantes nas fazendas, cujas insurreições podiam estar combinadas com motins nas cidades, desde o século XVII. Registra-se as articulações da proliferação de quilombos com as revoltas camponesas do período regencial como a Balaiada (Maranhão), a Cabanagem (Grão Pará), a Farroupilha (Rio Grande), a Cabanada (Alagoas). Também podiam conectar-se ao comércio das cidades e à movimentação das senzalas. As experiências de camponeses negros estiveram intimamente engendradas às cosmologias africanas e às vivências em senzalas, reinventando sentido para a forçada diáspora negra (GOMES, 2015). O estudioso diz então que quilombolas exercitavam práticas agrícolas diversificadas, relacionavam-se com taberneiros, pequenos proprietários, negros libertos, pequenas propriedades rurais de colonos negros não libertos, pescadores, marisqueiros, indígenas, com festas de congadas nas fazendas, com cultos em diversas regiões formando um multifacetado *campo negro*, entrelaçado ao regime escravocrata (GOMES, 2006). Para ele, formava-se a base para uma cultura camponesa composta por índios e negros.

A admissão dessas experiências reconfigura a perspectiva da democracia racial, que versava sobre a passividade de negros no Brasil Colônia e com a ideia de que somente brancos e mulatos livres lutaram por negros para a abolição e no pós-abolição. Mattos (2013) indica que o silenciamento sobre a cor dos sujeitos nos documentos oficiais, jurídicos, de batismo, de casamento, óbitos, etc., a partir de 1850 (em contraposição à definição explícita da demografia racial no período escravista), acentuando-se no pós-abolição, deve-se à intencionalidade de apagar a questão racial e forjar o nascimento de uma nação embranquecida, ou harmoniosamente mestiça, racialmente democrática como se consolida nos estudos de Freyre (1998), da década de 1930, ou historicamente contingenciados para a elaboração de uma alternativa de poder (PRADO, 1983). Mas, Mattos (2013) diz que se trata de não visibilizar os significados e sentidos das estratégias de liberdade construídas pelo povo negro, dissociando as lutas do pós-abolição do quesito cor, despojando-a de seus embates raciais.

A luta pelo território e as práticas de cultivo da terra estão circunscritas na assunção do povo negro como povo de Nkise e camponês; são lutas ontológicas:

[...] O nosso dever é lutar pelo território, gritar pelo território. Lutar pelo território é respeitar o território de nossos semelhantes, que tem legado em outros territórios. Precisamos abrir olhos disso. Lembá

quando está com seu cajado, quando sai para lutar pelo território ele come seu milho branco. Mas, se ele se retar ele come o dendê, ele é Nkise. Ele faz seu ngudia. Então ele planta, ele colhe pra comer. Então Lembá é território, é direito pelo território. [...] A luta pelo território está garantida pelo nosso povo. O Nkise diz: o que me pertence é meu lugar! Onde piso é meu território, o território é aqui, é lá no mangue, é no dendezeiro! (KAFURENGÁ, MOMENTO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ NA KIZOMBA MAIONGA, 2019).

Lutas ontológicas são aquelas que reconhecem a existência de mundos – “lutar pelo território é respeitar o território de nossos semelhantes” – e, por isso descentralizam os referentes modernos: “[...] Nas palavras do pensamento zapatista, essas são lutas por um mundo no qual muitos mundos se encaixam: a luta pela defesa do pluriverso” (ESCOBAR 2014, p. 77). São lutas que, por defender um território que é base político material de um legado, traçam programas políticos de transição, experimentações táticas e afirmam o direito à terra como espaço comunal e ontológico, ao mesmo tempo em que constitui o sujeito coletivo *povo* (SEGATO, 2012, p. 7).

Os programas das lutas ontológicas são práticas de transição de um povo e “[...] são necessárias para enfrentar as múltiplas crises ecológicas e sociais produzidas pelos modelos ontológicos ocidentais e suas narrativas [...]” (ESCOBAR, 2014, p. 37), e dizem:

Cuidar da terra é cuidar dos deuses. Porque a terra, o Ntoto é coisa muito respeitada, a terra, ancestralidade que veio ao mundo para os Nkise, tudo que a gente arria ali tem que ter tratamento (HOOXIMALE, 2019).

Então a terra significa vida, é kavungo, é Nkise, dono da terra, um ancestral que está ali presente e significa vida (HANGOLOMECI, 2019).

O Nkise vai à luta pelo território porque sua afirmação depende que sua base ontológica não seja violada. Ele come dendê se for preciso para ir à luta. “Sem terra não há Nkise”, diz Zumbalassanji (2019). Então, as alianças entre a pedagogia do terreiro e a pedagogia do campo ensejam pautas comuns, registros e comunicação entre legados.

Por meio da terra, o território se constitui, mas diz Kafurengá “[...] o território é aqui, é lá no mangue, é no dendezeiro!” O território de candomblé não termina no espaço geográfico em que está inserido, porque povos de terreiro tiveram suas práticas ancestrais encerradas em territórios contínuos e escondidos. E a propriedade privada da terra limitou o acesso a territórios descontínuos necessários aos rituais – matas, cachoeiras, manguezais, pedreiras, etc., (REGO, 2006). O uso privado tem produzido extermínio e morte desde o

Brasil Colônia, o que indica que povos ancestrais têm a reforma agrária como central para a disputa e constituição de seu território.

Nós precisamos pensar juntos no território e fazer as alianças com nosso povo pobre, do campo, da terra porque nosso culto está em risco, nossa vida está em risco, a terra indígena está em risco e a permanência dos seres vivos na terra está em risco (COLABORADORA, MOMENTO COLETIVO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2019).

Não defender a terra ameaça o território do candomblé e também as experiências ontológicas constituídas e ensinadas na Escola Caxuté. Cuida-se da terra como se cuida de si porque aprender sobre a terra é aprender sobre si. Tais práticas de defesa, cuidado são compartilhadas e produzem a identidade camponesa bantu do terreiro Caxuté. Por esse motivo, a pedagogia do terreiro tem criado relações entre as práticas de cultivo de seu legado e a agroecologia, cujo projeto está ligado às camponesas, geralmente cuidadoras dos quintais e autoras de técnicas de cultivo sistematizadas por esse saber (SILIPRANDI apud PESSANHA, 2013). Dizem as mulheres de candomblé:

Sei adubar, plantar, fazer uma rama, uma poda, sei usar a água da chuva pra regar. Sei também de cuidar de galinha e de coquém. Sei tratar porco e até matar o porco, fazer a linguiça e curtir a carne. Sei colher erva na lua certa, plantar na lua certa e preparar o remédio. Faço isto desde criança. A terra é o lugar de onde se faz tudo isso, e o principio e o fim da gente. A terra tem que estar limpa porque é onde deitamos a cabeça pro Nkise. Agroecologia não sei não... tem a ver com agricultura que sei, mas não sei o que é (COLABORADORA, MOMENTO COLETIVO DE FORMAÇÃO DA ESCOLA CAXUTÉ, 2019).

Ela diz de um legado que se faz como projeto de relação com a terra, que não se reconhece como agroecologia, mas que apresenta sistematicidade e saberes organizados que são mais do que técnicas de cultivo, mas um modo de relação com a terra, produzido no âmbito de uma cosmologia: “[...] a terra tem que estar limpa porque é onde deitamos a cabeça pro Nkise”. O legado é a memória de todos os ensinamentos dos Mukixi:

A gente tem que plantar o que? Primeiro a nsaba de Nkosi: a espada de ogum, o feijão de Nkosi, o milho de galinha, porque se nós planta, se a gente não cuidar os Nkise não vão prosperar, se não plantar e cuidar nada pode ir adiante (HOOXIMALE, 2019).

Cada um aprende que, sustentar a sua ancestralidade exige sistematicidade, aprendizagem esta que ocorre no Coletivo da Escola Caxuté, às vezes com o Caboclo Rei das Neves, ancestral das matas, nas reuniões coletivas e nos mutirões:

Cada Nkise tem seu ngudia, então cada um de nós fazemos o ngudia de cada Nkise e cada um de nós plantamos de acordo com cada Nkise, é o milho de pipoca, o milho de galinha, o abacaxi, coco, a galinha que criamos. Esses alimentos todos nós temos o cuidado para não ter o agrotóxico, para não ter veneno. A gente cria tudo com adubo natural. Nós fazemos a nossa própria plantação, nosso próprio galinheiro, para tanto quanto servir ao Nkise como a nós mesmos. Esses alimentos são com devido cuidado, para amanhã não prejudicar nossa saúde. Isso significa que são tirados de nosso próprio nzo de nossa própria mão de obra porque nós plantamos para colher (KAFUJEMI, 2019).

[...] Mas a ação da agroecologia de lidar com a terra e saber a importância de cada alimento, do conjunto para que as coisas fluam, para que a energia flua e para que a gente tenha alimento, para que a gente se perpetue [...] vejo que desde a nossa ancestralidade pratica a agroecologia. Talvez a dificuldade seja essa, porque algumas pessoas se retraem sem se dar conta que já praticam isso de forma mais simples (LIDIANE, NÃO INICIADA, 2019).

Contudo, nem sempre é possível haver comunicação entre os legados. Quando dizemos que as linguagens precisam ser politicamente localizadas nos desafiamos a produzir relações sem desigualdade e que reconhecem o *lócus* de enunciação múltiplo. O conhecimento é partilhado e os saberes constituídos no terreiro. Entretanto, há uma linha abissal invisível que tem se perpetuado no conhecimento ocidental que garante a visibilidade de sua produção às custas da invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam nos parâmetros válidos para demarcar o que é conhecimento e o que não é. Essa linha é erguida para que formas populares, comunitárias, etc., de conhecer tornem-se incomensuráveis e inaceitáveis (SANTOS, 2010). Mas uma vez que o legado da educação do campo tem sido construído junto aos movimentos sociais do campo, inclusive em discussão permanente com os sujeitos do campesinato brasileiro (ARROYO; CALDART; MOLINA, 2004) essa “linha” tem sido problematizada e assim tem sido possível inserir discussões da pedagogia do terreiro no Mestrado em Educação do Campo/UFRB.

Os movimentos sociais que emergem especialmente na década de 1980 produzem uma pauta para a educação, onde compreende-se que o campo é um lugar de inúmeras possibilidades educativas que confrontam o latifúndio e voltam-se às especificidades dos camponeses para a construção coletiva do currículo (ARROYO; CALDART; MOLINA, 2004). Como a educação do campo, a pedagogia do terreiro reconhece a experiência singular e coletiva dos sujeitos em relação com a terra (SANTOS, 2019) e desenvolve a memória apagada.

O povo de Nkise, desse modo, entende-se como camponês, uma vez que a assunção a essa identidade política se faz por meio do território. Povo do terreiro Caxuté integra o campesinato brasileiro e contribui de forma singular para o (re)conhecimento da marca étnico racial do campo brasileiro, além de inserir a discussão de povos tradicionais na agenda da educação do campo.

Por fim, e não menos importante, o projeto de bem-viver, *suma qamaña*, como afirma o povo aymara (Bolívia), é capaz de estabelecer diálogos entre povos camponeses, uma vez que a sua proposta leva ao autoreconhecimento por meio da “[...] recuperação da identidade cultural de herança ancestral” (MAMANI, 2010, p. 25). O que une os povos é “madre tierra” e sua significação ontológica para povos. A harmonia de *suma qamaña* exige uma crítica radical ao desenvolvimento capitalista, e o rompimento com esse modo de produção que viola a vida e a terra. Povos amazônicos dizem “volver a la Maloca que é

[...] voltar a nós mesmos, valorizar o conhecimento ancestral e a relação harmoniosa com meio ambiente, é sentir o prazer da dança que liga o corpo ao espírito, é proteger nosso saberes, tecnologias e locais sagrados, é sentir que a maloca está dentro de cada filho do sol, do vento, das águas, das rochas, das árvores, das estrelas e do universo. Não é um indivíduo, mas um ser coletivo (MAMANI, 2010, p.45).

Volvemos a la Maloca!

## Considerações Finais

As experiências ontológicas das mulheres de candomblé afirmam as (re)existências a partir da cosmologia bantu: mulheres de barro que abandonam o ser colonial e suas significações embranquecidas para engendrar-se à terra e a aprender na escola-terreiro umas sobre as outras, umas com as outras, construindo singularidades. Desse modo, as ontologias são constituídas a partir de uma base territorial, onde os sujeitos se (re)conhecem, significam e nominam a si dimensionando o espaço necessário para o exercício político da existência. O território torna-se, o espaço de ser e viver a partir do legado, desenvolvendo coletivamente o ser em relação à terra. Contudo, nada disso se faz sem disputas: lutas ontológicas pela manutenção do território que constitui a existência estão no cerne do projeto educativo centrado na terra-território de candomblé.

O projeto de educação do Caxuté construído por sua Mam`etu dimensiona práticas político ontológicas de cultivo, pertencimento e luta pelo território, por meio de discursos

de transição que ensejam a convivência também com outros legados construindo relações de bem viver – suma qmanã – entre povos de Abya Ayla. Tais discursos de transição produzem relações de negociação e diálogo com movimentos sociais do campo, cujo projeto educativo encontra-se sistematizado na educação do campo. Destarte, quando povos de terreiro têm a terra como central para sua cosmologia colocam-se na luta pela reforma agrária, na defesa de recursos hídricos, na salvaguarda da vida e dos viventes.

Um terreiro camponês, que assim se define como bantu indígena, é parte do campesinato brasileiro, herdeiro das experiências do campesinato negro, das experiências de liberdade e os sentidos atribuídos a estas pelo povo negro, vivenciadas pelo legado ancestral num terreiro. Esses diálogos pluriversos possibilitam acesso à memória e o abandono do ser colonial, branco, intersubjetivado pela colonialidade de poder e de gênero, fundando a categoria “mulheres de candomblé” como lugar político de assunção de vidas femininas negras, de Abya Ayala, cuja arregimentação política não se dá a partir da intersubjetivação de ontologias binárias.

Embora as relações no candomblé possam ser duais, elas resistem ao binarismo quando a centralidade da terra multiplica os referenciais e os universos dos sujeitos. O Caxuté, assim, lança-se aos diálogos de práticas agroecológicas, de princípios educativos, de ontologias relacionais com a educação do campo, deixando a esta o desafio de pintar-se de preto e de decolonizar ainda mais seu saber, em favor do “volver a la maloca” e ouvir com cuidado o que tem a dizer os povos tradicionais ao campo brasileiro.

## Referências

ARROYO, Miguel Gonzalez; CALDART, Roseli Salete; MOLINA, Mônica Castagna. **Por uma educação do campo**. Petrópolis: Vozes, 2004.

AVELINO, Camila Barreto Santos. **Os Sentidos da Liberdade: trajetórias, abolicionismo e relações de trabalho no Vale do Cotinguiba no Pós-Abolição, (Sergipe, 1880 - 1930)**. Orientador/a: Hebe Mattos, 293 f. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia** (col. Pensamiento Vivo), Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HOOKS, Bell. **Não Sou eu uma mulher**: mulheres negras e feminismo. Tradução Livre para a Plataforma Gueto, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios do racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, 2008. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39600906>>. ISSN 1794-2489. Acesso em: 20 set 2019.

\_\_\_\_\_. Rumo a um feminismo descolonial. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, dez/2014.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Buen Vivir / Vivir Bien**: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, 2010.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do Silêncio**: os significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil, Século XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/disenos globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Aka, 2003.

OYĚWŪMÍ, Oyeronke. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **Codesria Gender**, Series 1, p.1-8, 2004.

PASSOS, Eduardo et al. (org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisas intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PRADO, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**: colônia. São Paulo: Brasiliense, 1983.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. 1ª Ed. Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciências Sociales (CLACSO), 2005.

REGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador. **Geotextos**, Bahia, v. 2, n. 2, p. 31-85, dez., 2006. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/3038>>. Acesso em: 20 set 19.

REIS, João José. **Domingos Sodré**: um sacerdote africano. Escravidão, Liberdade e Candomblé na Bahia do Século XIX. São Paulo: Companhia de Letras, 2008.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: Transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Maria Balbina dos. **Pedagogia do Terreiro. Experiências da Primeira Escola de Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia**: Escola Caxuté. Simões Filho: Kalango, 2019.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES- Centro de Estudos Sociais**, trimestral, n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em <https://journals.openedition.org/eces/1546?file=1> . Acesso em 20 set. 19.

SEGATO, Rita. **La Crítica de la Colonialidad en Ocho ensayos y una Antropología por Demanda**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SILIPRANDI, Emma. Mulheres agricultoras e a construção dos movimentos agroecológicos no Brasil. In: NEVES, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo. (org.). **Mulheres camponesas**: trabalho produtivo e engajamentos políticos. Niterói: Alternativa, 2013.

**Submetido em 20/09/2019**

**Aprovado em 06/03/2020**

Licença Creative Commons – Atribuição NãoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)