

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Cecília Negrão

Olhares sagrados do feminino no Candomblé:
Reconstrução de identidades religiosas e memórias ancestrais

Doutorado em Ciência da Religião

São Paulo
2024

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Cecília Negrão

Olhares sagrados do feminino no Candomblé:
Reconstrução de identidades religiosas e memórias ancestrais

Doutorado em Ciência da Religião

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião, área de concentração em Estudos Empíricos da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

São Paulo
2024

Banca Examinadora

Dedico esta tese a minha tia, Neli
Cordeiro, com quem tive a honra de
conviver e estar ao lado, aprendendo
amorosamente seus saberes.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP)

O presente trabalho foi realizado com o apoio da coordenação de Aperfeiçoamento da Pessoa de Nível Superior – Brasil (CAPES - PROSUC), número do processo 88887.626476/2021-00

AGRADECIMENTOS

Tenho muitos agradecimentos a serem feitos. A conclusão deste estudo não foi fácil, com uma rotina intensa de trabalho e cuidado com minha filha, e os imprevistos durante o tempo de estudo deste doutorado.

Minha eterna gratidão aos meus ancestrais e Orixás, meus guias, que estão ao meu lado, protegendo, ensinando e guiando.

Gratidão à Mãe Sylvia de Oxalá, do Axé Ilê Obá, Yalorixá que me iniciou na Orixalidade, cobrindo de amor, cuidado e atenção. Eterna rainha que deixou como sua substituta Mãe Paula de Iansã, amiga e Mãe, uma liderança que me inspirou neste estudo.

Gratidão aos meus pais, que me mostraram a importância dos estudos.

Ao meu grande amor, minha filha Ana Beatriz Cordeiro Negrão, que transformou meu mundo e me fez uma mãe protetora e amorosa.

Ao professor Ênio Brito, meu orientador, um privilégio tê-lo me guiando neste estudo.

Ao meu amigo Victor Aversa, com quem tive a sorte de estudar e me auxiliou durante o processo da escrita.

RESUMO

O tema surgiu a partir de reflexões sobre a cultura, memória, identidade, oralidade e territorialidade, com a proposta de abordar o feminino no candomblé e sua relevância no sagrado. Mulheres que lideram terreiros e tornam-se referência na comunidade, a partir de uma cultura oral agregadora, que tem como base os itãs, lendas sagradas e passadas oralmente a cada geração, seguindo a tradição no candomblé. As Yabás (Mães Rainhas) são as responsáveis pelo equilíbrio da terra e da vida. Majestosas, guerreiras, amorosas, sábias, pacificadoras, suas lendas nos ensinam como viviam nossas ancestrais. No Brasil, o primeiro terreiro registrado na nação ketu, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a Casa Branca do Engenho Velho, começa nos fundos da Igreja da Barroquinha, em pleno Centro Histórico de Salvador, na Bahia, por volta de 1830 por *três negras da Costa: Iyá Deta, Iya Kala e Iya Naso* e carrega o nome de Iyá Naso, um título altamente honorífico privativo da corte de Alafin de Oió. A narrativa histórica registra que esse empoderamento das mulheres negras, líderes religiosas, ocorreu com muita luta e sofrimento, durante o século XIX, tendo como referência a Lei do Ventre Livre, em 1871, com as “escravas de ganho” ou “mulheres forras”, que circulavam comprando e vendendo mercadorias, para gerar recursos na conquista de liberdade. São os recursos financeiros que possibilitaram a ascensão das Yalorixás e é na religião de matriz africana que as histórias de rainhas e princesas ganham relevância e são preservadas.

Palavras-chave: candomblé; orixás; yabás; oralidade; ancestralidade; África.

ABSTRACT

The theme arose from reflections on culture, memory, identity, orality and territoriality, with the proposal to address the feminine in Candomblé and its relevance in the sacred. Women who lead terreiros and become a reference in the community, based on an aggregating oral culture, which is based on itãs, sacred legends passed down orally to each generation, following the Candomblé tradition. The Yabás (Queen Mothers) are responsible for the balance of the earth and life. Majestic, warriors, loving, wise, peacemakers, their legends teach us how our ancestors lived. In Brazil, the first terreiro registered in the Ketu nation, Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Casa Branca do Engenho Velho, begins at the back of the Barroquinha Church, in the heart of the Historic Center of Salvador, Bahia, around 1830 by three black women da Costa: Iyá Deta, Iya Kala and Iya Naso and bears the name Iyá Naso, a highly honorific title private to the court of Alafin de Oió. The historical narrative records that this empowerment of black women, religious leaders, occurred with a lot of struggle and suffering, during the 19th century, with reference to the Free Womb Law, in 1871, with the “earning slaves” or “freed women”, who circulated buying and selling goods, to generate resources to achieve freedom. It is the financial resources that enabled the rise of the Yalorixás and it is in the African-based religion that the stories of queens and princesses gain relevance and are preserved.

Key Words: candomblé; orishas; yabas; orality; ancestry; Africa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
 CAPÍTULO I – A diáspora africana e o olhar do Outro: violência como protagonista durante séculos de encobrimentos	19
1.1. Corpos esquecidos: “faltou respeito na vida e na morte”	22
1.2. Valongo: descobertas evidenciam um dos maiores crimes contra a humanidade	24
1.3. Escravidão materializada	29
 CAPÍTULO II – Ressignificando e reconstruindo narrativas: o papel da religião como resgate de identidades	34
2.1. Das irmandades aos terreiros, passando pela Revolta dos Malês	36
2.1.1. Importância da Revolta dos Malês	44
2.2. Ganhadeiras-escravas ou forras	49
2.2.1. O poder das Yalorixás em estruturas palacianas	51
2.3. Patrimônio financeiro e simbólico	56
 CAPÍTULO III – O feminino no Candomblé: o axé como energia vital	60
3.1. Yabás na construção da vida	60
3.2. Itãs, mitos e cantigas ancestrais	64
3.3. Candomblé: “pede-se aos cavalheiros o máximo respeito”	67
3.4. Yemanjá corta a língua de Oxóssi	72
 CAPÍTULO IV – Candomblé: da grande mãe aos desafios da religião	73
4.1. Criminalização do espiritismo, a magia e seus sortilégios	74
4.2. Em todos países: objetos sagrados foram apreendidos durante os cultos	77
4.3. Baixo espiritismo	80
4.4. Candomblé é resistência	84
 CONCLUSÃO	88
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91
 ANEXOS	96

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa dá continuidade às reflexões propostas em minha dissertação de mestrado sobre oralidade nas religiões de matriz africana e sua preservação cultural. Isso, porque, ao finalizar o projeto de mestrado¹, destacando o candomblé e as transformações do culto ao longo das décadas a partir da sua mobilidade cultural - com suas resistências e negociações históricas e pontuais, fui direcionada a outras questões relacionadas ao tema.

Um dos temas centrais é o protagonismo das mulheres no candomblé, que tem um papel central no culto e na organização dentro de alguns terreiros e no entorno da comunidade. O sagrado² no culto está associado à maternidade, com seus ritos iniciáticos, relacionados ao nascimento e à renovação. No culto, são seis as principais Orixás femininas, cultuadas no Brasil, responsáveis pelo equilíbrio da terra e da vida: Yemanjá, Oxum, Iansã, Obá, Nanã e Ewa.

Outro questionamento se refere à importância dos registros dos primeiros terreiros de candomblé em Salvador, referência na nação Ketu, que deram espaço para a construção de bases sólidas e desencadearam diversos caminhos religiosos e heranças culturais. Nesse contexto cultural, estão inseridas mulheres pioneiras e corajosas, que foram responsáveis pela criação e manutenção dos espaços sagrados, que carregam segredos históricos e resistem. Mas também é preciso entender de que forma esses espaços sagrados foram moldados, a partir de frequentes violações e perseguição religiosa.

Dessa maneira, pesquisar esses registros de terreiros é também uma forma de relembrar a nossa própria história. Não há como analisar um terreiro de candomblé, um espaço sagrado de luta e resistência, sem contextualizar historicamente a relação entre a perseguição e violência do Estado e a manutenção das imagens de santos católicos dentro do candomblé, por exemplo. É somente com o estudo das perseguições sofridas que conseguimos ter a compreensão das dores e batalhas travadas para a conquista da liberdade de culto das religiões afrobrasileiras.

Além disso, durante a minha pesquisa, houve um grande impulsionador para meu olhar para o feminino: a chegada de minha filha, Ana Beatriz, que me despertou para um mergulho profundo, desafiador e repleto de amor e confiança, com a certeza de que nunca mais seria a

¹ Mestrado defendido em 2018, com o tema *Processos de comunicação e cultura: oralidade condutora do Axé no terreiro Axé Ilê Obá*, na área de Comunicação e Semiótica da PUC-SP.

² Não é nossa intenção fazer um juízo de valor ou nos aprofundarmos na definição do que é “sagrado” ou na discussão que está nos primórdios da Ciência da Religião sobre o que é “o sagrado”.

mesma pessoa. Essa coragem me impulsionou a enxergar o divino com outros olhos, outro coração, outro entendimento.

Houve um outro grande desafio durante a pesquisa do tema. Ao iniciar o curso em meio a uma pandemia (iniciei no primeiro semestre de 2021), muitas entrevistas foram adiadas ou canceladas. Logo, o tempo previsto para fazer o estudo de campo em alguns terreiros, não aconteceu. A comunicação remota não funciona e, em muitas situações, quando se trabalha com religiões de matriz africana é preciso *tempo para conversar, estar em contato, conhecer, ouvir, olhar, sentir o Axé daquele dia, saber quando falar e quando calar*.

Mas, ainda assim, durante a pandemia, tive o privilégio de conversar novamente com Ekede Sinha, da Casa Branca, Ebomi Cici e manter contato com a minha Yalorixá, Mãe Paula de Iansã. Também conheci, em Salvador, Thiago Coutinho, filho de Xangô, Ebomi iniciado por Mãe Carmen do Gantois. Thiago é fisioterapeuta, sanitarista e professor universitário. Estive com ele em 2022, enquanto me preparava para fazer algumas entrevistas, e ele estava escrevendo a dissertação de mestrado com o título inicial de: *A Pandemia por Covid-19 e as repercussões nas condições de vida e saúde nas comunidades de terreiro ascendentes do candomblé da Barroquinha, em Salvador, Bahia*. Sua dissertação compartilha ações, durante a pandemia, para o desenvolvimento de uma campanha de educação e promoção de saúde. Compartilhamos também vivências, e ele, sendo filho de um terreiro tradicional, disse não conseguir entrevistar quase ninguém durante este período: “Mãe Carmen nasceu nesta casa (Terreiro do Gantois) e, na vida dela, ela nunca se afastou tanto tempo quanto na pandemia. (...) Em 2022 a nossa comunidade manteve o ciclo de obrigações, mas não divulgamos o nosso calendário, a pandemia não acabou”³.

Há também uma reflexão que faço, como jornalista e pesquisadora, a respeito de alguns temas relevantes:

Um dos registros essenciais para o entendimento da temática apresentada é a dimensão do que representou a diáspora africana no Brasil, sua amplitude e reflexos na construção da República e do conceito de cidadania. O Brasil só pode ser estudado a partir do entendimento do seu descobrimento e da exploração da mão de obra negra e indígena. Um país que foi definido pelo olhar de quem veio de fora, com a difícil e tortuosa construção de uma "cidadania

³ Como trabalhamos com entrevistas e, entendendo que essas entrevistas são a expressão do indivíduo a partir de sua oralidade, vamos adotar uma maneira mais “direta” de transcrever essas falas, deixando implícito no texto a sua fonte.

inconclusa, uma réplica de valores falhados", como destaca Schwarcz (2018, p. 14). Isso nos dá mecanismos para uma melhor reflexão a respeito da construção e permanência do racismo e da manutenção de uma sociedade escravocrata, caracterizada desde a exploração de açúcar, madeira e especiarias, pelo poder de grandes proprietários rurais e pelo autoritarismo.

Na diáspora, durante quatro séculos, estima-se que, durante todo período do tráfico negreiro, aproximadamente 11 milhões de africanos foram transportados para as Américas, dos quais, em torno de 5 milhões tiveram como destino o Brasil. Schwarcz ressalta:

O Brasil recebeu 40% dos africanos que compulsoriamente deixaram seu continente para trabalhar nas colônias agrícolas da América portuguesa, num total de 3,8 milhões de imigrantes. Hoje, com 60% de sua população composta de pardos e negros, o Brasil pode ser considerado o segundo mais populoso país africano, depois da Nigéria. (SCHWARCZ, 2018, p. 15)

E é nesse sentido que vamos abordar também a chegada dos negros escravizados, no Cais do Valongo, localizado no Rio de Janeiro, um dos locais mais emblemáticos da história da escravidão nas Américas. Entre os séculos XVIII e XIX, ele foi o principal ponto de desembarque de africanos escravizados no Brasil, país que recebeu o maior número de pessoas escravizadas durante o tráfico transatlântico. Estima-se que cerca de um milhão de africanos passaram por esse cais. O local, infelizmente, representa o sofrimento e a exploração vividos por milhões de pessoas que foram forçadas a deixar suas terras e culturas, sendo trazidas para as Américas em condições desumanas. Ao mesmo tempo, o Cais do Valongo é um marco de resistência e da luta por memória, pois hoje é reconhecido como um patrimônio da humanidade pela UNESCO, devido à sua importância histórica.

Abordar a chegada dos negros escravizados pelo Cais do Valongo permite entender o impacto profundo que o tráfico de pessoas teve na sociedade brasileira, moldando suas culturas, religiões, e estruturas sociais. É também uma oportunidade de refletir sobre os legados do racismo e da desigualdade que ainda persistem no Brasil.

A formação do Candomblé no Brasil está profundamente conectada à chegada dos negros escravizados, especialmente no que diz respeito às nações africanas como Jeje, Ketu e Angola, que deram origem a diferentes ramificações dessa religião. Essas nações africanas trouxeram consigo suas próprias tradições religiosas, cosmologias e cultos ancestrais, que foram preservados e adaptados nas condições adversas da escravidão.

Ao chegarem ao Brasil, debilitados após meses de travessia, eram vendidos. O clero tolerava a escravidão na medida em que ela facilitava a catequese: arrancados das brenhas do paganismo, os negros teriam suas almas salvas no ambiente cristão. A escravidão era também uma estratégia de conversão, e uma maneira de alguns sacerdotes enriquecerem. Dessa forma, o tráfico negreiro se manteve ativo por quatro séculos, com dimensões não só econômicas, mas também culturais e simbólicas.

Para compreender a história da diáspora sob a perspectiva dessa reconstrução e dinamismo, em uma cultura permeada pela relação de dominação e resistência após séculos de destruição causada pelo colonizador europeu, faz-se importante destacar o processo de identidade de uma civilização. Tal desenvolvimento passou por um contínuo processo de negociação durante séculos, em um processo sacrificial e assimétrico que manteve o encobrimento das culturas africanas.

Sobre esse aspecto, cabe mencionar Stuart Hall, sociólogo que nasceu na Jamaica, morou e trabalhou na Inglaterra e transitou por culturas diferentes. Sua experiência serviu como motivação para as reflexões que desenvolveu a respeito da identidade, dentro da perspectiva dos estudos culturais. Ao escrever *A identidade cultural na pós-modernidade*, propôs a compreensão das identidades culturais por meio do conceito de tradução, “que descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal” (HALL, 2006, p.88). A diáspora, entretanto, rompe a sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência, e consequentemente rompe também com o poder do território para determinar a identidade. As relações estabelecidas em decorrência da diáspora favorecem a formação de um circuito comunicativo que extrapola as fronteiras étnicas do Estado-nação, permitindo às populações dispersas conversarem, interagir e efetuar trocas culturais.

O processo de reconstrução da identidade, especialmente para civilizações marcadas por esse passado, envolve a recuperação de tradições, a resistência à dominação cultural e a reinvenção de novas formas de expressar uma identidade coletiva.

No caso da diáspora africana, por exemplo, a colonização e o tráfico transatlântico de escravizados destruíram sociedades inteiras, separaram famílias e deslocaram milhões de pessoas para territórios estrangeiros. Mesmo diante dessa história de violência e opressão, as populações africanas e seus descendentes nas Américas e em outras partes do mundo foram

capazes de manter elementos centrais de suas culturas, ao mesmo tempo que criaram novas formas de resistência e expressão cultural.

Nesse contexto, os terreiros, a partir de uma visão de mundo africana, mantêm o conceito de família e hierarquia dentro de uma casa de Candomblé. A noção de família estende-se além do núcleo biológico, formando o que se chama de família de santo. Dentro do terreiro, todos os membros são vistos como parte de uma grande família, com papéis e responsabilidades bem definidos. Essa estrutura espelha os sistemas de parentesco africanos, onde o coletivo e as relações de interdependência são fundamentais para o funcionamento da comunidade.

Lima (2003) destaca o complexo estudo de famílias de santo nos candomblés jejes-nagôs na Bahia e a formação das casas matrizes, tendo como destaque a preeminência dos nagôs de Ketu nos antigos candomblés da Bahia. Entre essas casas, está o Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), em Salvador, considerada por muitos como a matriz da nação nagô (meu objeto de pesquisa), considerada *a casa mãe* da nação Ketu, fundada por três mulheres africanas: *Iyá Detá, Iyá Akalá e Iyá Nassô*.

Os primeiros terreiros e espaços de culto da religião africana, na Bahia, tiveram de ser encobertos porque eram proibidos. O Ilê Axé Iyá Nassô Oká, por exemplo, começou em 1830 próximo à Igreja da Barroquinha, em pleno Centro Histórico de Salvador. Posteriormente, em 1890, foi para o bairro do Engenho Velho. Por esse viés, a busca por espaços dentro da cidade que aceitassem seus ritos e cultos faz parte da história da religião, como descreve Carneiro:

O culto organizado não podia, sob a escravidão, florescer no quadrado rural - ou seja a fazenda ou a cata. Para mantê-lo, o negro precisava de dinheiro e de liberdade. (...) com o efeito, na primeira metade do século XVIII, o negro urbano, já com dinheiro, mas ainda sem liberdade, funda, sob a orientação dos seus senhores, as Irmandades do Rosário e de São Benedito (...) a fundação do candomblé do Engenho Velho, na Bahia, provavelmente em 1830, marca o início de uma nova fase na existência do culto organizado de origem africana. (CARNEIRO, 2008, p. 11)

Ao escolher como objeto de estudo o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, uma casa matriarcal, utilizei uma obra fundamental para discutir questões de gênero a partir de uma perspectiva africana, especialmente no contexto da sociedade ioruba: o livro *The Invention of Women*, resultado da tese de doutorado da pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, fundamental contribuição para pensar a teoria feminista nos estudos pós-coloniais e decoloniais, uma vez que a autora discute sobre o gênero enquanto uma categoria de organização colonial.

Na obra de Oyěwùmí, ela argumenta que o gênero, tal como o conhecemos hoje, não era uma categoria central de organização social nas sociedades iorubás pré-coloniais. Para ela, o conceito de gênero, especialmente a divisão binária entre homem e mulher, foi introduzido pelos colonizadores europeus. O colonialismo impôs as noções de gênero europeias, que eram profundamente patriarcais, a sociedades africanas onde a organização social era baseada em outros fatores, como idade, linhagem, e status social.

Assim, *The Invention of Women* demonstra que o colonialismo não apenas dominou territórios e corpos, mas também criou novas formas de entender e categorizar as pessoas, incluindo a imposição de uma hierarquia de gênero que não era nativa de muitas culturas africanas. Isso reflete o quanto o colonialismo foi não apenas uma exploração econômica, mas também um processo de imposição cultural e epistemológica.

Aplicando esse conceito ao contexto do Candomblé e da diáspora africana no Brasil, percebemos que a introdução das noções de gênero coloniais afetou a maneira como as religiões de matriz africana foram percebidas e perseguidas. Muitos relatos históricos mostram que mulheres negras, especialmente sacerdotisas e líderes espirituais do Candomblé (como as Iyalorixás), sofreram dupla marginalização: por sua raça e por seu gênero. A criminalização das práticas religiosas afro-brasileiras teve um forte componente de controle sobre o corpo e a atuação pública das mulheres negras, que eram vistas como perigosas não apenas por sua espiritualidade, mas também por sua posição de liderança em comunidades marginalizadas.

O Candomblé e outras tradições de matriz africana oferecem, em muitos aspectos, exemplos de como os papéis de gênero podem ser (re)imaginados de maneiras que resistem às imposições coloniais e eurocêtricas. Essas tradições destacam o papel central das mulheres como líderes espirituais e comunitárias, desafiando a visão de gênero imposta pela colonização.

Durante minha tese li, estudei e ouvi muitas histórias de mulheres orgulhosas de suas posições de destaque nos terreiros de candomblé. O papel dessas mulheres vai muito além de uma liderança religiosa, elas são guardiãs da memória ancestral, detentoras de saberes espirituais, e atuam como mediadoras entre o sagrado e a comunidade.

Ao contrário da visão ocidental de gênero, que muitas vezes associa a liderança e o poder exclusivamente aos homens, as religiões afro-brasileiras proporcionam às mulheres a oportunidade de exercer papéis de autoridade e decisão. Essas sacerdotisas não só dirigem os rituais religiosos, mas também desempenham um papel fundamental na vida cotidiana de suas

comunidades, ajudando a resolver conflitos, oferecendo orientação espiritual e organizando atividades sociais e culturais.

E é nesse contexto em que concentro meu estudo, em mulheres essenciais na preservação e transmissão dos saberes culturais e religiosos africanos ao longo das gerações. Foram essas mães, avós e outras mulheres da comunidade que ensinavam as tradições aos mais jovens, garantindo que a cultura não fosse perdida, mesmo diante da repressão e da violência colonial.

A tese também tem como objetivo analisar as consequências da escravidão dentro de um contexto histórico, refletindo a resistência cultural, a preservação de identidades e o papel central da religiosidade. É relevante ressaltar também um embate contínuo, no passado e presente, com o racismo estrutural, que permeia nossa sociedade.

O método deste estudo consistiu em uma abordagem que combinou pesquisa de campo, pesquisa bibliográfica e entrevistas.

Entre as categorias de análise, utilizei principalmente a memória, identidade, territorialidade e o corpo. O sagrado, embora não seja uma categoria principal, desempenha um papel fundamental ao conectar essas diferentes esferas.

Frente a ampla documentação coletada, com processos e entrevistas, as perguntas que movem a pesquisa são: em que contexto histórico o protagonismo feminino se tornou determinante nas religiões de matriz africana? Quais os fatores principais que levaram a esse protagonismo? Que a influência os mitos femininos favoreceram a liderança feminina dentro dos terreiros? E, como o protagonismo feminino se reflete na condição social/individual nas mulheres de Axé?

E há um questionamento, que atravessa o recorte de gênero, e torna-se relevante para a preservação desses espaços de resistência, após séculos de luta e enfrentamento: A escravidão acabou, quais as consequências em nível social e religioso, na nossa sociedade? Os candomblés continuam preservados como refúgios da memória?

A minha delimitação é o Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), conhecido como o terreiro da Casa Branca, em Salvador, considerado a matriz das Casas da linha Ketu e matriarcal.

A tese foi dividida em quatro capítulos: *A diáspora africana e o olhar do Outro: violência como protagonista durante séculos de encobrimentos* (Capítulo I); *Ressignificando e reconstruindo narrativas: o papel da religião como resgate de identidades: Das irmandades ao candomblé* (Capítulo II); *O feminino no candomblé: o Axé como energia vital: Yabás na*

Construção da vida (Capítulo III) e *Candomblé: Da grande Mãe aos desafios da religião* (Capítulo IV).

CAPÍTULO I

A DIÁSPORA AFRICANA E O OLHAR DO OUTRO: VIOLÊNCIA COMO PROTAGONISTA DURANTE SÉCULOS DE ENCOBRIMENTOS

Frantz Fanon em *Os condenados da terra* afirma: “os pés do colono nunca estão à mostra” (FANON, 2022, p. 35). Não só os pés do colono nunca estão à mostra, mas também, os pés dos colonizados sempre estão descalços. A violência vai muito além do açoite ou dos ossos quebrados.

Neste capítulo, vamos fazer uma reflexão que revela a profundidade e a amplitude da violência colonial, que não se limita ao físico, mas em todas as esferas da existência. Essa violência vai além do corpo negro. No campo epistemológico, os saberes e conhecimentos dos povos colonizados foram deslegitimados, considerados inferiores ou mesmo apagados. Na religião, as crenças tradicionais foram demonizadas ou marginalizadas, forçando uma adoção de religiões coloniais. No espaço geográfico, a própria terra foi reconfigurada, privatizada e dividida de acordo com as conveniências coloniais, desconsiderando as cosmologias e relações ancestrais com o território. No campo simbólico, as representações do corpo, da cultura e da identidade negra foram distorcidas, alimentando estereótipos que reforçam a desumanização.

Punições públicas, o tronco exemplar, a utilização do açoite como forma de pena e humilhação, os ganchos e pregas no pescoço para evitar as fugas nas matas, as máscaras de flandres para inibir o hábito de comer terra e assim provocar o suicídio lento e doloroso, as correntes prendendo ao chão; constituiu-se, no Brasil, uma arqueologia da violência que tinha por fito constituir a figura do senhor como autoridade máxima, cujas marcas, e a própria lei, ficavam registradas no corpo escravo. (SCHWARCZ, 2018, p. 92)

A violência sádica e sistemática se tornava um espetáculo público, uma forma de disciplinar os outros escravizados através do medo e da submissão. Mas há um novo capítulo nesta longa história. As descobertas arqueológicas recentes no Cais do Valongo, reconhecido mundialmente como um sítio de memória da diáspora africana e o único vestígio material do desembarque de africanos escravizados no Brasil, se torna uma rara oportunidade de estudar um porto de desembarque que recebeu milhões de pessoas. Para dimensionar o que representa o Valongo: dos 4 milhões de africanos escravizados que vieram para o Brasil em 300 anos de

tráfico, 2,4 milhões entraram no País pelo Rio de Janeiro, 1 milhão deles pelo Valongo, entre 1774 e 1831 (SOARES, 2018, p. 423). Ainda em Soares:

Segundo estatísticas da época, 10% dos escravos africanos levados para o Rio morriam na travessia ou pouco após o embarque, revelando como era alta a taxa de mortalidade no local. Eles eram enterrados no Cemitério dos Pretos Novos na Gamboa, ou Cemitério do Valongo. Na realidade, esse não chegou a ser um cemitério, mas sim uma imensa vala, onde os corpos dos cativos eram jogados (SOARES, 2018, p. 423).

Uma das descobertas no Cemitério do Valongo foi a de um esqueleto de uma mulher que morreu com aproximadamente 20 anos, no início do século XIX. Uma descoberta surpreendente, pois apenas 9% dos africanos escravizados trazidos para trabalharem no Brasil eram do sexo feminino. O corpo desta mulher, negra e escravizada, pode nos dar respostas sobre condições de saúde e trabalho a que foram submetidos.

Estamos falando de uma violência cultural, que se perpetua com a impossibilidade estrutural de se chegar ao conhecimento de fato do que foi e como ocorreu a escravidão. Como, realmente, chegavam todos aqueles corpos negros capturados, amontoados e objetificados aos portos da colônia? Dentro de um “maniqueísmo”, como aponta o próprio Fanon, em que de um lado há o colonizador civilizado, branco e limpo, e do outro, o colonizado, sujo, fedorento e animalesco. Nas palavras do autor, “a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica” (FANON, 2022, p. 39).

Recontar a história do Brasil tendo como ponto de vista os que chegavam escravizados e torturados, do século XVI até XIX, durante mais de três séculos, é um desafio para os historiadores. Há uma lacuna nos livros de história (e na construção da sociedade brasileira) ao abordar a escravidão, tendo como protagonismo homens e mulheres com suas vivências, saberes e cultura. Há poucos registros da identidade ou das funções que ocupavam em seus países de origem e suas trajetórias antes de serem considerados *mercadorias humanas*. Essa lacuna se reflete na formação da nação brasileira, em sua difícil construção da cidadania, ao longo da história. Uma nação caracterizada pelo olhar estrangeiro, pelo poder dos traficantes de escravos, dos proprietários rurais e do colonizador.

O hiato deixado no estudo da diáspora se mistura à constante violência a que os africanos escravizados foram submetidos, durante séculos. Da violência em seu país de origem à chegada e permanência no Brasil, passando pelo horror vivido nos navios negreiros. (REDIKR, 2007). Como já dito na introdução, segundo Schwarcz, o Brasil recebeu 40% dos

africanos que foram retirados de suas nações para servirem de mão de obra escrava nas colônias portuguesas (SCHWARCZ, 2018, p. 15).

As *mercadorias humanas*, altamente lucrativas no sistema colonial, eram transportadas em embarcações também chamadas de *tumbeiros*, devido a alta mortalidade. Homens, mulheres e crianças eram transportados amontoados em compartimentos minúsculos e escuros dos navios, sem comida suficiente, água potável ou higiene. Acorrentados uns aos outros nos porões dos navios, conviviam com a fome, a sede, as doenças, a sujeira e os mortos. Poucos resistiam à travessia e eram jogados no mar, ou descartados nos portos em que chegavam.

Na cidade do Rio de Janeiro, no antigo bairro do Valongo (atuais bairros da Gamboa e Saúde [...]), encontrava-se instalado o complexo escravista conhecido localmente por Mercado de Escravos do Valongo, dotado de lazareto, cemitério e lojas para venda de cativos (Pereira 2007). Com o advento da chegada da Corte Portuguesa em 1808, o mercado do Valongo se torna “grande centro redistribuidor de escravos para a Região Sudeste do Brasil” (Soares 2007:40), principalmente nas duas primeiras décadas do século dezenove. No Brasil, estima-se que em 1800 já havia quase um milhão de escravos, dos quais 10% estavam concentrados nas zonas urbanas, e o restante trabalhava na agricultura, pesca, transporte e mineração (Luna e Klein 2010). (TAVARES, CARVALHO & LESSA, 2020, pp. 1-2)

Neste capítulo, vamos falar de vida e morte. As igrejas do Brasil recebiam os corpos de seus fiéis "desde que tivessem sido, em vida secular, pessoas de certa posição social e que os seus pudessem arcar com as despesas do sepultamento" (PEREIRA, 2014. p. 37). Havia, também, a ordem de batizar os africanos escravizados, e responder o seguinte questionamento dos padres:

Queres lavar tua alma com a água fanta?
 Queres comer o fal de Deos?
 Botas fóra de tua alma todos os teus pecados?
 Não has de fazer mais pecados?
 Queres ser filho de Deos?
 Botas fora da tua alma o demônio?
 (PEREIRA, 2014, p. 40)

Apesar de inúmeros livros, documentos e registros, pesquisadores descobriram, recentemente, que a história pode ter sido ainda mais cruel - na vida e na morte - de homens, mulheres e crianças escravizados que chegaram ao Brasil durante séculos.

A imagem dos "corpos quebrados para caber na vala dos escravizados" reflete a brutalidade extrema e a desumanização enfrentada pelos africanos escravizados, como ocorreu no Cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro, um dos principais locais de sepultamento para os escravizados que chegavam ao Brasil na região do Valongo. As condições eram tão severas que muitos corpos foram enterrados em valas comuns, frequentemente em massa. A falta de espaço e a necessidade de manter o controle sobre a grande quantidade de escravizados que chegavam resultaram em uma forma grotesca de tratamento dos corpos após a morte, refletindo a opressão e a negligência das vidas dos escravizados. Uma prática que evidencia a desumanização sistemática que os escravizados enfrentavam, tratando-os como mercadorias.

As descobertas arqueológicas e os estudos históricos recentes têm revelado a verdadeira extensão dessa desumanização e a importância de reconhecer e lembrar deste longo e vergonhoso capítulo da nossa história.

1.1. Corpos esquecidos: "faltou respeito na vida e na morte"

Seis anos após comprar uma casa na Rua Pedro Ernesto, número 34, no bairro da Gamboa, na zona portuária do Rio de Janeiro, Ana Maria de la Merced e seu marido, Petruccio Guimarães, juntaram suas economias para reformá-la. Na época, moravam com suas três filhas. O ano era 1996. Assim que as obras começaram, para surpresa de todos, foram encontradas algumas ossadas por baixo do solo da casa. Lembra Merced:

Quem primeiro chamou a atenção foram os pedreiros que estavam fazendo a obra e me questionaram: “Será que os antigos proprietários criavam cachorros? Tem muito osso embaixo da terra”

Merced se questionou como aqueles ossos foram parar ali e acionou diversas instituições públicas para vistoriar a origem daqueles corpos. Naquele ano, iniciou-se o processo de salvamento arqueológico dos remanescentes ósseos revelados pelas obras.

A casa passou a abrigar então arqueólogos e técnicos de escavação que encontraram 28 ossadas, a maioria de homens entre 18 e 25 anos. Eram partes de crânios, costelas, dentes e mandíbulas. Segundo os arqueólogos que trabalharam na escavação, isso mostra que se tratava de um cemitério com covas coletivas, onde os corpos eram simplesmente jogados uns sobre os outros. (BUENO, 2018)

A rua que Merced tem sua casa, no século XIX, foi um cemitério. Na época, os africanos escravizados antes de serem vendidos eram considerados cativos e o cemitério era chamado de "cemitério dos pretos novos".

Construído em 1722, em frente à igreja de Santa Rita e transferido para o Valongo em 1769, o Cemitério dos Pretos Novos foi extinto em 1830, tendo sido criado única e exclusivamente para o sepultamento de “Pretos Novos”, que era denominação dada aos escravos recém-chegados de África. De fato, poucos têm conhecimento de que, bem próximo de nós, na parte norte da corte, existia um cemitério onde os cadáveres se amontoavam durante décadas. Enterrados sumariamente sem nenhum tipo de ritual ou aparato, os corpos eram lançados à flor da terra, sem, aparentemente, nenhum cuidado em relação ao sepultamento dos cadáveres. O descaso era tanto, que chegou ao ponto da Academia Imperial de Medicina pedir, em um ofício expedido à Câmara de Vereadores, em 1829, que o cemitério fosse interditado, tamanho era o mau cheiro exalado do seu interior. Neste mesmo momento, a Corte atravessava momentos de epidemias de cólera, febre amarela e varíola e, os “miasmas” irradiados pelo cemitério passaram a ser vistos como um dos fatores desencadeadores de doenças. (PEREIRA, 2013)

Após décadas de luta para entender como manter essa descoberta histórica, Merced entendeu que não podia mais vender a casa. No local foram enterrados entre 20 mil e 30 mil pretos novos, como eram chamados os escravos que morriam após a entrada dos navios na Baía de Guanabara ou imediatamente depois do desembarque, antes de serem vendidos.

No local foi construído o Instituto dos Pretos Novos, em 2006, e se tornou um testemunho da brutalidade do tráfico de escravos, mas também como um chamado à memória. O Instituto desempenha um papel crucial em vários aspectos, com a preservação da memória, educação e pesquisa e reconhecimento. O espaço oferece um centro para a pesquisa histórica e arqueológica, e promove a educação pública sobre a escravidão e suas repercussões sociais e culturais. Além disso, a presença do instituto também serve como um reconhecimento formal da injustiça histórica enfrentada pelos africanos escravizados e seus descendentes, contribuindo para um processo mais amplo de reparação e justiça social.

O fato de o Instituto ter sido construído na casa onde foram encontradas as ossadas destaca a importância da preservação da memória e da história local. Ele também oferece um ponto de conexão entre a história pessoal dos moradores e a história coletiva da comunidade. Incorporar essa informação na sua pesquisa pode enriquecer a análise da forma como a memória histórica é preservada e como a história das pessoas escravizadas continua a impactar as comunidades atuais.

1.2. Valongo: descobertas evidenciam um dos maiores crimes contra a humanidade

Os primeiros negros capturados em razias e convertidos em objeto de leilões públicos chegaram a Portugal em 1444. O número de “presas” aumentou sensivelmente entre 1450 e 1500. A presença africana cresceu em decorrência disso e milhares de escravos passaram a desembarcar anualmente em Portugal, ao ponto de seu afluxo desestabilizar o equilíbrio demográfico de certas cidades ibéricas.

(...) quando teve início a conquista das terras da América, afro-ibéricos e escravos africanos integravam tripulações marítimas, postos comerciais, plantações e centros urbanos do império. (MBEMBE, 2018, pp. 33 – 34)

No século XVIII, o Rio de Janeiro, transformado em capital da colônia, se torna um dos principais portos de embarcações atlânticas. O comércio era realizado na Rua Direita próximo à sede do governo colonial. A falta de organização e a violência começaram a criar desconforto na elite local, “que passou a reclamar e a solicitar que o desembarque de cativos fosse transferido daquela área nobre da cidade” (PORTAL RIO MEMÓRIAS).

O Vice-Rei, Marquês do Lavradio, atendeu a essas reivindicações e transferiu obrigatoriamente todo o desembarque de africanos para a enseada do Valongo, indicando também a mudança do mercado de escravizados e do cemitério de pretos novos – destino final dos cativos recém chegados que não resistiram às doenças e sofrimento -, bem como do lazareto, espécie de hospital de tratamento dos que chegavam enfermos. Foi montado no Valongo todo um complexo escravagista, e este aparato urbano criou raízes na região, se estendendo além do tempo de funcionamento do Cais do Valongo, que vai de fins do século XVIII até 1831. O cais como local de desembarque de centenas de milhares de africanos escravizados trazidos diretamente do seu continente de origem tem a duração de pouco mais de quatro décadas, porém, suas conexões com outros portos atlânticos brasileiros no tráfico interprovincial, o mercado de escravizados e as lojas dedicadas ao comércio de artefatos de tortura, seguem por ali. (PORTAL RIO MEMÓRIAS)

O Cais do Valongo, localizado na zona portuária do Rio de Janeiro, foi construído em 1811 e, durante 20 anos (até 1831), foi o porto de desembarque para os escravizados, estimados entre 500 mil e um milhão de pessoas.



Imagem 01 - Thomas Ender, 1817.

Fonte: Portal Rio Memórias

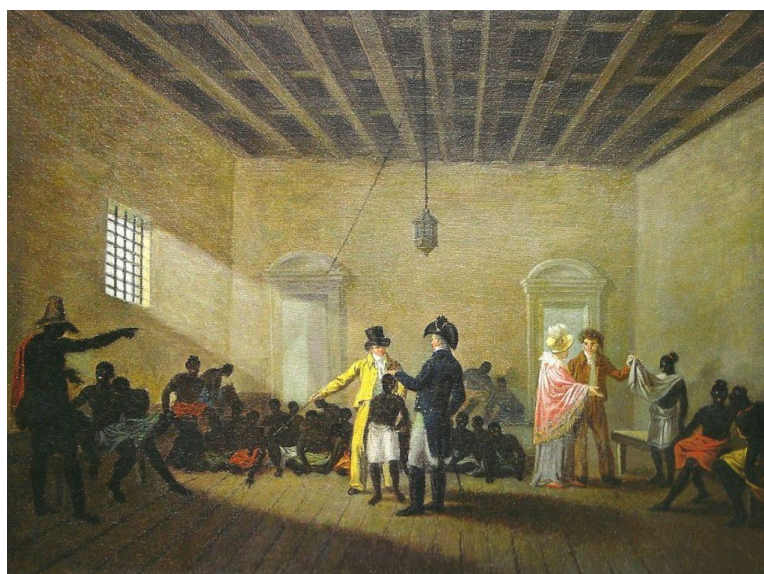


Imagem 02 - Jean-Baptiste Debret. Mercado de escravos da rua do Valongo.

Fonte: Portal Rio Memórias

O sítio arqueológico do Valongo inclui também o Cemitério dos Pretos Novos, que funcionou entre 1769 e 1830, em um dos barracões do antigo mercado negreiro, criado pelo Marquês do Lavradio, então vice-rei do Brasil. No local eram "depositados" todos os escravos que chegavam das longas viagens dos navios negreiros. Calcula-se que foram enterrados, no Cemitério dos Pretos Novos, cerca de 30 mil escravos.

O Marquês do Lavradio deu então uma ordem para que "os escravos que não fossem vendidos não saíam do Valongo "nem depois de mortos" porque o novo cemitério era bem próximo ao mercado. E assim, o Valongo foi o local definido para enterrar e "em cova rasa, à flor da terra", no cemitério dos pretos novos. (PEREIRA, 2014, p.71)

Aqueles que não eram considerados economicamente viáveis, seja por causa de doenças, fome ou exaustão, eram descartados como restos de um sistema econômico que via os corpos negros como mercadoria. O sepultamento em covas rasas "à flor da terra" simboliza a maneira desumanizadora como esses corpos eram tratados.

Após dias a bordo de um "túmbeiro", os africanos, exauridos e doentes, enfrentavam a fome, doenças, violência e constantes humilhações. Estima-se que mais de 4% dos escravos morriam no primeiro momento, entre o desembarque, a quarentena e a exposição no mercado. Era preciso um lugar para enterrar tantos mortos e, assim, criou-se nas proximidades o Cemitério dos Pretos Novos (HAAG, 2011).

Em 1831, o tráfico transatlântico de escravos foi proibido, por pressão da Inglaterra, e o Valongo foi fechado. Os traficantes passaram então a fazer o desembarque em portos clandestinos.

Em 1831, o Cemitério dos Pretos Novos não existia mais e em seu lugar casas foram construídas ocultando aquela que teria sido a prova incontestável da ganância humana. O fim do tráfico legal de escravos também resultou no fim da parada obrigatória dos navios negreiros, na Alfândega do Rio de Janeiro, e do mercado do Valongo e seu cemitério. (SILVA, 2020, p. 94)

No século XIX, o Rio de Janeiro, por ser um espaço rodeado de morros e montanhas, teve um número significativo de escravos, que se tornaram as "mãos e pés do senhor", como descreve Pereira (2014, p. 37).

A ocupação desordenada e a falta de uma política metódica de limpeza e saneamento, aliada às características climáticas e à região, como se pode ver, entrecortada por mangues e o mar, fazem da cidade uma constante fonte de epidemias que traziam a morte em todas as direções. (PEREIRA, 2014, p.37)

Em 1843, foi feito um aterro de 60 centímetros de espessura sobre o cais do Valongo para a construção de um novo ancoradouro, destinado a receber a princesa Teresa Cristina, que se casou com o imperador D. Pedro II. O cais foi então rebatizado de 'Cais da Imperatriz'. A reforma foi realizada para embelezar a cidade e apagar visualmente os vestígios do comércio de escravos, oferecendo uma imagem mais moderna e europeizada do Rio de Janeiro. A obra incluiu o aterramento de áreas, construção de novas estruturas e revestimento do cais com pedras nobres.

Mas este também acabaria por ser enterrado, em 1904, durante a reforma urbana empreendida pelo prefeito Pereira Passos. O entorno, até 1920, tornou-se um espaço ocupado por negros escravizados ou libertos de diversas nações, e ficou conhecido como Pequena África.

O lugar caiu no esquecimento, vindo a ser coberto pela malha urbana que se expandiu na região portuária em fins do século XIX. Só foi redescoberto em 1996 durante uma reforma na casa de Merced Guimarães, quando operários abriram sondagens para alicerce e encontraram milhares de dentes e fragmentos de ossos humanos. (HAAG, 2011)

Esses vestígios revelam histórias de sofrimento que, ao longo do tempo, foram apagadas da memória oficial. Talvez esse seja o maior legado do Valongo. Responder perguntas e lacunas deixadas pela história oficial.

Há, por exemplo, na cosmologia da África Central, conforme estudado por Pereira (2007), um culto fundamental aos antepassados na existência física e espiritual dos indivíduos. Para os povos dessa região, a morte não era apenas o fim da vida física, mas um evento que exigia rituais elaborados para garantir a passagem adequada do espírito ao mundo dos ancestrais. Morrer longe da terra natal ou sem a possibilidade de venerar os antepassados era considerado um "mal morrer". A importância do ritual fúnebre, na cosmovisão Bantu, a continuação e o respeito a seus antepassados. Mortes sem rituais fúnebres impedem o restabelecimento da ordem, colheitas abundantes, um futuro melhor e, sobretudo, o direito à ancestralidade:

A família e a comunidade promovem o defunto à classe de antepassados, vingam-se do causador da morte, restabelecem a solidariedade e a ordem social perturbadas, ordenam a harmonia pacífica, asseguram a proteção do antepassado e reforçam a amizade entre os dois mundos. (PEREIRA, 2007. p. 166)

Este é um estudo central para identificar costumes, histórias e memórias. Diferentemente de outras cosmologias que enfatizam o julgamento das almas com base na conduta em vida, os Bantos não acreditavam em recompensas ou punições pós-morte. A morte era vista como uma transição natural para uma nova morada espiritual, contanto que os rituais de sepultamento fossem seguidos adequadamente.

Os estudos historiográficos também têm avançado na compreensão do drama da escravidão, um ponto que vem ganhando importância são as questões relacionadas com a escravidão das mulheres.

Embora não seja difícil compreender a importância da maternidade na manutenção da escravidão, durante muito tempo os estudiosos falharam em reconhecê-la. Nas pesquisas sobre a escravidão ainda é comum notar que especialistas se referem aos escravos de forma geral, como se estes fossem isentos de gênero e sexo e pudessem ser inseridos numa categoria única. (MACHADO, 2018, p. 334)

A maternidade, de fato, desempenhou um papel crucial na dinâmica da escravidão, onde a reprodução de mulheres escravizadas era uma fonte de perpetuação do sistema escravista. Ao invisibilizar essas questões, muitos estudiosos trataram os escravizados como uma massa homogênea, sem considerar que a experiência da escravidão era profundamente moldada por fatores como gênero. As mulheres escravizadas tinham que lidar com a exploração sexual e o controle sobre seus corpos e sua capacidade reprodutiva, o que revela uma específica violência de gênero dentro da escravidão.

Confrontadas com situações de opressão particularmente cruéis, as mulheres escravizadas resistiram. Foi sua resiliência que permitiu a sobrevivência dos seus filhos, companheiros e delas próprias. Ser capaz de vencer enormes dificuldades, estabelecer vínculos de afeto, nutrir seu filho – ou o filho de outra mulher morta no parto, vendida em separado ou incapacitada -, foram tarefas realizadas com generosidade e persistência. (Dicionário da escravidão e liberdade, 2018, p.340)

Ao nutrirem e protegerem as crianças, essas mulheres resistiam não apenas para si, mas também para garantir a continuidade de suas culturas, valores e, de certa forma, a própria possibilidade de um futuro. A sua persistência, portanto, não era apenas física, mas também uma luta simbólica contra o sistema escravista, que tentava dismantelar não só corpos, mas também famílias e comunidades.

Essa perspectiva também conecta sua pesquisa às noções de identidade e memória, mostrando como a resistência dessas mulheres ajuda a moldar a memória coletiva das lutas pela liberdade e pelos direitos humanos.

1.3. Escravidão materializada

Soyinka⁴ visitou as escavações conduzidas no Cais do Valongo, um dos mais importantes pontos de desembarque de africanos nas Américas, e foi levado ao laboratório da pesquisa, onde conheceu parte do material recuperado nas escavações. Ao ser colocado em contato com um conjunto de artefatos feitos em piaçava, muito comuns na amostra, disse que objetos similares são utilizados ainda hoje no oeste da África como amuleto. Quando lembrado que as peças provenientes das escavações eram produzidas em uma fibra que existe apenas em algumas regiões brasileiras – e, portanto, eram confeccionados em uma matéria-prima diversa –, foi direto: “eles improvisavam”. (SOUZA, 2012, p. 05)

Em uma de suas entrevistas, Soyinka ao ser questionado sobre seus sentimentos ao visitar o Cais do Valongo, disse que “a memória traz o desafio de entender o próprio conceito de memória e o que é sagrado. O que é passado de geração em geração? Para mim isso inclui até mesmo a água, e tudo aquilo ainda não foi descoberto.” (TORRES, 2023).

A declaração de Soyinka nos oferece a oportunidade de pensar sobre cultura e memória. Se a cultura pode ser descrita como uma luta pela informação, a história intelectual da humanidade também pode ser considerada uma luta pela memória. (FERREIRA, 2003, p. 78). Memória, esta, que está nos objetos retirados pelos arqueólogos. São mais de 400 mil peças retiradas do Sítio do Cais do Valongo, como figas, crucifixos, garras, búzios, cristais. Como são descritos em um periódico do Iphan, “são amuletos de uma identidade em risco e uma negociação de reposicionamento social” (IPHAN, p. 08).

Uma identidade em risco, afrontada por uma violência sistemática, permeada por conflitos e resistências. Em uma negociação covarde, sem direito de defesa, sem ter o outro como outro, como humano. E, apesar de, mantiveram seus únicos pertences, suas figas, seus búzios. E nos faz refletir sobre a importância desses registros para recontar essa história sob a perspectiva de homens e mulheres escravizados.

⁴ Wole Soyinka, dramaturgo nigeriano e ganhador do Prêmio Nobel de Literatura.

O conceito de memória e o que é o sagrado, como questiona Soyinka, traz a memória como um dispositivo intrínseco à cultura. Se os estudos nos mostram que a cultura é informação, transmissão e memória - como um mecanismo de organização e conservação das afirmações no mundo - precisa ser cultivada, exercitada, mantida. E, ao organizar nossa compreensão do mundo na forma narrativa (característica básica da religião), sabemos dessa impermanência e da possibilidade desse esquecimento. A cultura seleciona sempre as informações mais relevantes, agregando e descartando conforme o momento, o grupo, a pessoa e inúmeras outras variáveis que estabelece o que mantém, descarta ou soma:

A memória é espaço, lugar, e a própria matéria construtiva de tudo que se cria. Ela é o encontro da tradição com o presente e aquilo que se projeta ao futuro. E aí há a memória acionada diante de nós, interativa e fundamental, no estabelecimento da pactuação que torna possível o reconhecimento de um repertório e do ato criador. (FERREIRA, 2003. p. 73-79)

Esse é um entendimento central nos conceitos de cultura, memória e linguagem, e dialoga com a importância dos rituais e mitos: embora a busca da humanidade seja pelo não esquecimento, pelo exercício de uma narrativa histórica, cultura e memória se movem com o tempo em adaptações e permanências. E são essas trocas culturais, com avanços e retrocessos de informações durante a história e seus processos de resistência e negociação, que avançamos e elaboramos, continuamente, os procedimentos mais vantajosos e compatíveis, reformulando fundamentalmente as experiências da vida.

Toda essa memória materializada foi descoberta por acaso. A partir de algumas obras realizadas na área portuária carioca, em função das Olimpíadas de 2016, descobriram a cena de tantos crimes.

O sítio é o sonho de qualquer arqueólogo, trazendo à luz, diariamente, pilhas de objetos pessoais e rituais dos chamados “pretos novos”, cativos recém-chegados da África: contas, búzios, cachimbos, brincos com a “meia-lua” islâmica, miçangas e até “pedras de assentamento de orixás”. Sacerdotes e especialistas na cultura e religião africanas ajudam a reconhecer e catalogar os achados. (HAAG, 2011)

Atualmente foram encontrados mais de 5 mil fragmentos arqueológicos e identificados 28 corpos, a maioria deles correspondentes a homens com idades entre 18 e 25 anos. Painéis, fotos, ossadas, arcadas dentárias, artefatos do cotidiano e fragmentos diversos fazem parte dos objetos expostos no memorial. Dentre os artefatos encontrados, há também pontas de lança,

argolas, colares, contas de vidro, artefatos de barro (como cachimbos), porcelanas, conchas e vestígios de fogueira.

Em 2017, seis meses após as escavações no Cemitério dos Pretos Novos, os pesquisadores encontraram a primeira ossada de uma mulher que morreu com aproximadamente 20 anos, no início do século XIX. O corpo desta mulher, negra e escravizada, se tornou um símbolo. As análises iniciais da última pesquisa arqueológica no Porto do Valongo, realizada em 2017, apontaram que um dos corpos encontrados no sítio arqueológico, pertencia a uma jovem africana capturada e sequestrada para ser comercializada no mercado da escravidão, no Rio de Janeiro, mas não resistiu aos maus tratos.

A equipe de Arqueologia a batizou o achado de Bakhita (bem-aventurada, em dialeto núbio – Sudão). O nome foi dado em homenagem à padroeira dos sequestrados e escravizados, Santa Josefina Bakhita, a primeira santa africana, canonizada em 2000 pelo Papa João Paulo II. (TAVARES, JUNIOR & PINTO, 2017, p. 01)⁵

O trabalho foi coordenado pelo arqueólogo Reinaldo Tavares, do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Tavares explica que o fato de ser uma mulher é surpreendente, pois apenas 9% dos africanos escravizados trazidos para trabalharem no Brasil eram do sexo feminino. Ele destaca que a posição em que ela foi encontrada, entrelaçada a outros restos mortais, comprova a forma desumana com que os africanos eram tratados. Os corpos eram empilhados e queimados sem proteção, cuidado ou respeito. “O indivíduo passa a contar a sua história. Não são somente ossos esparsos e quebrados, como até então havíamos encontrado. Agora estamos encontrando os indivíduos. Isso é muito importante, porque, pela primeira vez, estamos encontrando os africanos que chegaram ao Rio de Janeiro”. (NITAHARA, 2017)

⁵ A canonização de Josefina Bakhita pelo Papa João Paulo II em 10 de outubro de 2000 destaca uma figura emblemática de resistência e fé no contexto da história de mulheres africanas escravizadas. Nascida no Sudão em 1869, Bakhita foi sequestrada e vendida como escrava ainda criança, experimentando anos de extrema violência e desumanização. Eventualmente, ela encontrou a liberdade quando foi levada para a Itália, onde ingressou na Congregação das Irmãs Canossianas, dedicando sua vida ao serviço religioso. (SOUZA, 1999)



Imagem 03 - Bakhita, primeiro esqueleto completo encontrado no Cemitério dos Pretos Novos
Fonte: Instituto dos Pretos Novos

De acordo com informações do Iphan: “O achado de Bakhita é extremamente importante por motivos científicos e sociais. Apesar de frágil, o esqueleto pode revelar condições de saúde e stress físico que essa jovem africana foi submetida em sua curta vida. Pela primeira vez poderá se dar voz a um Preto Novo, neste caso, a uma jovem preta nova e entender melhor as condições degradantes que os cativos africanos foram submetidos no Brasil dos séculos XVIII e XIX. Enfim, Bakhita poderá ter parte da sua história contada, através dela mesma, graças aos avanços da Ciência”⁶.

A descoberta de Bakhita reforça a importância do Cemitério dos Pretos Novos como um local de memória e reflexão sobre a escravidão e o tráfico de africanos para o Brasil. O sítio arqueológico é um testemunho sombrio das condições desumanas enfrentadas pelos africanos que chegaram ao país, e da violência sistemática que marcou o período escravista.

Durante as escavações no Cais do Valongo, também foram encontrados diversos artefatos de ferro, que atestam a capacidade dos africanos na produção metalúrgica e a presença de objetos culturais que acompanharam os africanos na travessia. Esses achados incluem pontas de lança, argolas e colares, que eram usados tanto no cotidiano quanto em práticas culturais e religiosas.

Esses artefatos de ferro são uma prova da sofisticação técnica de muitos dos povos africanos, que já tinham um conhecimento avançado de metalurgia antes da colonização

⁶ Informações retiradas do site do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional): portal.iphan.gov.br

européia. Diversas regiões da África Ocidental, como o atual Benin, Nigéria e Gana, eram reconhecidas por suas habilidades metalúrgicas, e muitos dos africanos trazidos ao Brasil eram experientes na produção de ferramentas, armas e objetos de uso cerimonial.

A materialização da escravidão no Valongo é simbólica também no sentido de como o local foi "esquecido" e encoberto por décadas. O cais foi deliberadamente ocultado quando o local foi aterrado e transformado no Cais da Imperatriz em 1843, para a chegada de Teresa Cristina, futura esposa de D. Pedro II. Esse ato de encobrimento físico reflete um esforço simbólico para "apagar" a memória da escravidão e reconfigurar a área como um local de importância para a elite branca brasileira.

Suas ruínas e achados arqueológicos servem como um testemunho da brutalidade do tráfico de escravos, mas também como um chamado à memória e à responsabilidade histórica. O reconhecimento do Valongo como um local de memória é fundamental para a compreensão do passado escravista do Brasil e para a luta contínua por justiça e reparação.

Neste primeiro capítulo, destacamos o Cais do Valongo que se tornou uma das mais fortes materializações do sistema de escravidão transatlântica no Brasil e nas Américas. Como o principal ponto de desembarque de africanos escravizados no Novo Mundo, representa um símbolo físico e palpável da brutalidade do tráfico de escravos e do sofrimento que marcou a história de milhões de africanos e seus descendentes.

São muitos os estudos e pesquisas que vão surgir a partir de todo esse cenário de horror, mas profundamente necessários em um contexto de desinformação e negação da realidade, exposto por uma parcela da sociedade. Ter a materialização da escravidão é não poder deixar de olhar os esqueletos e pensar a que foram submetidos. É entender os motivos de uma sociedade escravocrata e racista ainda hoje. E o entendimento também da história da violência na sociedade brasileira, desde o descobrimento. A escravidão no Brasil foi mais que um modelo econômico: ela moldou condutas, comportamentos e definiu desigualdades.

Ao estudar este capítulo da história, fica evidente que a memória desempenha um papel fundamental na transmissão de tradições, conhecimentos e significados sagrados entre gerações. Ela vai além de um simples acúmulo de informações: trata-se de uma construção cultural que define e molda a identidade coletiva e individual.

Dentro deste contexto, percebemos a importância do papel da religião como resgates de identidades, tema que vamos abordar no próximo capítulo. A relevância das irmandades católicas, que além de fortalecer o catolicismo, fortaleceram também grupos de negros, especialmente entre as mulheres negras que tinham papéis de liderança.

CAPÍTULO II

RESSIGNIFICANDO E RECONSTRUINDO NARRATIVAS: O PAPEL DA RELIGIÃO COMO RESGATE DE IDENTIDADES

Por meio do triplo mecanismo de captura, esvaziamento e objetificação, o escravo é fixado à força num dispositivo que o impede de fazer livremente da sua vida (e a partir da sua vida) uma obra verdadeira; algo que se mantenha por si mesmo e que seja dotado de uma consistência. Na realidade, tudo o que foi produzido pelo escravo lhe foi subtraído – o produto de seu trabalho, seus filhos, suas obras intelectuais.

(...) [os escravizados] pela via do gesto e da fala, tecem relações e um universo de significações, inventam línguas, religiões, danças e rituais, e criam uma “comunidade”. (...) Por sua mera existência, a comunidade dos escravos não deixa de rasgar o véu da hipocrisia e da mentira que recobre as sociedades escravagistas. (MBEMBE, 2018, pp. 94 – 95)

Os negros escravizados vieram ao Brasil como portadores de uma cultura material, imaterial e tradições trazidas por meio daqueles que conseguiram resistir à violência da escravidão. O candomblé assume, neste contexto, uma significação política forte e torna-se um elemento estruturante da narrativa. Neste capítulo vamos destacar como a religião foi fundamental para ressignificar e reconstruir narrativas.

As confrarias católicas no Brasil Colonial tiveram um papel social e religioso de grande importância, especialmente entre os grupos marginalizados da sociedade, como negros, indígenas e mestiços. As irmandades, ou confrarias religiosas, eram organizações formadas em torno de devoções a santos católicos, com objetivos religiosos, sociais e caritativos. Elas ofereciam não só um espaço de apoio espiritual, mas também um lugar para a construção de redes sociais e culturais.

O apogeu das confrarias católicas ocorreu entre os séculos XVII e XVIII. Nesse período, o catolicismo era a religião oficial do Estado, e as confrarias funcionavam como uma extensão dessa estrutura religiosa. Elas estavam presentes nas principais cidades coloniais e desempenhavam uma função relevante nas celebrações e festividades religiosas.

Muitas dessas irmandades eram compostas exclusivamente por negros, tanto livres quanto escravizados. As confrarias de negros surgiram como uma resposta às tensões sociais e ao isolamento enfrentado pela população negra, oferecendo uma forma de organização e sociabilidade dentro das rígidas hierarquias coloniais.

Essas irmandades permitiam que os negros se organizassem e celebrassem suas devoções religiosas, o que muitas vezes se entrelaçava com tradições africanas. Além do espaço religioso, as confrarias eram um espaço de construção de laços de solidariedade, organização de redes de auxílio mútuo, e também tinham um papel importante em garantir um enterro digno para seus membros, algo de extrema importância naquela sociedade.

As confrarias religiosas desempenharam um papel importante na vida das mulheres negras durante o período colonial. Essas organizações, que inicialmente surgiram dentro da Igreja Católica como grupos de auxílio mútuo e devoção religiosa, tornaram-se espaços de sociabilidade e resistência para as populações negras, escravizadas e libertas.

A história das mulheres negras no Brasil Colonial e pós-colonial é marcada por uma trajetória de resistência, protagonismo e luta pela liberdade, tanto para si quanto para suas famílias. O fortalecimento dessas mulheres, muitas vezes invisibilizado, pode ser observado em diversos contextos, como nas irmandades religiosas, nas atividades econômicas e no enfrentamento direto à escravidão, especialmente após a Lei do Ventre Livre (1871).

A Irmandade da Boa Morte, fundada na Bahia no início do século XIX, é um dos exemplos mais emblemáticos do protagonismo das mulheres negras em espaços religiosos. Essa irmandade, composta majoritariamente por mulheres negras, surgiu com o objetivo de garantir um enterro digno para seus membros, em uma época em que a morte e os ritos funerários possuíam enorme importância cultural e religiosa.

A liderança dessas mulheres na Irmandade da Boa Morte destaca-se também pelo seu papel na preservação e transmissão de práticas culturais afro-brasileiras, como o candomblé, que muitas vezes coexistiam com o catolicismo nas confrarias. Esse sincretismo religioso permitia que as mulheres negras encontrassem um espaço sagrado de resistência cultural dentro de uma sociedade colonial profundamente católica e racista.

Outro aspecto fundamental no fortalecimento das mulheres negras foi o seu papel como ganhadeiras, termo usado para descrever mulheres que realizavam atividades econômicas independentes, como vender alimentos, lavar roupas e outros serviços nas ruas das cidades. Muitas dessas mulheres eram escravizadas, mas tinham permissão para "ganhar" dinheiro por conta própria, o que as colocava em uma posição relativamente mais autônoma em comparação a outros escravizados que trabalhavam nas plantações.

Com a promulgação da Lei do Ventre Livre em 1871, que declarava livres os filhos nascidos de mulheres escravizadas, iniciou-se uma nova fase de luta dessas mulheres. Embora seus filhos fossem declarados livres, muitos ainda estavam sujeitos a permanecer sob a tutela

dos senhores até atingirem a maioridade, o que fazia com que a busca pela alforria e liberdade real se tornasse ainda mais urgente. (MACHADO, 2021):

Nos anos posteriores à Lei do Ventre Livre, assim, produzia-se uma reinvenção da separação simbólica entre mulheres negras e escravizadas, seu ventre e os frutos do mesmo (...) Desligadas das funções maternas por discursos e políticas sociais de racialização e exploração, seus corpos eram reduzidos, então, à condição unidimensional de corpos trabalhadores (MACHADO, 2021. p. 34)

Tendo completado 150 anos da assinatura da lei, os estudos mostram que de fato a publicação da lei não foi suficiente para solucionar os problemas das mulheres escravizadas. Essas mulheres utilizaram seus ganhos e sua habilidade em negociar para comprar não apenas sua própria liberdade, mas também a de seus filhos e familiares. A figura da ganhadeira escrava tornou-se símbolo de luta e resistência, destacando-se no contexto urbano e contribuindo para o processo de desagregação do sistema escravista.

Além de seu protagonismo econômico e religioso, as mulheres negras também conquistaram prestígio em espaços sagrados, especialmente dentro de religiões de matriz africana como o candomblé. Mesmo sob o contexto de perseguição religiosa e racismo, elas conseguiram manter vivas as tradições e as práticas ancestrais trazidas da África.

As mães-de-santo, líderes religiosas dessas tradições, ocupavam (e ainda ocupam) papéis centrais em suas comunidades, exercendo autoridade espiritual, social e cultural. A importância desses espaços sagrados para a preservação da cultura africana e o fortalecimento da identidade negra é inegável, e as mulheres desempenharam papéis fundamentais como guardiãs dessas tradições.

Para recontar essa parte da história, entrevistamos o sociólogo Muniz Sodré e a Ekede⁷ Sinha, Iyá Ebge do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká).

2.1. Das irmandades aos terreiros, passando pela Revolta dos Malês

⁷ A Ekédi, ou Ekede, é aquela mulher que acompanha e “cuida” do orixá enquanto este está em terra. É a Ekédi quem comanda e dá o tom do barracão durante as festividades.

As irmandades católicas de pretos e pardos foram criadas com o objetivo de expandir o catolicismo no Brasil, através de festas e cerimônias populares. Conforme Quintão, “as irmandades na Colônia surgiram sob o regime do Padroado, no bojo de um catolicismo leigo, social e familiar. A organização institucional da Igreja se deu através de um processo lento.” (QUINTÃO, 2002, p. 57).⁸

Ainda segundo Quintão (2002), as irmandades eram rigidamente organizadas e tinham no compromisso, aprovado pela autoridade eclesiástica e de modo definitivo pelo monarca português, seu principal ponto de funcionamento; se agrupavam etnicamente ou não (angolãos frequentemente se juntavam com crioulos; pardos, muito discriminados na sociedade colonial, excluía pretos de sua irmandade; brancos eram aceitos com reservas para ocupar alguns cargos como escrivão/tesoureiro); as devoções se constituíam num ponto aglutinador; os bens das irmandades eram cuidados com zelo, criatividade e habilidade pelos irmãos e irmãs que as compunham; as igrejas das irmandades, símbolos do prestígio e espaço de vivência social e religiosa, eram fonte de muitos conflitos, seja com a Igreja na figura dos párocos, seja com o Estado absolutista; as irmandades serviam como espaços de resistência, com seus membros lutando para preservar seus (poucos) direitos, e também expandi-los, como ter o privilégio de libertar/alforriar cativos pertencentes ao seu quadro, ou poderem enterrar os escravos.

A história das irmandades religiosas no Brasil colonial abre uma janela para a compreensão de identidades, alianças, conflitos e tensões que permeavam a sociedade escravista. Estimulando a criação de devoções próprias, essas instituições se espalharam por diferentes cidades coloniais entre os séculos XVII e XVIII

Autoridades residentes na colônia reforçavam a ideia de que o crescimento da população percebida como mestiça, em particular, exigia a necessidade de mecanismos de controle social mais efetivos, capazes de deter as aspirações de ascensão social de indivíduos frequentemente descritos como “viciosos”, “soberbos”, ociosos” e desonrados. (...) uma das alternativas à ideia de “impureza” pôde ser observada nas irmandades, instituições religiosas em torno das quais os devotos católicos se agregavam de forma mais ou menos autônoma. (VIANA, 2007, p. 224)

No período colonial, as irmandades se dividiam entre as camadas de pretos, brancos e pardos. Cabe ressaltar a importância das festas das irmandades, em uma sociedade em que as

⁸ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. As irmandades dos pardos na América Portuguesa. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007;

expressões de exterioridade eram essenciais. Na prática, além de fortalecer o catolicismo, as irmandades fortaleceram também grupos de negros, sendo uma forma de organização e estratégia para serem inseridos na sociedade:

No Brasil colônia, assim como em outras regiões das Américas, o momento inicial utilizado pelos negros para saírem às ruas com seus cânticos e danças foram através das celebrações católicas, inclusive as procissões que eram ações que os mesmos se utilizavam para reivindicarem sua inserção na sociedade, cuja participação nas festas populares caracterizava um ato simbólico. Falar da formação das Irmandades é nos reportamos para o início da chegada de muitos negros ao Brasil e aos poucos os mesmos foram construindo um cotidiano que atendessem minimamente a história de um povo. (LIMA, 2019, p. 04)

Mas as irmandades, além desse fortalecimento social de grupos heterogêneos de negros, causaram impacto, também, no empoderamento das mulheres negras. Essas organizações religiosas e sociais criaram espaços onde as mulheres negras, que em muitos outros contextos eram silenciadas e marginalizadas, podiam exercer liderança, autonomia e protagonismo. Elas permitiram que as mulheres negras, tanto escravizadas quanto livres, tivessem voz ativa e ocupassem papéis de liderança.

Elas desempenhavam funções administrativas e rituais importantes, organizavam festas e celebrações religiosas, e controlavam os recursos da irmandade, o que lhes conferia um grau de poder que não era comum para as mulheres, sobretudo negras, na sociedade colonial. Isso foi especialmente importante em uma sociedade colonial profundamente patriarcal e racista.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte foi formada apenas por mulheres negras, o que demonstra a capacidade de organização dessas mulheres, mesmo sem o reconhecimento social da autonomia feminina, cuja visibilidade foi sendo conquistada por elas a partir da importância que adquiriam na organização. Ainda em Lima, vemos a respeito dessa irmandade:

[As mulheres] tiveram visibilidade em suas práticas ao desenvolver a organização da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte. Todavia, as dificuldades que esse segmento social enfrentou na sociedade, por estarem inseridas em um ambiente considerado somente de ações masculinas, uma vez que as mesmas tinham muita importância em suas ações, no entanto, eram invisíveis, e com a formação dessas Confrarias as mulheres passam a ter visibilidade a partir da sua importância na organização. (LIMA, 2019, p. 10)

Uma questão interessante, que também vemos em Lima (2019), é quanto às exigências religiosas (culturais) para a participação das mulheres negras na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Só poderiam se tornar membras dessa confraria as mulheres que fossem “de santo”⁹, e que esse orixá fosse ligado à morte¹⁰.

Outra prática que estava na origem da Irmandade era que as irmãs deveriam ser pessoas de santo e consagradas a um Orixá relacionado à morte ou nascimento. Como membro do grupo, sendo necessário então que ela esteja apta, ou seja, tenha um relacionamento antigo como pessoa do santo, para lidar com os aspectos mais fundamentais do Candomblé. (LIMA, 2019, p.10)

As irmandades também funcionavam como importantes redes de solidariedade e apoio para as mulheres negras. Dentro dessas organizações, elas podiam contar umas com as outras em momentos de necessidade, como em casos de doença ou morte. Essas redes eram essenciais, especialmente em uma sociedade onde as mulheres negras, muitas vezes sem família biológica próxima (devido ao tráfico de escravos e à desagregação familiar), encontravam nas irmandades uma "família espiritual" e um suporte emocional.

Através das confrarias, elas conseguiam criar laços de solidariedade que ajudavam na luta pela liberdade e dignidade, como o esforço para alforriar seus filhos e outros familiares, algo que se tornou ainda mais urgente após a Lei do Ventre Livre.

Embora as irmandades fossem, essencialmente, organizações religiosas, seu impacto na vida material das mulheres negras também foi significativo. A administração dos recursos das irmandades, a organização de festas e a arrecadação de fundos eram aspectos que permitiam às mulheres negras desenvolver habilidades econômicas e organizacionais. Em muitas confrarias, elas conseguiam acumular recursos que poderiam ser usados para garantir a compra de alforrias ou melhorar as condições de vida de seus membros.

O empoderamento das mulheres negras nas irmandades também se dava no nível simbólico. Em uma sociedade que relegava as mulheres negras a posições de subalternidade, sua visibilidade e liderança em confrarias ofereciam uma alternativa ao lugar de marginalidade a que eram normalmente destinadas. Elas se tornavam exemplos de força e resistência dentro

⁹ No Candomblé ou na Umbanda, uma “pessoa de santo” é aquela que passou por iniciação (feitura de santo) no culto dos orixás.

¹⁰ Em resumo, há três orixás nas religiões de matrizes africanas que estão relacionados à morte: Nanã, a orixá progenitora da vida e da morte; Oyá que deu à luz a um egum; e Omolú, o orixá da cura da doença.

de suas comunidades, desempenhando papéis que iam muito além do que lhes era permitido nas esferas doméstica e laboral.

Dentro dessas irmandades, especialmente entre as mulheres negras que tinham papéis de liderança, muitas tradições religiosas africanas eram preservadas em segredo, sob o manto das práticas católicas. Festividades católicas, como a de Nossa Senhora do Rosário, incorporavam elementos africanos, e, nas reuniões de confrarias, ritos e cultos afro-brasileiros encontravam espaço para sua continuidade.

Esse sincretismo religioso foi essencial para a sobrevivência e a transmissão das tradições africanas durante o período colonial, em que as religiões africanas eram criminalizadas e perseguidas. O catolicismo oficial servia como uma fachada para a prática de rituais africanos, que muitas vezes aconteciam paralelamente às devoções católicas nas irmandades.

O sincretismo religioso que permeava as irmandades negras abriu caminho para o surgimento dos primeiros terreiros de candomblé no Brasil. As irmandades, ao permitirem a preservação de aspectos culturais e religiosos africanos, serviram como um meio de resistência e como incubadoras para o desenvolvimento de uma religiosidade afro-brasileira mais explícita, que mais tarde se manifestaria nos terreiros.

Muitos dos primeiros terreiros de candomblé, como o famoso Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecido como o Terreiro da Casa Branca, em Salvador, têm suas origens em redes sociais e religiosas formadas em torno das irmandades. A Casa Branca, um dos mais antigos e importantes terreiros do Brasil, foi fundado no início do século XIX por africanos nagôs, muitos dos quais eram membros de irmandades negras, e contava com a participação ativa de mulheres negras, que haviam exercido liderança nas confrarias.

Em diálogo com Lima (2019), esses primeiros terreiros e espaços de culto da religião africana, na Bahia, tiveram de ser encobertos, porque eram proibidos, já que neles aconteciam reuniões políticas e “manifestações de toda ordem”, geralmente a favor da abolição da escravidão:

[...] as Irmãs da Boa Morte fundaram o primeiro Candomblé da Bahia, o da Barroquinha de nação Jeje; com a expansão dessa Irmandade para o Recôncavo esse terreiro também se expandiu para Cachoeira. [...] Assim, com a formação da Irmandade da Boa Morte, registra-se também a criação de um dos primeiros Terreiros de Candomblé do Brasil, ligado à Irmandade, por ter sido criado pelas mulheres adeptas da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte e por um homem adepto da Confraria de Senhor dos Mártires. O Iyá Omi Axé Ayrá Intilá em homenagem a Xangô, o culto acontecia numa casa ao fundo da igreja da Barroquinha que abrigava reuniões políticas e

manifestações de toda ordem. A partir de 1920, estes terreiros deram origem a mais outros dois: Ilê Axê Opô Afonjá, em São Gonçalo do Retiro e o Ilê Iyá Omi Iyá Massé, na federação, conhecida como terreiro de Gantois. (LIMA, 2019, pp. 10-11)

O terreiro Iyá Omi Axé Ayrá Intilé à época era conhecido como *Candomblé da Barroquinha* – por ter funcionado, como visto, nos arredores da igreja da Barroquinha, em pleno Centro Histórico de Salvador. Pela perseguição sofrida, acabou tendo os assentamentos de seus orixás – Ayrá Intilé (aqui no Brasil conhecido como Xangô) e Oxóssi – transferidos para a comunidade da Casa Branca¹¹ do Engenho Velho, no terreiro que passou a ser conhecido por seu nome iorubá Ilê Iyá Nassô Oká, cujo significado é Casa de Mãe Nassô (SILVEIRA, 2006; VERGER, 1997). Esse nome demonstra a importância de Mãe Nassô (Iyá Naso, em iorubá) em sua fundação, em 1830.

A data da fundação remonta, mais ou menos, a 1830, de acordo com cálculos feitos por mim. Fundaram o atual Engenho Velho três negras da Costa de quem se conhece apenas o nome africano Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Naso. Há quem diga que a primeira destas foi quem lhe plantou o axé, mas esta precedência não parece provável, pois ainda hoje o Engenho Velho se chama Ile Iyá Naso. (BENISTE, 2019, p.302).

Essa transferência para o Engenho Velho, entre 1860 e 1870, não se sabe ao certo, fez parte da busca por espaços, dentro da cidade, que aceitassem seus ritos e cultos, como descreve Carneiro:

O culto organizado não podia, sob a escravidão, florescer no quadrado rural – ou seja, a fazenda ou a cata [¹²]. Para mantê-lo, o negro precisava de dinheiro e de liberdade. [...] com efeito, na primeira metade do século XVIII, o negro urbano, já com dinheiro, mas ainda sem liberdade, funda, sob a orientação dos seus senhores, as Irmandades do Rosário e de São Benedito [...] a fundação do candomblé do Engenho Velho, na Bahia, provavelmente em 1830, marca o início de uma nova fase na existência do culto organizado de origem africana. (CARNEIRO, 2008, p. 11)

¹¹ Comunidade situada no bairro do Engenho Velho da Federação, ao sul de Salvador, longe do Centro Histórico (onde se localiza a Barroquinha). O Engenho Velho é considerado, até hoje, o bairro de maior resistência negra do município, com pelo menos 19 terreiros de candomblé.

¹² Cata, ou garimpo.

Como visto anteriormente, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká teve como origem a liderança de três mulheres africanas, Iyá Detá, Iyá Akalá e Iyá Nassô, o que demonstra a importância da presença e da liderança femininas desde a origem da religiosidade afro-brasileira. Entretanto, devemos ter em mente que esses títulos foram atribuídos às fundadoras do candomblé, ou seja, não se trata dos nomes dessas mulheres. Segundo Lima:

Iá Nassô não é um nome próprio iorubá, antes um título, um oiê, que se atribui às pessoas para determinar ou modificar o seu status na estratificação social do grupo a que pertencem. No caso, Iá Nassô é um título altamente honorífico, privativo da corte do Alafin de Oiô, isto é, Rei de todos os iorubás. O título corresponde a funções religiosas e da maior significação na cultura dos iorubás. É a Ya Nassô quem, em Oiô, a capital da nação política dos iorubás, encarrega-se do culto de Xangô, a principal divindade dos iorubás e o Orixá pessoal do rei. Cabe a Iá Nassô cuidar do santuário privado de Alafin; realizar todas as cerimônias propiciatórias do culto, os sacrifícios, as oferendas, "zelar", enfim, pelo santo do rei." (LIMA, 2003, p. 32)

Iyá Nassô, por exemplo, fundadora do candomblé da Casa Branca, foi uma mulher negra africana (do reino iorubá de Oyó, na Costa da África) que tinha expressivo papel no culto a Xangô/Ayrá Intilé. Foi escravizada e trazida ao Brasil, onde ficou conhecida legalmente como Francisca da Silva. Foi liberta poucos anos antes da Proclamação da Independência do Brasil, e até 1822 morava próximo à Barroquinha. Francisca mudou-se para o bairro do Pelourinho, e realizava cultos para Xangô em sua casa.

Com a Revolta dos Malês (que veremos mais adiante), dois de seus filhos biológicos (nascidos na África) foram acusados de participar da rebelião, logo, foram presos e condenados. Francisca defendeu a inocência deles, apelando para que a Corte comutasse a sentença de prisão para a pena de deportação à África, para onde, efetivamente, voltaram juntos (Francisca, seu marido, também liberto, os filhos e Marcelina da Silva, também uma nagô liberta). Marcelina havia sido escrava de Francisca da Silva, já no Brasil, para onde voltou sozinha por volta de 1839/40, sucedendo a Francisca da Silva na liderança do Terreiro da Casa Branca, ou seja, tornando-se a segunda Ialorixá (Mãe de Santo, sacerdotisa) da Casa Branca – Iyá Nassô sendo a primeira. (PARÉS; CASTILLO, 2015).

Em entrevista com a Ekede Sinha, Iyá Ebge, do Terreiro da Casa Branca, em 20/02/2020, ela conta como foi a fundação do terreiro:

Segundo a história, a gente chega aqui por volta de 1830. E chega para a Barroquinha, que é a Confraria, que na verdade os escravizados vêm de alguns

lugares da Nigéria, mas segundo a história, o Candomblé da Casa Branca começa nos fundos da igreja da Barroquinha, por volta de 1830. Ya Nassô, que segundo a história também não era o nome dela, o nome dela era Francisca da Silva. E junto com Ya Kala e Ya Detá formam o terreiro de candomblé, na Barroquinha. (...) Por volta 1839/40, Marcelina volta para o Brasil já sem Ya Nassô, que continua lá (eles voltam para o Benin). E traz o Candomblé da Barroquinha para cá. Então aqui começa com Marcelina, Obá Tossi¹³, por volta de 1840. E estamos aqui até hoje. (Trecho da entrevista com Ekede Sinha)

A Yalorixá Marcelina (Obá Tossi) esteve à frente da Casa Branca até o seu falecimento, em 1885. De acordo com o depoimento de Ekede Sinha, ao procurar um terreno em Salvador para abrigar o espaço sagrado, “Marcelina faz uma promessa, que se ela conseguisse um terreno que gostasse, ofereceria as terras para Oxossi e a Casa seria oferecida para Xangô. A Casa foi dedicada também para “Oxum, a grande Mãe, que é a primeira mulher que desce do panteão dos Orixás e que faz uma revolução quando os homens tiram ela de dentro e transforma tudo¹⁴”. A Casa Branca tem quatro pilares, segurando a coroa, Oxossi, Xangô, Oxum e Oxalá, que é o grande Pai, em homenagem a Obatalá.

Analisando as palavras de Ekede Sinha, destacar o Orixá Oxum, consagrando o espaço sagrado para esta força feminina tem um significado. No Candomblé, o jogo de búzios pode ser utilizado tanto por homens quanto por mulheres, e de fato, há a crença de que foi Oxum, a Orixá das águas doces, da fertilidade e da beleza, quem inventou o jogo de búzios. Essa narrativa sobre Oxum como a criadora do jogo de búzios reforça o papel central e simbólico das mulheres dentro da religiosidade afro-brasileira, especialmente no Candomblé. E essa seria uma das razões de o jogo de búzios ter-se firmado no Brasil como prática divinatória, em detrimento ao Ifá e Opelé, os jogos para consulta por excelência, na África, e somente por homens (BENISTE, p. 316).

O fato de Oxum ser associada ao jogo de búzios e de esse jogo ser amplamente praticado por mulheres no Candomblé reafirma a importância do protagonismo feminino na preservação e na transmissão do conhecimento espiritual e cultural no Brasil. Isso reforça a ideia de que as mulheres, desde os primórdios do Candomblé, desempenham papéis de liderança espiritual e social.

Dentro de um contexto histórico, a centralidade das mulheres no Candomblé foi uma adaptação ao contexto brasileiro, em que as mulheres negras tinham mais liberdade relativa em

¹³ Obá Tossi era o nome pelo qual Marcelina da Silva era conhecida e foi consagrada como Yalorixá

¹⁴ Palavras da Ekede Sinha

comparação com os homens, especialmente no espaço urbano, como no caso das ganhadeiras. Elas também assumiam responsabilidades religiosas e sociais, o que lhes permitiu não apenas participar, mas também liderar as práticas divinatórias e rituais.

2.1.1 Importância da Revolta dos Malês

Como vimos até aqui, as irmandades de negros foram fundamentais na luta pela emancipação dos escravizados. Uma dessas lutas, imediatamente relacionada às irmandades, foi o movimento que se tornou conhecido como “A Revolta dos Malês”. Os chamados malês eram africanos de religião muçulmana, da cultura iorubá, conhecidos genericamente como nagôs¹⁵. Malê é uma palavra originada do iorubá “imalê”, que significa muçulmano.

O número de escravos negros, que desempenhavam diversas funções trabalhando na cidade de Salvador/BA, era muito grande, sendo Salvador, por isso, comparada a uma “capital africana” (BRITO, 2023). É dessa massa urbana de trabalhadores negros (escravos ou libertos), que sairá a agitação política que acabará levando à Revolta dos Malês. Vejamos:

Havia entre eles lavradores, remadores, domésticos, pedreiros, sapateiros, alfaiates, ferreiros, armeiros, barbeiros, vendedores ambulantes, carregadores de cadeira, entre outras atividades. A grande maioria dos rebeldes se empregava em ocupações tipicamente urbanas. Foram pouquíssimos os ocupados na lavoura, por exemplo. Um ou outro tinha vindo do Recôncavo para participar do levante em Salvador. (REIS, s.d., p. 05)

De acordo com Jeanne Abi-Ramia:

Fontes indicam que, naquela época, a capital da província da Bahia possuía em torno de 65 mil habitantes, dos quais aproximadamente 40% eram cativos. Por outro lado, a maioria não escrava era composta por africanos e seus descendentes (pardos e mulatos). Considera o historiador João José Reis que, somando “os negros e mestiços escravos e livres, os afrodescendentes representavam 78% da população. Os brancos não passavam de 22%. Entre os escravos, a grande maioria (63%) era nascida na África, chegando a 80% na região dos engenhos de açúcar localizados no Recôncavo”. (ABI-RAMIA, 2016, n.p.)

Além disso, o islamismo cresceu muito na Bahia devido ao ambiente urbano, como vemos em Reis:

¹⁵ Os chamados genericamente de nagôs (no Brasil) eram originários de várias etnias de um dos maiores grupos étnico-linguísticos da Costa da África, o Iorubá (do qual faziam parte os jejes e os haussás, entre outros).

A relativa independência dos cativos de Salvador, a presença de um segmento numeroso de libertos e a interação entre os dois grupos ajudaram a criar uma rede de convívio, proselitismo, recrutamento e mobilização. A essa rede rebelde os documentos da devassa se referem como “sociedade malê”. Fosse escravizados ou libertos, muitos malês sabiam ler e escrever o árabe, e repassavam seus conhecimentos para os iniciantes. Os que trabalhavam no ganho reuniam-se nas esquinas, ruas, no cais do porto para oferecer seus serviços e enquanto esperavam fregueses ocupavam-se com religião e rebelião. (REIS, s.d., n.p.)

Foi em 24 de janeiro de 1835, na cidade de Salvador, que eclodiu a Revolta dos Malês, realizada por escravizados que queriam o fim da escravidão e a liberdade religiosa, de modo a pôr fim à imposição do catolicismo, além de fundar uma república islâmica no nordeste brasileiro.

O início da Revolta se deu quando um primeiro grupo de revoltosos, em torno de 60 homens, foram até a prisão, que ficava no subsolo da Câmara Municipal de Salvador, para tentar libertar um dos principais líderes dos malês, Pacífico Licutan; o intento não foi conseguido, devido à reação dos carcereiros e da guarda do palácio do governo (que funcionava bem próximo dali). Então, o grupo saiu marchando pelas ruas de Salvador/BA gritando “Viva nagô, morra branco” (ABI-RAMIA, 2016, n.p.), convocando os demais escravos a se rebelarem contra a escravidão, assim, formaram um grupo de mais ou menos 600 escravos nagôs rebelados (principalmente da etnia haussá¹⁶) (BRITO, 2023).

A Revolta, que havia se espalhado por várias regiões da cidade, com confrontos violentos entre os revoltosos e as forças policiais, durou menos de um dia, visto que foi reprimida severamente. Os malês foram vencidos, com 70 rebeldes mortos nos confrontos, 200 prisioneiros que foram torturados de forma bárbara e levados aos tribunais, sendo que 12 deles foram condenados à morte e quatro, desses 12, foram efetivamente mortos, por fuzilamento. As condenações foram variadas, como pena de morte, trabalhos forçados e açoites para a África. Os degredados foram, em número aproximado, de 500, entre eles Francisca da Silva (Iyá Nassô) e sua família, como visto anteriormente (BRITO, 2023; REIS, s.d.).

Vejamos, em Reis, os tipos de sentença contra os revoltosos malês, enfatizando as injustiças e perseguição sofridas pelos malês rebelados, o que mostra a resistência negra e o

¹⁶ Os haussás (também grafados como hauçás ou haúsas) são um povo do Sahel (norte da África) ocidental; os haussás se encontram, principalmente, no norte da Nigéria e no sudeste do Níger.

medo que essa resistência e rebelião provocavam nos brancos, para agirem de forma tão violenta contra os malês.

Os malês receberam diversos tipos de sentença. Foram elas: prisão simples, prisão com trabalho, açoite, morte e deportação para a África. Esta última pena foi atribuída a muitos libertos presos como suspeitos, mas contra os quais nenhuma prova definitiva foi encontrada. Mesmo assim, apesar de absolvidos, foram expulsos do país. A pena de açoites variava de 300 até 1.200 chicotadas, que foram distribuídas ao longo de vários dias. O idoso Pacífico Licutan foi sentenciado a 1.200 chibatadas. Sabe-se de pelo menos um condenado que morreu em decorrência desta pena de tortura, o escravo nagô Narciso. A pena de morte foi imposta, inicialmente, a 16 acusados, mas posteriormente 12 deles conseguiram sua comutação. Quatro foram no final executados. Eram eles, o liberto Jorge da Cruz Barbosa, cujo nome iorubá era Ajahi, carregador de cal; Pedro, nagô, carregador de cadeira, escravo de um negociante inglês; Gonçalo e Joaquim, ambos escravos nagôs. Todos quatro foram executados por um pelotão de fuzilamento no Campo da Pólvora, no dia 14 de maio de 1835. E assim se findava um dos episódios mais empolgantes da resistência escrava no Brasil. (REIS, p.10)

O sociólogo e jornalista Muniz Sodré (2002) também nos mostra que, desde meados do século XIX, na trilha das repercussões da Revolta dos Malês, criou-se, na maior parte do país, um grande medo ou uma suspeição racial contra os africanos libertos. Imaginavam-se perigos, temiam-se as diferenças culturais, como se evidencia nas declarações de um chefe de Polícia a propósito dos libertos:

Possuindo uma linguagem, costumes e até religião diferente do brasileiro, e, pelo último acontecimento, declarando-se tão inimigos da nossa existência política, eles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela Constituição, antes devendo-se reputar estrangeiros de Nações com que o Brasil não se acha ligado, por alguém tratado, podem sem injustiça serem expulsos, quando suspeitos ou perigosos. (SODRÉ, 2002, p. 67)

Portanto, percebe-se que a Revolta dos Malês trouxe consequências, como a intensa repressão contra os negros de Salvador, inclusive os libertos (quase 1000 libertos, de uma população de 5 mil que residia em Salvador, foram obrigados a voltar para a África). Também serviu para “demonstrar às autoridades e às elites o potencial de contestação e rebelião que envolvia a manutenção do regime escravocrata” (PESSANHA, 2015, n.p.).

Por fim, podemos ressaltar que a Revolta tinha um propósito político. Na obra *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês* (1835), o autor João José Reis destaca alguns aspectos da sociedade baiana, onde a rebelião dos malês aconteceria:

A Bahia estava marcada por profundas desigualdades sociais, agravadas pela rápida expansão da população pobre livre e escrava. A recessão econômica dos anos vinte e trinta e o processo turbulento de descolonização e formação do Estado nacional convergiram para romper a relativa apatia política que caracterizara a sociedade colonial baiana. (REIS, 1986, p.36)

A Revolta dos Malês é conhecida por ser a maior revolta de escravos no país. E essa história está ligada a organização dos negros, a luta por direitos, a formação do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e reforça também os espaços sagrados como lugares míticos e políticos. Embora as mulheres estivessem fora dos rituais no mundo islâmico¹⁷, a história esteve intimamente ligada às irmandades que, por sua vez, deram origem ao primeiro terreiro de Candomblé da nação Keto.

A relação de Iyá Nassô e sua família com a Revolta dos Malês, é registrada por vários autores e confirmada por Ekede Sinha, em entrevista. Por volta de 1837, voltou à África para defender seus filhos envolvidos na Revolta dos Malês, e não voltou ao Brasil. Sua filha espiritual, Marcelina da Silva, é que se torna a primeira Yalorixá, da década de 1840. Nas palavras de Ekede Sinha:

Depois da Revolta dos Malês, por volta de 1837, Ya Nassô, por ela ter dois filhos e eles, segundo a história, foram envolvidos na Revolta dos Malês, ela é obrigada a voltar para a África. Ela se predispõe a voltar para a África para defender os filhos dela. E aí volta a família toda para a África, inclusive com uma filha de santo que era Marcelina, que segundo a história, era escrava e filha de santo. (ENTREVISTA 2020)

Cabe ressaltar que a religiosidade teve fundamental importância para o fortalecimento dos negros, tanto no sentido de fortalecimento da sua identidade quanto no sentido da mobilização para as lutas e a resistência.

Há um aspecto importante em relação aos Malês. Os muçulmanos africanos que viveram no Brasil durante o período escravocrata, especialmente na Bahia, eram um grupo com características diferenciadas em comparação a outros africanos, como os iorubás não islamizados. Um dos aspectos que os distinguia era a alfabetização e o domínio da escrita, em

¹⁷ A posição de inferioridade feminina está revelada na doutrina do Alcorão: “Os homens têm sobre elas uma preeminência” (3:228). Ou então: “Os homens têm autoridade sobre as mulheres porque Alá fez uns superiores aos outros e porque eles gastam sua fortuna para sustentá-las. As boas mulheres são obedientes” (4:34).” (Reis, 1986. p.130)

função de sua necessidade de ler e estudar o Alcorão. Isso lhes conferia um grau de letramento que não era comum entre outros grupos africanos escravizados.

Como muçulmanos, os Malês precisavam aprender a ler o árabe, já que a leitura do Alcorão era parte central de sua prática religiosa. Esse letramento proporcionava a eles um diferencial importante, tanto em termos de comunicação quanto de organização. Diferentemente da maioria dos outros africanos escravizados, que, em sua maioria, eram iletrados por causa da marginalização imposta pela escravidão, os Malês conseguiam escrever suas ideias e articular suas demandas, o que se revelou particularmente relevante durante a Revolta dos Malês em 1835.

Portanto, a Revolta dos Malês, que ocorreu em Salvador, foi uma insurreição organizada por africanos muçulmanos contra o regime escravista e a opressão religiosa que enfrentavam. Contudo, a luta dos Malês não se limitava à questão da liberdade dos africanos em geral, mas envolvia também uma divisão ideológica clara entre os grupos que eles consideravam "dignos" de serem libertados e aqueles que deveriam ser eliminados.

Sua revolta foi baseada não apenas em uma luta contra a escravidão, mas também em um projeto de libertação religiosa, que buscava favorecer os muçulmanos e eliminar aqueles que consideravam opositores, seja pela diferença religiosa ou cultural. Isso demonstra como a religiosidade, a alfabetização e o sentimento de pertencimento a uma elite intelectual e espiritual influenciaram profundamente a luta dos Malês, diferenciando-os de outros grupos africanos no Brasil.

Embora a Revolta dos Malês esteja ligada a formação do primeiro terreiro de candomblé (Ketu) do Brasil, trouxe à tona questões sobre a diversidade religiosa entre os africanos. Enquanto os Malês lutavam por uma sociedade islâmica, os praticantes do candomblé, lutavam pela preservação de suas tradições africanas, centradas no culto aos Orixás. Esses dois grupos, embora compartilhassem a mesma origem africana, tinham visões diferentes de liberdade e espiritualidade.

2.2. Ganhadeiras-escravas ou forras

A Lei do Ventre Livre, promulgada em 1871, determinava que os filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir daquela data seriam considerados livres. No entanto, a lei tinha uma série de limitações, uma vez que esses filhos continuavam sob a tutela dos senhores de suas mães até os 21 anos de idade. Essa situação criou um desafio adicional para as mulheres

negras, que viam na alforria a única forma real de garantir a liberdade imediata de seus filhos (MACHADO, 2021).

As escravas de ganho e mulheres forras passaram a intensificar suas atividades econômicas após a promulgação da lei, tentando acumular recursos para comprar a liberdade de seus filhos antes que estes alcançassem a maioridade. Esse esforço muitas vezes envolvia grandes sacrifícios, pois as mulheres tinham que conciliar o trabalho árduo com a busca por oportunidades de negociação com os senhores de escravos.

Durante séculos, as mulheres negras resistiram, lutaram e protagonizaram movimentos de resistência na luta por sobrevivência.

[...] em 1857 as mulheres negras ainda eram escravizadas. Estavam nas lavouras, na casa grande, nas senzalas, nas ruas, produzindo sem descanso devido, sem benefícios, sem alimentação adequada. As mulheres negras escravizadas - ou mesmo as libertas - resistiam um dia de cada vez. [...] organizavam e lutavam de diferentes formas, por seus direitos, como escravizadas. E mesmo quando não tinham o reconhecimento e status de cidadãs, imprimiram estratégias exemplares de reinvenção de si. Participaram de movimentos que nasceram da sobrevivência dos tumbeiros, ou da própria terra de Vera Cruz. (MIRANDA; SILVA, 2019, p. 103)

Bernardo (2003 p. 40) ressalta que vários estudos mostram a presença das mulheres negras, conhecidas em alguns Estados como "mulheres de tabuleiro". Verger destaca essas mulheres em Salvador.

Pierre Verger, ao comparar a rede africana das feiras com as que ocorreram nas Américas diz: (...) aqui houve a sua supressão, mas existem feiras locais (diurnas) e os "tabuleiros" das vendedoras isoladas (diurna e noturna). A baiana de turbante, camisa rendada, saias de algodão colorido sobreposta e pano-da-Costa, numa adaptação de vestimenta africana (ou melhor, das africanas muçulmanas) a um novo meio e novos "patterns" de vestuário, vai, com o tabuleiro sobre a cabeça, coberto, como em terra Nagô, por ser um pano que protege do sol e das moscas. Vai e se instala num canto da feira local, ou numa calçada, no ponto que lhe pertence de costume; ela senta num banquinho, põe ordem no tabuleiro e vende, aos apreciadores da comida africana, os acaçás, acarajés (...) Em alguns pontos da cidade, à noite, na luz vacilante dos lampiões, um grupo de baianas vende suas comidas ou pequenos objetos de perfumaria, recriando do outro lado do Atlântico a "feira noturna" dos vilarejos iorubás. (VERGER, 1992, p. 155)

As escravas de ganho eram mulheres escravizadas que recebiam permissão de seus senhores para trabalhar fora das propriedades, gerando renda ao realizar atividades econômicas autônomas nas cidades. Elas eram, em grande parte, responsáveis por serviços domésticos como lavar roupas, cozinhar, costurar e vender alimentos ou produtos nas ruas. Embora fossem obrigadas a entregar parte dos lucros aos seus senhores, as escravas de ganho podiam, em alguns casos, guardar parte do que ganhavam para tentar comprar sua própria liberdade ou a de seus filhos.

A atuação das escravas de ganho era marcada por uma relativa mobilidade nas cidades, o que lhes permitia criar redes de contato e solidariedade com outras mulheres e trabalhadores. Esse trabalho externo também possibilitava uma certa autonomia financeira, ainda que limitada, e aumentava suas chances de conseguir recursos para negociar a alforria. Além disso, a presença constante dessas mulheres no ambiente urbano fazia com que elas fossem mediadoras entre a comunidade negra e a sociedade colonial, circulando informações e fortalecendo laços comunitários.

Apesar de serem escravizadas, essas mulheres encontravam nas atividades de ganho uma forma de resistência silenciosa ao sistema escravista, utilizando o trabalho para criar oportunidades de autonomia dentro de uma estrutura de opressão.

Já as mulheres forras eram ex-escravas que haviam conquistado sua liberdade, seja por meio da compra da alforria, por concessão de seus senhores ou por outros meios legais. Essas mulheres, muitas vezes, continuavam a trabalhar nas mesmas atividades que realizavam quando escravizadas, como vendas ou serviços domésticos, mas agora com a vantagem de que seus lucros não precisavam ser divididos com os senhores.

No entanto, sua liberdade não era plena, já que, mesmo forras, elas permaneciam inseridas em uma sociedade que discriminava e marginalizava os negros e ex-escravos. Ainda assim, as mulheres forras assumiam um papel de liderança econômica e social em suas comunidades, muitas vezes utilizando seus recursos para ajudar a libertar seus parentes ainda escravizados, especialmente seus filhos.

Com a promulgação da Lei do Ventre Livre em 1871, que determinava que os filhos nascidos de mulheres escravizadas seriam livres, as mulheres forras intensificaram seus esforços para garantir a liberdade de seus filhos e de outros parentes, muitas vezes atuando como intermediárias nas negociações de alforria. Além disso, essas mulheres ajudavam a manter vivas as tradições culturais e espirituais africanas, servindo como figuras de referência e liderança em suas comunidades.

Os estudos de Marília Ariza (2018) destacam histórias de mulheres negras e incansáveis lutas pela alforria de seus filhos, com jornadas excessivas para pagar a “liberdade”, com senhores abusivos, pagamentos ínfimos e promessas não cumpridas. Nesta história, percebemos um número maior de mulheres libertas, que tiveram de desenvolver estratégias para avançar na sobrevivência.

De fato, diversos estudos sobre alforria têm, há algum tempo, indicado a prevalência de mulheres entre os cativos beneficiados por manumissões, fossem elas conquistadas em ajustes incondicionais, que cumpriam o papel simbólico de atestar a benevolência senhorial, ou condicionais, associados à prestação de serviços ou a indenizações monetizadas. Não obstante, certo olhar historiográfico que identifica a manumissão de mulheres escravizadas e seus filhos a arranjos de natureza íntimo-sexual entre cativas e senhores, reconhecidamente legatário de narrativas sobre a lubricidade da mulher negra e da mestiçagem brasileira, mostra-se ativo ainda nos dias de hoje, desdenhando a importância da capacidade de trabalho e de improviso de modos de vida entre cativas e libertas. (ARIZA, 2018, p. 153)

Ainda de acordo com Alzira (2018), a liderança de mulheres negras pela conquista da alforria de seus filhos, foi marcada por muito sofrimento e poucas vitórias, mas marcou e perpetuou uma figura de liderança no país. Na época, muitas eram conhecidas como “escravas de ganho” ou “mulheres forras” e, com a autorização de seus senhores, circulavam comprando e vendendo mercadorias.

Tanto as escravas de ganho quanto as mulheres forras desempenharam papéis centrais na economia urbana do Brasil colonial e, mais importante, na luta pela liberdade. Elas foram responsáveis por criar alternativas de subsistência e resistência dentro de uma sociedade que limitava severamente seus direitos e liberdades. O esforço de muitas dessas mulheres para libertar seus filhos e familiares fez delas figuras de destaque na resistência ao sistema escravista.

Essas mulheres, por meio de suas atividades econômicas e estratégias de resistência, deixaram um legado de força e liderança que influenciou o desenvolvimento das comunidades negras no Brasil. Elas representam um exemplo de como, mesmo nas condições mais adversas, as mulheres negras conseguiram encontrar formas de resistir e lutar por uma vida melhor, abrindo caminho para as futuras gerações.

2.2.1. O poder das Yalorixás em estruturas palacianas

Para o sociólogo Muniz Sodré, em entrevista realizada em 17/11/2019, na Bahia no século XVIII, a crise das fazendas esporádicas da agricultura, permitiu que os negros da cidade criassem um espaço econômico intermediário de prestação de serviços:

Essa classe média que surgiu na Bahia tinha autonomia, tanto que os descendentes de Malês, muçulmanos, que eram nagôs, moravam na Lapinha, subindo o Pelourinho, essa pequena classe média era culta, médicos, professores de piano, professores de matemática. (SODRÉ, 2019)

Durante a entrevista Sodré questiona:

Como você transita em uma sociedade onde o racismo e a segregação são a regra, o que domina? Os terreiros aglutinam interesses profissionais, para pessoas que tinham alfaiataria, marcenaria, portanto negro com posses, principalmente nas grandes casas eram negros que tinham posses. Aninha*, no Opô Afonjá tinha duas casas no comércio, falava inglês e participa do Congresso Afrobrasileiro, em Recife. (SODRÉ, 2019)

Ao citar a Yalorixá do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, Sodré faz uma referência a Yalorixá Aninha e ao Ilê que faz parte ocupando o cargo de Obá de Xangô, confirmado pela Yalorixá Stella de Oxossi, que esteve na liderança do terreiro entre 1976 e 2018, substituída, após sua morte, por Mãe Ana de Xangô em 2019.

O autor cita a participação de Mãe Aninha em um Congresso Afro-brasileiro realizado nos anos de 1930. Na época, dois encontros marcaram o debate sobre as relações raciais no Brasil: os Congressos Afro-Brasileiros, ambos ocorridos em estados do Nordeste do Brasil, o primeiro na cidade de Recife, capital de Pernambuco, em 1934, e o segundo em Salvador, capital da Bahia, em 1937.

Sodré (2002) lembra que:

“[...] a participação de dirigentes de terreiros tradicionais nos Congressos afro-brasileiros, realizados em Recife e em Salvador, na década de 1930, como a participação de Aninha no II Congresso afro-brasileiro, em Salvador de 1936, com uma comunicação sobre culinária baiana: Não é de se espantar, portanto, que uma líder de comunidade negra pudesse atuar no contexto nacional-brasileiro com uma consciência política-intelectualista, isto é, com uma consciência organizadora da diferença étnica e com efeitos práticos sobre a estrutura do terreiro”. (SODRÉ, 2002. p. 68)

Nascida em 1869, Mãe Aninha foi iniciada no candomblé no final do século XIX, por Mãe Marcelina, uma das líderes do terreiro da Casa Branca do Engenho. Em 1910, Mãe Aninha fundou o Ilê Axé Opô Afonjá. Durante grande parte de sua vida, Mãe Aninha enfrentou o preconceito e a perseguição que recaíam sobre os praticantes de candomblé. A religião era criminalizada e, muitas vezes, considerada uma superstição primitiva pelas autoridades coloniais e pós-coloniais. No entanto, Mãe Aninha foi uma das principais responsáveis pela legitimação do candomblé no Brasil. Ela usou sua influência para dialogar com autoridades políticas e intelectuais da época, buscando o reconhecimento e o respeito para o candomblé.

Mulheres negras se tornam lideranças em terreiros de candomblé tradicionais e matriarcais, em Salvador. Ele acredita que esses espaços religiosos são tradicionalmente elitistas, com a mesma estrutura dos Palácios de Oiô¹⁸.

Elite de negros no Brasil. Acho que sim. Terreiro não é uma coisa popular. Não se pode enquadrar o terreiro como cultura popular brasileira, e alguns autores alegam que era uma cultura que não gerava sentido. Eu acho que gera muito sentido, sempre gerou muito sentido. É muito difícil definir o que é o popular. Os terreiros talvez sejam instituições mais estáveis e duradouras (...) os costumes e instituições afros ...tudo isso é derivação do terreiro, mesmo quando não se pertence ao culto. O culto sempre foi reduzido. Um candomblé, um terreiro, não comporta uma multidão, a não serem um dia de festa. Um barracão pode entrar quem quiser e assistir muita gente, mas a dinâmica das casas não é de multidão. Essa marca elitista não é uma marca discriminatória, é o núcleo organizador, pequeno. Que é a mesma estrutura dos Palácios de Oiô, estrutura do terreiro é estrutura palaciana. (SODRÉ, 2019)

Stuart Hall (1984), ao analisar o conceito de "cultura popular", argumenta que ela não é fixa, estática ou autônoma, mas sim um campo dinâmico em constante transformação, moldado pelas lutas entre o "bloco de poder" (as classes dominantes) e as "forças populares" (as camadas mais marginalizadas). Para Hall, a cultura popular não pode ser vista como uma entidade pura ou isolada das relações de poder, pois ela é continuamente negociada, disputada e redefinida.

Hall reflete que a cultura popular é o resultado de um processo de apropriação e resistência. As forças populares produzem expressões culturais que muitas vezes emergem da vida cotidiana, da experiência comum e da resistência à dominação. No entanto, essas

¹⁸ O Império de Oiô foi um império da África Ocidental localizado no que é hoje o sudoeste da Nigéria e o sudeste do Benim. Segundo a mitologia, Xangô teria sido o quarto rei da cidade de Oiô, que foi o mais poderoso dos impérios iorubás. Depois de sua morte, Xangô foi divinizado, como era comum acontecer com os grandes reis e heróis daquele tempo e lugar, e seu culto passou a ser o mais importante da sua cidade, a ponto de o rei de Oiô, a partir daí, ser o seu primeiro sacerdote. (PRANDI, 2010)

expressões são frequentemente cooptadas ou apropriadas pelas elites dominantes, que tentam moldar ou neutralizar seu significado para mantê-las sob controle. Isso cria um ciclo constante de resistência e assimilação, no qual os significados da cultura popular estão sempre em disputa e mudança.

O termo “popular” é polissêmico, ou seja, carrega vários sentidos e significados. De acordo com seu significado recorrente, uma cultura é “popular” porque as massas, o “povo”, a valoriza bastante, comprando, lendo, escutando e consumindo. Esta seria uma definição comercial ou de “mercado”, sendo frequentemente associada à alienação, expropriação e rebaixamento da cultura do povo. Contrapondo-se a ela, alguns teóricos “radicais” preconizam uma “cultura popular” alternativa, desalienada, íntegra, autêntica, que não ficaria à mercê dos interesses comerciais e à homogeneização cultural (HALL, 1984, p.93-110)

Essa visão dialética de Hall sublinha que a cultura popular não pode ser tratada como uma forma cultural inferior ou separada das dinâmicas de poder político e econômico. Ao contrário, ela é central na formação das identidades e nas lutas sociais, uma vez que reflete tanto as imposições da classe dominante quanto as formas de resistência das classes populares. Para ele, a cultura popular é profundamente influenciada por essas tensões e conflitos, e seus significados são continuamente transformados ao longo do tempo.

No contexto brasileiro, a cultura dos terreiros, por exemplo, pode ser vista como um exemplo dessa luta dinâmica descrita por Hall. Práticas religiosas e culturais afro-brasileiras, como as desenvolvidas nos terreiros, foram historicamente marginalizadas e criminalizadas pelas elites dominantes. No entanto, essas práticas sobreviveram e evoluíram como formas de resistência cultural, mantendo sua relevância e sentido para as comunidades que as praticam. Ao longo do tempo, aspectos dessa cultura foram apropriados ou “folclorizados”, mas também continuaram a ser espaços de luta, identidade e poder para os negros no Brasil.

A abordagem de Stuart Hall complementa a sua análise ao sugerir que a cultura popular é um processo em constante mudança, em que o “popular” e o “elitista” estão sempre interagindo e se reconfigurando. Isso ajuda a entender por que é difícil definir rigidamente o que é “popular” e como essas formas culturais, mesmo que subordinadas, têm o poder de transformar a sociedade e reescrever seus próprios significados, especialmente em contextos de opressão e resistência como o da diáspora africana no Brasil.

O termo “popular” é polissêmico, ou seja, carrega vários sentidos e significados. De acordo com seu significado recorrente, uma cultura é “popular” porque as massas, o “povo”, a valoriza bastante, comprando, lendo, escutando e consumindo. Esta seria uma definição comercial ou de “mercado”, sendo frequentemente associada à alienação, expropriação e rebaixamento da cultura do povo. Contrapondo-se a ela, alguns teóricos “radicais” preconizam uma “cultura popular” alternativa, desalienada, íntegra, autêntica, que não ficaria à mercê dos interesses comerciais e à homogeneização cultural (HALL, 1984, p.93-110)

No Brasil, Hall publicou o livro de coletânea *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, em 2003, onde destaca que “a contradição principal, que polariza o domínio da cultura, não se encontra no embate classe versus classe, mas sim no povo versus o bloco do poder. Nesse aspecto, a cultura popular é um campo de disputa, um dos locais de engajamento da luta a favor ou contra a “cultura dos poderosos” (HALL, 2003, p. 262).

O fortalecimento dos terreiros, como espaços de lutas, também é compartilhado por Sodré, ao afirmar que “é preciso entender o terreiro em uma perspectiva política, não política partidária, mas política agregativa, interculturalidade e essa interculturalidade pra mim é política, analógica e política” (SODRÉ, 2019).

Os terreiros de candomblé sempre foram mais do que simples espaços de culto religioso. Desde sua origem, eles funcionaram como refúgios para a preservação das tradições culturais africanas no Brasil colonial e pós-colonial, em um contexto de repressão cultural e religiosa. Durante séculos, a prática do candomblé foi criminalizada, e seus adeptos eram perseguidos pelas autoridades, sendo acusados de bruxaria ou práticas pagãs. Os terreiros, portanto, tornaram-se locais de resistência cultural e política, onde a religiosidade de matriz africana podia ser praticada em segredo e mantida viva, apesar da violência do Estado.

Em muitas ocasiões, os terreiros também funcionaram como espaços de organização política para questões além da religiosidade, como a luta pela liberdade durante o período escravista, a busca por direitos durante a abolição e, posteriormente, a defesa de direitos civis e humanos para as populações negras e afrodescendentes. As lideranças religiosas frequentemente desempenharam um papel duplo como líderes espirituais e ativistas políticos, lutando contra a discriminação racial e a marginalização social.

Lideranças como Mãe Aninha Opô Afonjá demonstraram a importância do terreiro como um espaço de afirmação identitária e de resistência às tentativas de assimilação forçada ou erradicação das tradições africanas. Ao manterem vivas as práticas religiosas e culturais, os terreiros desafiaram a hegemonia cultural imposta pela sociedade colonial e cristã.

2.3. Patrimônio financeiro e simbólico

A jornalista e Cientista da Religião Claudia Regina Alexandre (2021), em sua tese de doutorado *Exu Feminino e o matriarcado nagô: Indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de Saia”*, destaca que a história de Marcelina Obatossí foi investigada recentemente pelos pesquisadores Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, ao publicarem o artigo *Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu* (2007), “trazendo novas evidências sobre a atuação da dupla de sacerdotisas (Obatossí e Iyá Nassô) a partir do levantamento de arquivos documentais, que incluem inventários post mortem, escrituras de imóveis, cartas de alforria, processos judiciais, ocorrências policiais e registros de batismo, casamento e óbito”.

destaca-se a atuação das alforriadas e libertas ligadas aos candomblés, que ficaram conhecidas como “mulheres do partido alto”: tratava-se de comerciantes que acumularam riquezas e mantinham relação com a Igreja Católica, principalmente ao se tornarem madrinhas de batismo de filhos e filhas de negros. Esse foi o caso das africanas Iyá Nassô Oká e Marcelina da Silva (Obatossí), sacerdotisas de Xangô, respectivamente, a fundadora e a sua sucessora no terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho), considerado o mais antigo terreiro a funcionar regularmente no Brasil e cujas raízes remontam o lendário terreiro da Barroquinha. (ALEXANDRE, 2021, p. 172)

No estudo de Parés e Castilho, a Yalorixá da Casa Branca, diversas pesquisas apontam Obá Tossi como uma mulher que “desenvolveu seu aguçado espírito comercial, para não dizer capitalista, investindo seu dinheiro sempre de forma lucrativa”.

Se Marcelina trouxe bens da África, um capital inicial para seus investimentos, não sabemos, mas o certo é que passou a ter um poder aquisitivo considerável, o que é sinalizado pela rapidez com que acumulou propriedades. Do mesmo modo que seus ex-senhores, Francisca da Silva e José Pedro Autran, os primeiros bens da liberta Marcelina, foram escravos. Ao longo da sua vida, ela se tornou proprietária de pelo menos outros 14 cativos, além dos quatro já mencionados, somando um total de 18. Na sua grande maioria, eram mulheres nagôs e seus filhos crioulos. A preferência de Marcelina por escravos do seu próprio gênero corresponde, conforme sugerem os estudos sobre o tema, a uma tendência comum entre mulheres libertas. (PARÉS & CASTILHO, 2007, p. 126)

O patrimônio de Marcelina se multiplicava pela sabedoria de suas ações. Com a consciência que o poder econômico representava poder social e político.

Marcelina parece ter seguido um padrão comum entre os libertos daquela época, os quais, inicialmente, compravam escravos de ganho e, com o lucro destes, investiam depois em imóveis, que, por sua vez, geravam renda com os aluguéis. Se, como vimos, nas décadas de 1840 e 1850 Marcelina investiu principalmente em escravos, a partir do fim da década de 1850 ela passou a acumular propriedades imobiliárias. Isso pode ser explicado também pela alta do preço dos escravos após o fim do tráfico atlântico. (PARÉS & CASTILHO, 2007, p. 130)

Pelas pesquisas recentes, Obá Tossi nasceu no século XIX na Costa da Mina, na África. Identificada como *ganhadeira*, chegou no Brasil na década de 1820 e teve duas filhas: Maria Madalena da Silva, que nasceu escrava, mas foi alforriada em 14 de fevereiro de 1837, aos sete anos e Isabel, que foi batizada em 2 de junho de 1832 na Igreja de Santa Ana, na Bahia. Marcelina teria sido escrava de Francisca da Silva, que possivelmente pode ser identificada com Iá Nassô.

A propriedade de escravos por parte de libertos era bastante frequente na Bahia oitocentista e não deveria surpreender-nos muito. A instituição da escravidão era parte constitutiva da estrutura social baiana. O cidadão abastado investia seu capital em escravos, da mesma forma que o investia em propriedades imóveis, e os libertos que tinham o poder aquisitivo necessário também o faziam. (PARÉS & CASTILHO, 2007, p. 115)

Como foi dito, algumas versões da tradição oral contam que Iyá Nassô “voltou à África em companhia de Marcelina e lá faleceu. Marcelina regressou então com a ‘herança’ (de bens e de cargos) e assumiu a liderança do Engenho Velho” (PARÉS & CASTILHO, 2007, p. 124), e esteve à frente da década de 1840 até sua morte, em 1885.

Mãe Marcelina, como uma das grandes líderes espirituais do candomblé e responsável pelo Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, compreendia que o poder econômico estava diretamente relacionado ao poder social e político. Sua sabedoria e capacidade de multiplicar seu patrimônio demonstravam não apenas uma aptidão para administrar os bens materiais e humanos que tinha sob seu controle, mas também a percepção estratégica de que, ao consolidar recursos, poderia fortalecer sua posição e a de sua comunidade em um contexto de opressão racial e social.

A multiplicação do patrimônio de Mãe Marcelina não envolvia apenas a gestão material, mas estava profundamente enraizada em sua sabedoria enquanto líder espiritual e comunitária. Ela utilizava os recursos do terreiro, incluindo o trabalho de escravizados e outros membros, para expandir a influência do candomblé, garantindo a preservação das tradições africanas. Ao fazer isso, ela se posicionava como uma figura de poder não só dentro do mundo religioso, mas também em termos sociais e políticos.

A consciência do poder econômico de Mãe Marcelina permitiu que ela navegasse as complexas dinâmicas sociais da Bahia colonial e pós-colonial. Ela sabia que, em uma sociedade marcada pelo racismo e pela escravidão, o controle de recursos poderia oferecer alguma proteção e garantir a sobrevivência das tradições culturais e religiosas que estavam sob ameaça constante.

A Yalorixá Marcelina foi um dos pilares da tradição oral da cultura afrobrasileira, com uma troca rica e importante na preservação do patrimônio simbólico entre Brasil e a África.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado a culto de muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX. (SODRE, 2019, p.52)

Sodré destaca que a primeira concretização histórica dessa matriz é o candomblé da Casa Branca ou do Engenho Velho, o Axé Ilê Iya Nassô Oka.

Na condensação do terreiro, transpõe-se muito da concepção espacial contida na cosmovisão nagô. Ali se acham presentes as representações dos grandes espaços em que se assenta a existência: o orum (o invisível, o além), e o ayê (mundo visível). Visível e invisível são como duas metades de uma cabaça, antes unidas, depois separadas. Orum e Aye, embora diferentes, interpenetram-se, coexistem. (SODRE, 2019, p. 53)

O lugar sagrado também é interpretado por Eliade. Segundo o autor, “a geografia mítica, o espaço sagrado representa a espaço real por excelência, pois o mito é real para o mundo arcaico, sendo a revelação da autêntica realidade: do sagrado” (ELIADE, 1952, pp. 50 – 52).

O espaço sagrado, conforme essa compreensão, é um espaço de realidade última e fundamental. Ele é visto como real porque é onde o sagrado se revela e se torna acessível ao mundo humano, dando sentido e ordem à vida e à existência. Essa visão ressalta a importância do mito como uma revelação da realidade, que vai além do espaço físico e ordinário, transportando aqueles que o vivenciam para um contato direto com o divino e o transcendente.

No contexto das tradições afro-brasileiras, como o candomblé, os terreiros são espaços sagrados que se conectam a uma geografia mítica africana, onde os mitos dos orixás e seus feitos são recriados e revividos ritualmente. Para os adeptos, o terreiro é um local de realidade espiritual, onde o mundo divino se cruza com o mundo humano, e o mito é constantemente atualizado através dos rituais e celebrações.

Em diálogo com Eliade, Sodré ressalta:

E o terreiro é uma espécie de ágora grega, um ponto de concentração e ao mesmo tempo um ponto de irradiação das forças. Porque não é simplesmente histórico, é ao mesmo tempo mítico, é da força dos Orixás, força das crenças para a sociedade global. O terreiro é uma África, é uma metáfora espacial. É uma África metaforizada. (ENTREVISTA, 2019)

Na Grécia Antiga, a ágora era o centro da vida pública, onde as pessoas se reuniam para discutir política, filosofia e questões sociais. Além de ser um espaço de diálogo e tomada de decisões, a ágora também era um lugar de construção de identidade coletiva e onde as normas e valores da sociedade eram reafirmados. Da mesma forma, o terreiro de candomblé pode ser visto como uma espécie de ágora, um espaço central para a vida religiosa, social e política da comunidade afro-brasileira. Assim como a ágora grega, ele é um local onde se compartilham saberes, e onde se organiza a vida comunitária e a luta por direitos.

Neste capítulo, destacamos em que contexto histórico formou-se um grupo de mulheres negras, com poder econômico, que se tornaram líderes religiosas. No próximo capítulo, vamos entender a importância dos mitos e rituais na construção de narrativas dentro do candomblé e

CAPÍTULO III

O FEMININO NO CANDOMBLÉ: O AXÉ COMO ENERGIA VITAL

No candomblé, os mitos são chamados itãs e representam a origem da construção do mundo, as características dos Orixás e a criação do ser humano. São heranças ancestrais que nos contam histórias de guerras, lutas, nascimentos, mortes, histórias de reis e rainhas. É por esses itãs que todos – desde os iniciantes (Abiãs) até os irmãos mais velhos (Ebomis) – aprendem sobre a religião, em uma tradição oral. E, por esse motivo, o capítulo começa e termina com dois itãs ligados aos Orixás femininos, Nanã e Yemanjá.

Além disso, o papel dos mitos e rituais se torna essencial, na cultura, para a construção de narrativas. Nesse sentido, a manutenção da memória vira antídoto contra o esquecimento. Faremos um importante registro, discutindo noções de poder e tradição, elementos fundamentais no campo da religião.

Na história brasileira, as mulheres negras assumem o protagonismo ao se organizarem em grupos católicos, a partir das Irmandades, criadas dos séculos XVII ao XIX, e se fortalecem em meio à violência e o preconceito. A formação do primeiro terreiro de candomblé, em Salvador, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, é uma costura histórica da luta de três princesas vindas de Oyó e Ketu, escravizadas no Brasil, que se unem e fundam o Candomblé da Barroquinha que, segundo historiadores, tem mais de 300 anos. Uma história que une reinados, sabedorias, força, maternidade e luta (muita luta) pela sobrevivência.

3.1 Yabás na construção da vida

Existe um itã na cultura iorubá que descreve a criação do mundo e dos seres humanos – por Odudwa, Oxalá e Nanã. Em entrevista com a Ebomi Cici de Oxalá, em 08/06/2022, ela conta:

Olodumarê tem o saco da criação e chama Obatalá, que é o mais velho, [lhe entrega o saco], e diz:
— O Senhor vai criar o mundo.

Não existe nada, somente o Céu (Orum). Então, ele pega o saco da criação, mas esquece de fazer uma oferenda às energias que já existem¹⁹. O tempo está passando e ele, muito lento, sente sede, pega uma nuvem e pousa sobre ela e cria a primeira árvore, a palmeira. Pega a ponta do seu cajado e enfia no coração da árvore (entre o tronco e as palmas); ele fura e ela dá o vinho de palma, [Obatalá] toma o vinho e dorme. Exu, que estava pairando, pega o saco da criação e leva junto a Olodumarê e diz:

— O Senhor deu o saco da criação para Oxalá²⁰ ele está dormindo.

A primeira mulher [de] que se tem notícia é o Orixá Nanã. Porque o mundo está criado e não tem ninguém, Oxalá dorme e só acorda quando Odudwa cria o mundo. Ele fica envergonhado. Quando ele volta, sete dias depois, está tudo criado. Ele procura o saco da criação e não encontra. Odudwa o acolhe e o conduz a Olodumarê e Ifá, que dizem:

— Meu Pai, o Senhor não conseguiu criar o mundo, então desça e crie o ser humano.

Ele diz:

— Eu só voltarei se eu conseguir criar o ser humano.

Ele desce e vê todas as coisas, a terra, os animais, as aves... e começa a tentar a usar tudo para criar o humano: se usa o fogo, o humano se consome; se usa nuvem, areia, também se consome; se usa ferro, fica rígido; se usa pedra, também. Ele senta embaixo do pé de Iroko²¹, olha para o céu e diz:

— Jamais poderei voltar porque não consegui criar o ser humano. Ele chora e a água estremece. E vê sair uma mulher do chão, e ele diz:

— Pensei que não houvesse vida aí. Quem é você?

— Não sei, fui criada pela natureza, diz Nanã.

Ele fica olhando pra ela e vê sabedoria, e desabafa:

— Fui enviado para criar o ser humano, mas não consegui.

— Será que não posso te ajudar?

— Eu já tentei tudo...

— Será que posso te ajudar? Ela mergulha e vem com a mão cheia de barro, argila e terra. E ele começou a observar como ela fazia, com rapidez, com consciência e calma... Ele observa e pega um punhado de cada um daqueles minerais... como ela forma... e faz a cabeça e começa a cantar:

Àjàlá mo orí mo orí mo yo àlá forí kòn

E àgo fi ri mi (fi orí mi)²²

(Eu te dou paz, eu te dou calma, eu te dou tranquilidade, você pensa com o coração, o coração escuta você, a cabeça, um é conectado com o outro.)

— Quem é você?

— Já disse, fui criada com o mundo.

— Então te chamarei de Nã (Rainha).

¹⁹ O itã destaca que Oxalá, em razão de seu caráter altivo, se recusou a fazer alguns sacrifícios e oferendas a Exu, antes de iniciar sua viagem para criar o mundo. No candomblé, a tradição diz que Exu é o primeiro a comer, e a receber todas as oferendas.

²⁰ Obatalá, na cultura iorubá, também é chamado de Oxalá.

²¹ Iroko, um dos orixás mais antigos, ao lado de Nanã, é o orixá do tempo (tanto como duração de fatos quanto relativo ao clima); é o guardião da ancestralidade e dos antepassados; também representa a força das variações meteorológicas.

²² No livro *Cantando para os Orixás*, de Altair Oliveira; a tradução também pode ser feita da seguinte forma: Àjàlá fez meu orí (minha cabeça), minha cabeça, me germinou e fez crescer, Alá que segura e mantém a minha cabeça.

Cici destaca, durante a conversa: "Onde estão essas mulheres? No início das coisas. Sem elas, nada acontece". Então, continua:

Oxalá não conhece a morte. Ele sopra a vida, o Axé. Tudo se cria a partir daí, é o casamento mítico de Oxalá com Nanã. Quando ele sobe para o Aiê (Céu), com as três crianças (branca, negra e amarela), ele apresenta a Olodumarê e Orunmilá, as crianças se abaixam, levantam as mãos. Olodumarê vem na mão direita e diz: aqui está o bem e o mal (fecha a mão), Ifá vai na mão esquerda e diz: aqui está o bem que transforma o mal, aqui está o mal que transforma o bem. A transformação do bem e do mal. Ali estava criado o ser humano.

Olodumarê, então, pergunta a Oxalá:

- O que você quer de recompensa?
- Quando eu precisar do que botei, eu quero ter licença de retirar.
- E a senhora? – pergunta à Nanã.
- Quando ele tirar o que botou, quero que fique.

Ebomi Cici reforça:

Ele não sabe, quando ele pega o que precisa, ele não sabe pra onde vai, o que retirou. O segredo da vida e da morte ele não sabe, tudo você descobre através das cantigas e itãs. Ela [Nanã] é a mãe do ser humano, a primeira mulher, mãe primordial, a mulher do trabalho. O que ela cria? O que ela tem? Um pilão, porém, carrega um ibirí²³; cada talho representa o espírito da pessoa, que quando separa do corpo, ela que leva a Oxalá. Ele não sabe, ela que sabe.

Todo o conhecimento de Ebomi Cici, filha de Oxalá, foi adquirido ao longo de seus 84 anos. Nasceu em 2 de novembro de 1939, na cidade do Rio de Janeiro, e vai para a Bahia, se iniciar no candomblé no ano de 1972, no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Aganjú, liderado pelo Babalorixá Balbino Daniel de Paula, conhecido como Obarayí. Durante mais de 30 anos morou no Terreiro de Pai Balbino de Xangô, aprendeu sobre os Orixás e conheceu o pesquisador e fotógrafo Pierre Verger. Morou e vive até hoje na Fundação Pierre Verger, em Salvador. Durante sua convivência com Verger, aprendeu, estudou e o auxiliou no cadastro e identificação de fotos e documentos do fotógrafo.

Trabalhei em 11 mil fotos com ele, fazendo legendas. Você me pergunta como é que você conseguiu, em cinco anos, fazer 11 mil legendas? Meu pai Fatumbi, para mim, era uma pessoa que o que ele pudesse fazer para preservar a minha cultura, a cultura afro-brasileira, ele não media sacrifício. Tanto é, que aqui na frente, na hora que você entra [na Fundação Pierre Verger] tem aqui um texto onde se fala da responsabilidade do espaço cultural. Você não vai pregar a religião afro-brasileira, mas você vai levantar a autoestima do negro. E isso

²³ Ibirí, cetro que Nanã carrega em sua mão, inerente à representação deste Orixá, representa longevidade.

meu pai Fatumbi, em suas fotos, você vê muito bem isso. Ele era uma pessoa que ajudava muito e uma das formas de preservar, além das fotos que você conhece: as fotos se dividem em dança, música, trabalho e religiosidade [...] Eu fiquei cinco anos com ele ali. Às vezes ele trabalhava pela manhã na parte administrativa; almoçava; à tarde ele pedia para eu dormir, depois ele tocava um sinal, acordava. Eu trabalhava de três, quatro horas, até 19h, ele jantava e dormia. Quando dava três horas da manhã ele acordava, batia a bengala no chão e dizia: Vamos trabalhar? Trabalhávamos até o dia clarear. Quando dava 5h acabava. Sempre aquela simplicidade. Através dessas fotos eu pude aprender. (ENTREVISTA, 2016).

Pelo seu conhecimento, a Universidade Federal da Bahia (UFBA) concedeu, no dia 12 de julho de 2023, o título de *Doutor Honoris Causa à griot*²⁴ (ou griô) octogenária Nancy de Souza e Silva, conhecida como Vovó Cici de Oxalá, Ebomi do Terreiro de Candomblé baiano Ilê Axé Opô Aganjú.

Os itãs são contados em todos os terreiros, pela transmissão oral. Em seu livro *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros*, Mãe Beata de Yemonjá descreve a importância dessa troca de experiência:

A vivência no dia a dia das comunidades de candomblé envolve o constante contar de histórias, a transmissão de ensinamentos aos mais novos por meio das histórias contadas pelos mais velhos. A esse contar dos itãs, os mitos sagrados do candomblé, mistura-se a troca de histórias de vida dos filhos-de-santo, recriando, em cada troca de narrativas, a intimidade de convivência do "povo de santo". [...] vozes que cantam os cantos dos Orixás e que contam contos do candomblé. Os cantos afro-brasileiros emergem assim do cotidiano dos filhos-de-santo e fora dos terreiros, à memória sócio-histórica dessas comunidades com os ensinamentos sagrados do candomblé. (YEMONJÁ, 2008, p.13)

Importante destacar a relevância da memória para a manutenção da tradição religiosa:

De certa forma, essas histórias, enquanto mediadoras da memória sociorreligiosa dos terreiros, são parte integral do axé, a força vital, segundo a concepção religioso afro-brasileira. Assim como o axé é criado e mantido também pela interação cotidiana nas comunidades religiosas, a força e o significado destas histórias se renovam por meio da sua presença no dia a dia do "povo de santo". (YEMONJÁ, 2008, p.13-14)

²⁴ Griot, pessoa que, na África, preserva e conta as histórias, mitos, canções, enfim, transmite o conhecimento de um povo às gerações futuras.

É em cada comunidade, em cada terreiro, de acordo com sua origem, sua história e referências históricas, que os itãs são transmitidos dos irmãos mais velhos para os mais novos. É dessa forma que a tradição (a repetição) vira conhecimento e memória. Quando perguntamos à Ekede Sinha (entrevista em 20/02/2020) sobre a tradição de cada terreiro, ela explicou que tudo que é tradição, tudo que é repetido a cada geração em cada Ilê (Casa) de Candomblé, “vira Axé (energia vital), faz parte da preservação dos valores e rituais de cada comunidade”. Embora os livros, atualmente, tragam os itãs e ensinem muitos rituais da religião, é pelo ensinamento oral de cada ilê que se aprende, na prática, o que cada um precisa entender, o que cada etapa permite conhecer. O que estamos estudando é, sobretudo, a importância da linguagem e os valores culturais que fazem parte desta transmissão.

3.2. Itãs, mitos e cantigas ancestrais

O papel dos mitos e rituais se torna essencial na cultura para a construção de narrativas. É nesse labirinto de associações, simbolismos, cantos enigmáticos e complexos, baseados em histórias, que se fundamenta a cultura. Eliade (1972) ressalta a importância dos mitos em fornecer modelos para a conduta humana, conferindo significação e valor à existência:

Compreendê-las equivale a reconhecê-las como fenômenos humanos, fenômenos de cultura, criação do espírito – e não como irrupção patológica de instinto, bestialidade ou infantilidade. Não há outra alternativa: ou nos esforçamos por negar, minimizar ou esquecer tais excessos, considerando-os casos isolados de "selvageria", destinados ao total desaparecimento [...] ou fazemos o necessário esforço para compreender os antecedentes míticos que explicam e justificam tais excessos, conferindo-lhes um valor religioso. (ELIADE, 1972, p. 07)

Ao compreender o mito, compreendemos a existência humana. Essa capacidade simbólica é uma característica da nossa espécie: o uso da linguagem tem uma longa história na vida do indivíduo, que, desde a infância, adquire a memória de processos de formação de frases, segundo regras e limites impostos pela sintaxe e pela semântica. Assim, esse tipo de memória une-se ao uso da linguagem para a expressão de eventos em seus contextos. Essa predisposição para a construção de identidades e de expressões por meio de narrativas é uma característica central e organizadora da religião e da cultura (NOGUEIRA, 2014, p. 211-241).

Se a nossa capacidade simbólica nos permitiu organizar complexas narrativas, vamos partir desse ponto inicial para trabalhar o conceito de mito. São as experiências religiosas e culturais que nos auxiliam na compreensão e apreensão emocional do mundo. E essas relações são mediadas por símbolos e emoções complexas.

Ainda abordando o conceito de mito por Eliade (1992), quando se conta uma história sagrada, conta-se uma história real:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou heróis civilizadores. Por esta razão constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. “Dizer” um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. [...] O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente. É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é o real por excelência. (Eliade, 1992, p.50)

Os mitos nos revelam experiências, modelos de mundo, ideias e projeções. Nesse sentido, toda a complexidade da linguagem dos ritos e mitos se torna um desafio ao estudar cultura e ao tentar traduzi-los em narrativas, que estão sempre em transformação, bem como são reescritas permanentemente, e podem ser analisadas a partir de diferentes olhares e saberes.

Por esse viés, destacar o mito como um determinado "tipo de consciência" é uma forma de preservar uma memória coletiva. E é nessa memória coletiva que podemos organizar as experiências de uma cultura. Ou seja, a cultura se torna uma "memória longa de uma comunidade" (FERREIRA, 2003, p.78-80).

Nas culturas não ocidentais, culturas de tradição oral, como as tradições africanas, por exemplo, os mitos e rituais têm um significado primordial para a comunidade. A palavra falada empossa valor moral fundamental, de caráter sagrado, vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. A palavra significa religião, conhecimento e iniciação à arte, à história e, ao mesmo tempo, divertimento e recreação:

A palavra não é só um poder criador, mas a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala é o grande agente da magia africana. Todas as tradições africanas têm uma visão religiosa do mundo. O universo visível é

concebido e sentido como um sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituídos de forças em contínuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca será uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças. (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p.169-170)

Ao estudarmos, por exemplo, os griôs dos povos do oeste da África, que há séculos preservam e transmitem as histórias de acordo com sua tradição – ou seja, em forma de poemas ou canções –, vemos que esses contadores de histórias, sábios e respeitados nas comunidades onde vivem, usam a palavra conjuntamente com seus instrumentos musicais ao narrar suas histórias. Esses portadores de saberes conduzem, para os mais novos, o conhecimento oral pela transmissão da cultura.

É importante lembrar que transmissão nunca é só oral, como diz Antonacci, ela é um prolongamento das “palavras e dos gestos, em toque de tambores ou em sopro e fricções de instrumentos sonoros, além dos corpos africanos e afro diaspóricos que vêm sendo moldados, educados e formados por necessidades e perspectivas culturais” (ANTONACCI, 2016, p. 141).

Logo, para a manutenção e prolongamento de uma cultura, é fundamental para a transmissão destes saberes. Com o passar do tempo e com as mudanças que se processaram nas sociedades africanas, as maneiras de contar as histórias, e mesmo alguns de seus episódios, foram sendo alterados, de forma a adaptar as narrativas tradicionais ao mundo contemporâneo. Essa, é uma grande preocupação: a do seu esquecimento.

Com as transformações, a religião e a cultura se tornaram mais discursivas, menos ritualísticas. Hatzfeld (1993) vai trabalhar o ritual como uma das formas mais antigas de expressão humana. Festas, rituais e cerimônias são testemunhas da atividade simbólica humana.

Ritual é uma atividade social, coletiva, com seus valores e crenças. Mesmo os rituais que somos os únicos autores têm algo de social. São atividades simbólicas coletivas. Os rituais constituem a resposta coletiva do grupo a situações conhecidas e denominadas através do ritual. (HATZFELD, 1993, p.126)

E qual a relação do ritual com a memória? Ritual não é só gesto expressivo, mas também comunicação e espera à resposta de outro. A invenção do símbolo e a invenção do que é simbolizado são simultâneas (Hatzfeld, 1993). Além disso, é na troca que está a memória. O ritual religioso também representa “textos de cultura”, de acordo com Parés:

[...] o ritual religioso constitui uma forma de “memória prática” que se lembra do passado não através das palavras, mas dos corpos e dos comportamentos. Nesta perspectiva, um ritual pode ser lido como um discurso que inscreve e revela facetas fundamentais da ordem social, como as suas contradições e tensões internas. Isso não significa dizer que o ritual é um simples espelho da realidade histórica e social, mas a maneira diferenciada através da qual o ritual absorve e transforma elementos concretos dessa realidade pode nos ajudar a compreender a forma como uma cultura produz significados. (PARÉS, 2016, p. 41)

São esses significados, citados por Parés, que mantêm a cultura. Dentro da semiótica, o pensamento simbólico de caráter religioso é dotado da capacidade de criar novas conexões em redes virtuais de sentido, sempre ilimitadas, que abrem espaço para um mundo simbolicamente habitável para o ser humano.

O que nos diferencia de outra espécie é a nossa complexa capacidade de simbolização. Ao longo da história humana, ficamos cada vez mais dependentes do conhecimento para manter a sobrevivência. E, como já citado anteriormente, o repertório da experiência está na troca, na memória. A narrativa é considerada uma das formas mais importantes de conhecimento, uma vez que organizamos e damos sentido à memória, tendo como características o raciocínio, a identidade e a cultura. A linguagem também tem um papel fundamental na criação e armazenamento dessa memória. Por isso, é essencial trabalhar o conceito de cultura como memória coletiva não hereditária, mas construída, criadora de seu próprio modelo de sua existência e continuidade.

3.3. Candomblé: “pede-se aos cavalheiros o máximo respeito”

Desde a sua fundação, o Ilê Axé Iyá Nassô é um Ilê (Casa) matriarcal, com suas sucessoras mulheres à frente, ocupando cargos de liderança. Nos principais terreiros de candomblé, de tradição Ketu, em Salvador, como o Opo Afonjá ou o terreiro do Gantois (Iyá Omin Axé Iyá Massê) também se segue o matriarcado. Somente as mulheres são escolhidas para o cargo maior, de zeladoria, como ialorixás. Ekede Sinha destaca, em entrevista no dia 24/03/2024: “Acredito que o candomblé seja matriarcal porque a essência é a maternidade. É a mulher que dá continuidade, é a mulher que gera, é a mulher que arruma, que cuida...”.

Quanto aos homens, na tradição do Ilê Iyá Nassô, eles recebem o cargo de Ogã (em que são designadas as funções masculinas) e podem tocar atabaques, cantar ou ser responsáveis pelo sacrifício dos animais. Mas não entram em transe.

Sobre essa questão de iniciação masculina, o Candomblé do Engenho Velho se manteve firme até os dias atuais com homens iniciados somente na categoria de ogã. E mais, em 1938, Ruth Landes (antropóloga americana), em uma visita ao Candomblé, viu reprovação de todos diante da manifestação inesperada de uma divindade em um visitante da casa de Procópio. Uma semana mais tarde, ao voltar ao local, anotou os dizeres de um aviso colocado no salão central: “Por meio deste, pede-se aos cavalheiros o máximo respeito. Os homens são proibidos de dançar entre as mulheres que celebram os ritos deste templo.” (BENISTE, 2020, p.315)

Com o fortalecimento das mulheres negras livres e libertas, houve a formação de líderes religiosas, e os terreiros se tornaram espaços com motivações “ao mesmo tempo míticas e políticas” (SODRÉ, 2002, p. 66).

Veja-se o caso do quilombo: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. [...] foi precisamente na região de São Gonçalo do Retiro onde se achavam sepultados muitos quilombolas (lugar de axé, portanto), que se instalou o terreiro do Axé Opó Afonjá, que tem Xangô (Orixá político e guerreiro) como patrono. (SODRÉ, 2002, p. 66)

Sodré destaca que o Opó Afonjá tem uma organização modelar, com destaque para a Ialorixá Mãe Aninha, fundadora do terreiro: “o entendimento da posição política dos terreiros passa pela compreensão do que existe de liderança comunitária e de política patrimonialista cultural no trajeto da *aialorixá* Aninha” (SODRÉ, 2002, p. 66).

Sendo assim, a formação política e social de Mãe Aninha tornou-se uma referência não somente na Bahia, mas no país. No II Congresso Afro-Brasileiro, em 1936, a Ialorixá participou com uma comunicação sobre culinária baiana e, nesse contexto, sua presença e atuação no contexto nacional, como líder comunitária negra, impressionava a todos. Ainda Sodré:

O problema do negro pós-abolição é espaço, é terra. A questão da terra é questão nacional. Como você transita espacialmente em uma sociedade onde o racismo e a segregação é a regra, é o que domina? O terreiro aglutina interesses profissionais, reunião ou associação para pessoas que tinham

alfaiataria, marcenaria, portanto negro com posses. Principalmente nas grandes casas eram negros que tinham posses. Aninha, no Opó Afonjá tinha duas casas no comércio, falava inglês, participou do Congresso Afro-Brasileiro em Recife. E o terreiro é uma espécie de ágora grega, um ponto de concentração e ao mesmo tempo um ponto de irradiação das forças. Porque não é simplesmente histórico, é ao mesmo tempo mítico, é da força dos Orixás, das forças das crenças para a sociedade global. O terreiro é uma África, é uma metáfora espacial. É uma África metaforizada. É uma *reterritorialização* da África no espaço dominado por Portugal, pelo Estado Português. (ENTREVISTA, 2019)

A reconstrução dos reinados africanos em solo brasileiro abre uma discussão sobre o recorte de gênero na sociedade africana.

Nesse sentido, o livro *The Invention of Women*, resultado da tese de doutorado da pesquisadora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, é uma contribuição fundamental para pensar os feminismos nas teorias decoloniais, uma vez que a autora questiona se o gênero é uma categoria de organização colonial. Oyěwùmí destaca que o gênero não ganhou importância nos estudos iorubás como um artefato da própria cultura, e sim porque, na sociedade iorubá, passada e presente, ao ser traduzida para o inglês, teve de se adaptar para caber no padrão ocidental de separação do corpo e alma.

Além da questão do recorte de gênero na sociedade, a reconstrução dos reinados africanos em solo brasileiro, nas estruturas dos terreiros, também abre uma discussão sobre os recortes de classe e de raça na dominação capitalista. O peruano Aníbal Quijano (2005) trata da questão racial e de classe, enquanto a filósofa Maria Lugones (s.d.) discute os recortes de classe e gênero, para além, somente, do racial.

Quijano (2005) destaca a colonialidade do poder como uma estrutura de dominação e organização das sociedades em um sistema de dominação capitalista. Para o autor, a colonialidade é uma estrutura de organização social, no presente, que nos reporta ao processo de colonização dos países do sul global; e que desenvolve um pensamento de hierarquização dos indivíduos – uma produção do pensamento europeu surgida no século XVII. Segundo esse pensamento, os povos dominados (subjugados) estariam em uma escala evolutiva abaixo da do europeu, estando o civilizado e o primitivo em oposição, de modo que o civilizado seria superior ao primitivo; e este – primitivo – deveria interiorizar sua própria inferioridade.

A modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente - Ocidente, primitivo - civilizado, mágico/mítico -

científico, irracional - racional, tradicional - moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Ocidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. (QUIJANO, 2005, p.122)

Já Lugones (s.d.) critica a abordagem de Quijano (2005) em duas frentes: ao dizer que colonialidade não se refere apenas à classificação racial, mas também à construção de gênero e sexo; e ao considerar a compreensão de Quijano patriarcal e heteronormativa.

Quijano entende que o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle dos “quatro âmbitos básicos da vida humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos”. O poder capitalista, eurocêntrico e global está organizado, precisamente, sobre dois eixos: a colonialidade do poder e a modernidade. [...] O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Conseguimos perceber como é opressor o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico. (LUGONES, s.d., p. 07)

Oyěwùmí destaca, em sua obra, que as realidades não são iguais; e que, por isso, devem ser respeitadas. Além disso, alerta como um erro de tradução (durante séculos) pode modificar todo um contexto histórico e gerar o apagamento do conhecimento dos povos originários.

Como explica Olajubu: “Todas as principais formas da poesia iorubá se baseiam em uma fonte comum de nomes laudatórios, provérbios e ditados sábios; eles empregam o mesmo padrão de linguagem poética”. A maioria dos gêneros verbais iorubás se baseia nos orikis, classificados como um gênero por si só. Mas as pessoas dedicadas à pesquisa também notaram a dificuldade de distinguir o oriki de outros gêneros, devido à sua onipresença. Barber chama o oriki de “discurso mestre” devido às suas “expressões múltiplas [...] na vida cotidiana”; outros gêneros verbais são compostos principalmente por ele. (Oyěwùmí, 2021, p. 273-274)

Oyěwùmí ressalta que erros de tradução, quando conceitos e realidades culturais africanas foram interpretados a partir de uma ótica eurocêntrica, acabaram por distorcer o conhecimento sobre as sociedades africanas. Essas distorções não são meramente linguísticas,

mas representam uma forma de imposição cultural, onde o conhecimento ocidental se coloca como padrão, diminuindo os saberes originários a uma posição secundária ou inválida.

Esse processo, que a autora chama de "erro epistemológico", resultou na colonização do saber, em que a história, a cultura e a filosofia dos povos africanos foram sistematicamente reinterpretadas ou esquecidas, de acordo com os moldes ocidentais. Na sociedade iorubá, ela explica que a estrutura social era organizada com base em idade e status familiar, e não em gênero, como na tradição ocidental. Ao impor um entendimento ocidentalizado de gênero, a visão original de hierarquias sociais e papéis de poder foi corrompida.

Esse processo, que Oyěwùmí chama de "erro epistemológico", resultou na colonização do saber, em que a história, a cultura e a filosofia dos povos africanos foram sistematicamente reinterpretadas. Na sociedade iorubá, Oyěwùmí explica que a estrutura social era organizada com base em idade e status familiar, e não em gênero, como na tradição ocidental. Ao impor um entendimento ocidentalizado de gênero, a visão original de hierarquias sociais e papéis de poder foi corrompida.

Ao analisar a obra de Oyèwúmi (1997), Alexandre (2021, p. 128) destaca que o termo “cosmovisão” é a “expressão do primado da visão sobre os demais sentidos na maneira como o Ocidente organiza sua lógica cultural. Essa matriz de organização das lógicas culturais não estava presente nas sociedades iorubá pré-coloniais” (Oyèwúmi, 2002, p. 3). Cosmopercepção marca uma distinção, ao descrever os povos iorubá, em relação à produção do conhecimento e à percepção da realidade. Trata-se de uma maneira mais inclusiva de descrever outras culturas que podem privilegiar sentidos, que não sejam o visual, ou uma combinação de sentidos. “Se a visão é uma metáfora, por que um povo guiado por outros sentidos deve necessariamente segui-la, em vez de cunhar outra palavra que dê conta de forma mais inclusiva de seu próprio conhecimento e heranças históricas?” (ROCHA, 2019, p. 31).

Assim, o sistema colonial alterou em África a percepção do significado de iyá (mãe) ou iyá mí (a grande mãe). Para as sociedades africanas yorubá, as iyás são a representação da força primordial, diferente do que representam as mães em sociedades ocidentais, nas quais a mulher esteve por muito tempo exclusivamente subordinada e confinada à maternidade. A iyá apenas como uma mãe não cabe no entendimento africano, porque ela é considerada uma instituição social e religiosa, sem nenhuma conotação de gênero, ou seja, distante das categorias homem e mulher, hierarquicamente organizadas e binariamente opostas. (ALEXANDRE, 2021, p. 133).

3.4. Yemanjá corta a língua de Oxóssi

Ebomi Cici, em sua entrevista, recorda a segunda mulher do panteão, a Mãe dos Orixás, Yemanjá:

Yemanjá é a primeira esposa de Orumilá. De Orumilá ela pariu Adje, Orunga. É o símbolo da mulher forte. O último rei que quis dominá-la foi Olokum. Ele vai fazer uma torre para prendê-la, mas quando ele vai alcançá-la, ela tem no pescoço um amuleto que Olokum dá a ela, quando estivesse em perigo, que ela tirasse e quebrasse em qualquer lugar. Ela quebra, vem a água entre as duas montanhas. Ele fica entre as duas montanhas, ela transpassa em forma de mar em forma de água.

Outro itã descreve como ela corta a língua de Oxossi, descreve Cici:

Tem um Oxóssi muito bonito, gostava muito de beber vinho de palma. Yemanjá morava com ele, mas ele nunca poderia falar dos seios dela. Um dia ele bebeu, ela veio andando e ele disse: lá vem essa mulher com seus seios bamboleando brigar comigo. Todas as mulheres usam faca, menos Nanã. Ela [Yemanjá] tirou e cortou a língua dele, puxou para dentro do rio. Ele passou a viver dentro dela, mas ele não fala, ela que interpreta as coisas que ele quer.

Cici finaliza: “A força da mulher está toda na parte social, ela organiza todas as coisas. Não ele; no máximo, ele pode ajudar a suprir.”

Neste capítulo, percebemos a influência dos mitos femininos e a liderança feminina dentro dos terreiros. No capítulo final, vamos destacar as perseguições sofridas, nas últimas décadas, contra os adeptos das religiões de matriz africana. Compreender essa violência é essencial para a construção de políticas públicas e estratégias de resistência que visem combater as formas de opressão herdadas da escravidão, promovendo uma sociedade mais justa e igualitária.

CAPÍTULO IV

CANDOMBLÉ: DA GRANDE MÃE AOS DESAFIOS DA RELIGIÃO

Aprofundar os estudos sobre a violência que se originou na escravidão no Brasil implica examinar como os elementos de raça, classe e gênero se entrelaçam para perpetuar a marginalização e opressão de segmentos sociais historicamente subalternizados, especialmente negros, indígenas e mulheres. A escravidão no Brasil, que durou mais de 300 anos, deixou profundas cicatrizes que ainda moldam as desigualdades e formas de violência estrutural no país. Compreender essa violência é essencial para a construção de políticas públicas e estratégias de resistência que visem combater as formas de opressão herdadas da escravidão, promovendo uma sociedade mais justa e igualitária

No capítulo final, vamos abordar um pouco da trajetória jurídica que permeou a liberdade de culto no país. As religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, sempre enfrentaram perseguições, desde o período colonial até a era republicana. Durante o período da escravidão, práticas espirituais africanas eram demonizadas e proibidas pelos colonizadores, que associavam essas religiões ao "primitivismo" e ao "mal". Mesmo após a abolição, essas tradições continuaram a ser marginalizadas e criminalizadas.

Um caso emblemático que ilustra os séculos de encobrimento, violência e desrespeito com a cultura negra foi a apreensão de mais de 500 objetos sagrados no Rio de Janeiro, entre os anos de 1889 e 1945, com base em artigos do Código Penal de 1890 e, posteriormente, de 1942. O acervo ficou mais de 100 anos nas mãos da polícia e fez parte da coleção do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, no prédio que já foi sede do Departamento de Ordem Política e Social (Dops), centro de tortura e repressão durante a ditadura militar. Após mobilização de diversos setores da sociedade, foi reintegrado somente em 2020 e entregue ao Museu da República, também localizado no Rio de Janeiro.

Este capítulo tem como objetivo evidenciar a violência e perseguição das religiões de matriz africana, que mudam de forma a cada período da história, mas permanecem as retóricas com ênfase em batalhas espirituais e a demonização das práticas religiosas africanas.

Na atualidade, a perseguição às religiões de matriz africana por parte de grupos neopentecostais no Brasil é um fenômeno que tem se intensificado nas últimas décadas, refletindo uma combinação de intolerância religiosa, racismo e disputas por poder cultural e político. Essa hostilidade, marcada por ataques físicos e simbólicos contra terreiros de

Candomblé, Umbanda e outras tradições afro-brasileiras, revela uma tentativa de deslegitimar e destruir essas religiões.

Além disso, há uma violência simbólica persistente. Neopentecostais promovem a remoção de símbolos religiosos afro-brasileiros dos espaços públicos e demonizam essas práticas em suas mídias. Isso se manifesta em representações de rituais de Candomblé e Umbanda como malignos e perigosos, perpetuando o racismo religioso. Além disso, há campanhas para a "conversão" de praticantes das religiões afro-brasileiras, vistas como formas de "salvação" de suas almas, o que desrespeita profundamente a autonomia e a dignidade dessas tradições.

Para combater esses ataques, lideranças (principalmente femininas) de Candomblé e Umbanda têm promovido diálogos inter-religiosos, fortalecendo alianças com outras tradições religiosas e setores da sociedade comprometidos com a tolerância e a paz. A luta por respeito e reconhecimento das religiões afro-brasileiras também está inserida em uma luta mais ampla contra o racismo.

4.1. Criminalização do espiritismo, a magia e seus sortilégios

As religiões de matriz africana foram perseguidas durante séculos. Os Códigos Penais de 1890 e 1940 puniram e criminalizaram principalmente a umbanda e o candomblé, gerando uma série de atitudes violentas nos terreiros do Brasil.

O primeiro Código Penal republicano, de 11 de outubro de 1890, continha os seguintes preceitos: fixava a responsabilidade penal em 9 anos (art. 27, § 1º); punia o crime de capoeiragem (art. 402); punia o crime de curandeirismo (art. 158); punia o crime de espiritismo (art. 157); punia o crime de mendicância (art. 391) e punia o crime de vadiagem (art. 399). A Constituição de 1891 definiu que o estado brasileiro é laico e garante a liberdade de religião, mas a repressão usava artigos do Código Penal para confiscar os objetos e prender os religiosos.

Três registros se impõem neste ponto: a criminalização da capoeira, do curandeirismo e do espiritismo, uma vez mais certifica o destaque legalmente conferido à dominação cultural, à imposição da cultura e dos valores europeus como estratégia para a dominação política e a exploração econômica. (Entrevista com Hédio Silva em 18/03/2018)

O professor Doutor Eduardo Possidônio, em sua tese *Caminhos do sagrado: Ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do oitocentos*, explica de que forma a legislação anterior ao primeiro Código penal perseguia os líderes religiosos:

(...) o estelionato era tipificado no Código Criminal do Império de 1830, em substituição à burla das Ordenações Filipinas. Em seu art. 264, §4º, o Código estipulava que o crime de estelionato era “Em geral, todo e qualquer artifício fraudulento pelo qual se obtenha de outrem toda sua fortuna ou parte d’ella, ou quaesquer títulos”. (POSSIDONIO, 2020, p.85)

Passidônio ressalta que a ideia de pensar a atuação de uma liderança religiosa associada ao “artifício fraudulento” se aproxima do termo *casas de dar fortuna*, termo que remetia “à sorte fácil que supunham ser oferecida pelas mãos das lideranças religiosas, e, principalmente, aos mais variados motivos que levavam fiéis, doentes, curiosos, necessitados, entre outros, para esses cultos” (POSSIDONIO, 2020, p.85-86).

Em diálogo com Passidônio, o antropólogo Vilson Júnior, em seu livro: *Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)*, também registra a perseguição aos candomblés e o controle exercido sobre as manifestações de origem africana na cidade de Salvador através da Delegacia de Jogos e Costumes entre os anos de 1938 e 1976.

A Delegacia de Jogos e Costumes foi criada sob a vigência do Estado Novo, ou, como prefere Uzêda (2006), foi concebida no “espírito” da Era Vargas que representou o rompimento do modelo agrário exportador e buscou estabelecer uma modernidade econômica, política e cultural (JÚNIOR, 2018, p. 13)

A criação dessa delegacia reflete a preocupação com a “moralização” da sociedade, alinhada ao projeto de modernização de Vargas, que envolvia não só o desenvolvimento econômico, mas também a “modernização” dos costumes e práticas populares vistas como degeneradas ou atrasadas. Esse controle sobre o comportamento público e privado também pode ser interpretado como parte de uma estratégia de vigilância do Estado sobre a população, característica do autoritarismo do Estado Novo.

Muitos objetos apreendidos seguiam, não para o depósito de valores, mas para o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB) ou ainda para as mãos de médicos. Não podemos esquecer que Raimundo Nina Rodrigues no início do

século XX organizou uma coleção de objetos ligados à antropologia criminal, dando origem ao Museu Criminal do Estado. (JUNIOR, 2018 p. 20)

Nina Rodrigues, um dos pioneiros dos estudos antropológicos no Brasil, no início do século XX, especialmente no campo da antropologia criminal. Ele foi uma figura central na criação de um pensamento sobre criminologia que associava características biológicas e raciais ao comportamento criminoso, refletindo as teorias científicas e racistas da época.

Como parte de suas pesquisas, Nina Rodrigues organizou uma coleção de objetos e materiais relacionados à criminalidade e aos comportamentos considerados desviantes, especialmente entre as populações negras e indígenas. Essa coleção foi um dos elementos fundadores do Museu Criminal do Estado, também conhecido como Museu Nina Rodrigues, ligado à Faculdade de Medicina da Bahia. O museu tinha como objetivo preservar e expor objetos que ilustravam o que se considerava na época "tipos criminais" e traços de comportamentos desviantes.

Nina Rodrigues se alinhava ao pensamento criminológico europeu de figuras como Cesare Lombroso, um criminologista italiano que defendia a ideia de que o crime era um comportamento inato e que certos indivíduos, devido a características biológicas, estavam predispostos ao crime. Esse tipo de pensamento racista e determinista influenciou fortemente as investigações de Nina Rodrigues, que buscava associar as práticas religiosas de origem africana e indígena a comportamentos considerados criminosos ou subversivos.

Esses objetos eram frequentemente associados às práticas de "feitiçaria" e às tradições religiosas afro-brasileiras, que foram criminalizadas ao longo do século XX. Como resultado, o Museu Criminal do Estado não apenas documentava o "crime", mas também perpetuava um discurso de controle social e racial sobre as populações marginalizadas.

Em 1940, décadas depois do primeiro Código Penal, foi aprovado o Código Penal vigente, que manteve os delitos de charlatanismo (art. 283) e curandeirismo (art. 284).

Pesquisando julgamentos de charlatanismo e curandeirismo no Brasil, desde o início do século passado, Ana Lucia Pastore Schirtzmeir observa a frequente associação entre tais delitos e práticas religiosas de origem africana, vistas como bárbaras e primitivas. (SCHRITZMEYR, 1997, p. 45)

O artigo 283 do Código Penal define o charlatanismo como a prática de “inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível”. O charlatanismo é tipificado como crime, punível com prisão e multa. Esse artigo visava, principalmente, combater práticas que promettessem

curas milagrosas ou que se baseassem em métodos não reconhecidos pela medicina oficial. No entanto, sua redação foi frequentemente usada para reprimir práticas religiosas e espirituais, especialmente aquelas que envolviam curas ou rituais de origem africana e indígena.

Já o artigo 284 trata especificamente do curandeirismo, definindo-o como o ato de exercer curas por meio de prescrição de substâncias, sem ter formação médica; praticar atos de medicina ou terapia sem habilitação e fazer diagnósticos ou tratamentos de doenças de maneira não reconhecida pela medicina oficial.

As penas para o curandeirismo incluem prisão simples e multa, e este artigo foi historicamente utilizado para perseguir curandeiros populares, líderes religiosos de candomblé e umbanda, e outras figuras que utilizavam plantas medicinais, rituais e métodos alternativos para tratar doenças e aflições físicas ou espirituais. Embora o curandeirismo não tenha sido originalmente pensado para criminalizar as práticas religiosas, acabou servindo como uma ferramenta de repressão contra as religiões afro-brasileiras e as formas tradicionais de cura.

A promulgação do Código Penal de 1940 e a manutenção desses artigos refletiram o preconceito institucionalizado contra as tradições afro-brasileiras, que eram vistas como primitivas, supersticiosas ou fraudulentas pelas elites dominantes e pelo Estado. Tanto o charlatanismo quanto o curandeirismo foram usados como bases legais para a criminalização das práticas de cura espiritual associadas ao candomblé, umbanda e outras tradições afrodescendentes, mesmo que essas práticas fizessem parte das crenças religiosas e culturais das comunidades.

Líderes religiosos, que ofereciam assistência espiritual e curativa às suas comunidades, frequentemente enfrentavam perseguição e invasões policiais em seus terreiros, com as autoridades alegando a prática de curandeirismo ou charlatanismo. Esse contexto contribuiu para uma longa história de resistência e luta por reconhecimento das práticas religiosas afro-brasileiras como legítimas.

4.2. Em todo o país: objetos sagrados foram apreendidos durante os cultos

O candomblé, como sugere Júlio Braga, representava uma “[...] sólida estrutura de sustentação sociocultural que não se limitou simplesmente a apoiar o sistema de crenças que lhe é característico” (BRAGA, 1995, p. 20). Em outras palavras, os candomblés, cada um à sua maneira, eram capazes de sugerir “novas ordens sociais”, modelos próprios de sociedades que se contrapunham à nova ordem sugerida; instituir comportamentos e maneiras tradicionais de

organizações social; conservavam hábitos antigos referentes ao ordenamento do espaço; noções de higiene, tratamento de doenças, etc. Assim, as formas antigas de moradias, o “barulho” provocado pelos atabaques, agogôs, cuícas, ganzás, violas e outros instrumentos que incomodavam o sossego público, o tempo de reclusão exigido para a iniciação, resistiam aos novos valores culturais (JUNIOR, 2018, p. 13).

O "barulho" provocado pelos atabaques, agogôs, cuícas, ganzás, violas e outros instrumentos característicos das tradições afro-brasileiras foi, historicamente, alvo de repressão e controle por parte das autoridades e da sociedade branca hegemônica. Esses sons, que fazem parte das manifestações culturais e religiosas africanas no Brasil, como o Candomblé, a Capoeira e o Samba, eram vistos como uma ameaça à ordem e ao "sossego público" no contexto de uma sociedade que buscava se afastar de suas raízes africanas e promover uma modernidade associada aos valores europeus.

Um dos marcos dessa violência aconteceu no Rio de Janeiro. Cerca de 534 objetos sagrados de diversos terreiros no Rio de Janeiro foram apreendidos entre 1889 e 1945.

A violência não se configurou somente na retirada desses objetos de seus templos sagrados, eles foram expostos publicamente na sede da Polícia Civil, no Rio de Janeiro, entre os anos de 1940 e 1989, e intitulados como *Museu da Magia Negra*. A sequência da violência se manteve, com a retirada de objetos sagrados fora do seu contexto religioso, expostos sem identificação ou origem, sendo visualizados como troféus e registrados como um crime *a ser combatido*. A exposição só foi encerrada após um incêndio em que 37 objetos se perderam. Depois deste episódio, os objetos passaram a ficar trancados em armários e caixas de papelão. Como conta o professor doutor Eduardo Possidônio, que pesquisa histórica do Acervo:

A maioria do acervo estava em caixas no museu da polícia. E, após inúmeras visitas que o Iphan fez e as últimas acompanhadas de lideranças religiosas e grupos formados de deputados, no comitê que integrava o liberte o Nosso Sagrado, o Iphan encontrou esses objetos em casas de papelão, uns danificados pelo tempo, outros com traça... (POSSIDONIO, 2024)

Importante destacar que a coleção intitulada *Magia Negra* foi tombada pelo Iphan, em 1938 e inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e paisagístico. Dos 523 objetos, 126 foram tombados.

“Pertence ao Museu da Polícia Civil uma importantíssima coleção constituída por objetos de cultos afro-brasileiros, recolhidos pela polícia no início do século

XX, por força da legislação vigente na época e especialmente do art. 157 da lei penal que reprimia “o espiritismo, a magia e seus sortilégios”.

A coleção tombada é composta por objetos e peças de magia afro-brasileira, apreendidos no antigo Distrito Federal pela atuação da polícia, desde a década de 1920, no combate ao baixo espiritismo, o charlatanismo, a prática de medicina ilegal e a prática de sortilégios e etc., delitos previstos na Lei Penal vigente à época.

Torna-se importante lembrar que o tombamento do “Acervo do Museu da Magia Negra” acontece em 1938 (o SPHAN, atual Iphan, foi criado em 1937, portanto, tratamos de um dos primeiros tombamentos), inaugurando o Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. A proteção de um acervo ligado à práticas religiosas, num período em que a atuação no campo do patrimônio privilegiava a proteção de manifestações de herança luso-brasileira é, portanto, de extrema relevância. Segundo alguns autores, sua efetivação é atribuída à atuação e discurso de figuras como Mário de Andrade, Heloísa Alberto Torres e outros, que defendiam abertamente uma atuação de acautelamento e proteção para além dos limites então tradicionais para o órgão oficial de preservação, muitas vezes fazendo referência expressa ao acervo material de manifestações de origem afro-brasileira.

Essa coleção permaneceu exposta no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro até 1999, quando da mudança da sede para o prédio histórico da Rua da Relação, 40, onde, segundo a direção do Museu, se prepara para nova exposição permanente.” (Portal do Patrimônio aplicativo do Iphan-RJ)

Não temos como mensurar todas as consequências desse crime. A retirada dos objetos sagrados, além de enorme sofrimento, também foi responsável pelo fechamento de muitas casas de umbanda e candomblé na época, com prisões e exposição de imagens públicas, nos jornais e publicações da época.

A retirada dos objetos aconteciam o momento do culto, é bom frisar isso. Não tinha invasão em terreiro fechado no século XIX, começo do XX, nunca peguei a polícia invadindo um terreiro sem uma cerimônia estar acontecendo. O que aumenta o grau da violência. Depois disso, muitos pais e mães de santo eram obrigados a retirar esses objetos (durante o culto) e levar (alguns na cabeça) até a polícia. (POSSIDONIO, 2024)

De acordo com o relato do pesquisador, em 1912, a polícia no Rio de Janeiro funda a escola da polícia, com o objetivo de formar novos policiais. O museu então é usado como um museu escola, do crime, para o policial compreender o que ele ia encontrar no combate à criminalidade na cidade. Ou seja, a delegacia que combatia a religiões de matriz afro-brasileira era a primeira delegacia de tóxicos, entorpecentes e mistificações. “Nesse museu tinha de bandeira nazista, sapatinho nazista a droga, arma, baralho de jogo, material de cassino e objetos retirados de casas de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro”.

As grandes transformações no país, de Império para República, incluem mudanças de costumes e uma tentativa de aniquilamento dos espaços sagrados de origem africana.

Uma guerra desigual. Quando vira para a República as perseguições aumentam no Brasil inteiro, em uma tentativa de aniquilação dessas casas. E isso inclui o racismo, racismo científico, as teorias evolucionistas estão fervilhando nesse contexto, darwinismo social sendo usado a todo instante. Renato Khel na sociedade higienista, Lobato publicando para as crianças, em uma tentativa higienista. O ofício de cura incomodava. (POSSIDONIO, 2024)

O *ofício da cura* citado por Possidônio é uma luta travada entre a medicina tradicional com o *curandeirismo*. Para resolver esse embate, a violência foi a força da lei foram utilizadas para reprimir e fechar os espaços sagrados de matriz africana.

4.3. Baixo espiritismo

Um dos relatos descritos na apreensão dos objetos sagrados pela polícia carioca é narrado pelo jornal *O Globo*, em matéria intitulada “Depois de 130 anos apreendidas, peças de religiões afro-brasileiras chegam ao Museu da República”, em 21/09/2020.

Luzia Cardozo rezava em frente a um oratório para tratar de duas crianças quando policiais chegaram. Junto com ela estava uma peça de ferro e cerâmica que representava o "caboclo Lalu". Uma peça de ferro e cerâmica que representa uma cabeça do "caboclo Lalu" foi apreendida com uma mulher chamada Luzia Cardoso, presa em 1934. A peça chegou a ser periciada pela polícia da época que concluiu "positivamente" que a mãe de santo exercia a prática de “baixo espiritismo”. Ela ficou presa até pagar a fiança. Um ano depois, foi absolvida, mas teve que negar que estivesse praticando qualquer religião no momento em que foi presa.



Imagem 04 - Coleção Nosso Sagrado - Museu da República / Ibram / MinC

Arthur Valle, doutor em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e Professor Adjunto do Departamento de Artes da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), em seu estudo intitulado *“Religiões afrobrasileiras e repressão policial nas primeiras décadas do século XX: testemunhos no acervo do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro”*, faz uma pesquisa sobre o objeto sagrado.

De acordo com o estudo de Valle, no dia 22 agosto de 1935, depois de analisados os documentos do processo, o Juiz Homero Brasiliense Soares de Pinho emitiu sua sentença.

Ele constatou não haver elementos que indicassem o delito previsto no Art. 157, asseverando que [se a acusada] pratica o espiritismo, não o faz de maneira fraudulenta, e, pois, como adepta da doutrina espírita, vista sob o aspecto religioso nos termos da jurisprudência pacífica dos nossos tribunais fundada na liberdade de crenças assegurada, pelos princípios constitucionais que nos regem, não [era] possível a imposição de uma pena à acusada pelo simples fato de ter sido encontrada “profundamente concentrada diante de um oratório, rezando.” (Ibidem, 1934-1935, fº 86 vº) O Juiz decidiu, portanto, pela improcedência da denúncia e absolveu Luzia Cardoso, cancelando a nota de culpa da acusação. (VALLE, 2020, p. 163)

Dos 523 objetos em poder da polícia civil, apenas 30 tiveram sua origem identificada. Muitos espaços sagrados fecharam ao longo do tempo. A história de Luzia Cardozo é uma das poucas que comprovam procedência dos objetos sagrados apreendidos e faz parte de uma longa

pesquisa realizada por diversas instituições. Possidônio, em entrevista, esclarece que parte da história está sendo pesquisada a partir de inquéritos policiais, matérias de jornais e revistas e registros em arquivos históricos: “Hoje temos 30 Objetos que conseguimos identificar a procedência, a liderança religiosa ou o escultor daquela imagem” (POSSIDONIO, 2024). A reconstrução dessas histórias faz parte da reconstrução histórica essencial para a preservação da cultura e memória.

Durante décadas, diversos setores da sociedade se mobilizaram para resgatar esses objetos sagrados e foi criado o movimento “Liberte Nosso Sagrado”. A campanha levou à esfera pública debates sobre a propriedade, o destino, os estatutos e significados da coleção. Com integrantes da OAB-RJ, Defensoria Pública e de mais de diversas casas religiosas do Rio. Lideranças do candomblé e da umbanda lutavam pela liberação das peças desde a década de 1970, mas só em 2017 houve avanço no processo.

A mobilização para a devolução dos objetos que estavam no Museu Estácio de Lima, em poder da Secretaria de Segurança Pública, teve início em 1997. Era “inaceitável” que todo aquele material permanecesse num local indevido, juntamente com “[...] a exposição primitiva de aberrações, armas de crime, cabeças e testículos de cangaceiros degolados etc.”. (SERRA, 2005, p. 174).

Ocorre que nas dependências da PM do Estado, as peças eram mantidas em flagrante descaso, conforme atestava a imprensa na época: “[...] nada constava sobre a forma como os objetos de culto do candomblé foram parar aí. Não há documentos indicativos da procedência das peças, não há referência de sua origem”. (SERRA, 2011, p. 4)

Na avaliação do Iphan, a maior parte delas apresenta estado de conservação regular (373 objetos) ou ruim (148) e nenhum deles tinha referência ou descrição. Em matéria do site de notícias UOL:

Uma emenda aprovada na Câmara dos Deputados destinou R\$ 200 mil ao processo de higienização das peças pelo Iphan e outros cuidados para preservação. O acordo entre a Polícia Civil e o Museu da República prevê que equipes técnicas e lideranças religiosas façam a gestão do acervo. Os bens não foram devolvidos a seus antigos donos, porque muitos dos terreiros que abrigavam os cultos desapareceram justamente em decorrência das apreensões do começo do século 20. (GUIMARÃES, 2020)

Somente em 2023, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) formalizou a mudança de nomenclatura do bem antes denominado “Museu da Magia Negra”

para “Acervo Nosso Sagrado”. E durante décadas de luta pelo reconhecimento da importância desses objetos sagrados, há um momento que se tornou um marco para o movimento “*Liberte o Nosso Sagrado*”, que foi a chegada do caminhão com as 77 caixas que comportavam os objetos ao Museu da República, no dia 21/09/2020.

(...) foi recebido com cantigas por pais e mães de santo da umbanda e do candomblé. Pouco antes de as peças chegarem, os sacerdotes e sacerdotisas fizeram uma cerimônia agradecendo a conquista a Exu e Oxalá. Quando os pesquisadores começaram a abrir as 77 caixas com os objetos, a ialorixá Mãe Meninazinha de Oxum, principal liderança e pioneira do movimento “*Liberte nosso sagrado*”, olhou para a peça e desabafou. “É crime ser do candomblé? É crime cultuar os orixás? É uma vitória das religiões afro-brasileiras. É um dia de grande emoção, um momento único onde temos em nossas mãos o que é nosso. As pessoas vão ter acesso para conhecer a história do nosso sagrado. Desejamos que (esse acervo) fique em um lugar onde as pessoas visitem e conheçam”, afirmou Mãe Meninazinha, que doou um abebé (leque) e um fio de conta, ambos de Oxum, para o acervo.

De acordo com entrevista na BBC, Mãe Meninazinha, quando era criança, cujo nome de batismo é Maria do Nascimento, lembra das mulheres mais velhas que povoavam sua infância em Ramos, na zona norte do Rio, e falavam com mágoa sobre “as nossas coisas que estão nas mãos da polícia”.

Elas falavam muito sentidas. Eu percebia que elas se sentiam impotentes”, diz a versão de 82 anos daquela menina - que se tornou a ialorixá Mãe Meninazinha de Oxum, respeitada mãe de santo do candomblé no Rio de Janeiro, à frente do terreiro Ilê Omolu e Oxum, em São João de Meriti, município na região metropolitana do Rio. “Eu cresci ouvindo isso. Chegou uma época em que me senti responsável por fazer alguma coisa, já que elas não puderam fazer. (CARNEIRO, 2019)

A preparação desses objetos está em andamento no Museu da República, em data ainda não definida. E há um cuidado até mesmo no restauro dessas peças, para não retirar as marcas da violência da Polícia Civil realizadas durante a coleta e a guarda. A preocupação e o zelo são como essa história, após tanta violência, será recontada. E, antes mesmo da exposição, já está mobilizando e formando novas narrativas.

O fato de o objeto estar quebrado faz parte de uma narrativa histórica, para a construção de uma narrativa antirracista, para trabalhos acadêmicos. Em um

ano, atendemos quase mil professores de escolas públicas e privadas no projeto do setor educativo no acervo Nosso Sagrado. (POSSIDÔNIO, 2024)

Coincidência (ou não), as peças restauradas vão ficar expostas no segundo andar do Palácio da República ao lado do quarto de Getúlio Vargas, local onde há 70 anos aconteceu o dramático desfecho da crise política de 1954, que culminou com o suicídio do presidente. A história novamente se encontra.

4.4. Candomblé é resistência

O Ilê Axé Iyá Nassô Oká foi fundado em 1830 e tombado em 1986. Sua fundação é registrada por volta de 1798, com origem na Barroquinha, sendo transferida nos anos de 1840 para o Engenho Velho da Federação. Isso significa que, em 2024, completa 226 anos.

Ao longo desses séculos, o terreiro da Casa Branca, como outros terreiros, desenvolveu estratégias de resistência para continuar a realizar suas práticas, com a criação de uma rede de solidariedade entre terreiros e comunidades religiosas. Essa rede ajudou a fortalecer a coesão entre os praticantes, fornecendo apoio mútuo em momentos de necessidade e resistência. Essa articulação política foi uma forma de garantir a continuidade dos rituais e a proteção dos praticantes.

Podemos destacar a inserção no debate político e intelectual: durante o século XX, o terreiro da Casa Branca e seus líderes participaram ativamente dos debates sobre a valorização da cultura afro-brasileira. Intelectuais, como Gilberto Freyre e Jorge Amado, ajudaram a trazer visibilidade para o Candomblé, e foram parte da luta por reconhecimento público e legalização do Candomblé como uma religião legítima no Brasil. Isso incluiu esforços para combater a intolerância religiosa e a criminalização dos rituais.

Uma das maiores vitórias políticas do Candomblé, incluindo a Casa Branca, foi o reconhecimento formal de seus terreiros como patrimônio cultural e histórico. Em 1986, o terreiro da Casa Branca foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o que reforçou sua importância como um espaço de preservação das tradições religiosas afro-brasileiras. Esse tombamento protegeu o terreiro de ameaças de especulação imobiliária e de ações que poderiam comprometer o local, garantindo a continuidade de suas atividades religiosas.

O artigo do antropólogo Gilberto Velho, “Patrimônio, Negociação e Conflito”, nos dá a dimensão desses conflitos e na luta pelo reconhecimento desses espaços sagrados. O autor foi

membro do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, e o relator, em 1984, do tombamento da Casa Branca:

Era a primeira vez que a tradição afro-brasileira obtinha o reconhecimento oficial do Estado Nacional. Creio que rememorar alguns episódios ligados a essa iniciativa pode ajudar a refletir sobre a dinâmica e as transformações do patrimônio cultural (VELHO, 2006)

O debate em torno do tombamento de espaços como o terreiro da Casa Branca reflete uma tensão entre diferentes visões sobre o que deve ser considerado patrimônio cultural e histórico no Brasil. Até então, o tombamento vinha sendo aplicado principalmente a edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira, que eram valorizadas por sua monumentalidade ou por seu valor artístico e arquitetônico. Esse padrão refletia uma visão eurocêntrica de patrimônio, que dava destaque às construções físicas como elementos dignos de preservação, enquanto outros tipos de patrimônio, como o cultural e o imaterial, eram muitas vezes negligenciados.

Quando o Conselho, responsável pelo processo de tombamento, foi convocado para avaliar o caso do terreiro da Casa Branca, muitos de seus membros demonstraram resistência à ideia de tomar um pedaço de terra desprovido de grandes construções. Esse grupo considerava que o espaço, por não possuir construções grandiosas ou monumentais, não deveria receber o “status” de patrimônio protegido.

Gilberto Velho destaca que vários de seus membros consideravam “desproposital e equivocado tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa. Cabe lembrar que, até aquele período, o estatuto do tombamento vinha sendo aplicado, basicamente, a edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira” (VELHO, 2006, p. 237).

(...) tinham suas convicções honestas e arraigadas, produto de décadas de práticas voltadas para um outro tipo de política de patrimônio. Argumentou-se também que não era possível tomar uma religião. (VELHO, 2006, p. 239)

Durante muito tempo, o conceito de patrimônio no Brasil esteve atrelado à preservação de construções físicas associadas à colonização portuguesa, como igrejas, fortes e edifícios históricos. Para muitos conselheiros, o critério principal para o tombamento era a monumentalidade ou o valor artístico de uma edificação. A ausência dessas características no caso do terreiro da Casa Branca levou à resistência contra o reconhecimento de sua importância.

O debate revela uma subvalorização do patrimônio imaterial e das tradições culturais não ocidentais, como as religiões de matriz africana. Para esses conselheiros, o tombamento de um local sem construções imponentes parecia despropositado. Isso reflete a dificuldade, na época, de se reconhecer como patrimônio elementos que estão ligados à memória, à espiritualidade e à cultura imaterial, como os rituais religiosos, o culto aos orixás e o papel histórico dos terreiros de Candomblé:

Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade. Afirmei "que no momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira". (VELHO, 2006, p. 238)

Para o autor, conclui que “hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e, mesmo nacional, viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros” (VELHO, 2006, p. 240).

O tombamento do terreiro da Casa Branca sinalizou uma mudança importante no conceito de patrimônio no Brasil, ampliando-o para incluir espaços de importância cultural e religiosa, independentemente de sua monumentalidade física. Esse movimento de ampliação do conceito foi essencial para o reconhecimento de práticas culturais afro-brasileiras como parte integrante da história e da identidade nacional.

O terreiro da Casa Branca exemplifica a resiliência e a estratégia política dos praticantes do Candomblé ao longo dos séculos, enfrentando desafios como a criminalização, a intolerância religiosa e o racismo. O terreiro sobreviveu e floresceu por meio de articulações políticas, resistência cultural e alianças estratégicas, não apenas preservando suas tradições, mas também desempenhando um papel importante no cenário sociopolítico do Brasil.

Hoje, a Casa Branca permanece como um símbolo de resistência, identidade cultural e herança religiosa, um espaço sagrado que mantém vivas as memórias e as tradições africanas que foram trazidas ao Brasil pelos escravizados e que continuam a moldar a espiritualidade e a cultura do país.

Por fim, neste capítulo final destacamos que a trajetória das religiões de matriz africana no Brasil está cercada de violência. Um caso emblemático, que representa a perseguição sofrida nos últimos séculos, é a coleção intitulada “coleção magia negra”, apreendida no Rio de Janeiro, em diversos terreiros de umbanda e candomblé entre 1889 e 1945 e apreendido por mais de 100 anos. Recentemente, o acervo sagrado, após pressão de grupos religiosos e o poder público, passou a estar sob a guarda do Museu da República, no Rio de Janeiro.

Embora a liberdade religiosa esteja formalmente garantida pela Constituição de 1988, as religiões de matriz africana, como o candomblé, continuam enfrentando desafios significativos, como intolerância religiosa, racismo e a desvalorização de suas práticas e tradições.

O questionamento sobre as consequências da escravidão, após séculos de luta e enfrentamento, traz à tona reflexões profundas sobre o impacto contínuo desse sistema opressor na sociedade brasileira, tanto em termos sociais quanto religiosos. Embora a escravidão oficialmente tenha terminado em 1888, seu legado permanece profundamente enraizado, manifestando-se em várias formas de desigualdade, racismo e exclusão social, além de influenciar diretamente a preservação e a luta pela manutenção das religiões de matriz africana, como o Candomblé.

CONCLUSÃO

A formação da cultura brasileira, a partir da diáspora africana, representa um patrimônio cultural inestimável que envolve a preservação e transmissão de conhecimentos ancestrais e a compreensão de valores sociais, políticos e religiosos profundamente enraizados nas tradições africanas trazidas para o Brasil. Esse processo de formação cultural não se deu de forma homogênea, mas sim como um movimento de resistência e adaptação, onde as tradições africanas foram preservadas e ressignificadas no contexto da escravidão e da opressão colonial.

Dentro deste contexto, é fundamental o estudo da diáspora na busca por compreender suas narrativas de perda e exílio. Gilroy (2012) abordou o tema com a obra *O Atlântico Negro*. Histórias de deslocamentos e identidades caracterizam essa formação que o autor chama de “atlântico negro”: um conjunto cultural irredutivelmente moderno, excêntrico, instável e assimétrico, que escapa à lógica estreita das simplificações étnicas. Para o autor, a diáspora rompe com o poder do território para determinar a identidade.

Para o escritor caribenho Walcott (2011), ao tratar de identidade e as trocas culturais, associadas à diáspora negra, é importante ressaltar que os deslocamentos decorrentes da vinda forçada de africanos promoveram reconfigurações espaciais, temporais e culturais, e sobre esse aspecto, Walcott, na obra *Omeros*, ao narrar sob a forma de um poema épico, nos faz pensar de que forma também se dá a busca por essa identidade no ambiente do colonizador: “tudo estava esquecido. Você também. O mar surdo trocou todos os nomes que você deu a nós; árvores, homens, ansiamos por um som que está faltando” (WALCOTT, 1991, p. 207).

O trabalho foi iniciado pelo estudo de um complexo sistema escravista no Brasil, que conduziu e contribuiu para a formação de religiões de matriz africana que não são apenas uma prática espiritual, mas também uma herança cultural e uma forma de resistência à opressão.

Ao aprofundar nas recentes descobertas e estudos no Cais do Valongo, localizado no Rio de Janeiro, um dos locais mais emblemáticos da história da escravidão nas Américas, tem-se a dimensão da tragédia humana (na vida e na morte) de milhões de escravizados. Os fragmentos arqueológicos, com identificação dos corpos, ossadas, artefatos do cotidiano e fragmentos diversos fazem parte dos objetos expostos no memorial construído na casa de uma mulher que se negou a normalizar uma das maiores tragédias da história.

Dentre os artefatos encontrados, há pontas de lança, argolas, colares, contas de vidro, artefatos de barro (como cachimbos), porcelanas e conchas, o que nos dá também pistas da religiosidade pertencente a esses homens e mulheres. Como destacou o antropólogo Milton Guran, em entrevista: “O Valongo não simboliza só a parte material, imediata, o porto de

desembarque, mas toda a tragédia do tráfico no Atlântico, esse crime contra a humanidade” (CARTA CAPITAL, 2017).

O estudo também aborda a importância do processo de decolonização do conhecimento, que envolve a incorporação e o reconhecimento das experiências dos povos e das formulações de grupos tradicionalmente marginalizados, que oferecem perspectivas valiosas e complexas sobre o mundo.

Ao longo da história, observamos que as irmandades católicas, criadas a partir do século XVII, fortaleceram e auxiliaram na organização dos negros e na luta para preservar direitos, alforriar escravos, enterrar seus mortos, e, principalmente, se tornaram uma forma de garantir maior auxílio, reconhecimento e (mínima) participação na sociedade.

As manifestações do sagrado – em mitos, rituais e símbolos – só podem ser compreendidas em sua totalidade quando observadas em sua realidade, na maneira como são vividas, interpretadas e praticadas pelas pessoas dentro de suas culturas e sociedades. Essa abordagem crítica e contextualizada é fundamental para entender a religião não como um fenômeno isolado ou abstrato, mas como uma parte integral e dinâmica da experiência humana, profundamente entrelaçada com o tempo e a cultura.

Neste estudo, ao abordar o surgimento dos primeiros terreiros de Candomblé no Brasil, percebemos que o protagonismo da mulher não pode, somente, ser explicado pelo sagrado e sim por um contexto histórico. Como ressalta Eliade em sua obra, o estudo da religião não pode ser somente abstrato, é preciso estudar o contexto social e histórico. Não é o sagrado em si, mas a busca de um objeto teórico só pode ser entendida a partir de uma realidade concreta.

As mulheres negras, efetivamente excluídas de todas as estruturas coloniais, tiveram a oportunidade de se aliar em grupos e aumentar seus patrimônios. Ao se tornarem chefes de seus terreiros de Candomblé, uniram seu conhecimento com poder econômico.

A centralidade das mulheres negras no Candomblé é uma consequência direta da adaptação ao contexto brasileiro, onde, especialmente no espaço urbano, elas conseguiram ocupar uma posição de maior autonomia em comparação aos homens negros. A partir de suas atividades como ganhadeiras e líderes comunitárias, essas mulheres tornaram-se figuras centrais na preservação das tradições africanas, desempenhando um papel vital como líderes espirituais e sociais dentro dos terreiros.

A forte presença feminina no Candomblé reflete uma adaptação das tradições religiosas africanas ao contexto brasileiro, onde a resistência cultural e espiritual à opressão colonial e escravocrata se manifestou de forma muito particular, com as mulheres negras ocupando uma posição de destaque. Nos terreiros, elas não apenas eram responsáveis pela preservação dos

ritos religiosos, mas também pela liderança social das comunidades afrodescendentes, agindo como figuras de sabedoria e mediadoras dos conflitos e desafios enfrentados pelos fiéis.

A perseguição religiosa das religiões de matriz africana permeia a história. Um dos exemplos que se tornou símbolo de luta foi a campanha *Liberte Nosso Sagrado*, que trouxe à tona o racismo religioso, após mais de 500 peças serem apreendidas e levadas para a escola da polícia no Rio de Janeiro, durante mais de um século. A devolução dos itens confiscados ocorreu após mobilização de diversos setores da sociedade pelo reconhecimento da sacralidade desses objetos e da necessidade de descolonizar o espaço público, garantindo que as religiões afro-brasileiras sejam tratadas com dignidade e respeito.

Resultado de décadas de luta, a devolução dos objetos sagrados foi um passo importante para a reparação histórica, uma vez que reconhece a violência cultural e espiritual cometida contra as comunidades afrodescendentes e suas tradições religiosas no Brasil. Além disso, o processo ajudou a reforçar a necessidade de políticas públicas que garantam o respeito e a proteção dos terreiros e de seus símbolos sagrados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

186 ANOS DO LEVANTE DOS MALÊS – INSTITUTO BÚZIOS. 25 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.institutobuzios.org.br/186-anos-do-levante-dos-males/>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

ABI-RAMIA, Jeanne. A Revolta dos Malês. *MultiRio*, 14 dez. 2016. Disponível em: <https://www.multirio.rj.gov.br/index.php/artigos/11808%E2%80%9420revolta%E2%80%9420dos%E2%80%9420mal%C3%AAs>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2 ed. São Paulo: Educ, 2015.

BASTIDE, Roger. *Imagens du Nordeste mystique en noir et blanc*. Paris: Editions Pandora, 1978.

BENISTE, José. *História dos Candomblés do Rio de Janeiro*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2019.

BRITO, Ênio José da C. *Leituras afro-brasileiras: contribuições afrodiaspóricas e a formação da sociedade brasileira*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019, v. 2.

BRITO, Ênio José da C. *Leituras afro-brasileiras: reconstruindo memórias afrodiaspóricas entre o Brasil e o Atlântico*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019, v. 3.

BRITO, Ênio José da C. *Leituras afro-brasileiras: ressignificações afrodiaspóricas diante da condição escravizada no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2018, v. 1.

BRITO, Luciana da C. A legalidade como estratégia: africanos que questionaram a repressão das leis baianas na primeira metade do século XIX. *História Social*, [S. l.], n. 16, p. 15-28, 2023. DOI: 10.53000/hs.n16.231. Disponível em: <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/231>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Apresentação e notas de Raul Lody. 9 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CUNHA JUNIOR, Henrique. *A existência de uma discussão sobre a inexistência das identidades*. Salvador, 17 de ago. 2015. Facebook: Henrique Cunha. Disponível em: <www.facebook.com/>. Acesso em: 18 mar. 2018.

CUNHA JUNIOR, Henrique. *Afroetnomatemática: da filosofia africana à abstração pela geometrização das formas*. Salvador, 29 de mar. 2017. Facebook: Henrique Cunha. Disponível em: <www.facebook.com/henriqueducunha>. Acesso em: 18 mar. 2018.

CUNHA JUNIOR, Henrique. *Bairros negros: identidades negras, patrimônios culturais em meio à dominação ocidental*. Salvador, 03 de dez. 2017. Facebook: Henrique Cunha. Disponível em: <www.facebook.com/henriqueducunha>. Acesso em: 18 mar. 2018.

CUNHA JUNIOR, Henrique. *Candomblé na escola: um problema de definição*. Salvador, 01 de fev. 2015. Facebook: Henrique Cunha. Disponível em: <www.facebook.com/henriquecunha>. Acesso em: 18 mar. 2018.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução: Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FERREIRA, J. *Cultura das bordas: edição, comunicação, leitura*. São Paulo: Ateliê, 2010.
_____. *Armadilhas da Memória e outros ensaios*. Cotia: São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
_____. *Matrizes impressas do oral: conto russo no sertão*. Cotia: São Paulo. Ateliê, 2014

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. - l.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: a modernidade e a dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução: Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A. 2006.

HALL, Stuart. O ocidente e o resto: discurso e poder. Tradução: Carla D'Élia. *Projeto História*, São Paulo, n. 56, p. 314-361, Mai.-Ago. 2016. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/328073518/HALL-Stuart-O-Ocidente-e-o-Resto-Discurso-e-Poder>>

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*. UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190249>

HATZFELD, Henri. *As raízes da religião*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d, 1993

LIMA, Terezinha do S. da S. A organização da mulher negra através das irmandades: estratégias de empoderamento de uma memória reconstruída. In: *XIII RAM - Reunião de Antropologia do Mercosul - Grupos de Trabalho - GT 01 - (Re)Configuraciones identitarias y culturales afro/negras en el Mercosur*: Nuevas perspectivas académicas. [Online]. Porto Alegre/RS: 22 a 25 de julho de 2019. Disponível em: <<file:///C:/Users/User/Downloads/A%20%20ORGANIZA%C3%87%C3%83O%20DA%20MULHER>>

%20NEGRA%20ATRAV%C3%89S%20DAS%20IRMANDADES%20ja%20revisando%20para%20enviar.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2024.

LIMA, Vivaldo da C. *A família de santo nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *Bazar do Tempo* [Internet]. s.d. Disponível em: <<https://cpdel.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2020/10/Maria-Lugones-Colonialidade-e-genero.pdf>>. Acesso em 17 mar. 2024.

MALANDRINO, Brígida. *Umbanda, mudanças e permanências: uma análise simbólica*. São Paulo: Fapesp, 2006.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais. Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de S. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre as ciências” revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-707.

NOGUEIRA, P. Religião na evolução humana. In: FRANCO, C e PETRONIO, R - Crença e evidência. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014

_____. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Revista Horizonte*, v.14, abril/junho, 2016

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. (Trad. Wanderson Flor do Nascimento). Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021. Disponível em: <https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/05/Oyewumi_Oyeronke_A_Invencao_das_Mulheres.pdf>. Acesso em 17 mar. 2024.

PARÉS, Luis Nicolau; CASTILLO, Lisa Earl. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. *Religião & Sociedade*, v. 35, n. 1, p. 13–43, jun. 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/Z59H3R89swSTncGbzYY9tSM/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

PESSANHA, Clarice Conceição F.; TAVARES, Afrânio G.; LOBO, Anastácia M. da C. C. C.; TOLEDO, Robson C. A Revolta dos Malês em 1835. *Revista de Trabalhos Acadêmicos-Campus Niterói*, n. 12 – XIII Semana de Extensão – XV Jornada de Iniciação Científica, 2015. Disponível em: <<http://revista.universo.edu.br/index.php?journal=1reta2&page=article&op=view&path%5B%5D=2548>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005, p.107-30. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em 17 mar. 2024.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. 1997. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/000929234>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

REDIKER, Marcus. *O Navio Negreiro. Uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

REIS, João José. *A revolta dos Malês em 1853*. Universidade Federal da Bahia. s.d. Disponível em: <<http://smec.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf>>. Acesso em 17 mar. 2024.

REIS, João José. A Revolta dos Malês. *SALVADOR ESCRAVISTA - Rua Revolução dos Malês*. s.d. Disponível em: <<https://www.salvadorescravista.com/homenagens-reparadoras/rua-revolu%C3%A7%C3%A3o-dos-mal%C3%AAs>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

ROCHA, Aline M. da. A bio-lógica do biopoder: A (dis)posição do corpo em Oyěwùmí e Foucault. *Problemata*, v. 10, n. 2, p. 29–42, nov. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49129/28606>>. Acesso em 17 mar. 2024.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHWARCZ, Lília M.; STARLING, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2002. Disponível em: <[file:///C:/Users/User/Downloads/muniz%20sodre_o-terreiro-e-a-cidade%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/muniz%20sodre_o-terreiro-e-a-cidade%20(1).pdf)>. Acesso em 17 mar. 2024.

TAVARES, R. B., RODRIGUES-CARVALHO, C., & LESSA, A. (2020). Da alfândega ao Valongo: A entrada dos cativos africanos no Rio de Janeiro no século dezanove sob uma nova perspectiva historiográfica. *Latin American Antiquity*, 31(2), 342–359, 2020.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Grandeza e decadência do culto de Yami Osoronga entre os Yorubas*. São Paulo: Edusp, 1994.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução: Carlos Eugênio M. de Moura. São Paulo: Edusp, 2000.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 5 ed. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. Salvador: Corrupio, 1992.

VIVEROS-VIGOYA, Mara. Oyěwùmí, Oyèrónké. La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: en la frontera. *LiminaR*, v. 16, n. 1:203-206. 2018.

WALCOTT, Derek. Omeros. Tradução e prefácio: Paulo Vizioli. 2 ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2011.

SCHNAIDERMAN, Boris (Org.). Semiótica Russa. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.

"I.M. Lotman, sobre algumas dificuldades de princípio na descrição estrutural de um texto". Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. In: SCHNAIDERMAN, Boris (Org.). Semiótica Russa. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.

SOSIS, R. O valor do ritual religioso. Revista Viver Mente & Cérebro, abril, 2005

ANEXOS

Coleção Nosso Sagrado
Museu da República / Ibram / MinC































