



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS**  
**PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM**  
**CULTURA E SOCIEDADE**

***VOZES SAGRADAS:***  
***AS RESISTÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS NO CANDOMBLÉ DA BAHIA***

**por**

**LUANA FRANCIELE MIRANDA SOUZA**

Orientador: Prof. Dr. LEANDRO DE PAULA SANTOS

**SALVADOR,**  
**2021**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS**  
**PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM**  
**CULTURA E SOCIEDADE**

***VOZES SAGRADAS:***  
***AS RESISTÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS NO CANDOMBLÉ DA BAHIA***

**por**

**LUANA FRANCIELE MIRANDA SOUZA**

**Orientador: Prof. Dr. LEANDRO DE PAULA SANTOS**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre.

**SALVADOR**  
**2021**

Souza, Luana Franciele Miranda.

Vozes sagradas: as resistências de mulheres negras de candomblé da Bahia / Luana Franciele  
Miranda Souza. - 2021.

189 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Leandro de Paula Santos.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e  
Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2021.





Ata da Reunião da Apresentação Oral da Dissertação de **LUANA FRANCIELE MIRANDA SOUZA**  
intitulada: **"Vozes Sagradas: as resistências de mulheres negras no candomblé da Bahia"**.

Aos vinte e cinco (25) dias do mês de novembro de dois mil e vinte um, por meio de webconferência, foi instalada a Banca Examinadora da Apresentação da dissertação, intitulada: "*Vozes Sagradas: as resistências de mulheres negras no candomblé da Bahia*". Após a abertura da sessão, foi composta a Banca Examinadora formada pelos professores: **Prof.(a) Dr.(a) Leandro de Paula** – Orientador(a) - e pelo(a) examinador(a) externo(a): **Prof.(a) Dr.(a) Denize de Almeida Ribeiro** e interno(a) do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade: **Prof.(a) Dr.(a) José Roberto Severino**. Conforme o Regimento Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade foi dado o prazo de trinta minutos para que o/a mestrando/a fizesse a exposição do seu trabalho e trinta minutos para que os membros da Banca realizassem a arguição. Primeiro falou o/a avaliador (a) externo/a **Prof.(a)Dr.(a) Denize de Almeida Ribeiro**. Após o/a examinador(a) externo(a), fez suas arguições o/a **Prof.(a) Dr.(a) José Roberto Severino**, avaliador(a) interna/o. Depois que os membros da Banca falaram, foi dado um prazo de trinta minutos para que o/a mestrando/a fizesse a sua réplica. Concluída a exposição, arguição e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e considerou a dissertação de **LUANA FRANCIELE MIRANDA SOUZA** como APROVADA. Nada mais havendo a tratar, eu, **Prof.(a) Dr.(a) Leandro de Paula** - Orientador(a) - lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pelo/a mestrando/a. Salvador, 25 de novembro de 2021.

Prof.(a) Dr.(a) Leandro de Paula 

Prof.(a) Dr.(a) Denize de Almeida Ribeiro 

Prof.(a) Dr.(a) José Roberto Severino 

Mestrando(a) **LUANA FRANCIELE MIRANDA SOUZA** 

À

Ndandalunda, matriarca da minha vida. Às Nenguás, Iyabás e  
mulheres negras ancestrais.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Nzambi, criador. Aos Minkisis e Orixás que assentaram minhas dúvidas, angústias e aflições nas encruzilhadas de possibilidades infinitas, tornando-me tão corajosa quanto foram as minhas ancestrais. Agradeço às mulheres negras que pisaram o chão do Ocidente e, ainda assim, deixaram um pouco de si em cada Eu que cruza as fronteiras do existir.

Agradeço aos meus amigos: Caique Fialho, Marco Paranhos, Dalila Brito, Everton Suzart, Nilbélia Raposo, Hérica Lene e Lucas Almeida. Aos meus familiares que mesmo sem fazer parte desse processo, inspiraram as escolhas que tracei ao longo do caminho. Às intelectuais negras da academia, do samba, dos terreiros, da vida. Mulheres múltiplas a quem devo cada palavra. Sou grata à Tiago Prates, pela parceria durante todo o processo.

Agradeço a meu orientador, Leandro de Paula, pela paciência, cuidado e atenção com os rumos trilhados por essa pesquisa. À banca examinadora. Ao Pós-Cultura. E, sobretudo, à Capes pelo financiamento da minha pesquisa e pela possibilidade de seguir pesquisando em solos soteropolitanos quando não havia condições financeiras para me autossustentar.

Por fim, em um cenário de repressões, ditadura, racismo, machismo. Em um cenário no qual as práticas da colonialidade se fazem vivas e intactas, promovendo a desigualdade e a morte de milhares de pessoas que sonhavam com um mundo melhor. A morte de Baga de Bagaceira, uma amiga levada pelo vírus da COVID-19 e pelo negacionismo instalado no país, deixo, também, a minha profunda frustração em seguir pesquisando em meio a tantas dores, desigualdades e medos. Por ter me mantido viva, ainda que adoecida em inúmeros momentos, enquanto muitos morriam vítimas de um sistema caracterizado por diversas violências.

We refuse to be  
What you wanted us to be  
We are what we are  
That's the way it's going to be, if you don't know  
You can't educate I  
For no equal opportunity  
Talking about my freedom  
People freedom and liberty

(BOB MARLEY - BABYLON SYSTEM)

Viva a pesquisa! Viva o SUS!



Para fazer diferença na vida das mulheres negras brasileiras, temos de fazer mais que simplesmente esperar por um futuro melhor [...]. O que temos de fazer é nos organizar e nunca parar de questionar. O que temos de fazer, como sempre, é trabalhar muito.

Sueli Carneiro

## RESUMO

Esta dissertação percorre caminhos que conectam a minha experiência enquanto mulher, negra e de espiritualidade afrodiaspórica à trajetória de ativismos protagonizados por mulheres também marcadas por esses três marcadores sociais. A pesquisa emerge em um momento atípico da história da América Latina marcado pela pandemia do novo coronavírus que tem vitimado milhares de brasileiras/os e pelo contexto sócio-político no qual as conquistas das identidades marginalizadas que disputavam, em outrora, espaços de visibilidade nas estruturas da sociedade, retornam às margens no ápice do retrocesso, retomando antigas lutas e abraçando os mesmos objetivos anteriores: manterem-se vivas e vivos enquanto as armas do conservadorismo e da normatividade eurocêntrica seguem apontadas em suas direções. O objetivo central é refletir acerca dos movimentos de resistência performados por mulheres negras do Candomblé da Bahia e seus impactos na cena pública, tendo como referência a Frente Nacional Makota Valdina. A análise parte do pressuposto de que a ancestralidade é o princípio norteador dessas lutas e estratégias de resistência em prol dos direitos religiosos e contra os regimes de opressões articulados em torno da existência feminina negra. Desse modo, a pesquisa foi costurada a partir de linhas teóricas e metodológicas fundamentais para as discussões de raça, gênero e religiosidade enquanto categorias interseccionais.

**Palavras-Chave:** Mulheres Negras. Candomblé. Resistência. FNMV.

## ABSTRACT

This dissertation walks by paths that connect my experience as black woman and with an afro-diasporic spirituality, to the trajectory of activism carried out by women who are also marked by these three social markers. The research comes up at an unusual moment in the history of Latin America marked by the pandemic of the new coronavirus, which victimized thousands of Brazilians and by the socio-political context in which the achievements of marginalized identities that once disputed spaces of visibility in society structures, return to the margins at the apex of retrogression, resuming old struggles and embracing the same previous goals: to keep themselves alive and while the weapons of conservatism and Eurocentric normativity continue pointed in their directions. The main objective is to reflect on the resistance movements performed by black women from Candomblé in Bahia and their impact on the public scene, having as reference the Makota Valdina National Front. The analysis starts from the presupposition that ancestry is the guiding principle of these struggles and resistance strategies in favor of religious rights and against the oppressive regimes articulated around the black female existence. Thus, the research was tied up from fundamental theoretical and methodological lines for the discussions of race, gender and religiosity as intersectional categories

**Keywords:** Black Women. Candomblé. Resistance. FNMV.

## LISTA DE ABREVIACÕES

- AFA – Associação Brasileira De Preservação Da Cultura Afro-Ameríndia
- ALBA – Assembleia Legislativa do Estado da Bahia
- CDCN – Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra
- EUA – Estados Unidos das Américas
- FGM – Fundação Gregório de Matos
- FNMV- Frente Nacional Makota Valdina
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
- LGBTQIA+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestir, Queer, Intersexo, Assexuais
- MEC – Marcha do Empoderamento Crespo
- MNU – Movimento Negro Unificado
- MP-BA- Ministério Público do Estado da Bahia
- MST – Movimento Sem Terra
- OAB – Ordem dos Advogados Brasileiros
- PNAD CONTÍNUA – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio Contínua
- RMTB – Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia
- SEPROMI – Secretaria de Promoção da Igualdade
- SRAGs- Síndrome Respiratórias Agudas Graves

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Dados sobre casos de Intolerância Religiosa na Bahia

Figura 2: Foto do Jornal impresso A Tarde, janeiro de 2021

Figura 4: Manifestação do “Reaja” em fevereiro de 2015

Figura 5: Capa da Folha Universal, 2000

Figura 6: Matéria publica pelo G1 Bahia

Figura 7: Busto de Mãe Gilda

Figura 8: Pedra de Xangô, Salvador-Ba

Figura 9: Matéria publicada pelo site G1 Bahia em janeiro de novembro de 2014

Figura 10: Matéria publicada pelo site G1 Bahia em 2019

Figura 11: Marcha do Empoderamento Crespo 2017

Figura 1: Caminhada contra o ódio religioso, 2019

Figura 13: Caminhada contra o ódio religioso, 2019

Figura 14: Primeiro ebó coletivo, 2019

Figura 15: Imagem retirada do Instagram de Marcelle Moraes

Figura 16: Ebó Coletivo na Câmara de Vereadores

Figura 17: Mãe Jacira arreando ebó

Figura 18: Mãe Jacira

Figura 19: Perfil no facebook da organização do Navio Logos Hope

Figura 20: Lindinalva de Paula

Figura 21: Ebó coletivo em novembro de 2021

Figura 22: Foto reprodução do site BNEWS

Figura 23 IV Ebó Coletivo em defesa dos Parque, 2021

Figura 24 Imagem reprodução do Portal G1 Bahia, 2021

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

#### ENSAIANDO A TRAVESSIA .....12

Das Teorias Interseccionais à Metodologia Afrodescendente .....27

Organização dos capítulos .....32

### CAPÍTULO I: DAS PERFORMANCES DE RESISTÊNCIAS

1.1 Do poder à resistência: Revisitando Foucault .....33

1.2 Das experiências negras .....44

1.3 Das resistências ancestrais.....61

### CAPÍTULO II: NA GIRA DAS RESISTÊNCIAS.....75

2.1 Conflitos Raciais e Religiosos na Cena Baiana .....78

2.1.1 Na Gira do Genocídio: Levante Contra o Extermínio da População Negra .....93

2.1.2 Rede De Mulheres De Terreiros Da Bahia .....98

2.2 Um Cenário de Resistência Diária: Lutando Contra o Racismo Religioso .....101

2.2.1 Entre a Cruz e a Pedra De Xangô: Articulações por um Patrimônio Religioso ....108

2.2.2 O Amor à Negritude como Movimento Emancipatório: A Marcha do Empoderamento Crespo .....113

2.2.3 Andanças Contra o Ódio Religioso: A Caminhada do Povo de Santo .....118

2.3 – Confluências e Cruzos das Andanças de Ativismos .....124

### CAPÍTULO III: ASSENTAMENTO DAS RESISTÊNCIAS .....128

3.1- “Toda Mulher Negra é Ativista”: Mulheres Negras da FNMV Tecendo Elos Ancestrais ..... 132

3.2 “Na Encruzilhada da Vida, o Nosso Tempo é Agora” .....143

3.3 Ebó Coletivo: Uma Ferramenta Política De Resistência Ancestral .....145

3.4 Ebó Na Rede: Experiências Virtuais Ligando Pensamentos E Intenções .....162

### CONCLUINDO A TRAVESSIA .....172

### REFERÊNCIAS .....177

### ANEXOS .....184

## INTRODUÇÃO: ENSAIANDO A TRAVESSIA

O que peço no momento é silêncio e atenção  
Quero contar sofrimento que passamos sem  
razão  
O meu lamento se criou na escravidão  
Que forçado passei  
Eu chorei, sofri as duras dores da humilhação  
Mas ganhei, pois eu trazia Nanã é no coração

*Os Tincões*

Esta canção, “Cordeiro de Nanã”, é uma das minhas preferidas do grupo cachoeirano *Os Tincões*. Ensaiei, ao longo de algumas leituras, introduzi-la em algum momento desta dissertação porque a sua composição traz, desde o arranjo, a roupagem do corpo negro que carrega em si a espiritualidade da África que ainda restou. É uma música que narra dores cujas cicatrizes meu corpo, de mulher afro-diaspórica e do Candomblé, sente sangrar.

O trecho acima evoca uma triste memória que traz à tona o silenciamento de negras e negros imposto ao longo da construção histórica da sociedade brasileira. Este silêncio foi efetivado pelo colonialismo branco através do regime de escravidão e, posteriormente, por meio das políticas de embranquecimento, exclusão das negras e negros em diáspora e pelas tentativas de apagamento dos traumas, torturas e violências germinadas durante o período escravocrata. A fé na divindade materna Nanã, da religiosidade afro-brasileira, aparece como fonte inesgotável de força e resistência pela qual as escravizadas e os escravizados faziam ecoar uma necessidade coletiva de erguer a voz e seguirem firmes na luta contra a escravidão.

Em fevereiro de 2017, quando eu já havia completado dois anos como *ntangi*<sup>1</sup> num terreiro de raízes Congo-Angola, inesperadamente fui suspensa para Makota (cargo ocupado por mulheres e determinado por entidades da casa). Somente a partir desse momento, compreendi a importância da ancestralidade e dos deuses africanos na construção das minhas relações sociais, profissionais e espirituais, e na condução das minhas escolhas e ações dentro e fora do templo religioso. Por este e outros motivos que discorrerei melhor ao longo deste trabalho, ousou afirmar que o Candomblé, ao contrário

---

<sup>1</sup> Toda pessoa que entra para o Candomblé, recebe sua guia ou fio de contas referentes ao seu Nkisi, mas ainda não é iniciada com todos os rituais da religião.

de muitas religiões, é vivido por suas praticantes em todas as esferas sociais. Torna-se parte da nossa existência.

O convívio com o Nkisi<sup>2</sup> (lê-se inquite) e caboclos serviu como terapia espiritual que me ajudou a superar diversos traumas e problemas psicológicos desenvolvidos após algumas experiências pessoais. Os conselhos, as responsabilidades designadas, assim como o cuidado mútuo e as reverências pelo meu bom comportamento no papel da “mãe cuidadora” foram cruciais para uma caminhada mais segura e um ativismo encenado pelo meu corpo que inscreve a religião, seja por meio das tatuagens, das vestes, das ações e reações nos dias da semana dedicados aos deuses que regem minha vida, seja pelas guias que carrego no pescoço. Elementos que trazem à tona a minha identidade de mulher negra candomblecista.

Ao longo desses cinco anos cultuando Nkisi – divindades do Candomblé Congo-Angola – deparei-me com inúmeros questionamentos que seguiam pelos trilhos do racismo religioso e colocavam à prova a “veracidade” dos ritos e deuses. Questões que partiram, inclusive, da minha família, seguidora das tradições cristãs.

Em 2018, na fase final da graduação em Jornalismo, optei por escrever um livro-reportagem sobre a afetividade de mulheres negras como trabalho de conclusão. Confesso ter pensando em desistir do tema devido a negação do colegiado do curso e a resistência dos professores – todos com perfil racial branco – em aceitarem orientar a pesquisa. Apenas uma professora, pesquisadora das questões de gênero, aceitou.

No entanto, foi um longo processo de aprendizado meu e dela que, inicialmente, não considerava muito bem o recorte de raça, haja vista que “todas as experiências de mulheres são iguais”. A ideia da categoria mulher como universal! Porém, a minha insistência no tema foi crucial para que ela se apegasse à leitura de mulheres negras e compreendesse que nenhuma mulher é igual e, por uma questão estrutural, para as mulheres negras as experiências em sociedade vêm sempre acompanhadas de opressões que se entrecruzam e produzem violências desmedidas.

Como Grada Kilomba (2019) tem enfatizado na sua escrita, a academia ainda é um espaço de produção e reprodução de violências contra as mulheres negras, porque estão sempre questionando a nossa capacidade intelectual e tentando, a todo custo, adiar as nossas conquistas. Persisti e não desisti de trabalhar com uma temática que atravessa a minha trajetória e deve interessar não apenas ao campo da comunicação, mas a todas as

---

<sup>2</sup> Proveniente da língua africana Kimbundu, aqui no Brasil muito presente nas comunidades religiosas de nação Congo e Angola, Nkisi é similar à Orixá. São divindades da cultura banto.



outras áreas de estudos que direta ou indiretamente, pactuam para o apagamento da existência negra e a nossa exclusão desses espaços de disputas intelectuais.

Enfim, no decorrer do trabalho de campo, uma entrevistada me chamou atenção. Apesar de ter vivenciado diversas opressões na vida, como violência doméstica (algo muito comum na vida de mulheres negras), ela via no Candomblé um ponto de equilíbrio e resistência. Disse, em diversos momentos, que graças às divindades que a guiavam, conseguiu se reerguer e não aceitar relações que a diminuíssem enquanto mulher.

Essas experiências contribuíram para a escolha deste tema de dissertação. Refletir sobre os elementos da religião que permeiam as nossas resistências e a importância das nossas lutas no mundo secular, são pautas políticas relevantes que precisam ser debatidas dentro dos espaços acadêmicos. Durante anos, a nossa história foi contada por mãos brancas que desconheciam, a fundo, as relações que nutrimos dentro e fora dos terreiros com os nossos ancestrais.

Dessa forma, afirmo que a minha vivência com a religião descreve a continuidade de passos que foram dados e experienciados lá atrás, antes mesmo do processo de formação da identidade cultural do Brasil. As visões de mundo caracterizadas pela crença e culto às deusas e deuses negros da natureza, herdadas do continente africano e ressignificadas por mulheres negras em terras brasileiras, foram fundamentais para a formação do Candomblé e demais religiões de matriz africana.

No contexto da formação religiosa, assim como em outros momentos da história dos povos da diáspora africana, as mulheres emergiram como protagonistas dos repertórios sagrados e, mais tarde, nas esferas públicas, atuando como sacerdotisas das suas comunidades, na consolidação, preservação e salvaguarda dos templos construídos em meio a um cenário de perseguições motivadas pelo racismo, machismo, cristianismo e superioridade europeia que operaram violentamente no âmbito legal.

Incorporo o conceito de diáspora aqui porque entendo a importância de pautar as transposições de fronteiras dos diferentes grupos étnicos que foram forçosamente trazidos pelo trânsito atlântico escravagista para o Brasil e, conseqüentemente, conduzidos ao sincretismo. Desse modo, dialogo com Massimo Canevacci quando afirma que "a diáspora é a mãe do sincretismo" (CANEVACCI, 1996; p. 8), porque é a partir desse fluxo que ele se consolida na tão recentemente aclamada cultura afro-brasileira.

Para complementar o aporte teórico sobre o uso da diáspora, recorro à Lélia Gonzáles (1988), importante intelectual negra brasileira, com o seu conceito de amefricanidade. Ela observa que a América Latina traz em sua formação mais traços de

África que do continente Europeu, apesar do véu ideológico do branqueamento encobrir a potência africana na construção social, cultural e, inclusive econômica dos países dessa região.

A noção disseminada por décadas de uma identidade influenciada pela hegemonia europeia e, mais tarde, alimentada pelo mito da democracia racial, nada mais seria do que um subterfúgio para desviar das linhas que ligam a brasilidade à escravidão. É o que González chamou de denegação, apoiada na conceituação de Freud. A experiência dos brasileiros com o processo escravocrata é digna de vergonha e, por esse motivo, negada.

Teresinha Bernardo (2005) nos fornece algumas informações relevantes que corroboram com a perspectiva de Canevacci e, principalmente, com o contexto feminino. Ela apreende o sincretismo e as possibilidades sincréticas provenientes da diáspora como aspectos fundamentais encontrados no cotidiano das mulheres negras no Brasil. Por meio dessa concepção torna-se viável reconhecer os sentidos da matrilinearidade nas hierarquias dos terreiros.

A atividade de troca que ocorre nas feiras parece ser de importância incontestada para as mulheres iorubás, pois elas se submetem à separação de suas famílias: quando jovens, deixam seus lares para ir comerciar em mercados distantes; quando idosas, mandam suas filhas para as feiras importantes e permanecem próximo a suas casas com seus tabuleiros, ou, então, abrem pequenas vendas. [...] Ela é mediadora não só das trocas de bens econômicos, como também das de bens simbólicos. O lugar social ocupado pela mulher iorubá, sem sombra de dúvidas, possibilita-lhe o exercício de um poder fundamental para a vida africana. (BERNARDO, 2005, p.2)

A socióloga analisa o que chamou de “fecundação inesperada” como um fenômeno da ressignificação dos papéis femininos em África nas características de mulheres do Candomblé. Os cargos ocupados por elas na economia do continente africano são substituídos no culto aos Orixás/Nkisi/Voduns por titulações.

Enquanto a Ialodê se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade Gueledé era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino (ibidem, p. 4)

Na constituição do Candomblé, o cargo de Ialodê foi ressignificado para o cargo de Ialorixá, figura materna e sacerdotisa do templo religioso. Senhora responsável pela condução da casa, dos filhos e das divindades. A noção de maternidade dentro da religião – a mãe como fonte de tudo, início, meio e fim – é outro aspecto que fora resgatado das tradições africanas.

A formação cultural e religiosa da população afrodescendente configurou-se em um contexto marcado pela imposição do poder liderado por grupos da hegemonia eurocêntrica. Nessa circunstância, constituíram-se as identidades de resistência (MUNANGA, 2003), produzidas por estes povos marginalizados e deslegitimadas pela lógica dominante. O movimento do “resistir” enquanto antagônico às relações de poder foi transformado numa espécie de extensão da existência e sobrevivência de negras e negros que, há pouco e a duras penas, haviam conquistado espaços dentro das academias (como estudantes, professores e pesquisadores) e nos espaços sociais onde havíamos assegurado a legitimação dos nossos discursos e práticas orais.

Entretanto, esta dissertação atravessa as avenidas do silenciamento da população negra, especialmente das mulheres negras do Candomblé, e reivindica o *silêncio e atenção* daqueles que estiveram por longos anos com o poder da palavra. Ela nasce em um momento atípico da história da América Latina, no qual as conquistas das identidades marginalizadas que disputavam, em outrora, espaços de visibilidade nas estruturas da sociedade, retornam às margens no ápice do retrocesso, retomando antigas lutas e abraçando os mesmos objetivos anteriores: manterem-se vivas e vivos enquanto as armas do conservadorismo e da normatividade eurocêntrica seguem apontadas em suas direções.

São corriqueiras as discussões e pesquisas sobre o Candomblé que acentuam as relações de gênero e da espiritualidade dentro dos cultos às divindades da natureza (SANTOS, 2018; SILVEIRA, 2006; LANDES, 2002). Neste trabalho tenciono refletir acerca do ativismo de mulheres negras do Candomblé frente às articulações institucionalizadas em associações e grupos – aqui, destaco a Frente Nacional Makota Valdina, um fórum de defesa das religiões de matriz africana criado em 2019, em Salvador/Ba –, pelo viés das performances de resistência e ancestralidade, examinando as práticas e recursos de mobilização utilizados para legitimar e visibilizar as pautas e vozes específicas dessa comunidade, evidenciando, assim, o importante papel do gênero na constituição de políticas e ações consideradas relevantes para o movimento das religiões afro-diaspóricas e o seu destaque ressignificação de lutas iniciadas séculos atrás.

Para início de conversa trago as contribuições de Muniz Sodré (2017) que, de modo sábio e preciso, nos conduz à reflexão sobre o perfil político contra hegemônico de um considerável número de negras e negros trazidos do continente africano às terras do Brasil. Destacar essas características dos antepassados possibilita uma compreensão necessária sobre o fundamental papel da ancestralidade nas lutas contra os crimes direcionados à população religiosa na Bahia. Antepassados, na percepção dos seguidores

de religiões de matriz africana, referem-se aos familiares que deixaram a vida material e seguiram para um plano espiritual. É na espiritualidade que se consagram os ancestrais, espíritos evoluídos. E é na evolução da espiritualidade que descansam e se <sup>3</sup>*orí*(entam) as travessias daqueles que ficaram.

A cosmologia presente no discurso prático e oral dos seguidores do Candomblé refletiu para alguns etnógrafos (PORT, 2012) a ideia de que a religião é simplesmente um banco de símbolos que se materializam através da indumentária, dos cânticos, da culinária, do vocabulário, das vivências diárias e das tradições que ultrapassam os muros do templo sagrado. Esta noção, quando acionada de forma equivocada, fomenta a redução do Candomblé a esta perspectiva. Ordep Serra (2012) pondera sobre a fragilidade dessa narrativa simplista porque não dá conta de desviar o olhar para outras inúmeras questões que abarcam um templo religioso, como a produção desses elementos que o transforma em um banco de símbolos e o usufruto do espaço sagrado na realização de atividades convencionais (oficinas, rodas de conversas, etc.).

Essas observações dialogam, também, com as afirmações de Miriam Rabelo (2012) que concebe, em suas análises, as fronteiras do Candomblé enquanto porosas e, devido a isso, seria inadequado destacá-lo apenas como banco de símbolos.

É, entretanto, afirmar que o Candomblé promove e favorece certos tipos de conexões, certas soluções e experiências preferenciais – não é meramente um reservatório de onde grupos colhem e articulam símbolos a seu bel prazer. [...] tratar o Candomblé como repositório de símbolos (e práticas) disponíveis para integrar as agendas de grupos sociais é ignorar as conexões que o candomblé promove e institui e, portanto, o modo pelo qual pode modular ou transformar essas agendas. (RABELO, 2012, p. 223-225)

Em geral, os espaços ocupados pelas religiosas são constituídos por meio da reestruturação de relações que são permeadas não por uma sociedade eurocêntrica, mas, sim, por aquilo que Sodré vai chamar de concepção de espaço nostálgico. Esta nostalgia refere-se à memória afetiva dos negros em diáspora que incide por um modo de ser e pensar afetados por uma territorialização que dá margens a vínculos comunitários (SODRÉ, 2017).

---

<sup>3</sup> *Ori* é a tradução para cabeça na língua Iorubá. Nesta tradição, ele é o lugar sagrado na vida e espiritualidade do indivíduo, porque é nele que trabalham, descansam e se alimentam as divindades que regem cada sujeito. É nele que está escrito o destino e trajetória de cada ser. Associar esta terminologia ao sentido de orientação é uma prática adotada nos escritos por Carla Akotirene. Utilizo-a como referência a este lugar sagrado que ordena a vida daqueles que têm a cosmologia africana como norteadora das suas travessias.

Esta análise se confunde com a perspectiva afrocentrista que centraliza o continente africano como um território materno, cujas experiências são retomadas em terras da diáspora. A ideia de comunidade, por exemplo, reflete filosofias de vida comuns em terras africanas. A filosofia Ubuntu – termo proveniente das línguas bantufônicas – concebida pela filosofia afroperspectivista do Brasil como um modo de existir comunitário, antirracista e policêntrico (NOGUERA, 2011), é um modelo de correspondência à noção de comunidade/coletivo. Dela, emerge a afirmação de que um sujeito apenas se constitui sujeito através do coletivo: “Eu sou porque nós somos”, “Eu existo porque sou parte de uma comunidade que me tornou sujeito”.

Em muitos países do continente africano, Ubuntu é um modo de existir e viver em sociedade, compreendendo que o sujeito não se constitui individualmente, mas, sim, carrega em si a sua tribo, seus ancestrais, seus irmãos, suas divindades e todos aqueles que lhe cercam. Renato nos dá mais informações a respeito dessa forma de estar no mundo.

Em outros termos, podemos viver de um modo mais solidário, aprendendo mais com os que se foram, dando aos que virão a devida importância e, sobretudo, vivendo a vida de um modo compartilhado, recuperando as férteis possibilidades que diversos povos africanos deixaram como legado e continuam reinventando continuamente através dos mais diversos modos de existir, resistir e re-existir. Com efeito, ubuntu como modo de existir é uma re-existência, uma forma afroperspectivista de configurar a vida humana coletivamente, trocando experiências, solidificando laços de apoio mútuo e aprendendo sempre com os outros (NOGUERA, 2011, p. 150)

É exatamente nesta conjuntura, do cuidado mútuo, que emergem na sociedade brasileira as lutas e resistências coletivas dos grupos de negras e negros vítimas das opressões geradas e nutridas por uma cultura da superioridade e hegemonia patriarcal branca. Considero importante ressaltar que esses grupos lutam pelo direito de existir e pela liberdade coletiva desde o vergonhoso período escravocrata, quando mulheres negras eram violentadas sexualmente, moralmente e afetivamente quando viam seus maridos chicoteados pelas armas do racismo e seus filhos levados como mercadorias de troca e venda. Ou, como muito bem destaca Sueli Carneiro (2019), a formação e construção da identidade do povo brasileiro é fruto do estupro colonial praticado por homens brancos sobre mulheres negras e indígenas.

Embora tenha vivenciado e experienciado momentos de torturas físicas e simbólicas, o povo africano em diáspora não deixou de reverenciar sua terra-mãe e as tradições herdadas de lá. Mesmo com as tentativas horrendas de catequização iniciada em

África pelos europeus, negras e negros conseguiram ressignificar suas crenças a fim de preservá-las em terras estranhas. Esta resistência à cultura branca abriu precedentes para a condução de cultos religiosos africanos e a fundação de templos religiosos com características e divindades africanas.

Em suas investigações sobre a constituição do povo nagô na Bahia, Muniz Sodré apreende a noção sociológica de tradição em que as reminiscências individuais encontram espaço propício em formas coletivas como os mitos e ritos. Desse modo, podemos conceber que

[...] o acontecimento da diáspora escrava – onde o imigrante, aquela “qualquer coisa intermédia” que, diferentemente do imigrante dos tempos recentes, não detinha sequer o estatuto moral de “pessoa” – se transforma historicamente num pacto simbólico em torno da restauração de poderes míticos e representações que se projetam na linguagem – atuada, proferida, cantada – do terreiro e nos modos afetivos (fé, crenças, alegria) de articulação das experiências” (SODRÉ, 2017, p. 94)

Apoiada nas observações acima, tomo como argumento a análise de que os terreiros de Candomblé atuam na transformação, nos conflitos e reelaboração das subjetividades dos corpos negros em diáspora. Ainda nestas linhas, considero a ideia de que o corpo da mulher negra enquanto lugar que inscreve a representação é atravessado por uma teia de significados e identidades.

Nessa travessia, a cosmologia opera como pilar das ações que movem a consciência desse corpo, aproximando-o da ancestralidade cultuada e respeitada. Assim sendo, os terreiros são espaços que, ao entender a figura feminina como fundamental para sua existência e manutenção, estimulam a confiança e autoconfiança das mulheres negras fortalecendo o processo de resistência.

E digo mais: o Candomblé, enquanto instituição religiosa, transformou em sinônimo a libertação das culturas negras e o esforço de criar uma estrutura social onde as mulheres negras assumissem uma postura de liderança, escapando, assim, das condições patriarcais impostas pelo sistema hegemônico branco.

Na minha família, por exemplo, sempre associaram o *ebó* – ofertado aos mensageiros Aluvaias/Exus, “princípio cosmológico de individualização e movimento, responsável pela dinamização do sistema simbólico” (SODRÉ, 2019, p. 97) – à macumba (originalmente, corresponde a um instrumento musical utilizado nos primeiros anos de Candomblé no Brasil, mas ainda é possível encontrar em algumas roças; porém, o termo tem sido utilizado pejorativamente para agredir as tradições dos povos de Santo, relacionando a feitiçaria, lida como prática negativa, coisas do mal).

Esta forma de violentar as comunidades de terreiro é descrita por Stuart Hall (2016) como prática de estereotipagem, um dos regimes de representações que “se apossam das poucas características “simples, vívidas, memoráveis, facilmente compreendidas e amplamente reconhecidas sobre uma pessoa ou grupo; tudo sobre ela é reduzido a esses traços que são, depois, exagerados e simplificados” (HALL, 2016, p. 191). Esta prática ganha força em *locus* social onde é visível a forte presença das relações de poder.

No que tange a sociedade brasileira onde o negro era tratado como primitivo, destaco que essa se constitui sob a lógica do patriarcado hegemônico branco, pautado no cristianismo ocidental que se sobressai às demais forças. É nessa condição que os estereótipos e estigmas contra este grupo negro “diferente” se estabelecem ganhando sentidos e reproduções, porque “reduz, essencializa, naturaliza e fixa a diferença” (HALL, 2016, p.191).

A visão eurocristã se apoiou na transposição da cosmologia celestial católica e hoje, dos neopentecostais que, ao demonizarem as religiões de matriz africana contribuiu para a perpetuação das diversas formas de opressões, fortalecidos pelo racismo e machismo já impetrados na sociedade. Nessa perspectiva, de entender como as mulheres negras se tornaram vítimas principais, María Lugones destacou:

A confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás. A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. (LUGONES, 2014, p. 938)

bell hooks nos estimula a refletir os contextos das opressões e violências contra as mulheres negras, nos quais tornam necessárias como ato de libertação, a elevação de suas vozes. “Enfrentar o medo de se manifestar e, com coragem, confrontar o poder continua a ser uma agenda vital para todas as mulheres” (hooks, 2019, p. 19).

Neste processo de erguer a voz, tomando como sujeitas as mulheres do Candomblé, observo os momentos de rupturas onde elas resistem aos impactos das

representações raciais em suas vidas e definem uma relação com as três identidades que norteiam sua existência. Dentro disso, elas abrem caminhos para o seu reconhecimento enquanto sujeitas, assegurando, assim, a sua emancipação e a libertação de suas irmãs e da sua comunidade religiosa.

Para nós, a fala verdadeira não é somente uma expressão do poder criativo; é um ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos. Sendo assim, é um ato de coragem — e, como tal, representa uma ameaça. Para aqueles que exercem o poder opressivo, aquilo que é ameaçador deve ser necessariamente apagado, aniquilado e silenciado (hooks, 2019, p. 36)

As discussões de hooks estão sempre associadas à necessidade de pensar os movimentos de mulheres negras em relação às suas experiências com a afetividade. Falar sobre a afetividade para negras e negros é trazer à tona as consequências do período escravocrata que contribuiu para que o amor se tornasse uma realidade distante ou quase impossível. Retrair os sentimentos e silenciar as dores de ver suas filhas e filhos, irmãos e maridos serem levados ou maltratados como animais ferozes foram vivências que deixaram marcas que atravessam séculos e ainda impactam nos dias atuais.

Além disso, o racismo instaurou o auto ódio como via de escape para as dificuldades com o ato de amar. Odiar seus traços, sua raça, seu povo e sua história foi um aporte formatado pelas teorias do embranquecimento que nos ensinou, desde crianças, a odiar quem somos. Mais uma vez, temos o silenciamento como arma violenta contra a existência negra. Nesse sentido, a afetividade está relacionada às vivências que se conectam com as esferas sociais, econômicas e políticas na qual os sujeitos estão inseridos.

Ana Cláudia Pacheco (2013), em suas análises sobre a afetividade de mulheres negras de Salvador identificou que os afetos dessas mulheres estavam, quase sempre, associados à solidão, isto porque as relações vividas por elas eram transitórias e geravam uma tensão social. A autora observou, também, que o tema da afetividade começou a se constituir nas Ciências Sociais a partir da década de 80 e aparecia articulado às questões de raça e gênero. Entretanto, apesar da aparição do debate, o campo ainda se apresenta restrito.

Em relação às mulheres do candomblé podemos dizer que o cuidado consigo está relacionado ao cuidado com a sua comunidade, porque, como fora supramencionado, para elas a existência é coletiva. Desse modo, as resistências femininas nas esferas públicas são ordenadas por essas visões de mundo e comunidade apreendidas nos templos



religiosos por meio da oralidade dos mais velhos, e se configura como um “acordo” de continuidade das experiências dos ancestrais.

Isto não quer dizer que por seguirem uma tradição de fé elas estão isentas das consequências que a afetividade negra reserva para as mulheres, muito pelo contrário. Elas, em maioria, têm consciência das problemáticas que lhes cercam e, por esta razão, mantêm a postura de resistentes.

As articulações de mulheres negras candomblecistas precedem os diversos movimentos de mulheres e do próprio feminismo, como afirmou Jurema Werneck (2010). São lutas que atravessaram o mar atlântico e têm, pouco a pouco, ganhado novos significados à medida em que acontecem as transformações sociais. As irmandades secretas e associações femininas são exemplos de articulação.

Enquanto mulher negra, cachoeirana, posso citar a resistente e secular Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, exemplo de resistência feminina e ressignificação do culto africano em terras ocidentais. É, pois ainda segue na resistente, o primeiro movimento de mulheres negras que tive contato. As discussões acadêmicas sobre a origem dessa irmandade são inúmeras, mas até o momento todas elas corroboram com a afirmação de que se trata de uma confraria religiosa fundada por mulheres escravizadas.

Adriana da Silva, em sua etnografia sobre as Irmandades, constatou a importância da oralidade na construção da história dessas confrarias.

(...) percebemos que existem versões conflitantes sobre a origem da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte em Salvador e sua continuidade em Cachoeira. Mas, o mais interessante, do ponto de vista da antropologia, é que as próprias irmãs da Boa Morte criam versões míticas a respeito da origem da Irmandade de Cachoeira. Afinal a oralidade deve ser considerada dentro de uma perspectiva inventiva das relações sociais e cada interlocução feita pelos autores demonstra a riqueza sobre a origem da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e as divergências indicam que o tema sobre sua origem ainda não foi esgotado. (SILVA, 2015, p. 54)

As Irmandades de mulheres negras se constituíram em solos soteropolitanos e estenderam a sua continuidade a cidades do Recôncavo baiano, como Cachoeira e São Gonçalo dos Campos que ainda mantêm vivas as tradições seculares. Esta confraria deu vida ao afro-catolicismo, uma mistura dos cultos de matriz africana e do catolicismo, muito comum no Recôncavo. Todas as integrantes são do Candomblé e compartilham o culto à santa católica Nossa Senhora da Boa Morte. Sobre as organizações, Pierre Verger escreveu

Algumas confrarias católicas eram reservadas aos escravos emancipados das diversas etnias representadas na Bahia, cada uma delas formando uma organização distinta. A da Nossa Senhora da Boa Morte congregava as mulheres nagô na Igreja da Barroquinha, enquanto que a da Nossa Senhora do Rosário para os bantos do Congo e d'Angola, e a de Nosso Senhor das Necessidades para os Daomeanos eram confrarias de que só os homens faziam parte (VERGER, 1986, p. 277)

Para integrar a Irmandade da Boa Morte, ser mulher negra afro-católica e com idade acima de 50 anos são requisitos primordiais. Acho válido ressaltar, também, que para além do culto aos Orixás, especificamente Nanã, e aos santos católicos, as Irmandades são exemplos de união, resistência feminina e UBUNTU. Destarte, ao longo da escrita dos capítulos trarei com mais profundidade essas estratégias de mulheres negras para exemplificar o que bem pontuou Makota Valdina, de que “toda mulher negra é ativista”.

Em termos de epistemologias existentes sobre a atuação de mulheres candomblecistas, é possível afirmar que a etnografia do Candomblé foi elaborada por muitos antropólogos atentos às especificidades internas dos cultos. O transe, a possessão e os rituais consagrados às divindades são “objetos” de análises que mais despertaram a curiosidade de renomados intelectuais, inclusive daqueles que concordavam com as políticas de embranquecimento da raça negra porque consideravam negros primitivos, como o psiquiatra Nina Rodrigues (2006).

Ruth Landes (2002) deu os primeiros passos para as investigações acerca das relações de gênero nos templos, apontando a religião, por meio da sua experiência etnográfica, como um espaço hierarquicamente feminino. Apesar do seu perfil racial e da formação social do seu território de origem, Landes trouxe contribuições relevantes para os primórdios das discussões sobre as relações de gênero em espaços religiosos, nas Ciências Sociais. Primeiro, porque é sabido que na sociedade colonial o sacerdócio é patriarcal. Segundo, porque nos referimos, aqui, a um determinado tipo de poder atribuído a mulheres negras – a base da pirâmide social. Estar à frente de uma religião em um período (década de 30) no qual o racismo era mais explícito e tão violento quanto nos dias atuais, denota a resistência e ativismo das mulheres negras. Essas observações potencializam o fundamental papel da antropóloga para os estudos dos movimentos de mulheres negras pós-escravidão.

É necessário colocar que após a sua produção, outros escritos vieram complementar e/ou criticar as suas investigações, como as observações de Mark Healey (1996), na qual ele argumenta que as análises da antropóloga estiveram apoiadas no

conceito colonialista de “primitivo”, para refletir a categoria racial e o caráter “fixo” da cultura afro-baiana. Pierre Verger, enquanto intelectual francês, criticou o que chamou de “teorias estranhas de uma antropóloga americana”. Ele avaliou as discussões de gênero e sexualidade desenvolvidas pela escritora.

Ruth Landes tirou daí conclusões fantasiosas sobre o matriarcado africano, e até mesmo sobre a criação de um matriarcado religioso crioulo no Brasil, na medida em que ela não podia ignorar que, em África, o culto estava confiado aos homens. Partindo do facto que muitos candomblé são dirigidos por “mães de santo” e não por “pais”, ela sustenta que todo o culto se encontra controlado por mulheres e que, nestas condições, o único meio para um ambicioso chegar ao sacerdócio seria o de imitar a mulher no seu comportamento, de se fazer mulher... (VERGER, 1986, p. 284)

Verger, assim como outros homens brancos que criticaram o trabalho de Landes devido a ênfase no “matriarcado” da religião afro-brasileira, estiveram munidos com as armas do machismo que nunca permitiu a elevação feminina e que, maquiados por uma ideia de pertencimento ao culto, como no caso de Pierre que mais tarde tornou-se uma autoridade na religião, reduziu a relevância desse debate que insere as mulheres negras como protagonistas.

Incomoda-me, nessas produções iniciais, e nessa leva insiro a própria Ruth Landes, o perfil racial e as crenças de alguns etnógrafos. São, quase sempre, olhares brancos colonialistas sobre uma visão de mundo própria de povos negros, discriminados durante séculos por uma cultura que, em tempos passados, autodenominou-se eurocêntrica.

Em muitos desses escritos é possível observar os “exageros” e “reduccionismo” das especificidades religiosas, como as tentativas desrespeitosas de articular categorias ocidentais, como a de gênero e sexualidade, aos movimentos corporais realizados por deuses incorporados (LANDES, 2002; PRANDI, 1995; RAMOS, 1934; RODRIGUES, 2006). Ruth Landes, apesar de muito contribuir com seus escritos ao trazer a discussão de gênero, negou a existência do racismo e deixou-se levar pelo mito da democracia racial no Brasil. Este fato aparece em seus escritos e é muito arriscado para as nossas discussões sobre raça e gênero. Negar o racismo é compactuar com a noção de “raça inferior” disseminada pelos brancos colonialistas.

Apesar do “exotismo” da religião que levou, inclusive, escritores racistas a examinarem o universo mítico dos afrodescendentes, o Candomblé nunca deixou de ser alvo de perseguições. Suas seguidoras e seguidores precisaram lidar com as múltiplas formas de violências que partiam desde o governo e seus militares até as ações da

sociedade cristã e detentora dos bons costumes e da moral. Ressalto que houve um longo período no qual estas violências foram constitucionalizadas em leis que regiam e autorizavam a extinção do Candomblé.

Apoiada nessas perspectivas supracitadas, construo os caminhos desta dissertação, a princípio, analisando as diversas performances de resistência articuladas ao longo das observações intelectuais, em especial aquelas encenadas por mulheres negras que têm o Candomblé como segmento religioso.

Neste percurso, embora defenda uma epistemologia centrada nas especificidades das experiências de sujeitas e sujeitos negros, considero relevante revisitar posicionamentos e reposicionamentos das resistências articuladas por intelectuais de diferentes correntes de pensamentos. Assim, será possível apreender os vazios e brechas deixadas por teóricos dessas linhas para a construção de uma leitura (des)colonial e diversa da ideia de resistência.

Portanto, anoro-me na crítica de Elisa Larkin Nascimento (2009) acerca da separação do conhecimento em disciplinas especializadas, ou seja, em correntes ideológicas que definem espaços fechados de investigação e resultam na segmentação das experiências humanas. Larkin defende o multiculturalismo porque este movimento, segundo ela, reivindica uma política de reconhecimento das identidades como proposta democrática e corresponde, em muitos aspectos, às análises de autores afro-brasileiros e às demandas do movimento social. Em outras palavras, o multiculturalismo daria conta de abarcar a pluralidade das experiências humanas.

Este entendimento resulta da percepção de que ao longo da modernidade o conhecimento científico foi configurado pelo monoculturalismo que produziu o epistemicídio e silenciou os conhecimentos de grupos marginalizados. Por isso, dialogaremos com as Epistemologias do Sul, “uma metáfora do sofrimento, da exclusão e do silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo e colonialismo” (SANTOS, 2014, p. 183).

Aqui, portanto, trago como centro da minha análise e importante exemplo da articulação e protagonismo feminino negro e religioso a Frente Nacional Makota Valdina, que carrega o nome de uma das grandes lideranças religiosas porque se constituiu a partir de um episódio de racismo ocorrido durante uma sessão do legislativo municipal de Salvador, em março de 2019, quando a então vereadora Marcelle Moraes solicitou silêncio do plenário pela morte de um animal logo após outros vereadores terem solicitado o mesmo em sentimento de luto pela morte da líder religiosa.

A comparação gerou revolta dentro das comunidades de terreiros que decidiram agir, formando um fórum amplo que reúne instituições, organizações sociais, associações, terreiros de Candomblés e demais adeptos e admiradores da religião, em defesa das religiões de Matriz Africana. Grandes nomes dos Candomblés da Bahia integram a Frente: Ekedji Lindinalva de Paula, uma das porta-vozes do fórum de debates; Mãe Jaciara do Terreiro Abassá de Ogum, filha e sucessora de Mãe Gilda (morta pelas armadilhas do racismo religioso); Lindinalva Barbosa, Omorixá do Terreiro do Cobre e importante nome da Marcha contra a Intolerância Religiosa de Salvador, entre outros nomes que têm ocupado os espaços públicos em nome da sua ancestralidade, e erguido as vozes contra as violências religiosas e as opressões entrecruzadas.

Conheci a Frente em outubro de 2019, após divulgarem em redes sociais e veículos de comunicação uma reunião aberta – como todas as reuniões realizadas pelo fórum – para discutir os próximos passos para a concretização do “ebó coletivo” (como chamam as articulações públicas) exigindo a retratação da organização internacional cristã Good Boobs for All Ships (GBA Ships), responsável pelo Navio Logos Hope, atracado em Salvador. O fato é que, antes de embarcar na cidade, a organização postou em redes sociais um pedido de orações porque estariam prestes a chegar em um lugar onde as pessoas cultuam demônios, referindo-se às religiões.

No dia da reunião ficou decretado que a ação aconteceria no dia 4 de novembro, uma segunda-feira, dia dedicado às senhoras e senhores das encruzilhadas. O ato foi batizado como “O demônio quem traz são vocês! A Bahia é de todos os Santos, encantos e Orisás!”, e gerou uma expressiva repercussão graças à aproximação de membros da Frente com os veículos de comunicação do Estado que, de imediato, publicaram as informações sobre o ato e estiveram presentes cobrindo a ação.

Além dessa ação, a Frente liderou outros movimentos importantes na cidade, como o encontro de mulheres em um templo religioso, no município de Lauro de Freitas-Ba, e tem se destacado no engajamento em campanhas políticas que visam a eleição de mulheres negras de terreiros para cargos públicos, como a candidatura da própria Lindinalva de Paula, fato que desenha a minha pesquisa e as resistências que pretendo explorar, partindo da convicção de que os movimentos contra a hegemonia instalada em nossa sociedade têm sido organizados pelas mulheres negras e estas têm exigido os seus lugares de fala na constituição de políticas públicas que assegurem as suas comunidades, não só religiosas mas, também, de identidade negra, periférica.

Assim, conecto-me às reflexões de Antônio Bispo Santos, ou Nêgo Bispo como é carinhosamente chamado, e assumo a postura de quem deseja contracolonizar o conhecimento, ou seja, “reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes” (SANTOS, 2018). Afinal, como bem nos ensinou Audre Lorde (1984), o nosso silêncio não vai nos proteger.

### **Das Teorias Interseccionais à Metodologia Afrodescendente**

No decorrer da escrita desta dissertação, um fato parou o mundo e os caminhos traçados para a conclusão da mesma: a pandemia do novo Coronavírus – Covid-19. Milhões de pessoas foram mortas por implicações causadas pela doença que além de instalar um caos na saúde pública, gerou desemprego, fome, e aumento da pobreza no Brasil. Dentre as inúmeras vidas ceifadas por um vírus ainda invencível, negras e negros foram os mais impactados devido à precariedade estrutural do Sistema Único de Saúde – uma instituição que apesar de resistir ao desmonte de verbas e materiais necessários para sua manutenção, representa mais uma vitória conquistada pela população negra e pobre desse país.

Durante esse período, escrevi um texto para um veículo de comunicação sobre situações presenciadas enquanto trabalhava nesse período cujo decreto era de “isolamento social”. Em um trecho, refleti a seguinte experiência:

[...] recentemente, quando atuava como repórter de rua, entrevistei uma mulher negra que aguardava a sua vez na fila de uma instituição de saúde que distribuía cestas básicas para familiares dos seus pacientes. A intenção da entrevista era expor a importância da solidariedade neste momento de aflição. Em sua fala, a mulher explicou que estava ali porque desde que havia sido despedida por seus patrões devido ao isolamento social, não conseguiu mais nenhum “bico” de faxineira (o que garantia o sustento da sua família). Desde a demissão, sem benefícios ou coisa alguma que assegurasse o pão na sua mesa, sua vida tem sido acordar e ver seus filhos pedindo algo para comer enquanto a geladeira permanece vazia. Falava com lágrimas nos olhos, tentando entender porque aquela situação estaria acontecendo consigo (SOUZA, 2020).

A situação relatada acima se tornou cotidiana na cidade de Salvador. A mulher entrevistada era negra retinta, aparentemente com 1,56 cm de altura, vestindo uma bermuda jeans escura, com uma regata estampada e sandálias de borracha desgastadas pelas andanças mundo afora em busca da sobrevivência. Seus traços e a sua trajetória é muito comum à de milhares de outras mulheres negras das periferias dessa cidade.

O desemprego foi uma das principais e piores consequências da pandemia que desestabilizou a economia e, conseqüentemente, afetou em grande escala a população periférica. Esta reflexão é apenas um gancho para explicar a necessidade de mudança dos rumos metodológicos da dissertação, assim como serve para compreender a necessidade de refletirmos acerca da situação das mulheres negras que representam a maioria nos cargos de lideranças dos terreiros de Candomblé.

Assim sendo, esta pesquisa foi, inicialmente, costurada a partir de linhas teóricas fundamentais para as discussões de raça, gênero e religiosidade enquanto categorias interseccionais, haja vista que as produções acadêmicas apoiadas em epistemologias eurocêntricas concebem tais categorias como secundárias, invisibilizando as opressões entrecruzadas que norteiam a existência das mulheres negras de religiões de matriz africana. Carla Akotirene (2019) nos dá régua e compasso para compreender, por um viés diaspórico, a importância de refletir as opressões por um olhar descolonizado, sem as mãos brancas apontando para qual caminho trilhar.

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como *locus* de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano (AKOTIRENE, 2019, p. 19)

O conceito de interseccionalidade surge com força a partir da sua fundamentação no âmbito do Direito pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw (2002), em um contexto dessemelhante ao das mulheres negras da Bahia. A intelectual usou a noção de avenida para explicar as opressões entrecruzadas.

Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Esta concepção metafórica de avenida das opressões tem sido colocada, em muitos estudos de feministas negras brasileiras, como sinônimo de encruzilhadas. Pensar a encruzilhada como um espaço que só abriga dores para as mulheres negras ao se tratar das relações espirituais e ancestrais é arriscado porque, ao fazê-lo, cairíamos nas armadilhas do argumento cristão de que nossos deuses são entidades do mal – o diabo que eles tanto condenam.

Vejam: na oralidade das mulheres de santo a encruzilhada é o espaço onde habitam e se alimentam os Exús (tradição iorubá) e Aluvaiás (tradição banto) – entidades que cuidam e guiam nossos caminhos. A encruzilhada simboliza os múltiplos caminhos que se entrecruzam e por onde podemos percorrer. Dessa forma, partindo de uma análise pautada pelas percepções da oralidade e espiritualidade das religiões de matriz africana, a encruzilhada é um lugar de possibilidades e reinvenções do ser, não o centro das dores e das opressões.

Assim, para não cair nas contradições do meu próprio discurso, opto por utilizar a metáfora de avenida proposta por Crenshaw (2002), respeitando as andanças das senhoras e senhores do caminho pelas encruzilhadas. Ouso trazer os ensinamentos dos meus mais velhos que me ensinaram que estar nas encruzilhadas é estar em movimento contínuo, construindo oportunidades e reverenciando os ancestrais. Esse movimento não se caracteriza, somente, por situações positivas, mas nos permite a articulação e criação de estratégias que possibilitem novos “devir”.

Retomando o debate metodológico, nesta pesquisa trilhei caminhos da escrevivência de Conceição Evaristo (2009), respeitando o meu lugar de pesquisadora e de mulher de ancestralidade afro-diaspórica, interagindo com as perspectivas teóricas e metodológicas de pensadoras que pensam as interseccionalidades, contribuindo para a construção de narrativas acadêmicas que contrapõem a tradição falocêntrica da cultura ocidental. Neste diálogo, posiciono-me como sujeita da minha pesquisa, captando as dimensões objetivas e subjetivas das nossas experiências na esfera pública.

As mudanças nas dinâmicas das relações sociais, em reflexo ao cenário pandêmico, fizeram-me imergir no mundo virtual, onde os encontros e interações ganharam força e tem se constituído como um lugar-território que encurtou as fronteiras entre o real e virtual. Para isso, aproprio-me do conceito de “etnografia virtual” para analisar as experiências virtuais do grupo que proponho examinar.

Trilhei, também, pelas encruzilhadas da metodologia afrodescendente que compreende uma postura (des)colonial nas nossas produções. Ao contrário dos métodos



eurocêntricos que delimita uma postura da pesquisadora para com o seu “objeto” de análise e um arcabouço teórico desenhado pela escrita branca, a metodologia afrodescendente cunhada por Henrique Cunha Júnior, compreende um fazer epistemológico pautado nas experiências de negras e negros da diáspora. Este “balaio analítico” abraça alguns métodos bastante conhecidos na academia tradicional, mas o faz com cuidado, buscando a descolonização das produções e a aproximação entre pesquisadora e entrevistadas.

Neste fazer está configurada uma observação participante que preza pela aproximação e identificação entre pesquisadora e sujeitas da pesquisa, afastando-se, assim, da neutralidade, objetificação e tradição epistemológica dos métodos positivistas da academia embranquecida. Nela, a pesquisadora se reconhece e se modifica a partir do contato com as “sujeitas” protagonistas.

A pesquisa acadêmica funciona como uma confirmação da realidade, não bastando à realidade e suas atrocidades em si. Funda-se neste sentido a necessidade de pesquisas que tenham como preocupação a população negra, mas a partir dela própria, não na figura de “o outro” da pesquisa. (...) A preocupação fundamental é com uma situação de vida, nos seus diversos aspectos, da População Afrodescendente. A nossa ênfase é a da produção de conhecimento que permita uma intervenção nas situações de caráter estrutural que moldam a vida dessa população. Visa uma autonomia do pensamento dos afrodescendentes com relação à produção eurocêntrica ocidental. (CUNHA JR., 2008, p. 6)

Uma metodologia preocupada com as negras e negros da diáspora impõe às pesquisadoras o aprofundamento tanto dos valores sociais, econômico, cultural e políticos, quanto no entendimento, mínimo que seja, de epistemologias com bases não ocidentais. Isto porque, para compreender as relações constituídas no Brasil precisamos entender o pensamento e a história dos africanos, haja vista que herdamos deste continente modos de vida, crenças e gestos.

Esta linha de pensamento se aproxima da noção de afrocentricidade, defendida por filósofos brasileiros, como Renato Nogueira, que é descrita por Molefi Kete Asante como uma ideia que articula conceitos e visões contra hegemônicos, antirracista, antissexista e anti-burguesia que desafia os paradigmas da hegemonia ocidental. Esta perspectiva visa interpretar e explicar os fenômenos a partir do olhar dos africanos como sujeitos da própria narrativa, em vez de vítimas ou objetos de pesquisas (ASANTE, 2009, p.13). Neste caso, trago como sujeitas mulheres afro-diaspóricas.

De modo detalhado, realizei a observação participante em 1 reunião e em 2 ebós coletivos presenciais, e 3 ebós virtuais da FNMV, ações que me possibilitaram o contato

com as estratégias e discursos adotados pelo grupo. Esses eventos foram fundamentais para me aproximar da identidade do grupo, compreendendo e captando sua especificidade em relação aos demais movimentos existentes na cena soteropolitana. Para além disso, despertaram o meu olhar para o desligamento das representações de submissão predefinidas pela estrutura racista e machista para as mulheres negras, à medida em que as figuras femininas desse movimento se apresentavam como “autoridades” nas decisões definidas pelo grupo.

A partir dessas andanças, aproximei-me de três mulheres do coletivo que contribuíram, por meio de entrevistas, com as reflexões presentes nos resultados dessa pesquisa. Lindinalva de Paula foi uma das primeiras que quis conversar porque era ela quem estava sempre à frente das mobilizações dos povos de santo para o fortalecimento da FNMV. É, quiçá, uma das vozes mais potentes do movimento, junto à Iyá Jacira, minha segunda entrevistada. A migração da Frente Nacional Makota Valdina para o ambiente virtual me levou até Aline Cruz, que mediou algumas das rodas de conversa online e é uma das responsáveis pela comunicação do movimento.

Durante o processo de investigação da FNMV, senti a necessidade de me conectar à outras mulheres negras de diferentes movimentos presentes na cena de resistência em Salvador-Ba. Entrevistei Ekedji Sinha, da Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia, Lindinalva Barbosa da Caminhada contra o ódio religioso e pela paz, e Naira Gomes da Marcha do Empoderamento Crespo, a fim de compreender o que movem suas ações e estratégias neste território.

Inicialmente, pretendia ampliar o número de mulheres entrevistadas, porém, o isolamento social me obrigou a aplicar o método por meio de aplicativos de mensagens, o que não era de fácil acesso para todas essas mulheres porque muitas delas não estavam familiarizadas com esse recurso, ou não tinham internet e celulares disponíveis para essas demandas.

A compreensão sobre as ausências que ainda acometem a nossa comunidade, bem como as nossas mais velhas, justificada por uma tardia democratização da comunicação digital, configura as prerrogativas do método afrodescendente, porque dá conta de perceber essas problemáticas históricas, racializá-las e buscar novos caminhos de aproximação dessas sujeitas. Embora a pandemia tenha nos prendido em casa, o número de atividades, ainda que virtuais, exercidas por muitas delas, somente aumentou, o que dificultou ainda mais nossos encontros no ambiente digital. Por diversas vezes, precisei reencaminhar mensagens que não tinham sido visualizadas, ligações que não foram

atendidas, e-mails que não foram respondidos e pedir ajuda à conhecidos em comum para que mediassem essa aproximação. Os desafios encontrados ao longo do campo da pesquisa me levaram a mudar os rumos da proposta e a adequar a escrita às mudanças nas formas sociais de inscrições e nas novas práticas de ativismos.

### **Organização dos capítulos**

Este trabalho está dividido em três momentos distintos, porém, que se cruzam em suas especificidades e narrativas. No primeiro capítulo ousei trilhar por caminhos conceituais ora divergentes ora convergentes e, a meu ver, fundamentais para uma melhor compreensão sobre as noções de resistências. Nele, mergulhei nas conceituações propostas por Michel Foucault, teórico branco que analisou as relações entre poder e resistência, a fim de traçar um caminho entre as percepções eurocêntricas e os escritos e ensinamentos das epistemologias negras, dialogando com teóricas e teóricos negras/os que têm na própria experiência acadêmica traços dessa resistência. Por fim, proponho uma possibilidade conceitual de resistência ancorada na ancestralidade, a resistência ancestral.

No segundo capítulo, já pavimentada pelas fundamentações teóricas do capítulo anterior, aprofundo nos modelos de resistências negras encontradas na cena de Salvador-Ba, onde está ancorada as experiências da Frente Nacional Makota Valdina. Analiso movimentos diversos, enfatizando os liderados por mulheres negras e as suas confluências em um contexto marcado por violências diversas e constantes contra corpos negros.

Já no terceiro capítulo, com os caminhos abertos pelas intervenções ancestrais, discuto as articulações e movimentações das mulheres negras da FNMV, a fim de estabelecer um entendimento sobre as condutas adotadas e a relevância desse grupo recém-formado para as resistências dos povos de candomblés. Aqui, analiso as narrativas e as experiências de mulheres à frente desse movimento e de outros que compõem as suas trajetórias de militâncias e ativismos no território baiano, examinando os dribles, as gingas e as demais estratégias adotadas para inibir os casos de racismo religioso e de outros atentados à religiosidade afrodiaspórica.

## CAPÍTULO I

### 1- DAS PERFORMANCES DE RESISTÊNCIA

*“Onde há poder há resistência”*  
- Michel Foucault, 1988

#### 1.1 Do Poder à Resistência – Revisitando Foucault

O conceito de resistência atravessou, por séculos, terras e oceanos ao longo da história da sociedade. Seus usos e desusos possibilitam diversas leituras acerca do que viria a ser sua significação. Arrisco dizer que não há uma única definição capaz de dar conta de todas as suas nuances, porém, valho-me das discussões sobre o tema propostas por intelectuais de epistemologias diversas a fim de traçar um caminho seguro que nos permita entender a coreografia e os signos que permeiam as nossas lutas enquanto mulheres negras do Candomblé, e nos colocam em evidência nos palcos de atuação cívica.

A priori, examinei a etimologia da palavra onde foi possível apreender que esta tem como significado intrínseco a ideia de oposição a algo considerado uma ameaça a existência. O seu prefixo “re” está relacionado a repetição: “de novo” ou “mais uma vez”; e *sistência* é originária do latim *sistere*, que significa continuar a existir. Na língua portuguesa a palavra aparece como sinônimo de “força que se opõe a outra”. Nesta perspectiva, tomarei a noção de oposição da língua dos nossos colonizadores como ponto de partida.

Na epígrafe que abre este capítulo, trago o intelectual europeu das relações de poder, Michel Foucault, para pensar os contextos nos quais as resistências aparecem como alternativa de oposição às violências produzidas pelos sistemas de subalternização contra

determinados grupos sociais. Em seus escritos, ele observa que “para compreender o que são relações de poder talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações” (FOUCAULT, 1999, p. 234). O autor, enquanto crítico do estruturalismo, nos ajuda a compreender as formas de atuação do poder e os trajetos percorridos pelos sujeitos dominados com o objetivo de romper as suas práticas.

A sua concepção sobre o ato de resistir não trafega muito distante das reflexões marxistas – que precedem o movimento pós-estruturalista – mas apresenta argumentos precisos que divergem. Para Karl Marx (1978), a resistência está associada à negação do capitalismo e suas formas de dominação pela classe trabalhadora. Na análise anticapitalista, a noção de poder se articula junto à implantação de um sistema político, econômico e social baseado na exploração de muitos por poucos, gerando, assim, uma desigualdade social.

Tanto na análise marxista quanto na foucaultiana, a resistência emerge como estratégia de oposição a um determinado regime de poder, em circunstâncias diversas. Entretanto, no primeiro caso ela se apresenta como ato de revolução, na qual o marcador social classe se destaca no cerne da discussão, pois é dela que emergem as contra estratégias que desencadearam as lutas contra o poder. Ao contrário da percepção de Foucault que focou o seu olhar nas lutas, não na classe, por entender que as sociedades são definidas pelos processos de lutas mutáveis à medida em que o poder mantém seu dinamismo e constante exercício. Ou seja, o objetivo da luta seria, segundo o autor, atacar de forma direta as opressões e, por isso, não há relações de poder sem resistência, e a luta de classe “pode, portanto, não ser o ‘ratio do exercício do poder’” (FOUCAULT, 2006, p. 249). Contudo, para o filósofo as resistências e o poder estão sempre em relação de modo que a performance de um é remodelada pela atuação do outro.

Assim, como disse o intelectual, há no interior de cada sujeito, seja ele o proletariado ou o burguês, algo de plebe que “responde a todo avanço do poder através de um movimento para dele se livrar” e é esse movimento de resistência que faz com que as relações de poder se desenvolvam (FOUCAULT, 2006, p. 245). Isto quer dizer que o poder performa a partir das resistências que o atravessa e, como consequência, produzem nas suas relações um tensionamento que o desestrutura a ponto de fazê-lo buscar novas formas de existir na sociedade – o que não fora observado por Marx.

Contudo, interessa, aqui, analisar as concepções abordadas por Foucault e as brechas deixadas pelo filósofo para a construção de novas narrativas que englobam categorias não analisadas pelos estudos marxistas, estruturalistas, pós-estruturalistas,

eurocêntricos. Refiro-me às epistemologias que visam erguer a voz dos indivíduos postos, durante décadas, como objetos de pesquisas, reinserindo-os no papel de sujeitos das próprias experiências discursivas. Sobre essas linhas de pensamento, dialogarei mais à frente.

Prosseguindo nas análises de Foucault é válido e necessário acentuar que a questão da resistência se desdobra em maioria das suas obras. Por um lado, poderíamos discorrer extensamente acerca dos inúmeros empregos do termo propostos por ele. Porém, não caberia pontuar obra por obra porque o foco central do autor está nas relações de poder que desencadeiam o efeito da oposição, e essas são muitas. Assim, opto por um diálogo geral com possíveis deslocamentos do conceito a fim de compreender os significados, as formas e possibilidades de “práticas da resistência” abordadas pelo filósofo.

Seu pensamento se desenrola na concepção do poder como forças que produzem afetos, subalternos e ações. Nesta relação podemos enfatizar os saberes que, segundo o intelectual são constituídos por práticas formais de enunciados e visibilidades. Este saber se refere àquele pertencente a um único grupo e pode ser apreendido como o conhecimento colonial que é produtor das diferenças, como o “outro” que constitui o efeito da máquina dominante e, conseqüentemente das exclusões (DELEUZE, 1974; DERRIDA, 1967). Nele, os indivíduos são concebidos como sujeitados à ordem do discurso e, quando posicionados na esfera das relações de poder, esta sujeição torna-se redobrada. Ao discorrer sobre o domínio do conhecimento pela classe dominante, ele ressalta

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da "consciência" e do discurso também faz parte desse sistema (FOUCAULT, 1979, p. 47)

O que Foucault nos comunica reflete bem as lutas desencadeadas recentemente na academia, na qual as sujeitas e os sujeitos negros invisibilizados pela estrutura de poder que atribui o intelecto aos povos arianos, resistem cobrando a visibilidade das suas epistemes e produções. Ao questionar o controle do conhecimento pela cultura europeia,

as subalternizadas e subalternizados rompem com o silêncio secular e as barreiras – ainda existentes – impostas pela sociedade que segue tradições colonialistas.

A teórica indiana Gayatri Spivak (2010), integrante dos estudos pós-coloniais sobre os subalternos buscou compreender as condições de subalternidades existentes na sociedade. Segundo ela, a noção de uma história única, contada pelos vencedores, produziu violências epistêmicas contra os povos que foram silenciados durante séculos. Em suas observações, manifestou incômodo em relação as análises de Foucault e Deleuze que estiveram ancoradas no contexto social da Europa, não apreendendo as diversidades dos demais povos e culturas. Contudo, ao questionar se o subalterno pode falar, a intelectual conclui que isso só será possível quando estes puderem falar na própria língua e na própria cultura. Caso contrário, suas vozes seguirão inaudíveis.

Grada Kilomba contesta e problematiza o posicionamento de Spivak acerca da subalterna silenciosa. A autora portuguesa concorda que o pós-colonialismo marginalizou as vozes oprimidas e tem imposto, a todo tempo, barreiras para tornar inaudíveis tais vozes. No entanto, contrapõe o pensamento da teórica que nos conduz à ideia de uma possível passividade dos oprimidos, assegurando que “grupos subalternos/colonizados não têm sido nem vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntárias/os da dominação” (KILOMBA, 2019, p. 49).

Em tese de doutoramento, na qual buscou discorrer sobre as obras de Foucault e Derrida, Davis Alvim corrobora com a afirmativa de que os grupos marginalizados têm resistido ao longo das imposições de poder. Ele articula as diversas formas de resistência propostas e disseminadas nos estudos dos intelectuais europeus e pondera que

[...]os deslocamentos históricos das resistências e do poder no século XX impõem aos intelectuais uma nova condição, a saber: o abandono da posição de “porta-voz” dos oprimidos e o reconhecimento de que os explorados não apenas sabem onde se encontram no sistema social, como são também capazes de dizer o que lhes é intolerável. [...] Ou seja, a luta não se volta exatamente para uma tomada de consciência, mas contra o *silêncio imposto* ou *fala tomada* pelo poder. (ALVIM, 2011, p. 67)

A relação construída pelas mulheres negras candomblecistas com o silêncio instituído pela máscara do colonialismo perpassa por essa tomada de consciência e concebe o ato de fazer ecoar suas vozes como estratégia de romper as violências produzidas pelo silenciamento. Por muitos anos, essas mulheres foram inibidas de falar

sobre as suas experiências e, principalmente, sobre a sua crença. Eram vozes brancas e colonizadoras que protagonizavam no lugar dos sujeitos viventes; eram essas vozes que escreviam sobre povos de terreiros e as religiões de matriz africana. E elas, por sua vez, disseminaram a sua própria concepção sobre os ritos e cotidianos religiosos, contribuindo para a marginalização do culto e deuses africanos.

É nesta circunstância, de entender o silêncio como uma das legítimas formas de violência contra os corpos negros que têm surgido nos últimos anos, dentro e fora da academia, movimentos de mulheres negras do *ngunzu/axé*. O ato de falar, para um grupo oprimido e silenciado, caracteriza um gesto político de autoafirmação. Encontrar a voz, como nos ensina bell hooks, é “tanto uma forma de se engajar em uma autotransformação ativa quanto um rito de passagem quando alguém deixa de ser objeto e se transforma em sujeito” (hooks, 2019, p. 45).

As percepções sobre a “fala” enquanto ferramenta de resistência, apesar de parecer para alguns um detalhe irrelevante, são, na verdade, um mecanismo que desde quando posto em ação tem gerado inúmeras transformações na sociedade. Digo isto porque nas minhas andanças de investigações e pesquisa, nas quais tive contato com alguns movimentos liderados por mulheres negras de religiões afro-diaspóricas da cidade de Salvador, capital baiana, observei resultados positivos de denúncias proferidas pelas guardiãs da sabedoria ancestral. Um desses casos é o que desencadeou a criação da Frente Nacional Makota Valdina.

O processo de entender a fala como potente arma contra o aprisionamento mental, social e religioso é soma relevante para a formação de uma consciência crítica e libertadora. Essa somatória incentiva e qualifica as lutas contra os sistemas de dominação e suas relações de poder. bell hooks nos escurece <sup>4</sup>com precisão esta questão.

A luta para acabar com a dominação, a luta individual para se opor à colonização, deslocar-se de objeto para sujeito, expressa-se no esforço de estabelecer uma voz libertadora – aquela maneira de falar que não é mais determinada por sua posição como objeto, como ser oprimido, mas caracterizada pela oposição, pela resistência. (hooks, 2019, p. 50)

---

<sup>4</sup> Assim como muitas e muitos intelectuais negras e negros, ou apenas ativistas de movimentos negros, considero o termo ‘esclarecer’ como um dos muitos vocábulos que soam racismo na Língua Portuguesa. Como diria Lélia Gonzáles, é necessário enegrecer a nossa língua e assumir o pretuguês como nossa. Tomada por essas concepções políticas, substituirei ‘esclarecer’ ou ‘claro’ por ‘escurecer’ e deixar ‘escuro’, por entender que o processo de descolonização para nós, negras e negros acadêmicos, precisa ser iniciado a partir da nossa escrita.



A partir dessas contribuições epistêmicas, a noção de resistência encontra um corpo para emergir nas investigações da literatura pós-estruturalista foucaultiana. Nas relações de poder de Foucault, resistência é situada como o oposto de reação. Reagir, em sua concepção, é responder àquilo que as forças de poder esperam de nós; enquanto resistir é o ato de criar estratégias que promovam uma ruptura nas estruturas desse poder. A sua compreensão sobre a relação indivíduo *versus* resistência, como observou o filósofo brasileiro Auterives Maciel Júnior, atinge um certo vitalismo, haja vista que para o estudioso europeu “é a capacidade do humano, enquanto ser vivo, que o define como forças que resistem” (MACIEL JÚNIOR, 2013, p. 2).

Os sujeitos e as ações coletivas desempenham papel fundamental nas lutas pelas transformações das estruturas de poder vigentes. É neste contexto que insurgem as práticas de si, nas quais os sujeitos praticam o cuidado de si. Trata-se de o sujeito assumir as próprias condutas no que refere a si e a sua relação com os outros. Uma forma de construção da subjetividade. Foucault atentou-se, também, para a ideia de prática de liberdade, ou seja, o olhar do indivíduo para o seu interior e a relação que ele constrói consigo a partir desse encontro interno.

Dentro dessa noção de cuidado de si cabe o diálogo com a *parresía* examinada pelo autor, a liberdade de palavra, a “fala franca” que seria uma virtude e qualidade dos sujeitos. Essa virtude deve caracterizar, sobretudo, o homem encarregado de “dirigir os outros em seu esforço, em sua tentativa de constituir uma relação consigo mesmos que seja uma relação adequada” (FOUCAULT, 2010, p. 53). Trata-se, talvez, de entender que os sujeitos somente poderão cuidar de si mesmos quando se relacionarem com os outros. Na medida em que essas relações são possíveis, o cuidado de si aconteceria de modo contínuo. A incerteza acerca da definição de *parresía* é transmitida pelo filósofo que buscou examinar em escritos antigos uma noção mais detalhada e articulada do termo.

Nas suas investigações, ele encontrou uma significação pertinente no âmbito da religiosidade, no qual elucida

[...] vocês encontram também essa noção no campo da experiência e na temática religiosas, onde temos uma curiosíssima e interessantíssima mudança, deslizamento, enfim inversão quase que de um polo a outro dessa noção de *parresía*, já que no ponto de partida nós a encontramos com o sentido de obrigação, para o mestre, de dizer toda a verdade que tem de ser dita ao discípulo; e, depois, vocês vão encontrar a noção da possibilidade, para o

discípulo, de dizer tudo por conta própria ao mestre. Ou seja, vai se passar de um sentido da noção de *parresía*, que a situa como obrigação do mestre de dizer o que é verdade para o discípulo, ao de obrigação para o discípulo de dizer por conta própria o que é real ao mestre. (FOUCAULT, 2010, p. 47)

Mais à frente, com o avançar dos seus aprofundamentos acerca do termo, ele concebe como ato de *parresía* um homem que se ergue diante do seu tirano e lhe diz verdades, mesmo que tais verdades soem destoantes aos ouvidos do ditador e gere punições ao falante. A fala franca é predominante. Entretanto, “quando se trata de definir *parresía*, é preciso ser prudente e andar passo a passo” (ibidem, p.51). Sabe-se, a princípio e com exatidão, que ela se define essencialmente como dizer-a-verdade; e é capaz de atingir formas diversas, seja por meio do discurso ou da performance.

Estas relações do sujeito consigo mesmo e com o outro, segundo o filósofo (1985), serão determinantes na criação de estratégias de resistência contra os mecanismos de forças do poder que operam como ameaça à subjetivação desse sujeito. Desse modo, “a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas” (FOUCAULT, 2009, p. 15). Contudo, a prática de si não faria desaparecer as relações de poder, mas, de algum modo, controlaria as suas ações.

Ao observar criticamente o corpo dócil apresentado por Michel Foucault, aquele corpo tal qual se mostrou na era clássica como alvo principal do poder por ser manipulável, modelável e treinado, Joice Berth examina alguns aspectos que permeiam o ato do “empoderar-se” para a população negra como uma estratégia de oposição às opressões dominantes.

Quando assumimos que estamos dando poder, em verdade estamos falando na condução articulada de indivíduos e grupos por diversos estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas, de sua história, e principalmente de um entendimento quanto a sua posição social e política e, por sua vez, um estado psicológico perceptivo do que se passa ao seu redor. Seria estimular, em algum nível, a autoaceitação de características culturais e estéticas herdadas pela ancestralidade que lhe é inerente para que possa, devidamente munido de informações e novas percepções críticas sobre si e sobre o mundo em volta, e, ainda, de suas habilidades e características próprias, criar ou descobrir em si mesmo ferramentas ou poderes de atuação no meio em que vive e em prol da coletividade (BERTH, 2019, p. 21)

Na interpretação foucaultiana, o corpo docilizado é aquele cujos sentimentos, prazeres, desejos, gestos e pensamentos são manipulados por um poder que determina os

seus limites, coibindo-o. A autoaceitação e afirmação desse corpo, a sua coragem de assumir seus gostos e sua identidade são ações que produzem forças de resistências que se opõem ao poder, mas, também, trazem consequências para quem o faz.

O pensamento de Joice, intelectual e feminista negra, diverge das afirmações de Michel Foucault que entende não ser possível dar ou tirar o poder de alguém. Todavia, sua noção de empoderamento dialoga com a ideia apresentada por Grada Kilomba (2019) sobre a falácia que atribuiu uma certa passividade aos indivíduos marginalizados. Ou seja, para a intelectual do *empoderamento* é possível, sim, “dar poder” aos marginalizados. Isto acontece quando se promove o deslocamento das propriedades daquele poder que aprisiona, marginaliza e silencia, ressignificando-o enquanto instrumento de emancipação política e social que abre brechas para as sujeitas e sujeitos, individual e coletivamente, reivindicarem suas identidades.

A noção de *empoderamento* articulada intelectualmente por Joice Berth nos direciona ao entendimento de um processo constituído coletivamente e que é resultante das tradições de resistência da população negra, pois visa reconstruir as bases sociopolíticas, “rompendo concomitantemente com o que está posto, entendendo ser esta a formação de todas as vertentes opressoras que temos visto ao longo da História” (id., 2019, p. 23). É neste cenário de transformação onde emerge o oposto do corpo “docilizado”; um corpo em movimento que não aceita ser hostilizado; um corpo que se afirma e reconhece seu vigor; um corpo que age em oposição aos mecanismos de poder.

Em *O Sujeito e o Poder*, Foucault (2009) aponta para a importância de refletir sobre as resistências a partir do conhecimento acerca das condições históricas que motivam a nossa conceituação. Analisar o tipo de realidade com a qual lidamos. Como fora supramencionado, o filósofo é francês e lidou com os contextos históricos do seu território de análise; uma territorialidade branca, demarcadora das relações e estruturas de poder das quais, inclusive, fazemos parte. Ao contrário de Joice Berth, uma intelectual feminista negra brasileira que faz suas investigações em tempo diferente ao do autor e em um território demarcado pelo colonialismo exercido pela Europa.

Desse modo, a dinâmica das relações poder e resistência caminha por uma perspectiva que reúne símbolos, signos, características e marcadores sociais que se ajustam como categorias analíticas, correspondendo a determinados grupos e seus territórios de ocupação. Mas, isto não quer dizer que a resistência à docilidade está ligada

ao tempo, grupo ou território, ao contrário. Esse corpo age independente do tempo, *locus* ou marcadores sociais. É nesse contexto que me debruço no estudo analítico que busca reconhecer os ativismos que atravessam e interseccionam as mulheres negras candomblecistas – identidades formadas pelos três domínios de socialização (gênero, raça e religiosidade).

Seria mais prudente não considerarmos como um todo a racionalização da sociedade e da cultura, mas analisá-la como um processo em vários campos, cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade, etc. (FOUCAULT, 2009, p. 2)

Nesta análise, a resistência funciona como um catalisador químico que desvela as relações de poder, seus pontos de partida, de aplicação e métodos empregados. Além de examinar “o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias” (ibidem.).

Como é possível perceber, as observações de Foucault possibilitam um leque infundável de interpretações. Ainda nas análises sobre a subjetividade, ele apresenta dois conceitos de sujeito. Um que está sujeito ao outro por meio da dominação e controle, e o sujeito ligado à sua própria identidade. Seguindo esta linha de pensamento ele acrescenta

Geralmente, pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (luta contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). (ibidem, p. 4)

Essas três formas de lutas sociais, como o autor também vai chamar as resistências, fizeram-se presentes em diferentes contextos na história. Poderíamos dizer que as possibilidades de resistência que irei discutir nos próximos capítulos estaria acoplada no primeiro tipo de luta que o autor menciona, mas ousou afirmar que a militância das mulheres negras candomblecistas atravessa caminhos para além daqueles que o imaginário e as epistemes eurocêntricas de Foucault e demais intelectuais do círculo puderam/quiseram atravessar.

O uso de estratégias como ferramentas de desestruturação dos regimes de poder fora empregado ao longo de diversas situações em que os oprimidos se sentiram no papel de resistir. Contudo, é importante ressaltar que nem todas as articulações políticas e

sociais que se opunham às relações de poder foram consideradas modos de resistência para Foucault. O filósofo Guilherme Castelo Branco chama atenção para as percepções do autor.

Ele passa a estudar o papel das resistências, em todas as suas dimensões, na trama complexa das relações de poder na atualidade, seus antecedentes históricos e suas perspectivas de êxito. Seu interesse passa a ser os combates e as lutas inerentes às relações de poder e não a descrição das grandes articulações institucionais e políticas que formam as grandes estruturas de poder e que persistem num largo espaço de tempo. Desde então, Foucault, passa a considerar que as resistências ao poder devem ser entendidas como aquelas que visam à defesa da liberdade. E aqui cabe chamar a atenção: nada mais diferente daquilo que comparece em suas fases iniciais, em que os indivíduos pouco ou nada têm a fazer nas lutas de transformação do mundo social e político. (BRANCO, 2011, p. 242, grifo nosso)

A experiência com a liberdade ainda é uma realidade muito cara para a população afrodescendente, principalmente para nós, mulheres negras de religiões afro-diaspóricas. Lidamos, diariamente, com a necessidade de lutar pelo direito de cultuar nossos deuses e ancestrais com a mesma liberdade que professam um Cristo em praça pública, sem sentir medo de apedrejamentos, espancamentos ou até mesmo homicídios. Sueli Carneiro constata

As mulheres de minha geração compreenderam o sentido das palavras liberdade e igualdade em função da sede que a ausência de liberdade e de igualdade nos provocou. E essa sede era tão intensa que transformou as noções de liberdade e igualdade nos princípios mais caros às pessoas de nossa geração, porque além de entender que liberdade e igualdade são valores intrínsecos e inegociáveis para a pessoa humana, descobrimos, e vigilância permanente para defendê-las, porque liberdade e igualdade são bens que estão sempre sendo colocados em perigo por diferentes ideologias autoritárias, fascismos, neofascismos, por diferentes variações do machismo, pelo racismo e as discriminações étnicas e raciais, pelos fundamentalismos religiosos, pelos neoliberalismos, pelas globalizações (CARNEIRO, 2019, p. 109)

Consideramos o ato de resistir como prática e coreografia intrínseca à nossa existência. Ao entender o mundo que nos comporta, enxergamos uma tradição religiosa e social que nos nega e nos toma como “o diferente”, o que “mancha a imagem da sociedade”. Essas crenças foram criadas e sustentadas pelas teorias e ações iluministas que produziram o pior sobre nós e difundiram-no a tal ponto que o enfrentamento passou a ser parte da nossa sobrevivência.

As estruturas de poder que nos marginalizam são frutos de uma estrutura desenhada pelo culto à cultura europeia, patriarcal, heteronormativa e de tradições cristãs. Cultura esta que não permite a inserção de vozes negras em “seus espaços”, tampouco

concebe a ideia de uma religião que não professa o seu deus e, nada obstante, é liderada por mulheres negras que ocupam a base da pirâmide social.

Essa negação por parte de uma cultura que até pouco tempo se afirmava eurocêntrica gerou o que Deleuze (1993) entendeu como dispositivo – aquilo que compreende e conecta as relações de poder. Ao entender-se europeizada, a cultura brasileira apreende o cristianismo como religião central e, devido a isto, religiões que não se adequam às suas crenças não devem sequer ser consideradas religião. Não foram à toa as violências mascaradas pela catequização de negros e índios; o domínio sobre seus corpos e fé. Destarte, as resistências, neste caso, operariam como *contradispositivos*, uma vez que se opõem, recusam a estrutura do poder e tentam desestruturá-lo.

Em *História da Sexualidade* (2010), Michel Foucault examinou os contextos nos quais a vida tornou-se um produto do poder pelo qual era exercido um forte controle sobre os indivíduos. Refere-se a um determinado período da história no qual os soberanos detinham o direito de vida e morte de seus súditos. Mais tarde, com o avanço das percepções sobre o controle da vida, o poder sobre ela deixa de ser um exercício e é substituído pela prática da “gestão de vidas”.

Neste período, o suicídio surge com força, como uma forma de os sujeitos livrarem-se dessa penúria de ter suas vidas gestadas por outros. Ele “fazia aparecer, nas fronteiras e nos interstícios do poder exercidos pela vida, o direito individual e privado de morrer” (ibidem; p. 130). Esta seria, então, uma forma de oposição ao poder que não dialoga com as resistências que pretendo analisar e que passa por atravessamentos mais delicados.

No mesmo contexto, o intelectual observou o surgimento do que chamou de biopoder, elemento fundamental para o desenvolvimento e fortalecimento do sistema capitalista, cujo controle dos corpos dava-se por meio da produção e economia. Esta noção abre caminhos para pensarmos a política de genocídio da população negra e as ferramentas de resistência adotadas por negras e negros como estratégia de sobrevivência.

Michel Foucault não se cansou de investigar as resistências em múltiplos contextos das relações de poder na sociedade. Preocupou-se em trazer para o centro das suas análises as esferas medicinal, prisional, religiosa, política e até mesmo discutiu sexualidade e as relações de poder que atravessam a subjetividade dos sujeitos. As suas discussões foram e ainda são essenciais para compreender os movimentos de oposição ao poder que existem desde que o mundo é mundo.

Como enfatizei algumas linhas acima no decorrer das minhas observações, as suas preocupações não adentraram em determinados *locus*, mas deixaram inúmeras contribuições para pensarmos os sujeitos como possuidores de corpos políticos, capazes de performar estratégias contra as opressões provocadas pelas forças de dominação, frutos das relações de poder. Seria como afirmar que “o pessoal é político”. Neste sentido, reafirmo a minha posição sobre a importância de transitarmos por epistemologias que divergem entre si e decidirmos o que podemos tirar de valioso em cada uma delas. De Foucault, como puderam acompanhar, escolhi as suas reflexões sobre o poder.

Esta breve passagem por sua literatura foi um ponto de partida primordial, no qual foi possível preparar o terreno para um deslocamento epistêmico onde os estudos sobre raça, gênero e religiosidade como marcadores que se cruzam aparecem com mais precisão, e as coreografias articuladas nas resistências negras emergem com mais força.

## 1.2 Das Experiências Negras

Quando Lélia Gonzáles (1984) perguntou “cumé que a gente fica?” ao analisar o racismo e sexismo na cultura brasileira, ela chamava a atenção para a questão nacional, cujos pensamentos e práticas político-sociais estavam voltadas para a exclusão da população negra dos projetos que tinham como objetivo a construção da nação. Neste período, estava em vigor o mito da “democracia racial” que produziu estereótipos contra as mulheres e homens negros, protegia e tentava a todo custo velar o racismo da sociedade.

A neurose cultural brasileira, como Lélia chamou o racismo, estruturou-se ao longo da formação nacional e tem gerado, ainda hoje, violências diversas contra a população negra. A domesticação dos sujeitos e os lugares determinados para as mulheres negras, em especial, concebeu a naturalização das práticas racistas.

O genocídio foi uma das questões mais debatidas no Movimento Negro Unificado<sup>5</sup>, pois se tratava de um projeto político de apagamento das culturas negra por meio do extermínio da população. Lélia, que ajudou a fundar o MNU, escreveu sobre as

---

<sup>5</sup>Em 18 de julho de 1978, foi criado o Movimento Negro Unificado como contrapartida às discriminações e atos de racismo recorrentes no país. Neste período, a Ditadura ainda instaurada já havia vitimizado quatro jovens negros, jogadores de voleibol, e dois trabalhadores sem motivos justificados. O MNU atuava em prol do fim da violência praticada, principalmente pela polícia, contra a população negra.

condições sociais determinadas para as negras e negros, em comparação aos modos de vida dos brancos da sociedade brasileira, que ocupavam os melhores bairros e tinham na polícia referência de proteção e zelo.

[...] Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (...) No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão (GONZÁLES, 1984, p. 232, o grifo é nosso)

Lélia acenava para a negação dos intelectuais brancos em não pautar raça como marcador de discussões, exatamente por compreenderem que discutir racismo é colocar em xeque os privilégios da própria branquitude e, por estratégia de resguardar as heranças coloniais, optaram pela domesticação do povo negro e o apagamento da memória escravagista. Nesta perspectiva, ela trabalha com as noções de consciência como um lugar de desconhecimento e alienação, onde o discurso ideológico se faz presente; e memória como um lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita (ibidem; p. 226).

Iniciar a discussão sobre as articulações contra o racismo com a temática do genocídio é um caminho que adotei para discorrer melhor sobre questões que acionaram a tomada da consciência de negras e negros ao longo da história, contribuindo para a criação de estratégias emancipatórias e de ruptura às estruturas que comportam o racismo e suas práticas. O diálogo inicial com as investigações de Lélia é para confirmar que “nossos passos vêm de longe”, lema do movimento negro que ganhou visibilidade nos escritos de Jurema Werneck (2010), apontando a ancestralidade como ponto de partida das nossas lutas e resistências.

O próprio Michel Foucault, do seu modo genérico, acentuou a influência da raça naquilo que Achille Mbembe chamou de necropolítica. “Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes maternos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar, mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população “(FOUCAULT, 2010, p. 129).

Mbembe dialoga com o conceito de biopoder de Foucault destacando que a política de raça está relacionada à política de morte. Tratando-se da economia do



biopoder, ele afirma, o racismo opera como determinante na “escolha” das vidas que serão exterminadas pelas mãos do Estado. A escravidão, sistema longo e vergonhoso na história do Brasil, em especial, caracteriza a biopolítica apresentada nos discursos do intelectual camaronês.

Em primeiro lugar, no contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral). Para nos certificarmos, como estrutura político-jurídica, a fazenda é o espaço em que o escravo pertence a um mestre. A vida de um escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte em vida. (MBEMBE, 2016, p. 131-132)

No período da colonização – do processo escravagista, especificamente – as articulações em torno da sobrevivência e libertação entre negras e negros eram recorrentes, haja vista que mesmo em situação de dominação e “encarceramento” a população africana escravizada resistia às torturas e desumanização dos seus corpos desenhados pelos traços negróides odiados e repugnados pelos olhos brancos. As rebeliões iniciadas nas senzalas e direcionadas à casa grande, bem como as fugas constantes e a formação de quilombos como espaços de refúgios, eram algumas das muitas estratégias de resistência articuladas ao longo das violências.

Antônio Risério (1988) ao escrever sobre a política de escravidão no Brasil, observou que Palmares, enquanto uma experiência sociocultural dos povos de origem banto, foi a expressão mais pura da resistência negra no país. Além da formação quilombola, o historiador aponta, também, para os movimentos e rebeliões iniciadas por negros escravizados que conseguiram, mesmo embebecidos por sangue, desestruturar uma parte do sistema colonial.

A conhecida Revolta dos Malês, um levante de negros mulçumanos que marcou a história dos brasileiros, em especial da Bahia, em janeiro de 1835, foi o movimento de resistência de maior relevância para a população baiana. Não à toa, é uma das mais expressivas recordações do calendário afro-brasileiro de um dos estados mais negros do Brasil. Este movimento ocorreu devido a insatisfação dos africanos com o cenário político e social de censura e privação da liberdade, que condenou à prisão o seu líder Malê, Pacifico Licutan. Apesar da aparente derrota dos Malês, essa luta demarca o caráter e a tradição ativista e resistente dos negros escravizados.

Assim, revisitando a discussão do tópico anterior, não havia passividade entre os dominados para com as relações de poder impostas pelos seus dominadores. Acerca dessa

afirmativa, trago algumas referências que deram conta de analisar as articulações negras durante e após o período escravagista. João José Reis (1988) faz um balanço histórico das revoltas lideradas por escravizados na Bahia, partindo de levantamentos realizados por intelectuais que se debruçaram no tema. Ele observa que, alguns autores que tratavam da questão negra na época da escravidão, descreditavam as lutas dos escravizados e estavam empenhados em provar a inferioridade da raça negra.

Em *Significado do Protesto Negro*, Florestan Fernandes traz importantes reflexões a respeito do papel político do protesto negro das décadas de 20, 30 e 40 que desmascarou o racismo predominante na sociedade. “O negro entrou na corrente histórica e interrogava-se por que o imigrante tivera êxito e a massa negra continuava relegada a uma condição inferior e iníqua” (FERNANDES, 1989, p. 36). Já Elisa Larkin Nascimento, por sua vez, reuniu ensaios de diversos autores com abordagens que atravessam o legado cultural do negro africano e afro-diaspórico e suas resistências contra a escravidão e o racismo, na segunda edição da coleção *Sankofa* intitulado *Cultura em Movimento* (2014).

O contexto das circulações atlânticas, onde o trânsito de negras e negros escravizados era recorrente no país, por exemplo, contribuiu para a instalação de princípios e práticas religiosas que marcaram a fundação do primeiro templo de Candomblé e, posteriormente, das demais religiões afro-diaspóricas; além de possibilitar a difusão do samba, capoeira e outras atividades herdadas do seio africano na dita “cultura popular brasileira”; bem como a inserção de palavras provenientes de etnias africanas no vocabulário brasileiro. A ressignificação das culturas do seu continente de origem, das suas crenças e práticas em terras colonizadas foi outra forma potencializadora de resistência dos povos negros escravizados.

Renato da Silveira (1988) destacou a importância das irmandades católicas existentes no Brasil como espaços de expressão para os negros escravizados e libertos porque serviram para preservar algumas tradições, dissimular a organização de candomblés e, até mesmo, para acobertar conspirações contra a ordem colonial estabelecida.

No entanto, com a abolição da escravatura poucas coisas mudaram no processo de civilização dos sujeitos recém-libertos. Não havia estrutura na sociedade que comportasse aqueles corpos pretos trazidos da África possibilitando a inserção no mercado de trabalho e nas demais esferas sociais. Como Lélia acentuou, não havia espaço para as negras e negros na formação da nação. E o que se faz? Criam-se políticas de

embranquecimento da raça, mais tarde, políticas de “guerra às drogas”, e o encarceramento em massa como forma de assegurar o poder entre os brancos e exterminar a raça negra considerada pelos grupos que detém o poder como a inferior.

O Movimento Negro Unificado (MNU) é o que podemos chamar de estratégia de resistência, cujo objetivo é conscientizar negras e negros a romper as estruturas do poder que condicionou e ainda condiciona, por meio do racismo, homens negros à marginalização e mulheres negras à domesticação e hipersexualização. Trata-se de um movimento constituído nas margens da sociedade. E é exatamente das margens que vozes insurgentes emergem reivindicando a visibilidade dos sujeitos, o fim do genocídio, a inserção e crédito das suas epistemes na academia.

Assim como Lélia Gonzáles, Beatriz Nascimento (1990) é uma dessas vozes potentes. Ela foi uma das mulheres negras que iniciou o movimento de reflexões intelectuais sobre o racismo que definiu como um “emaranhado de sutilezas” e as relações de gênero dentro da academia, evidenciando em suas produções os requintes de crueldade praticadas pelo cruzamento desses marcadores sociais. Em sua escrita-poesia, soube desaguar as angústias provocadas pelo racismo, ao tempo em que destacava as possibilidades de enfrentamento a este sistema perverso. Beatriz, mulher Atlântica, nunca deixou subentendido o seu lugar de ativista, antirracista.

Ninguém fará eu perder a ternura /Como se os quatro besouros/ Geração da  
geração/ Geração da liberdade/ Voo de garça, seguro/ Ninguém fará eu perder  
a doçura/ Seiva de palma, plasma de coco/ Pêndulo em extensão/ Em extensivo  
mar – aberto/ Cavala escamada em leito de areia/ Ninguém me fará racista/  
Haste seca putrificada/ Sem veias, sem sangue quente/ Sem ritmo, de corpo,  
dura?/ Jamais fará que em mim exista/ Câncer tão dilacerado (NASCIMENTO,  
1990)

Contemporâneas, as produções de Beatriz e Lélia tinham em comum a crítica e reflexão sobre os lugares de submissão preestabelecidos pela lógica racista para a ocupação de mulheres negras na sociedade brasileira. Embora na década de 90 as suas vozes não tivessem alcançado um espaço de visibilidade no âmbito da intelectualidade, possibilitando um avanço nas discussões acerca das opressões entrecruzadas, nos dias atuais não há como não as evidenciar como precursoras nas produções feministas negras que têm conquistado espaços para as projeções das suas experiências e escrita, junto à Sueli Carneiro e tantas outras vozes de mulheres negras que foram silenciadas ao longo dos anos.

Em 1990, bell hooks acentuou em seus escritos que a “linguagem é um lugar de luta” e, por esse motivo, nossas palavras são ações de resistência. O movimento negro resulta de uma luta da memória contra o esquecimento das ações violentas que operaram a existência negra que percorreu centenas de anos, tendo suas raízes fincadas na escravidão.

Nós sabemos o que é ser silenciado. Sabemos que as forças que nos silenciam, porque nunca querem que falemos, diferem das forças que dizem: fale, conte-nos sua história. Só não fale com a voz de resistência. Apenas fale daquele espaço na margem que é um sinal de privação, que é uma ferida, um desejo não cumprido. Apenas fale da sua dor (hooks, 1990, p. 15)

Neste sentido, é necessário perceber a margem não apenas como um espaço periférico de perdas e privações, mas como um espaço das resistências e possibilidade, onde as vozes são utilizadas como ferramentas de oposição e estas, por sua vez, tem gerado impactos perceptíveis na estrutura da sociedade e nas suas relações de poder (KILOMBA, 2019; hooks, 2019).

Desse modo, partimos dos estudos pós-estruturalistas para uma epistemologia pautada na descolonização do saber e descentralização do conhecimento. Após a análise das formas de resistências foucaultiana, considero o pensamento decolonial como resultante das estratégias de resistência defendida pelo filósofo. Esse movimento político-social, formado por intelectuais preocupados com as subjetivações dos sujeitos subalternizados pelas relações de poder, se inscreve como o efeito da ruptura com a colonização e centralização do saber. O novo, como diria Foucault.

Este projeto epistêmico emerge da necessidade de organizar as diferenças e as desigualdades entre grupos, partindo da ideia de raça e das experiências proporcionadas pelos discursos e práticas coloniais. Atua intermediando diálogos entre sujeitos subalternizados — situados em fronteiras marcadas pelas diferenças construídas pelo imaginário eurocêntrico — a partir de um *locus* enunciativo onde são produzidas epistemes que partem das perspectivas, visões de mundo e experiências desse “outro” subalternizado pelo discurso dominante e imaginário eurocêntrico. O diferente — aquele que não possui os mesmos traços, costumes e crenças dos europeus — são desumanamente demarcados como primitivos e posicionados às margens da sociedade.

É exatamente no contexto da subordinação e das opressões caracterizadas pelo marcador racial que analisaremos as performances de resistência a partir da leitura estabelecida nas obras de teóricos que posicionam a raça e o gênero como categorias

analíticas; uma lição de casa que aparece como sugestiva nas obras anteriores, mas que não foi aprofundada pelos pensadores clássicos europeus.

Stuart Hall é um intelectual negro que traz contribuições relevantes para a minha construção de um quadro sobre possíveis ferramentas e recursos de resistência, no âmbito cultural. Assim como Foucault, ele entende a importância da apreensão de um conceito a partir da genealogia do presente. Esta percepção surge nos seus estudos sobre o negro na cultura de massa, caminho percorrido pelo sociólogo para investigar as insurgências dos indivíduos situados nas margens do Ocidente.

Hall trabalha com a noção de descolonização da mente dos povos da diáspora negra, a partir da proposta de Frantz Fanon, porque acredita que nós, negros, caminhamos numa relação tão ambígua com o pós-modernismo, quando as desigualdades passaram a ser “maquiadas” pela ideia de pluralidade cultural, quanto já caminhamos com o modernismo, quando as desigualdades eram escancaradas pelo avanço tecnológico.

[...] mesmo quando despojado de sua procedência no marxismo desencantado ou na intelectualidade francesa e reduzido a um status descritivo mais modesto, o pós-modernismo continua a desenvolver-se de forma extremamente desigual, como um fenômeno no qual o antigo centro-periferia da alta modernidade reaparece consistentemente (HALL, 2003, p. 148-9)

O pós-modernismo global se apresenta com uma profunda fascinação com as diferenças produzidas pelas relações de poder. As diferenças sexuais, raciais, culturais e, sobretudo, étnicas. Este fetiche pela cultura do diferente produziu uma espécie de visibilidade segregada, cuidadosamente regulada, como contrapartida a invisibilidade das culturas subjugadas (HALL, 2003, p. 151). Nessas condições são produzidas estratégias culturais que nortearão as lutas dos subalternizados com o intuito de promover uma mudança nas disposições de poder.

A partir do que foi colocado, grosso modo, podemos entender a ideia de resistência no contexto cultural estudado por Stuart como estratégias culturais apreendidas que tentam intervir na cultura, criando narrativas que evidenciem as experiências dos povos negros. Essas resistências podem ser assistidas nos espaços de performance das culturas negras, onde são resgatadas as tradições determinadas pelas heranças dos seus povos e, criticamente pelas condições diaspóricas nas quais as suas conexões foram forjadas. Cabe, aqui, refletir as identidades culturais apresentadas pelo

sociólogo, em especial as identidades constituídas nas margens da sociedade, aquelas periféricas, fruto da diferença produzida pela força das relações de poder. As mulheres negras do Candomblé que me proponho analisar nesta dissertação, integram as identidades marginalizadas.

Dentro da cultura, a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, a ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural. Isso vale não somente para a raça, mas também para outras etnicidades marginalizadas, assim como o feminismo e as políticas sexuais no movimento de gays e lésbicas, como resultado de um novo tipo de política cultural (HALL, 2003, p. 338)

A ideia das margens como espaços de produtividades converge com as observações de Grada Kilomba (2019) e bell hooks (1991) que acentuam esses espaços como lugares de possibilidades e onde são pensadas e formuladas estratégias de resistências contra as opressões que marginalizam e subjagam identidades invisibilizadas. A reversão às violências acontece de diversas formas, porém, reforço que no contexto das mulheres negras de religiões de matriz africana assumo o lugar da fala como primordial nesse processo, porque falar, para nós, significa romper com a máscara do silêncio que nos sentenciou ao status da subordinação e opressões entrecruzadas.

Nas investigações acerca dos regimes de representação, Hall nos propicia o contato com outras formas de resistências que são empregadas em contextos diversos de discriminações dos indivíduos. Ele enfatiza que “temos trabalhado em nós mesmos como em telas de representação”, (HALL, 2003, p. 154). Isso significa que estamos cada vez mais preocupados em colocar na cena traços e símbolos que representem quem somos. Essa questão remete ao processo de invisibilização da nossa cultura em produtos que nós consumimos. Até pouco tempo, não nos víamos na televisão, nas revistas, tampouco nas publicidades. As raras vezes que aparecíamos era no *status* de vilões e primitivos.

O Candomblé, por sua vez, quando citado era em páginas policiais, com a abordagem voltada para as perseguições do Estado contra a “feitiçaria”. As práticas religiosas e lúdicas eram usadas como munição para os grupos dominantes porque entendiam que os seguidores das religiões de matriz africana apresentavam um desserviço para a sociedade. Isso significa que a relação entre o Candomblé e a polícia nunca foi de harmonia.

A cidade de Cachoeira, minha terra natal, situada no Recôncavo baiano, carrega na sua história memórias das grandes perseguições policiais aos terreiros de Candomblé, principalmente à Roça do Ventura, como é popularmente conhecido o Zògbódó Bògún Màle Sèjáhùndé, um secular terreiro da nação Jeje que na década de 1920 foi alvo de um jogo político cristão que visava derrubar os cultos de afrodescendentes e, por conseguinte, um famoso coronel das redondezas que tinha uma proximidade com a mãe de santo do espaço. Muitos relatos publicados no jornal *A Ordem* – importante veículo de comunicação da época, no município – dão conta das invasões e agressões policiais em noites de celebrações aos Voduns (SANTOS, 2009).

Outro caso também de extrema relevância, mas ocorrido na capital, foi o episódio com o Ilê Axé Abassá de Ogum, do bairro de Itapuã. Cristãos agrediram física e verbalmente o terreiro de Candomblé, acusando sua sacerdotisa Mãe Gilda de charlatanismo, resultando no seu falecimento em 2000 e na criação do dia Nacional do Combate à Intolerância Religiosa, instituído pela lei nº 11.635, de 2007, sancionada pelo então presidente do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva. A representação do Candomblé como um ato diabólico e abominável tem gerado, por séculos, traumas e sérias exposições dos corpos das mulheres negras às violências.

Quando contestamos essas representações e seus estereótipos, criamos uma rachadura nas estruturas que, sabendo da força que tem a nossa voz, têm optado por nos inserir nesses espaços e articular outras formas de dominação. No entanto, as perseguições foram ganhando novas características e se resignificando na medida em que suas bases têm sido desarticuladas com os movimentos de oposição ao seu caráter dominador.

É neste contexto, somado à visão exótica da branquitude sobre os cultos recorrentes nos terreiros em respeito e agradecimento aos deuses da natureza que as religiões de matriz africana foram folclorizadas a ponto de serem aceitas por olhares que em outrora as condenavam. Uma ascensão problemática porque, ao refletirmos a folclorização da cultura e religiosidade afro-brasileira entendemos que há nesse discurso resquícios colonialistas que promovem a subjugação da nossa identidade e a sua redução ao folclórico, ou seja, ao fantasioso. Dessas coisas que “preto inventa”, como dizem por aí.

Essa suposta aceitação da fé negra é, curiosamente, fruto das resistências principalmente de mulheres negras que criaram estratégias fundamentais de “aproximação” da branquitude e daqueles que repugnavam sua religião de forma a proteger o seu sagrado. Nessa conjuntura, convém o diálogo com a noção de transcodificação como forma de resistência aos estereótipos negativos, apresentada por Hall. Aqui, as práticas de resistência se relacionam à criação de estratégias que subvertam as ações raciais que produziram por séculos, e ainda produzem, violências, desemprego e exclusão. Conhecer quem são os nossos algozes é o primeiro e mais necessário ponto de partida para a articulação das ferramentas de combate.

Conecto, ousadamente, as noções de resistência de Foucault – cuja as relações de poder são categorias imprescindíveis para a sua compreensão –, às noções de intelectuais negras e negros por entender, em suas leituras, que há uma convergência acerca do ato de resistir como um elemento muito comum em sociedades que foram e são marcadas pelo colonialismo. O poder e a resistência se fincam em territórios cuja a colonialidade é um elemento que pavimenta as relações sociais. Desse modo, eles consolidam as identidades sociais que mobilizam as ações coletivas. É o que ocorre com as experiências vividas pelas comunidades de terreiros e religiosidades afrodiaspóricas.

A performance intelectual aqui feita é o de submersão nas perspectivas eurocêntricas, bases nas quais o universo acadêmico se estruturou por longos anos (e ainda se estrutura), a fim de extrair o conhecimento que agrega em nosso processo decolonial para, em seguida, mergulhar e desaguar nas sabedorias das epistemologias negras, buscando elementos para uma possível contracolonização dos saberes.

Isto posto, o movimento de mulheres negras no Brasil traz, em sua constituição, novas possibilidades de leituras sobre as performances de resistências que atravessam diversas categorias de opressão. Sueli Carneiro é uma intelectual negra que trouxe relevantes reflexões acerca das ferramentas utilizadas por mulheres que foram excluídas em inúmeros contextos históricos e sociais. Ela assinala o caráter branco das lutas pelos direitos das mulheres que universalizou as experiências femininas e manteve silenciados as vozes e corpos estigmatizados por outras formas de opressão além do sexismo. Por esse caminho, ela propôs, com urgência, o enegrecimento do feminismo.

Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com que esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que



desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada por Lélia Gonzalez, “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial” (CARNEIRO, 2013, p. 119)

Essa tomada de consciência referida por Lélia e reforçada por Sueli corresponde a uma peça fundamental para a formação de estratégias de oposição às estruturas que comportam o racismo. Isto significa que, ao aceitarmos os nossos traços e raízes africanas num contexto de negação à raça negra, estamos prontos para entender os processos que nos cercam e brigar pelo nosso direito de existir. Trata-se daquilo que bell hooks chamou de descolonização, um processo político, “uma luta para nos definir internamente, e que vai além do ato de resistência à dominação” (hooks, 2019, p. 37). Este mesmo processo foi descrito por Stuart Hall (1996) como uma prática de identidade cultural, ou seja, que se refere tanto a uma questão de “ser” quanto de “se tornar, ou devir”.

As identidades, longe de estarem alicerçadas numa simples “recuperação” do passado, que espera para ser descoberto e que, quando o for, há de garantir nossa percepção de nós mesmos pela eternidade, são apenas os nomes que aplicamos às diferentes maneiras que nos posicionam e pelas quais nos posicionamos, nas narrativas do passado (HALL, 1996, p. 69)

No que tange o processo de descolonização do povo negro, amar a própria identidade é uma prática política presente na cultura negra de resistência que, segundo hooks, surgiu no contexto do *apartheid* e da segregação como um dos poucos espaços que permitiu a descolonização e tornou possível o amor pela negritude.

Entretanto, para a mulher negra este ato perpassa por questões que compreendem a subjugação da sua identidade e a subordinação do seu corpo que, em outrora, desencadeou o preterimento e, conseqüentemente, a sua solidão. Frantz Fanon (2008) explicou bem as relações construídas após a política escravocrata e o quanto a internalização da inferioridade da própria raça provocou, principalmente no homem negro, uma negação das suas origens e, por conseguinte, a rejeição de uma parceria com as mulheres negras.

Ao negar suas raízes, o homem negro tende a buscar a “perfeição e padronização presentes na branquitude”. Contudo, essas observações necessitam de um

aprofundamento e amadurecimento maior, especialmente para a compreensão de questões mais delicadas, haja vista que os movimentos de emancipação do povo negro, bem como os debates sobre a masculinidade negra e a solidão da mulher negra têm ganhado espaço e ampliado, ainda mais, a conscientização dos sujeitos.

Ana Cláudia Pacheco (2013), por exemplo, examinou a solidão da mulher negra em Salvador e constatou que raça e gênero são marcadores sociais que incidem nas escolhas e condução afetivas. Já em *Etnografias do corpo brau: Corpo, masculinidade e raça na reafricanização de Salvador* (2005), Osmundo Pinho reflete os processos de socialização marcados pela marginalização e hipersexualização do homem negro e seus impactos na formação identitária dos sujeitos. Além deles, hooks (2019) também nos propicia o debate sobre a construção e reconstrução da masculinidade negra e seus impactos na autoestima de mulheres negras, ancorados nas discussões sobre as relações raciais.

Para o feminismo negro, as táticas de resistências simbolizam o rompimento com as máscaras que mantiveram nossas vozes silenciadas, nossas experiências apagadas e nossas intelectuais invisibilizadas. É um caminho que percorremos em prol da igualdade de gênero, raça, classe e religiosidade. Um percurso que, por vezes, é cansativo porque demanda um exercício cotidiano de resistência que tende a nos transformar em pilares nas lutas contra as opressões que permeiam a nossa existência.

Lélia Gonzáles (2008) apontava para o caso de subordinação das mulheres negras dentro do movimento negro, porque entendia que as desigualdades que nos impactavam precisavam ser tratadas pelo viés da interseccionalidade; das opressões de raça, gênero e classe que se cruzavam e “apedrejavam” as nossas peles. Isso significa que o movimento intelectual de mulheres negras dentro da academia é um exemplo de resistência negra ainda em voga. Estudar e colocar as nossas experiências nas “escrevivências”, como bem conceituou Conceição Evaristo (2009), é romper com as estruturas sociais que não permitiam a entrada de nossas vozes nos espaços considerados pela branquitude como dela.

Na mesma época, Beatriz Nascimento se dedicou a refletir profundamente e em primeira pessoa sobre a afetividade da mulher negra que constrói autonomia numa sociedade excludente. Mulheres negras que transcendem o imaginário racista-sexista e passam a determinar, em termos de relações afetivas, o que lhe cabe ou não. Sobre isso, discorre

Quanto mais a mulher negra se especializa profissionalmente numa sociedade desse tipo, mais ela é levada a individualizar-se. Sua rede de relações também se especializa. Sua construção psíquica, forjada no embate entre sua individualidade e a pressão da discriminação racial, muitas vezes surge como impedimento à atração do outro, na medida em que este, habituado aos padrões formais de relação dual, teme a potência dessa mulher. Também ela, por sua vez, acaba por rejeitar esses outros, homens, masculinos, machos. Já não aceitará uma proposta de dominação unilateral. (NASCIMENTO, 1990, p.3).

Ela destaca que quanto mais autonomia e conhecimento mulheres negras alcançarem, mais diante da solidão ela estará. Isto significa que a sociedade, enquanto berço da padronização patriarcal-heteronormativa-racista, não está preparada para lidar com mulheres negras insubmissas que reconhecem bem quem são seus algozes e o quanto estão prontos para naturalizar a sua subordinação, pois segundo os regimentos da conduta civilizatória constituída em berços europeus, onde habita a perversa noção de superioridade da raça branca, mulheres negras deveriam, apenas, servir.

Trago a academia como *locus* de reflexão porque até pouco tempo atrás esta dissertação, escrita por uma mulher negra, sujeita da sua pesquisa, não seria aceita pela tradição patriarcal acadêmica. Quiçá, este meu corpo sequer sonharia estar presente nesse espaço. Isso é parte de um movimento iniciado lá atrás, por outras mulheres negras que reivindicaram seu lugar de sujeitas, não mais de objetos de pesquisas de brancos e brancas.

Essa “audácia epistemológica”, como chamarei, é o que nos permitiu, e ainda permite, questionar a herança da política colonialista ainda presente nas relações sociais no Brasil, que nos colocam como principais vítimas do desemprego, das condições precárias de trabalho, das violências domésticas, policiais e sociais, da péssima habitação e saúde de má qualidade. As nossas resistências caminham por essas vias, num processo de autorrecuperação da nossa identidade a partir da nossa atuação como sujeitas da nossa história.

Do mesmo lado, versa-se, também, das práticas de resistência afroperspectivista defendida pelo filósofo brasileiro Renato Nogueira, o drible – uma coreografia que nos possibilita realizar grandes performances contra as multífaces da opressão.

[...] isso se deve à regra informal dentro de campo que retratava as restrições étnico-raciais da sociedade brasileira...O drible é um modo de encontrar saídas, alternativas para a interdição de espaço. É, nesse caso, a possibilidade de adentrarmos no exercício filosófico, encontrando e legitimando a existência de modos de circulação de ideias filosóficas africanas (NOGUERA, 2013).

A história do drible no Brasil teve início nos campos de futebol, num período em que a violência esportiva deflagrada pelos jogadores brancos contra os negros não era penalizada. Quando alterada a ordem do fator, a penalização era aplicada de modo, inclusive, a impedir o atleta negro de continuar na partida. Assim, como forma de se proteger e continuar na partida, os jogadores negros aprenderam a “desviar” do seu oponente branco, evitando ser penalizado por, muitas vezes, apenas encostar no mesmo. Seria uma forma de proteção e, ao mesmo tempo, de escapar das artimanhas do racismo. Este conceito se aproxima da concepção de ginga que integra a Capoeira Angola e que, na prática, nada mais é do que um movimento produzido pelo corpo, uma forma de desvio.

Rosângela Araújo (2017), ao apontar a ginga como uma epistemologia feminista num contexto cuja a liberdade das mulheres é suprimida, explica

É aqui que a ginga e o gingar é tomada como uma metalinguagem com capacidade de articular, de maneira ad-artística, ad-linguística, aspectos recursivos de uma luta que se faz em meio à muitas outras. É no cenário destas lutas que queremos chamar a atenção ao lugar destinado e ocupado pelas mulheres (ARAÚJO, 2017, p. 6)

Enquanto o drible é constituído nos campos de futebol, representado pelos corpos de homens negros, a ginga epistemológica apresentada por Araújo é feminina e aparece como uma contra estratégia das mulheres em meio a violência de gênero e a supremacia masculina fomentada no interior da Capoeira Angola – uma das faces da identidade africana no Brasil. A intelectual baiana reitera

Assim, sendo este um exercício de enfrentamento à supressão de nossas experiências e subjetividades é que tomamos a capoeira como um campo de conhecimento inserido no contexto das epistemologias africanas no Brasil, dinamizada em seu caráter anticolonialista, antirracista e, mais recentemente, em seu caráter antissexista, entendendo mesmo em seu contexto o *feminismo angoleiro* como uma evidência de construção da equidade sociocognitiva e que posiciona a vida das mulheres negras num gingar que, como num jogo infinito, tem o propósito de nos manter em movimento, lutando-jogando (ibidem, p. 12)

Na trajetória de mulheres negras, o drible e a ginga são performances de resistência que ocorrem diariamente. Driblamos e gingamos das emboscadas da academia que tenta invisibilizar e descredenciar nossas produções intelectuais. Gingamos e driblamos das armadilhas de relacionamentos violentos e das desigualdades que nos cercam. Gingamos e driblamos da violência policial e das políticas de encarceramento que aprisionam nossos filhos, maridos e irmãos. Gingamos do genocídio (quase sempre

sem êxito). Driblamos das violências contra o nosso sagrado e o racismo religioso que nos faz vítima cotidianamente. Por fim, driblamos e gingamos das opressões entrecruzadas.

Quando compreendido como uma alternativa de resistência aplicada por negras e negros, o drible se apresenta como expressão de uma liberdade explorada num contexto de dominação e poder. Isto quer dizer que, apesar das condições dominantes existentes, seja no campo esportivo ou no social (como é o caso das mulheres negras do Candomblé), há uma alternativa possível que permite aos grupos dominados saírem sem sequelas das violências simbólicas dos seus algozes.

Essa concepção nos remete à reflexão sobre as formas de resistências articuladas pela negritude. Nogueira compreende, também, outras condições em que o drible é utilizado como uma ginga de desvio das opressões e, dentro da filosofia, como um “exercício de encontrar canais para a visibilidade do pensamento filosófico africano, assim como da filosofia afrodiaspórica” (NOGUEIRA, 2013). Em outras palavras, o drible se refere ao que já fora supracitado, a (re) tomada do nosso espaço dentro das construções e discussões epistemológicas. É uma reversão do epistemicídio da cultura e memória negra. Versa sobre o resgate das nossas origens e do conhecimento gestado no seio africano, raptado da nossa história.

bell hooks (2017) é uma intelectual afro-estadunidense que, apesar de estar situada em um território com aspectos políticos e sociais diferentes do nosso, aborda formas de resistências que se confundem com as aplicadas entre nós. Ela tem como uma das muitas referências para a sua escrita libertadora, o pensamento do educador Paulo Freire, que entendia a educação como uma ação cultural e partia da concepção de uma educação transgressora. Ambos corroboram com a noção de que os sujeitos que têm vozes são donos das próprias ações e experiências. Por esse motivo, é fundamental que os indivíduos subordinados pela lógica dominante ergam as vozes como um “ato cultural revolucionário”. Isso significa retirar-se do lugar de objeto e ocupar o espaço de sujeito da própria narrativa, como tenho enrijecido ao longo deste trabalho.

Embora essas perspectivas pareçam distantes, atualmente, na construção da nossa narrativa política tem surtido efeitos primordiais para um movimento de continuidade nas nossas lutas. Isto porque, cada dia mais, as nossas presenças nos espaços de formação e comunicação têm se multiplicado e gerado reflexões incisivas para as nossas conquistas.

Essas observações nos levam ao pensamento feminista de Patrícia Hill Collins que acentua, como forma de resistência do feminismo negro, os processos de autodefinição e autoavaliação.

Uma afirmação da importância da autodefinição e da autoavaliação das mulheres negras é o primeiro tema chave que permeia declarações históricas e contemporâneas do pensamento feminista negro. Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras (COLLINS, 2016, p. 102)

Poderíamos dizer que essas noções de Collins caminham pela mesma avenida da ideia de transcodificação de Hall. Porém, essa análise se refere às estratégias de resistência das mulheres negras que diferem, obviamente, das experiências dos homens negros e, sobretudo, das mulheres brancas. Essas ponderações podem ser analisadas como um “desvio” desempenhado pelas mulheres negras contra as formas de opressão que apelam para a disseminação de estereótipos negativos que reduzem sua identidade à pó.

Quanto aos desvios executados pelas mulheres negras do Candomblé, a reversão do termo “macumbeira”, cunhado como forma de legitimar a redução dos cargos ocupados por elas à feitiçaria, denota circunstancialmente o que Collins traz como forma de autoavaliação e autodefinição. As mulheres de candomblé sabem que seus cultos e deuses não são demoníacos e sua função na religião nada tem a ver com o exercício da maldição.

Portanto, quando elas trazem essas convicções, as intenções negativas do estereótipo da macumbeira perdem a força e não lhes atingem, porque não são incorporados, tampouco aceitos por elas. É neste momento que ocorre, também o drible, quando elas criam barreiras contra a função de promover conflitos internos e subjetivos liderados pelos estereótipos; elas causam uma instabilidade nas estruturas do regime de representações e ameaçam o *status quo*. Ao driblar os estereótipos, as mulheres negras libertam-se da subordinação ao sistema patriarcal hegemônico cristão. Fato este que, por conseguinte, altera as estruturas dominantes, mas não as impedem de continuar atuante nas demais esferas sociais, isto porque o racismo é estrutural, o que explica o fato de o termo “macumbeira” ter atravessado décadas como ferramenta de opressão, mesmo sendo negado e deslegitimado por suas vitimizadas.

A fala, como tenho repetido incansavelmente, é uma fundamental ferramenta para mulheres negras na formação de estratégias de resistências. Esta ferramenta tem sido utilizada por muitos anos, desde o conhecido discurso de Sojourner Truth, ex-escravizada que em 1851 tensionou o debate sobre a concepção da categoria mulher posicionada pela sociedade que não “entendia” a humanidade das mulheres negras, questionando: “E eu não sou uma mulher?”.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, 1851)<sup>6</sup>

A voz, quando erguida por mulheres negras, ultrapassa o simples ato de atirar palavras ao vento por meio da fala. É uma ação política, uma estratégia de resistência que põe para fora todas as dores silenciadas pela máscara do racismo. Ecoar uma fala libertadora capaz de abarcar nossas questões e reivindicar nossos lugares de sujeitas e protagonistas da nossa história, é uma das tarefas mais importantes da luta feminina. “É preciso entender que a voz libertadora irá necessariamente confrontar, incomodar, exigir que ouvintes até modifiquem maneiras de ouvir e ser” (hooks, 2019, p. 53). Um exercício que já tem sido posto em prática por mulheres negras, especialmente as de religião afro-brasileira, antes mesmo do *boom* do feminismo negro.

As articulações das mulheres negras do Candomblé, na Bahia (nosso *locus* de observação) em especial, atravessam um conjunto de perspectivas que justificam práticas e discursos comumente utilizados por elas nas esferas públicas. Trata-se, na verdade, de pensar as categorias de gênero e raça entrelaçadas com a noção de espiritualidade e,

---

<sup>6</sup> Discurso proferido em 1851, numa intervenção feita por Sojourner Truth durante uma convenção de mulheres em Akron, Ohio, Estados Unidos. Originalmente, o discurso foi intitulado *Ain't I a Woman*. Sojourner Truth foi o nome adotado por Isabella Van Wagenen, ex-escravizada, nascida em 1797, na cidade de Nova York. Em 1827, ela foi liberta e ficou conhecida como oradora abolicionista. Chama a atenção no seu discurso o tensionamento feito por uma mulher negra, em um período de total apagamento da negritude, que vivenciou e presenciou todas as atrocidades fomentadas pela escravidão, sobre as questões em torno da raça e do gênero. Ao questionar “E não sou uma mulher?”, Truth colocou em xeque o ideal de Mulher defendido pela sociedade branca que se negou enxergar as especificidades das mulheres negras e, consequentemente, corroborava com a nossa desumanização. Discurso completo disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>

principalmente, a ancestralidade que rege as visões de *ethos* e mundo que permeiam suas vidas e configuram a ideia de “continuidade” presente nas suas estratégias de sobrevivência e resistência.

Quando trago a continuidade como uma ideia que atravessa os ativismos de mulheres negras, estou, na verdade, resgatando a noção de senioridade enquanto sinônimo de ancestralidade – base que promove a manutenção da nossa existência na terra. Ou seja, “continuar” significa manter viva uma história que fora iniciada lá atrás. É reafirmar que nossos passos vêm de longe porque foram construídos há séculos em meio a muitas chibatadas e sangue negro. Construídos por aquelas e aqueles que “riscaram” o chão para que pudéssemos trilhar nosso próprio caminho e lutaram destemidamente para manter vivas as culturas dos seus ancestrais e, posteriormente, a nossa cultura. Continuar é, sobretudo, manter viva uma tradição que tem superado as relações dominantes.

### 1.3 Das Resistências Ancestrais

Após uma semana de trabalho massacrante, sob a pressão do feitor e a ameaça da violência policial, o negro encontrou na música e na dança o ritmo próprio da vida, recuperava sua alegria de viver, o orgulho de seu corpo mortificado, a autenticidade do seu espírito desprezado, o tesão e a vontade de viver, a certeza de ter uma riqueza interior que não podia ser destruída nem pelo desprezo do senhor nem pela brutalidade com que era tratado (SILVEIRA, 1988, p. 172, grifo nosso)

Apesar de o período analisado por Renato da Silveira na citação acima nos remeter ao contexto da política de escravidão, as suas observações nos auxiliam na reflexão sobre o princípio que rege a organização do Candomblé e a condução das vidas religiosas e sociais dos seus seguidores: a ancestralidade – conceito que trarei, a partir de agora, como uma categoria de análise para refletir as táticas de resistência adotadas por mulheres negras de religião de matriz africana, aliada a ideia de continuidade.

A relação perpetuada pelos africanos no Brasil com seus antepassados e as culturas da sua terra mãe consagrou o culto aos ancestrais na religiosidade ressignificada em terras colonizadas. Essa experiência africana vivida aqui tem regido os movimentos de salvaguarda e resistência liderado, em maioria, pelas mulheres negras em espaços tidos como do domínio branco. Esses movimentos têm suas raízes nas religiões de matriz africana.



O Candomblé é uma religião norteadada pela oralidade. Não se trata de uma tradição escrita, mas oral, transmitida de geração em geração por meio de relatos dos mais velhos. Em maioria, conduzidos pela sabedoria feminina. Seu saber não se aprende nas longas aulas repletas de referências universitárias, mas, sim, em “dedos de prosa” que duram dias, noites, meses e até anos com as nossas mais velhas. Não existe bíblia ou um livro que explique ou afirme o sagrado. Não há um arquivo textual que auxilie os seus seguidores na condução da vida religiosa, tampouco um mapa da moral e bons costumes. Irene de Oliveira explica sobre a oralidade.

A oralidade é o grande veículo de transmissão de poder e diz respeito a um conjunto de conhecimentos que são transmitidos de geração em geração; estão impressos no corpo das pessoas e são recriados a cada momento diante das circunstâncias históricas. A oralidade também diz respeito àquilo que não se fala, não se revela, ao ‘não-dito’. A oralidade é o berço regenerador das literaturas sagradas africanas. Literaturas estas registradas nos corpos, nas canções, na arte e na memória viva dos anciãos (DE OLIVEIRA, 2009, p. 19).

A oralidade que permeia o culto afro-religioso e o mantém intacto, mesmo diante das tentativas de extinção, foi utilizada como ferramenta de legitimação da folclorização do Candomblé porque, ao contrário da bíblia que é uma “prova” materializada da existência de um deus cristão, palavras proferidas por negras/os, sem a comprovação científica ou cristã, nada dizem. As religiões de matriz africana foram confinadas aos guetos e, assim como o samba, capoeira e outros elementos da cultura afro-diaspórica, reduzidas a “um conjunto de representações estereotipadas, via de regra, alheias ao contexto que produziu essa cultura” (OLIVEIRA, 2015).

Podemos, por exemplo, trazer essas observações para o campo acadêmico. Uma das inúmeras lutas que nós, mulheres negras, protagonizamos nas universidades é a de trazer as nossas experiências como fonte epistemológica. Porém, somos questionadas e criticadas por aqueles que apreendem a nossa subjetividade como falácia, demasiadamente subjetiva. Mas isso não é por ignorância intelectual, sabemos. Trata-se, na verdade, daquele velho esforço de nos manter distantes dos espaços de reflexão e construção de conhecimentos. Ou, como bem acentua Grada Kilomba (2019), é uma forma de os sujeitos brancos posicionarem nossos discursos de volta nas margens, como uma narrativa desviante.

Essa “rejeição” e formas colonialistas de lidar com a ascensão de mulheres negras ainda presente em nossas vidas está refletida, de maneira análoga, em torno do Candomblé. Aceitar uma tradição negra, conduzida por mulheres negras (em maioria) e

com uma legião de adeptos seria um tremendo disparate para os grupos socialmente amparados pelo sistema e pela estrutura social que demonizam todas e quaisquer atividades que sugira a existência e resistência negra. Isso explica a produção e disseminação de estereótipos que violentaram e violentam ainda hoje os seguidores da religião. Porém, a sabedoria dos ancestrais tem sido fonte inesgotável de estratégias contra a hegemonia branca e cristã.

No entanto, quando me refiro as mais velhas, não trago o tempo dos ocidentais, que acredita que a senioridade é determinada pela quantidade de anos vividos. Embora a sabedoria dos Pretos Velhos parta dessa aparente longevidade, caracterizada pelas experiências de vida, dentro de um terreiro de Candomblé alguns “mais novos” carregam consigo a bagagem e o conhecimento do que chamo de mais velhos. Parece paradoxo, mas isso se explica pela espiritualidade que esta ou este indivíduo carrega em sua vida. Não à toa, alguns cargos determinados para pessoas mais velhas no templo religioso, por determinação das forças da natureza que regem o espaço, são ocupados por jovens e até crianças.

Até pouco tempo atrás minha compreensão sobre a ancestralidade era muito mais sentida do que entendida por meio de palavras. Sabia explicar a partir do que sentia e fazia por eles para manter viva a nossa história, mas dizer, por meio de frases prontas, o que significa a ancestralidade em termos analíticos nunca foi tarefa fácil. Tive Makota Valdina, importante nome na luta contra o racismo religioso e nas discussões sobre a religiosidade afro-diaspórica e educação, como uma potente referência na apreensão de conhecimentos acerca da relação mulher-natureza.

Ancestralidade, para mim, é tudo o que vem antes de mim. Então, a natureza é a minha ancestralidade. Muita gente diz: Ah, porque Orixá é ancestral. É ancestral na medida em que a essência dos Inquices, Voduns e Orixás está na natureza. E a natureza não foi o homem quem fez. O homem veio depois de toda a natureza criada... Então, a minha ancestralidade é toda a natureza que foi criada pela primeira semente viva que iniciou esse mundo... Minha ancestralidade é a natureza. (VALDINA, 2017)<sup>7</sup>

Mattijs Van de Port (2012) até tentou examinar a relação do Candomblé com a natureza, afirmando que existe uma “reformulação dos orixás como ativistas ambientais”. Em suas observações ele assinala

---

<sup>7</sup> Trecho extraído de vídeo gravado pelo Canal do Youtube Agô - Música e Ancestralidade. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N9l4diwjRbU&t=1s>

Elementos icônicos do culto servem à interpretação ecológica: a adoração de árvores, a associação de cada orixá com determinados elementos naturais – como florestas, cachoeiras, mares, tempestades e fogo – e o conhecimento de medicina natural, amplamente aclamado. (DE PORT, 2012, p. 147)

Como já foi pontuado em alguns momentos deste trabalho, o Candomblé surge dessa relação do humano com a natureza que atravessou o atlântico por meio dos ancestrais que prepararam o solo para a ressignificação da sua conexão com elementos naturais. Os Inquices, Orixás e Voduns são partes dessa reconstrução da identidade e experiência africana em solos brasileiros. Assim sendo, retomo a discussão sobre a ancestralidade.

Na academia, Eduardo Oliveira tem buscado trazer o debate sobre as epistemologias africanas com o intuito de romper com o epistemicídio que descreditou os conhecimentos vindo do continente africano, enfatizando seus aspectos, símbolos e sentidos por meio da filosofia afroperspectivista. Ele propõe uma epistemologia da ancestralidade.

A ancestralidade não é um conjunto rígido de sanções morais, mas um modo de vida. Ela é gramática e semântica ao mesmo tempo. É a interface entre estrutura e contexto. Esta relação entre enunciado e sentido, significante e significado é polifônica porque assim é a ancestralidade, ou seja, essa relação é dada pelo princípio da senioridade e como tal é construída através da tradição. (OLIVEIRA, 2005, p. 200)

Ao contrário do que rege a cultura eurocristã acerca da morte (o fim da peregrinação humana; o retorno à casa de Deus), para as/os africanas/os e afrodescendentes a morte é, além de uma caminho positivo para a evolução espiritual, a possibilidade de recriação de laços familiares e preservação da cultura de uma determinada comunidade. É na morte que está presente a ancestralidade – o passado que refletirá o presente e o futuro de um povo. Nos ancestrais é depositado o sentimento de pertencimento a uma linhagem. E, por fim, nos terreiros de Candomblé são reconfigurados/ressignificados os laços e preservados os ensinamentos deixados por aqueles que se foram.

Para Muniz Sodré (2017) a tradição dos candomblés compreende como acontecimento antiético a *desterritorialização* contra a África exercida pelo Ocidente, que ocasionou o afastamento identitário dos povos negros trazidos e nascidos em terras da diáspora, promovendo uma dessacralização de formas originais de vida; e a desestruturação socioeconômica. Assim, a memória afetiva dos povos afro-diaspóricos

incide por um modo de ser e pensar afetados por uma territorialização que dá margens à vínculos comunitários, como no caso de algumas etnias africanas; a maternidade simbólica que compreende a relação dos africanos com a terra e com a figura materna. Esses espaços sociais são construídos por meio da reestruturação de relações que são permeadas, não por uma sociedade eurocêntrica, mas por uma concepção de espaço nostálgico, característico da sua terra de origem.

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face das estratégias simbólicas do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas quanto para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, formação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas essa não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada “periferia colonizada” do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão (SODRÉ, 2019, p. 20)

Sodré defende a ideia de que os terreiros de candomblé transpõem uma sensação de África, do seu território. Um sentimento de pertença que provém das cosmovisões que centralizam e potencializam as relações condensadas e ressignificadas nesse território. Seguindo a mesma lógica discursiva, Abdias Nascimento (2019) ressaltou que as religiões negras são espaços onde negros e negras, destituídos da sua humanidade, buscavam força, apoio e proteção. Espaços que acolheram o que restou da identidade humana dos escravizados neste país. O intelectual chegou a comparar as roças/terreiros aos quilombos, enfatizando as suas características como um celeiro das articulações das resistências negras.

Tanto as de ontem como as de hoje, quilombo do passado e terreiros atuais, são elos da continuidade africana que, sob as mais diversas vicissitudes, jamais perdeu seu fio histórico dentro do labirinto colonial das Américas. Religião em conserva, talvez, porém não fossilizada, os terreiros têm funcionado como efetivos centros de luta, de resistência cultural africana desde o século XVI (NASCIMENTO, 2019, p. 128).

Tanto a narrativa de Muniz quanto a de Abdias evocam a centralização do espaço que abriga o templo religioso da cultura negra como uma espécie de acervo afetivo/existencial que dá conta de rememorar a trajetória do povo africano em diáspora. Resgato, das entrelinhas dessas abordagens, as inúmeras tentativas de demolição dos terreiros executadas pelo Estado, a fim de promover o apagamento da história negra. Como um povo sem memória, é um povo sem passado, tal ação resultaria na perversa

doutrinação da população negra que, por estar distante das suas raízes e da sua verdadeira história, converter-se-ia à religião e às tradições culturais dos seus opressores.

Todavia, o Candomblé, bem como as demais religiões de matriz africana, manteve-se firme, resistente e hoje, salvaguardam a história da escravidão e os aspectos sócio-histórico-cultural de um povo retirado forçosamente de suas terras. Ainda assim, são tradições de fé que, apesar de continuarem sendo perseguidas, “têm, no entanto, exercitado séculos de paciência e tolerância, assim com muita generosidade, diante da arrogância da religião cristã e seus elementos assimilacionistas” (NASCIMENTO, 2019, p. 125).

As relações construídas pelo regaste cultural e mediadas tanto pela memória afetiva quanto pela prática ritualística exercida nos templos religiosos atuam como norteadoras dos movimentos protagonizados por mulheres negras que, ao saírem de suas roças/terreiros – espaços que, a meu ver, estimulam a confiança e autoconfiança feminina por meio da fé e da estruturação familiar que o comporta – colocam-se à disposição no enfrentamento as opressões que permeiam a sua existência, a existência daqueles que integram a sua comunidade (aqui, retomo a filosofia Ubuntu) e a manutenção do Candomblé. Isto posto, reforço o primordial papel da ancestralidade nesse processo, haja vista que é dela que emergem os princípios básicos que ordenam e orientam as formas de ser e estar no mundo configuradas pela religião.

Jurema Werneck comenta sobre os desafios enfrentados pelas mulheres negras que fincaram e ressignificaram em solos brasileiros as culturas das terras africanas.

Não deve ser coincidência esses mitos terem resistido à travessia transatlântica nas condições sub-humanas como suas portadoras vieram, resistindo ao regime de aniquilamento e terror racial, às investidas do eurocentrismo cristão, à violência patriarcal, sendo preservados (e, é claro, transformados, pois se trata de culturas vivas) na tradição afro-brasileira do século XXI (WERNECK, 2001, p.156)

Soma-se a essa nostalgia que incide sobre os territórios da diáspora, a assertiva percepção de Sueli Carneiro de que “as mulheres encontram no Candomblé uma nova dimensão da esfera doméstica. As ações que realizam no cotidiano, repetidas e desvalorizadas socialmente, são, no candomblé, ritualizadas e sacralizadas” (CARNEIRO, 2019, p. 81). Isto é, as relações familiares (re) construídas nesses espaços carregam mais traços do continente africano que os padrões de relações valorizadas no Ocidente, cuja as tarefas domésticas carregam o peso da subordinação e inferiorização das mulheres negras. A cozinha, por exemplo, para as mulheres negras que carregam

consigo a convicção da bagagem ancestral, torna-se espaço de autonomia e insubordinação. Sueli explica essa atuação pela perspectiva das mulheres que sobreviveram ao regime de escravidão.

Parece-nos que essas mulheres traziam para o seu presente imagens sacralizadas de seu passado, evidenciadas na mitologia preservada e na estrutura religiosa que aqui criaram. Ao apontar insistentemente, pela tradição oral, as estratégias mais diversas de insubordinação – simbólicas ou reais – a mitologia lhes abre a possibilidade de criar mecanismos de defesa para sobreviver e conservar seus traços culturais de origem, destacando deles, principalmente, os aspectos que responderão às necessidades que a nova realidade lhes impunha (CARNEIRO, 2019, p. 76).

Assim sendo, não é incoerente afirmar que as estratégias adotadas por mulheres negras que, inclusive, levaram a formação dos primeiros templos de Candomblé e os demais que vieram a seguir, são permeadas pela ancestralidade e, conseqüentemente, pelo dever da continuidade e preservação da tradição. Apoiadas na certeza da resistência como uma obrigação a se cumprir com aqueles que não mais habitam a terra em presença física, mas se apresentam em força, garra e proteção, é que essas mulheres têm conquistado seus lugares e feito ecoar suas vozes em espaços de dominação, contribuindo, a sua forma, com a desestruturação dos sistemas dominantes.

Sodré explica

Os ancestrais, por outro lado, dizem respeito à ordenação ética do grupo, portanto ao desejo imemorial de continuidade do grupo tal e qual ele existe. Divindades e antepassados fazem um apelo, geralmente obscurecido pelo segredo iniciático, aos princípios inaugurais, logo, a uma circularidade que alimenta o pensamento, seja este africano ou ocidental.” (SODRÉ, 2017, p. 97)

A não compreensão sobre os rituais, somado a disseminação do racismo religioso e machismo que imperam na sociedade e, juntos, atravessaram séculos na história da cultura brasileira, são elementos compositores das violências contra o sagrado afro-brasileiro que têm “obrigado”, desde sempre, mulheres negras a buscarem recursos e ferramentas para driblá-los e assegurar sua sobrevivência.

Em *Somos da terra*, Antônio Bispo dos Santos, o mestre Nego Bispo (2018) nos presenteia com importantes reflexões sobre o lugar do intelectual e o lugar da sabedoria ancestral. O primeiro, validado pela escrita enquanto expressão daquilo que se acredita e defende; o segundo, memorado pela escola da oralidade e violentado pela força do colonialismo que, ao demonizar a tradição negra e indígena, impôs o seu Deus como promessa de salvação.

Mas nós tivemos que aprender também a conviver com esse deus. E até o aceitamos. Porque, se é deus, deve ser bom. Então, além de ter nossas deusas e nossos deuses, nós ainda temos esse deus. E aí foi onde eles começaram a perder. Porque eles só têm um deus e ainda dividiram com a gente. E nós temos vários. Como eles só têm um deus, eles só olham em uma direção. Então o olhar deles é vertical, é linear, não faz curva. Assim é o pensar e o fazer deles. Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar. (BISPO, 2018)

As contribuições experienciais apresentadas pelo intelectual quilombola reverbera o potencial das articulações negras que trago, aqui, para o cerne da discussão. Mesmo com a série de bombardeios influenciados pelo monoteísmo colonial que promoveu/promove as inúmeras tentativas de apagamento das nossas crenças e relação com a natureza, a ancestralidade é o que nos mantém vivas/os e prontas/os para o enfrentamento. Durante séculos de perseguições ao Candomblé, as mulheres negras foram estereotipadas como “macumbeiras”, “feiticeiras”; algumas apedrejadas, outras assassinadas. Um verdadeiro extermínio humano e cultural. Mas, nada disso foi suficiente para fazê-las desistir de estar.

As performances de resistência articuladas e projetadas por mulheres negras candomblecistas acentuou a reversão do estigma da macumbeira e de outras formas de repressão. Isto pode ser validado pelos movimentos que têm surtido efeitos, inclusive no legislativo. Mas, vale frisar que apesar da constante movimentação e resultados significantes, ainda temos um longo e árduo caminho pela frente, afinal, o Candomblé ainda não deixou de ser alvo das perseguições e retaliações de neopentecostais e racistas religiosos.

Sobretudo, nas palavras de Nego Bispo, “mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais” (BISPO, 2018). Na mesma linha, correlaciono essa afirmação com o pensamento de Lélia em relação ao seu conceito de *Amefricanidade*, uma categoria político-cultural “que incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas que é afrocentrada” (GONZÁLES, 1988, p. 76).

Isto significa que em 1988 Lélia já percebia o Brasil como um país formado a partir das estratégias de resistência cultural protagonizadas, inicialmente, pelos povos

africanos escravizados – nesse contexto ela insere a formação dos quilombos que concentram, hoje, a maior parte da população brasileira, bem como a inserção de símbolos da identidade africana que fazem parte da nossa atual cultura – e, posteriormente, pelos afrodescendentes, naquele jogo de dar continuidade a um trabalho iniciado pelos seus ancestrais (o samba, a capoeira, o vocabulário, as religiões de matriz africana e demais manifestações culturais).

Sobretudo, se pensamos naqueles que, num passado mais ou menos recente, deram o seu testemunho de luta e de sacrifício, abrindo caminhos e perspectivas para que hoje nós possamos levar adiante o que eles iniciaram. Daí a minha insistência com relação a categoria *Amefricanidade*, que floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos (GONZÁLES, 1988, p. 79)

Quando reforço a importância da ancestralidade para as mulheres de terreiro, em especial, não me refiro a uma noção exclusiva de ancestrais biológicos, mas, sim, de uma ascendência e descendência que perpassa pelo político, identitário, mítico e ideológico, uma “linhagem” como bem acentuou Muniz Sodré e, por conseguinte, chamou de “patrimônio do terreiro”.

Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstituir as linhagens era um ato político de repatrimonialização. O culto aos ancestrais de linhagem (*egun*) e dos princípios cósmicos originários (*orixás*) ensejava a criação de um grupo patrimonial (logo, de um "território" com suas aparências materiais e simbólicas, o terreiro) que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e também um jogo capaz de comportar a sedução, pelo sagrado, de elementos brancos da sociedade global. O sagrado sempre presidiu à origem de qualquer ordem (SODRÉ, 2017, p. 75)

O entendimento sobre a conduta da mulher de candomblé é um reflexo da mitologia dos deuses. Sua vida pessoal e social perpassa pelas vontades das divindades que as cercam (BASTIDE, 2001). Dessa forma, lidar com uma mulher candomblecista implica em saber que há, em essência, uma ancestralidade africana norteando as reciprocidades sociais. Trata-se de pensar que “para além de carne, o corpo e suas representações podem ser concebidos como território onde se inter cruzam elementos físicos e míticos, coletivos e individuais erigindo-se, então, fronteiras e defesas” (SODRÉ, 2017, p. 130).

Há, também na religião, uma tessitura complexa de relações que são construídas pelo sagrado. São exemplos os termos casa, mãe, pai, irmão, usados para identificar a relação das pessoas com o espaço e, sobretudo, entre si. Tais palavras são carregadas de historicidades, efeitos e sentidos (DOS SANTOS, 2002).



Se, em nome da ancestralidade a religião existe e resiste, portanto, são os ancestrais que dão vez e voz aos movimentos protagonizados nas esferas públicas contra os mecanismos de violação aos corpos de mulheres negras e ao culto sagrado. Nesse sentido, atrevo-me a chamar de resistência ancestral as coreografias articuladas pelas mulheres do Candomblé, ancorando na epistemologia da ancestralidade que versa sobre uma rede de sentido que dá vida às formas de resistir desses corpos femininos.

A resistência ancestral é, portanto, uma forma de drible e ginga que envolve a autodefinição e autoavaliação, assim como outras articulações, performados por essas mulheres e essa “gira”, por sua vez, se articula frente às relações de poder que são postas e se renovam conforme vão acontecendo as transformações na sociedade.

Eduardo Oliveira (2007) também apreende a ancestralidade como signo da resistência afrodescendente e norteadora das práticas e representações do povo de terreiro. Além de ser um importante elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ele argumenta que a ancestralidade

Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros (...)Ancestralidade é uma categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para uma polivalência dos sentidos. (OLIVEIRA, 2007, p. 4)

Assim como Michel Foucault sugere que o exercício do poder é mutável, as formas de resistências ancestrais são concebidas e encenadas como táticas de lutas que se adequam aos contextos de sociabilidades nos quais raça, gênero e religiosidade, enquanto marcadores sociais e identitários, são concebidos como alvo do poder dominante.

Isto posto, frente aos cenários das adaptações às novas conjunturas do poder, a Frente Nacional Makota Valdina se inscreve, com protagonismo, como um movimento que tem articulado formas e possibilidades de resistência ancestral, gerando sensibilidades nas camadas sociais e, conseqüentemente, tem ganhado repercussão por suas coreografias potencializadas em vozes femininas que têm ressignificado as formas de luta na sociedade, promovendo, nos espaços públicos, o que a doutora Denize Ribeiro vem chamando de “escabriamento pedagógico”.

As manifestações promovidas pela FNMV parte das sabedorias aprendidas com os ancestrais. Sabedorias essas que tiveram suas práticas reconfiguradas ao longo das

décadas. Isto porque, todas as articulações caracterizadas como ações de resistência contra formas de opressões, e que tiveram êxitos total ou parcialmente, foram táticas que utilizaram recursos e ferramentas de potencialização das suas performances. Quero dizer com isso que, embora a Frente venha se destacando como um movimento promissor, tal destaque só é possível devido aos recursos acionados por membros do fórum para tornar eficaz as suas formas de resistência ancestral. Falarei com mais profundidade sobre esses recursos no terceiro capítulo.

A partir dessa apreensão conceitual, tomo como necessário o aprofundamento acerca da relação entre gênero e ancestralidade, a fim de estabelecer um entendimento sobre a conduta de mulheres negras do Candomblé em espaços demarcados pela branquitude. Refiro-me ao ato de examinar os fatores que tornaram possíveis o encontro de uma religião na qual, no lugar do masculino se encontra o feminino.

Para alguns intelectuais, o melhor caminho a percorrer é o da reconstrução do cotidiano da mulher negra em África, no período escravocrata até a ressignificação de sua posição no mundo atual. Estes, observaram em seus estudos que, muito antes de serem “arrastadas” de suas terras até o Brasil para servirem de escravas, as mulheres africanas ocupavam cargos de poder, especialmente na economia de seu povo. Elas estavam à frente das negociações de bens materiais e simbólicos, e chegaram a fundar associações – as Ialodês e Geledês. No Brasil, elas continuaram assumindo esses espaços, mas em outras atividades como ganhadeiras e forra, e, na maioria dos casos, com o objetivo de comprar cartas de alforrias para a libertação do seu povo (BERNARDO, 2005; SILVEIRA, 2000; VERGER, 1986).

Assim como as associações fundadas em solos africanos, no Brasil as mulheres negras fundaram irmandades e estiveram à frente da formação do primeiro templo de Candomblé, como nos indicam alguns antropólogos da religião. Isto posto, começamos a traçar uma linha firme de conexão entre as mulheres negras e a ancestralidade que permeia a religiosidade.

É no solo brasileiro que frutificará o Candomblé, a terra-mãe como metáfora para os africanos e seus descendentes. Se o Candomblé representa a terra-mãe que, por sua vez, possui os seus significados ligados ao feminino, essa expressão religiosa, ao representá-la, ganha todas as suas significações. É nesse sentido que a grande sacerdotisa do candomblé é chamada de mãe-de-santo (BERNARDO, 2005, p. 18)

Em consonância com as reflexões de Teresinha Bernardo acerca da representação das mulheres no Candomblé, Jacqueline Santos examina as noções de matrifocalidade e

matrilinearidade, justificando o fundamental papel feminino na condução religiosa e nas relações ancestrais. Enquanto a matrifocalidade é vista por algumas intelectuais como um reflexo da solidão da mulher negra, na concepção de Bernardo é, na verdade, a acentuação da autonomia das mulheres negras do Candomblé (ibidem, p. 11).

Jacqueline reforça

O deslocamento entre o espaço doméstico e o espaço público e a participação feminina na tomada de decisões políticas já era uma realidade nas cidades iorubás no século XVIII, quando data a fundação de duas associações femininas extremamente importantes – as sociedades Ialodê (“senhora encarregada dos negócios públicos”, em tradução do iorubá), de administração e participação política, e Gueledé, ligada ao misticismo dos rituais de fecundidade, fertilidade e ao simbolismo feminino (SANTOS, 2018, p. 51)

O protagonismo das mulheres negras do Candomblé deve-se, especialmente, à importância da figura materna, ao entendimento da mulher enquanto ser responsável pelo cuidado e geração de vidas e, conseqüentemente, “guardiães da ancestralidade, do segredo e do conhecimento” (ibidem, p. 57). Embora não concorde com a postura colonialista pela qual Ruth Landes se referia a população negra baiana, entendo a importância do seu estudo para a percepção e compreensão das relações de gênero estabelecidas nos templos religiosos. Assim, torna-se inevitável não buscar as suas contribuições para confirmar essa perspectiva, enfatizando que “eram as mulheres de Candomblé que canalizavam a vida das gentes da Bahia” (LANDES, 2002, p. 279), e a relevância dessas mulheres para a preservação da cultura negra no Brasil.

Pierre Verger, apesar de seguir embebecido pelo orgulho machista que o fez contestar a ideia de um “matriarcado religioso” apresentado por Landes, observou que a grandeza das mulheres negras emancipadas da Bahia vem do período escravocrata e estas “contribuíram grandemente, pela sua competência, pela sua elegância e pela fidelidade às tradições herdadas, para os prestígios e a dignificação das cerimônias de adoração dos deuses africanos no Brasil” (VERGER, 1986). A competência, bem como a fidelidade destacadas pelo antropólogo são aspectos importantes para a compreensão da relação das mulheres negras com o sagrado.

Mais à frente, Sueli Carneiro destaca as formas de ser e estar das mulheres negras que assumem o cargo de Iyalorixá/Mametto.

Com efeito, as Iyalorixás têm sob seu poder um contingente significativo de pessoas, que a elas estão submetidas através de lações religiosos e obrigações rituais que nem a morte interrompe. Convém apontar desde já que essa autoridade extrapola o plano religioso e estende-se às relações pessoais e a todo projeto de vida do membro de candomblé. Isso se deve aos mistérios que a

Iyalorixá domina e manipula, e que constituem o seu poder religioso, político e social para a comunidade. Elas são as grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos do culto, de seus mistérios e segredos, de sua magia. Elas conhecem as formas de manipulação das forças da natureza. Sabem manipulá-las para a solução de problemas da existência concreta e espiritual dos indivíduos que estão sob sua guarda; nisso reside o substrato místico no qual o poder do pai ou da mãe de santo se assenta (CARNEIRO, 2019, p. 79).

Nesse sentido, podemos avançar na análise e afirmar que as relações estabelecidas dentro dos templos religiosos têm contribuído para a qualificação do engajamento dessas mulheres nos espaços marcados pela hierarquização das vozes masculinas e pela “dominação” dos grupos patriarcais, brancos, hegemônicos. Assim, elas têm atuado em defesa da religião, da cultura negra, contra o racismo e nas lutas feministas.

Roger Bastide (2001) identificou que o poder simbólico e real detido pelas matriarcas do Candomblé é derivado de uma ordem social da ancestralidade africana. Isso se dá porque as mulheres eram reconhecidas como as únicas personalidades que poderiam entrar no estado de transe, assumindo a atribuição de mediadora da comunicação entre o humano e os deuses.

Ora, o que quero ponderar com essa discussão é que as mulheres negras que integram a FNMV têm as articulações de resistências nos espaços públicos como parte da sua função dentro dos seus templos religiosos. Refiro-me novamente a ideia de continuidade. No entendimento dessas mulheres, o que está em jogo é a preservação e perpetuação do sagrado ancestral, ameaçados pelo sistema racista, machista e cristão. Elas tomam para si a necessidade de cobrar políticas públicas de proteção à sua fé e ao direito de transitar tranquilamente nas avenidas da vida.

Nesse cenário se insere, para além das articulações em torno do racismo religioso – como prefiro chamar a “intolerância religiosa”, por entender seu caráter racial – as lutas antirracistas e os movimentos feministas. Todavia, “a linguagem das políticas públicas remete às características femininas dos terreiros, mas, para conquistar essas políticas, é preciso buscá-las em um espaço masculino.” (CORDOVIL, 2013, p. 160)

Trilhando por esses caminhos retomo o diálogo com os argumentos de Jaqueline Santos, mas dessa vez, enfatizando a dimensão do papel desempenhado pelas mulheres do *ngunzu/axé*.

A valorização do trabalho feminino no candomblé redimensiona o papel da mulher tanto em uma esfera mística quanto no sentido social, de modo que o candomblé acaba se configurando não apenas como uma possibilidade que a mulher negra tem para realizar-se religiosamente, mas também política e socialmente. (SANTOS, 2018, p. 53)

Isto posto, partiremos da noção de que a emancipação das mulheres negras inicia dentro das suas comunidades religiosas, espaços que lhe servem como bases para a formulação de estratégias. O sacerdócio é, nesse sentido, uma militância que se estende à sua forma pública e, desse modo, “para elas, o religioso e o político estão interligados” (CORDOVIL, 2013, p. 135).

Assim, se os terreiros revelam-se como espaços que abrigam, além da religiosidade, reproduções identitárias, políticas e afetivas; e esses mesmos espaços ratificam a sua organização e formação matrilinear, está justificada as condutas experienciadas pelas mulheres negras no seu cotidiano de ativismos e protagonismos nas lutas desencadeadas contra as relações dominantes alicerçadas pelos marcadores sociais: raça, gênero e religiosidade.

Este capítulo foi construído com o intuito de englobar a bagagem teórica que me conduziu na organização das ideias e conceitos que serão apresentados fluidamente no decorrer dos próximos capítulos. A ideia de resistência é, na minha concepção de mulher negra e de Candomblé, um cruzo necessário para atravessarmos as mazelas impostas pelas desigualdades e transformarmos as margens onde os nossos corpos foram arremessados, em espaço de abertura radical (hooks, 2000), para que assim a nossa capacidade de agência seja um ponto de ruptura e nossas palavras uma “ação de resistência” (ibidem).

Adiante, descortinarei algumas ações coletivas organizadas na mesma cena sociocultural onde se formou a Frente Nacional Makota Valdina – Salvador-Bahia –, demarcando as confluências desses movimentos diversos e insurgentes, caracterizados, principalmente, pelos marcadores de raça e gênero.

## CAPÍTULO II

### 2- NA GIRA DAS RESISTÊNCIAS

Estar na gira das resistências é ser relocada, cotidianamente, aos guetos e vielas – espaços instituídos pela sociedade colonial como recintos da marginalização da nossa gente – , à medida em que reabilitamos os valores da nossa negritude e centralizamos como marcos civilizatórios as nossas culturas negadas pelo racismo como forma de promover o controle político e econômico (KILOMBA, 2019), a partir dos nossos corpos vistos como despadronizados e selvagens pela lógica segregacionista ainda vigente nas sociedades ocidentais.

Os movimentos acentuados por mulheres negras em espaços de sociabilidades diversos produzem micropolíticas desencadeadoras de movimentos outros. A cada ação, novas articulações são fundadas, gerando novos grupos e diferentes pontos de vista, como ocorre com a Frente Nacional Makota Valdina, cuja as representantes também são encontradas à frente de outros movimentos, eventos e grupos ativistas na cidade soteropolitana e por todo Estado.

Para embasar ainda mais essa pesquisa, conversei com Lindinalva de Paula, mulher negra, de 58 anos de idade, mãe solo e uma das representantes da FNMV. Há 30 anos, iniciou seu engajamento político como integrante do Movimento Negro Unificado. Em conversa, ela me contou que de lá para cá vem se articulando em diferentes movimentos e associativismos da cena baiana.

Entre 2011 e 2012 saio de organizações mistas e participo de maneira decisiva e num salto qualitativo na minha vida e na minha militância. Então, hoje me organizo a partir da organização de mulheres negras. Com essa opção de militar só em movimento de mulheres negras, integro alguns agrupamentos como Abayomin – uma organização de mulheres negras que discute o enfrentamento e ações para questões das mulheres –, integro a Rede de

Mulheres Negras do Estado da Bahia e a Rede de Mulheres Negras do Nordeste. Faço parte, também, da diretoria de um afoxé que tem a sua composição de diretoria só por mulheres negras, o afoxé Kambalaguãs, criado em 2002. Em termos de política, propriamente dita, faço parte do fórum Marielle, um aquilombamento de mulheres pra potencializar em Salvador e na Bahia candidaturas negras (LINDINALVA DE PAULA, 2020, informação verbal).

Essas andanças, características dos fluxos das resistências, são ordenadas e moldadas por um horizonte de engajamentos que envolve sensibilidade, preocupação, cooperação e, conseqüentemente, resulta em mobilizações e construção de associativismos, conforme reflete Daniel Cefai (2009). No caso da FNMV que pretendo me debruçar enquanto pesquisadora, a *cosmopercepção*<sup>8</sup> é um elemento definidor para a compreensão das ideias defendidas e protegidas pelos discursos e reivindicações.

Desse modo, abro aspas para corroborar com o posicionamento de Cefai quando ele aponta o “fazer coletivo” em suas performances mobilizadoras como ação “pontuada por experiências de indignação e revolta, solidariedade ou debandada, alegria ou decepção” (CEFAI, 2009, p. 31), porque aquilo que nos afeta é o mesmo que nos move. Somos guiadas pela dimensão do sensível.

Na gira da resistência somos desafiadas a brigar por aquilo que deveria ser direito. O direito a existência, à saúde e educação de qualidade, à alimentação. O nosso drible e ginga contracoloniais – porque o colonialismo ainda penumbra entre nós – tentam suprir as ausências pelas quais nossas vidas enveredam, cruzando avenidas temerosas.

Nesses caminhos, optamos por estar em diferentes espaços e tipos de engajamentos, pois nossas causas são diversas e cada grupo dá conta de um ponto chave. As experiências existenciais dão sentido às nossas lutas e dinâmicas em coletivo. Lutamos contra o racismo, machismo, sexismo. Opressões diferentes que se sobrepõem. Nem todos os movimentos dão conta das intersecções e nossos corpos, de mulheres negras, carregam todas as identidades fitadas por esses marcadores.

Aprendemos a lidar com as nossas trajetórias a partir da troca e compartilhamento, umas com as outras. Esses ensinamentos sobre viver em comunhão com os nossos advêm da nossa espiritualidade e já fora citado no capítulo anterior. Vivemos uma contínua

---

<sup>8</sup> *Cosmopercepção* é a tradução mais próxima do termo *world-sense* aplicado pela pensadora nigeriana Oyeronke Oyewumi. A expressão, segundo a intelectual, é uma definição para a concepção de mundo de diferentes grupos culturais. É uma alternativa de substituição do termo *cosmovisão* que para ela define uma linguagem ocidental que capta o privilégio visual do Ocidente. Em outras palavras, trata-se de compreender a relação dos povos tradicionais com os elementos da natureza e da ancestralidade a partir da dimensão do sensível e do sentir. O que também pode ser lido como uma *cosmosensação*.

*biointeração*, conceito aplicado academicamente por mestre Nego Bispo (2015) e diz respeito, potencialmente, a um modelo alternativo de sociedade, comum aos terreiros de Candomblé, à capoeira e demais expressões dos povos tradicionais. Nele, comunga-se a relação de cuidado e respeito com a natureza e com a estrutura orgânica social.

Essa dinâmica de convívio social é mais comum ser encontrada hoje nas relações dos povos que têm a espiritualidade afro-diaspórica como condutora de suas performances sociais, reestabelecendo em diferentes espaços as mesmas relações apreendidas nos terreiros/roças, ou em comunidades onde as sujeitas e sujeitos ainda se permitem serem embalados por mestras e mestres que transmitem saberes apreendidos nos espaços que Nego Bispo (2015) vai denominar de “territórios da luta contra a colonização”.

Em alguns movimentos que citarei linhas abaixo essa configuração de resistência pautada na relação com o coletivo e a natureza se apresenta com mais vigor, noutros não porque embora dentro dessas organizações encontremos pessoas do *axé/ngunzo*, o que se movimenta são outras modalidades do vir e devir que muitas vezes não têm como premissa básica os aprendizados tradicionais.

Entretanto, apesar das especificidades no fazer, perceber e sentir, todos esses movimentos, organizações e coletivos se confluem, mesmo sem se misturar. Isto porque a lei da confluência, como bem nos orienta Bispo (2015) versa sobre o entendimento de que nem tudo o que se junta se mistura e, assim sendo “*a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento pluralista dos povos politeístas*” (BISPO, 2015, p. 89).

A confluência que Nego Bispo nos ensina poderá ser percebida nos movimentos que trarei neste capítulo, onde a diversidade espiritual e religiosa não constitui impeditivo para a união em prol de causas consideradas de todas e todos. Veremos movimentos de pessoas negras onde aquelas que seguem os ensinamentos do cristianismo marcham ao lado daquelas que seguem a espiritualidade e os ensinamentos afro-diaspóricos. Isso não ocorreria em movimentos cuja a crença monoteísta impetrada pelo cristianismo se sobrepõe às demais crenças e pautas, o que configuraria uma transfluência, onde todas as mobilizações são regidas por um pensamento e filosofia de vida monista.

Isto posto, deixo escurecido o real objetivo deste capítulo: entender as confluências das pautas que regem os movimentos articulados na capital baiana, a fim de destacar suas ações e mobilizações frente ao cenário de opressões vigentes no Estado e



em todo país, possibilitando, assim, uma ampla visão sobre a cena em que se constitui e resiste a Frente Nacional Makota Valdina.

Para isso, na primeira seção, discorrerei sobre alguns dados relevantes na cena baiana, em especial, na cena soteropolitana, acerca do racismo religioso e seus mecanismos de opressão. Em seguida, traçarei uma linha sobre as lutas contra o genocídio do povo negro que culminou no movimento “Reaja ou será morto, Reaja ou será morta” e se estende nas pautas de movimentos outros. Adiante, trarei as articulações de mulheres de axé na Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia. Na seção seguinte, argumentarei sobre os principais casos de racismo religioso em Salvador, fatos que abrirão caminhos para falarmos sobre a Caminhada da Pedra de Xangô, a Marcha do Empoderamento Crespo e a Caminhada contra o ódio religioso e pela paz. Esses movimentos, marchas e atos coletivos nos possibilitarão reconhecer as conexões entre as pautas levantadas por cada um, tecendo, assim, uma costura que ligue uns aos outros. Além disso, são, também, ações coletivas que estão em consonância com as pautas da cena mundial, como o movimento “Black Lives Matter” entre outras mobilizações antirracistas.

Porém, antes de adentrar nas nossas performances de resistência coletiva, considero importante fazer o movimento de Sankofa: retomar o olhar para o passado/para trás a fim de adquirir sabedoria. Para tal, discorrerei sobre uma das inúmeras reflexões assertivas da ancestral que intitula o movimento central dessa pesquisa, Makota Valdina, estabelecendo algumas noções e dados importantes para a compreensão da cena em questão.

## 2.1 Conflitos Raciais e Religiosos na Cena Baiana

*Eu não quero que me tolerem,  
Eu quero que me respeitem o direito de ter  
minha crença.  
- Makota Valdina*

Makota Valdina – importante expoente das lutas pelos direitos humanos e referência do Candomblé da Bahia – tendo suas raízes fincadas nas tradições Congo-Angola, rejeitava o termo intolerância por entender que este caminha lado a lado com a noção de suportar e, ao nos referirmos as religiosidades negras, o caráter racial sobressai

frente às características da intolerância. Dessa forma, a matriarca das lutas pela educação e direitos dos povos de terreiros cobrava respeito às suas crenças ao invés de tolerância, como explícito na epígrafe acima.

Guimarães (2004) afirma que a intolerância como uma estrutura fundante é responsável por grandes barbáries ocorridas no mundo, como a construção do sistema de apartheid e dos campos de concentração em alguns países. Quando falamos de fé no Brasil ocidental, estamos convocando a inconsciência de indivíduos que professam e seguem as interpretações eurocêntricas presentes na bíblia sagrada que são conduzidas por alguns padres e pastores que fomentam, a seu juízo e valor, um marcador religioso que promove a exclusão de quem não se apoia nesses escritos cristãos ocidentais.

Geralmente, usam o termo intolerância para definir as discriminações em torno das religiões, assim, é possível generalizar a prática abrangendo todas as crenças e segmentos religiosos. Desse modo, escapa-se da lógica de que o racismo, enquanto um sistema estruturante, é o que permeia o sentimento de ódio que tem levado seguidoras e seguidores de tradições de matriz africana a serem alvos constantes de ataques físicos e verbais.

Considerando os valores do Ocidente que preza a escrita como recurso de validação, registro e legalização, ao contrário das tradições de parte dos povos da diáspora africana que tem a oralidade como principal vetor de conhecimento e transmissão da história, temos a Constituição de 1988 que protege, em palavras, os cultos e crenças de comunidades que não seguem a tradição religiosa Cristã. Tal constituição institui em seu artigo 5º o direito de exercermos livremente as nossas crenças.

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias[...] (BRASIL, 1988).

Embora tenhamos conquistado, teoricamente, o amparo da Constituição Federal para seguir de cabeça erguida as tradições herdadas e apreendidas do trânsito afro-atlântico, não foi o suficiente para mantermo-nos seguro diante de uma sociedade etnocêntrica que permanece reafirmando a superioridade e hegemonia dos grupos que

“degustam” dos seus privilégios por meio da negação e opressão dos grupos que tentam subalternizar.

A partir dessas colocações, compreendo como necessário conceber a intolerância a partir do que Sidnei Nogueira (2020) nos tensiona a reflexão, como um tentáculo do racismo que opera por meio das suas diversas tecnologias e faces opressoras, produzindo estigmas que potencializam um determinado grupo, assegurando a sua hegemonia, em detrimento dos “outros” grupos. Entendam este último, os “outros” como os de sempre, caracterizados pelas tradições de resistências citadas no capítulo anterior e pelas experiências africanas-diaspóricas. A estigmatização é o que, também, configura e promove a manutenção das relações de poder.

Por trás da chamada intolerância existe uma branquitude performando o seu racismo. Assim, neste contexto, torna-se insuficiente a categoria da intolerância religiosa sendo preenchida, exponencialmente, pelo fenômeno do “racismo religioso” (FLOR DO NASCIMENTO, 2017 e NOGUEIRA, 2020). Esta substituição além de explicitar o que pretendemos colocar em questão dará conta, também, de

compreender o que acontece no contexto de violência aos territórios e pessoas que se vinculam aos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas, tendo como hipótese de que tanto o caráter de resistência desses povos como a problemática do racismo são fundamentais para compreender os atuais ataques sobre os quais nos referimos (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 53).

Esta conceituação escancara os padrões de relações impostos pela sociedade colonial. A racialização dos povos considerados “diferentes” e o racismo demarcam as condições de violências predominantes nesse espaço. Assim, a noção de racismo religioso, na minha concepção de pesquisadora negra, deveria caminhar de mãos dadas com a noção de *cosmofobia* apresentada por Bispo (2015), definido por ele como “o terror psicológico do monoteísmo que promoveu desterritorialização, genocídio e escravidão entre os povos politeístas”. Por sua vasta experiência com as relações raciais no Brasil, o intelectual quilombola se recusa a exaltar o sincretismo religioso, aplaudido por muitos cientistas sociais hegemônicos, por entender que este se constitui em meio a essas sucessivas violências do mundo colonial que afeta negros e indígenas em proporções quase semelhantes.

Para Nogueira (2020), o racismo religioso condena a toda e qualquer crença que tenha origem em berços negros. Por isso considera importante enfatizar o lugar do

racismo que condena a “alteridade à não existência”, às ações de perseguição as culturas e religiosidade dos povos negros.

A categoria intolerância não nos instrumentaliza a perceber o racismo como central na compreensão da perseguição às religiões de matrizes africanas. Além disso, continuamos operando sob o prisma do paradigma cultural europeu. [...] O racismo se agrava e avança também porque forças políticas legitimam o etnocentrismo e a perseguição às religiões não hegemônicas (NOGUEIRA, 2020, pp. 48-49).

João José Reis (1983) observou que o Estado da Bahia foi um dos lugares onde a maioria da população era formada por escravizados e libertos e, por isso, reteve grande parte dos valores, símbolos e instituições africanas, constituindo a chamada cultura afro-brasileira. O primeiro templo de Candomblé fundado no país fincou raízes em Salvador, capital do Estado. Além das lutas protagonizadas por negras e negros, como a Revolta dos Malês, citada no capítulo anterior, que teve essas terras como palco. Nesses contextos, a Bahia foi consagrada por renomados intelectuais como o berço das resistências afro-diaspóricas (REIS, 1983; VERGER, 2002) e Salvador a matriarca Roma Negra (LANDES apud Lima, 2010, p.311).

Ainda assim, o Estado registra anualmente consideráveis números de crimes contra sacerdotisas/sacerdotes, adeptos e aos templos de Candomblé. As religiosidades de matriz africana lideram os casos de racismo religioso apresentado pelos órgãos públicos do Estado. Em nota publicada no site do Ministério Público do Estado da Bahia, foram divulgados alguns registros que apontam os números de denúncias recebidas em 2017, 2018 e no primeiro mês de 2019.

O início do ano de 2019 na Bahia, infelizmente, tem testemunhado o agravamento da intolerância religiosa. Os casos têm aumentado. Somente na Promotoria de Justiça de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa, em Salvador, já foram registrados em janeiro 13 casos de intolerância religiosa. O número é mais que o dobro da média mensal de aproximadamente seis casos notificados no ano passado e o triplo do contabilizado em janeiro de 2018 (MP-BA, 2019).

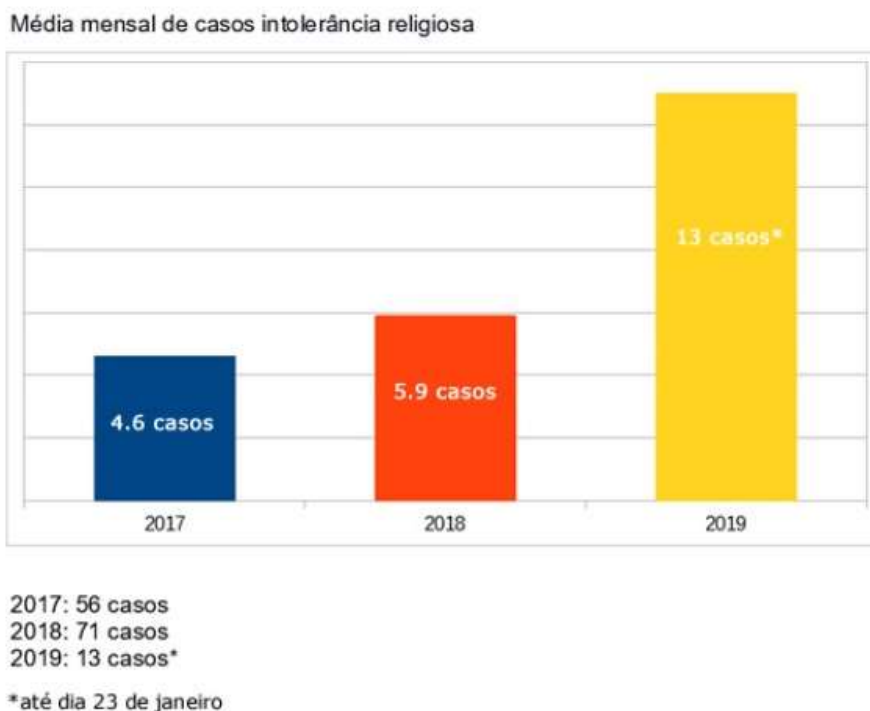


Figura 2 Ministério Público do Estado da Bahia, 23 de janeiro de 2019.

O gráfico acima informa a quantidade de casos registrados por toda Bahia. No entanto, segundo dados da Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-Ameríndia (AFA), somente em Salvador estão cadastrados 1.738 terreiros de religiões de matriz africana. A cidade mais negra do Estado abriga no total de sua população cerca de 80% de negras e negros (IBGE)<sup>9</sup>.

Em 2019, a cidade foi palco de 127 manifestações de intolerância religiosa. No ano anterior, cerca de 70 denúncias haviam sido registradas. Configura-se, assim, um crescimento de 81,4% de ocorrências dessa gravidade, sendo que 90% dos casos atingiram as religiões de matriz africana, como concluiu o MP-Ba<sup>10</sup>. 2020 foi um ano atípico, devido a pandemia que impossibilitou a continuação dos rituais o que, segundo a SEPRMI<sup>11</sup>, justifica a redução no número de ataques aos povos de santo. Nesse ano, foram registrados 19 casos de racismo religioso na cidade, enquanto em todo o Estado houve um total de 29 registros.

Entretanto, ainda não há um sistema que integre todas as denúncias de crimes religiosos na Bahia, isso porque tanto a SEPRMI quanto o MP-Ba recebem casos de

<sup>9</sup> Ver em:

[http://www.sei.ba.gov.br/images/publicacoes/download/textos\\_discussao/texto\\_discussao\\_17.pdf](http://www.sei.ba.gov.br/images/publicacoes/download/textos_discussao/texto_discussao_17.pdf).

<sup>10</sup> Ver em: <https://www.mpba.mp.br/noticia/55097>

<sup>11</sup> Sigla de Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia.

racismo religioso. Em 2020, por exemplo, o Ministério Público do Estado registrou 44 casos do tipo, enquanto a SEPROMI teria registrado 29 denúncias de intolerância religiosa no estado.

Neste ano 2021, ainda em período pandêmico, um dos principais jornais impressos do Estado, o Jornal A Tarde, dedicou uma das páginas de maior visibilidade do tabloide para divulgar uma matéria falando sobre as lideranças de Candomblés que têm cobrado avanços no combate ao racismo religioso. Entre as cobranças destacadas no periódico, observa-se a crítica do entrevistado Leonel Monteiro, presidente da Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afroameríndia (AFA).

Em sua fala, ele disse que não haviam motivos para celebrar o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa no dia 21 de janeiro, porque “o que deveria existir são ações efetivas dos poderes públicos” (MONTEIRO in Jornal A Tarde, 2021, informação verbal). O também ativista que tem acompanhado os números de casos de crimes contra o sagrado afro-diaspórico salientou que apesar de sermos um estado referência nas religiões de matriz africana em todo mundo, “não temos uma delegacia especializada como já há em outros estados” (ibidem).



Figura 3 Foto de arquivo pessoal. Na imagem, Leonel Monteiro e a Iyalorixá Jaciara Ribeiro. Jornal A Tarde, janeiro de 2021.

Além do depoimento de Leonel, a jornalista Jane Fernandes ouviu, também, a Iyalorixá Jaciara do Ilê Axé Abassá de Ogum, sucessora da sua mãe, a Iyalorixá Gilda, vítima de racismo religioso e responsável pela criação do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. A Iyá destacou consegue enxergar os avanços, mas, ainda assim, não foram muitos e, apesar do isolamento social as agressões aos religiosos e aos templos não cessaram.



Figura 4 Imagem reprodução do Jornal A Tarde, 2021.

A promotora de justiça do Estado, Livia Vaz, também marcou presença na página do jornal que deu total destaque à pauta do racismo religioso. Digo isto porque, se elaborássemos um capítulo para comparar os noticiários de 30 anos atrás até os dias atuais veríamos uma enorme disparidade no que tange o respeito a espiritualidade negra. Em outrora, as notícias seriam formuladas de outra maneira e de modo a endemonizar e condenar o Candomblé e outras práticas ritualísticas que não fossem pautadas no cristianismo. Porém, não é sobre isso que versa essa dissertação, portanto, seguiremos com o que há de avanços hoje.

Lívia participou de um evento organizado pela FNMV e a mesma ponderação compartilhada pelos ouvintes da ação da Frente foi destacada por ela em entrevista para o A Tarde.

A ideia é a gente levar essas demandas específicas das comunidades dos terreiros para o poder público e romper essa barreira que existe entre a comunidade e os serviços públicos e o sistema de justiça, para que essa desburocratização seja uma realidade (LIVIA VAZ, 2021, informação verbal).

Ainda de acordo com Livia, somente na Promotoria de Combate ao Racismo do Ministério Público da Bahia (MP-BA), estão em curso 130 procedimentos relacionados ao racismo religioso somados às 57 denúncias cadastradas no aplicativo Mapa do Racismo e da Intolerância Religiosa do MP-Ba, desde 2018, ano de sua criação. Entrei em contato através do e-mail com a doutora Livia Vaz, a fim de entender a quais meses e anos esses procedimentos em curso corresponde. Em suas palavras: “Quando dizemos em curso é porque foram instaurados e ainda estão em andamento. Não foram arquivados nem solucionados ainda. Mas são referentes a datas diversas” (LIVIA VAZ, 2021, informação verbal).

A partir desses dados, volto às discussões acerca das relações de poder que englobam todo o cenário discriminatório e que se justifica verdadeiramente, não pelo incômodo com a fé e crença alheia, mas por sua origem no racismo impetrado nas sociedades ocidentais. Ou seja, não é preciso revisitar a história dos primórdios da formação religiosa do Brasil para reconhecer a farsa da laicidade e da democracia religiosa que esconde as práticas de intolerância e racismo religioso (NASCIMENTO, 2019; NOGUEIRA, 2019).

Durante décadas, e até séculos, muitos fatos marcaram de forma negativa as comunidades de terreiros a ponto de buscarem, como meio de sobrevivência, criar mecanismos de resistência para afastar a virulência das perversidades dos ataques contra os seus segmentos espirituais e religiosos.

Ao longo da minha caminhada nesses últimos meses enquanto pesquisadora, pude observar que não apenas as ferramentas utilizadas pelo ódio cristão afetam os povos de santo, mas, também, as opressões resultantes do entrecruzamento de raça, gênero e sexualidade vêm movendo esses corpos revestidos pela agência apreendida da ancestralidade a disputarem espaço e questionarem, em alto e bom tom, as subsistências dessas forças que oprimiram no passado e seguem intactas operando mais crueldades.

Por se tratar de uma tradição religiosa ainda integrada majoritariamente por negras e negros, são essas mesmas sujeitas e sujeitos que sentem pesar em seus corpos a sobreposição dos processos de poder.

No dia 21 de dezembro de 2019 participei do I Encontro de Mulheres Religiosas e as Relações de Gênero nas Comunidades Tradicionais de Terreiro que aconteceu no Ilê Ase Ewa Olodumare, na cidade de Lauro de Freitas-Ba. O evento foi organizado por mulheres que compõem a FNMV, em parceria com Iyá Márcia de Ogunjá, sacerdotisa da roça que sediou o encontro. Um dos primeiros pontos trazidos pela Iyá, que iniciou o



debate, foi sobre a necessidade de pautar as violências contra as mulheres e contra a comunidade LGBTQIA+, além de discutir sobre sexualidade nos espaços sagrados. Ela justificou: “Em casa de Orixá, a gente não segrega” (IYÁ MÁRCIA, 2019, informação verbal).

A roda de conversa, como se configurou o evento, possibilitou a troca de experiências, além de abrir espaço para que as mulheres presentes se sentissem seguras para falar sobre situações de machismo, abuso de poder e lesbofobia vivenciadas em suas casas de axé/ngunzo.

Lembro, inclusive, de uma questão levantada por uma das mulheres presentes na roda que me tomou profundamente: o uso do sagrado para a reprodução de práticas machistas dentro do templo religioso por líderes homens. Embora o Candomblé tenha se configurado, ao longo da sua formação, como uma cultura matriarcal, alguns expressivos templos foram fundados e ainda são liderados por homens que, além de assumirem o sacerdócio, também são responsáveis por conduzirem as tradições de suas roças e suas comunidades.

Esse adendo é para expressar aqui, a partir de vivências dentro de uma casa liderada por homens, as minhas experiências subjetivas que corroboram para a reflexão sobre os impactos do patriarcalismo dentro de espaços cujas as referências de valores ocidentais não constituem os valores celebrados e compartilhados dentro do território sagrado.

Em março de 2016, após ser orientada numa consulta à Ifá, comecei a cuidar da minha espiritualidade em uma casa de Candomblé fundada por uma mulher negra. Quando me tornei membro da sua roça, ela já havia feito o ritual de passagem. Pela determinação dos guardiões da casa, a filha mais velha deveria assumir o lugar da mãe, seguindo as tradições. Porém, com a recusa da filha mais velha, o filho caçula assumiu a liderança, assumindo o sacerdócio. No período da minha entrada, o que eu sabia sobre os rituais ainda era superficial e o contato com as questões de raça e gênero caminhavam distantes do meu conhecimento.

Na época, estava casada com um homem que frequentava a mesma casa. Um ano depois, após inúmeras crises, divorcamos-nos. No ano seguinte, quando já havia completado três anos como *Ntangi* (filhas e filhos da casa que ainda não passaram pelo processo de iniciação) e, finalmente ter sido suspensa à *Kota* ( cargo feminino, cuja a mulher não incorpora o Orixá/Nkisi; e que é determinado por uma dessas entidades); além de ter construído uma determinada confiança e segurança nas pessoas que cuidavam do

meu *mutwe/orí*, o sacerdote disse ter consultado as entidades da roça e as mesmas teriam determinado que eu precisaria construir família com um dos filhos do pai de santo, com a justificativa de que seria a única alternativa para “abrir os meus caminhos”. A união, segundo ele, era o que faltava para melhorar a minha situação que, na época, se caracterizava pelo desemprego, problemas familiares e de saúde. Neste período, cheguei a acreditar que realmente o panteão da aldeia teria solicitado tamanha barbaridade, tendo me relacionado com o rapaz por um período de 30 dias – tempo suficiente para compreender que havia algo errado naquele espaço, pois nada sentia pelo rapaz, a ponto de me manter num relacionamento “forçado”.

Pus um fim nessa situação quando uma entidade, por quem nutro um grande respeito, manifestou-se me pedindo para sair daquela relação porque não considerava correto o que estava acontecendo. Ainda assim, tempos mais tarde, quando já havia mudado de cidade, o sacerdote da roça viajou a minha procura, reproduzindo o mesmo discurso, porém, dessa vez, dizendo que eu deveria casar com ele, caso contrário, daria tudo errado na minha vida. A insistência foi tamanha. Senti-me perseguida. Meu celular não parava de tocar, comumente, nas madrugadas. O homem é casado, mas, ainda assim, vive uma vida de desrespeito à sua companheira, filha e mulheres que confiam na sua autoridade e condução ao sagrado. Digo mulheres no plural porque logo em seguida busquei mulheres que haviam “desistido” de continuar cuidando dos seus Nkisi naquele solo sagrado e a justificativa era semelhante. Algumas delas chegaram a se envolver com o indivíduo.

Quando senti segurança em compartilhar a situação com outras mulheres da casa, a reação de algumas foi me condenar, culpabilizando-me por estar “sempre sorrindo”, afinal, “quem mandou ser bonita”, relato de uma delas. Outras, tentaram justificar com o clássico, “mas ele é homem, você queria o quê?”.

A culpabilização feminina é fruto dessa tentativa cotidiana de converter mulheres a valores conservadores que, como destaca Sueli Carneiro (2019), justifica a submissão das mulheres aos homens, colocando-as na condição de pilares das relações familiares e coibindo o seu direito à liberdade. No meu caso, o meu sorriso e a minha beleza justificariam a atitude do pai de santo e outros homens da casa que me viam como “a mulata exportação”, noção difundida por Lélia Gonzáles em 1985 e que diz respeito ao perfil da mulher negra hipersexualizada pela “neurose cultural”, reproduzido, neste caso, em espaço de combate histórico à essas lógicas, como o Candomblé, por exemplo.

Essa situação, confesso, reformulou a minha crença, criando novas perspectivas de enxergar o sagrado e, mantendo-me atenta aos deslizes e tentativas de imposições que extrapolem o caráter espiritual das relações construídas com os ancestrais. Ao longo dos meses e da construção dessa pesquisa fui esbarrando com mulheres de outras casas de Candomblé e Umbanda que vivenciaram e ainda vivenciam situação parecida, fatos que me levaram a refletir sobre a necessidade de reforçar o debate sobre o machismo e seus impactos em nossas vidas fora e dentro dos templos religiosos.

Considero relevante ressaltar que não é a minha intenção relativizar as experiências e práticas masculinas nos terreiros, afinal, é muito comum, principalmente nas roças de cultos Congo-Angola, encontrarmos lideranças masculinas e, muitas delas, assumem o compromisso de respeitar o sagrado e quem busca o seu solo ancestral para cuidar dos seus ancestrais e espiritualidade.

Este relato está incorporado a uma ideia ainda disseminada de forma errônea e sugestiva: “certos sacrifícios são necessários para agradar o sagrado”. Mas, quais sacrifícios? Por qual motivo o desejo humano deve intervir na espiritualidade alheia? Por que o corpo da mulher negra se configura como moeda de troca, em casos como esse? A minha narrativa se conecta às questões que pretendo abordar nesta dissertação; ela dá de costurar e exemplificar algumas das muitas situações enfrentadas por mulheres negras dentro do Candomblé frente ao patriarcalismo que insiste em se fazer presente impondo a sua virilidade em todo e qualquer espaço.

Essa discussão afirma que assim como nas religiões ocidentais, o Candomblé, por estar fincado em solos do Ocidente também carrega determinados impasses característicos das relações instituídas nesse território. Impasses estes que ultrapassam os limites do que é considerado civilizado nesse espaço de culto às divindades da natureza. As relações internas, em muitos templos, atravessam os dramas de relações vivenciadas no cotidiano de uma sociedade patriarcal.

O levantamento desses debates dentro do espaço religioso, destacando a diversidade temática aponta para o fato de que o Candomblé aderiu, para além das suas pautas, outros segmentos como parte da luta dos seus povos, compreendendo, principalmente, as especificidades das minorias qualitativas que têm gerado uma crise de valores da sociedade patriarcal por meio das lutas emancipatórias de mulheres negras, bem como os direitos da comunidade LGBTQI+, o genocídio da população negra, entre outros embates contra as manifestações do racismo e machismo em suas imposições e articulações de poder.

Isto significa que a ação política de mulheres negras na Bahia tem ampliado os debates, considerando as temáticas trazidas pelas minorias como parte do movimento emancipatório. Ou seja, essa percepção de uma luta inclusiva vem promovendo a diversificação das temáticas e o estabelecimento de novas parcerias (CARNEIRO, 2019, p. 175), que tem se expandido para as discussões dentro dos terreiros.

Se por um lado ainda encontramos mulheres reproduzindo percepções conservadoras e machistas, por outro, assistimos a um crescimento expressivo na conscientização de mulheres negras que têm buscado a liberdade de expressão, o direito de ser e viver como quiser e de transitar pelas encruzilhadas da vida sem viver os traumas do racismo e machismo. Mulheres negras que lutam contra a submissão nas suas relações familiares e espirituais.

Assim como funciona em maioria das relações de dominação, o racismo religioso é um tentáculo do racismo estrutural que vem sofrendo mutações em sua forma de estar e se dirigir ao Outro (aquele cuja existência e crença são interpretadas como divergentes), na medida em que a sociedade se transforma, ressignificando a sua história, cultura, economia e política.

O Babalorixá Sidnei Nogueira, em seu livro *Intolerância Religiosa*, publicado pela coleção Feminismos Plurais, traz o debate sobre os processos que incidem na reconfiguração das opressões contra os povos de axé/ngunzu. Ele destaca o etnocentrismo e a estigmatização como porta de acesso ao universo onde os considerados diferentes, o Outro, é punido por escolher continuar sendo parte da sua própria cultura.

Ninguém negará que o reconhecimento do Outro como seu semelhante ou como um igual sempre foi um problema; renegar o Outro é de certa forma afirmar a própria identidade a partir dessa negação. Por conta da negação da religião e da cultura do Outro, a humanidade assistiu, no decorrer de sua história, a violações frequentes à chamada liberdade religiosa. (...) Estigmatizar sempre foi um exercício comum para a manutenção de poder. Separar a identidade da alteridade, separar o correto do incorreto, o aceitável do inaceitável, o natural do anormal, o branco do preto, o gordo do magro, o sacralizado do profano. Estas ações eram (e ainda são) singularmente mais substanciais nos regimes teocráticos, em que o domínio da fé denota o domínio do poder (NOGUEIRA, 2020, p. 23-24)

Essa postura de determinação sobre quem pode ou não ser respeitado na sociedade está amparada por aquilo que Gramsci, segundo Stuart Hall (2003), apontou como leis de desenvolvimento que se inter cruzam com a crença em uma teleologia predeterminada, produzindo, assim, uma corrente hegemônica. Nesse sentido, a Igreja e os seus valores

dominantes, no nosso caso o cristianismo, operam como aparelho privado da hegemonia que tem no racismo religioso uma ferramenta de manutenção da sua hegemonia.

A estruturação dessa corrente que envolve racismo, patriarcado e sexismo me leva a refletir profundamente sobre o conceito de dororidade apresentado por Vilma Piedade, que nos conduz a entender as violências contra as mulheres negras partindo das dores provocadas pelo intercruzamento das opressões. A filósofa envereda pelas encruzilhadas da religiosidade afro-diaspórica para traduzir o que pretendo compartilhar nas linhas desta dissertação.

É preciso lutar muito... pelo Respeito à nossa Tradição, à liberdade religiosa! O processo é lento... Depende de uma resistência em vários campos: Resistência Linguística. Tradição. Desconstrução. Preservação dos Nossos Valores Civilizatórios... essa fila precisa andar mais rápido. A resistência linguística, a preservação da Língua Iorubá, também se deve às Mulheres nos Terreiros (PIEADADE, 2018).

Os caminhos que corriqueiramente precisamos percorrer enquanto intelectuais negras e “forasteiras de dentro”<sup>12</sup> para descrever academicamente as experiências que nos atravessam e, no meu caso, pautado nas interlocuções do mundo de fora com as trajetórias ancestrais-religiosas, são tão espinhosos quanto o que já atravessamos e temos nas pontas dos dedos para descrever o que queremos provocar. Isto porque a dororidade concebida por Vilma “trata no seu texto, subtexto, das violências que nos atingem, a cada minuto” (idem., p. 16).

A apreensão da pluralidade das experiências femininas frente aos marcadores sociais que confere valores civilizatórios no Ocidente não tem sido apenas reivindicado pelas feministas negras brasileiras, mas, também, por mulheres africanas que encontraram em nosso país uma possibilidade de reconstruir as suas histórias e tentam conectar as especificidades das suas trajetórias à agenda política dos movimentos feministas negros.

Faço esta ressalva porque no primeiro Parlamento Feminista da Bahia, ocorrido no dia 05 de dezembro de 2019, na Assembleia Legislativa da Bahia (ALBA), houve uma preocupação gigantesca em assegurar a representação da pluralidade feminina existente em nosso Estado. Era uma quinta-feira ensolarada, típico do verão baiano. Todos os

---

<sup>12</sup> *Outsider Within* é uma expressão que não possui correspondência definitiva na língua portuguesa. Por isso, tem sido utilizada em suas possíveis traduções: forasteira de dentro; estrangeira de dentro. O termo original foi utilizado por Patrícia Hill Collins para tratar de um status social atribuído às mulheres negras marginalizadas que têm se posicionado em ambientes marcados pela dominação branca, seja no trabalho doméstico, preparando o lar do seu opressor; seja na academia, contestando seus lugares de direito.

portais de notícias anunciavam a magnitude desse evento. Eu ainda estava me familiarizando com a cidade de Salvador. Precisava conhecer as pessoas e estar presente nesses eventos que tratariam, possivelmente, das pautas que trago na minha dissertação.

Cheguei na Assembleia por volta das nove horas da manhã, pois já previa a falta de lugar para sentar. A programação anunciava um *coffee break* e almoço, afinal, o parlamento aconteceria durante todo o dia. O espaço estava lotado de mulheres de diversos lugares do país e de outros países também. Mulheres negras, brancas, indígenas, transsexuais, mulheres diversas. A mídia soteropolitana marcava presença para noticiar os fatos. Eu, recém-chegada na capital, conhecia algumas poucas mulheres apenas de vista ou fama, como a deputada e cantora Leci Brandão. A minha companhia oficial, e de praxe, foi um pequeno caderno no qual pude anotar fatos, comentários e questionamentos sobre o que ocorrera ali.

Lembro-me que a mesa, presidida pela deputada Olivia Santana (também responsável pela ideia de trazer o Parlamento), esteve preocupada em trazer líderes do movimento feminista branco, do movimento negro, LGBTQI+, indígena, cristão, entre outras entidades, organizações e associações baianas, deixando o espaço o mais representativo possível.

Entre as inúmeras intervenções do público que assistia ao evento, recordo-me, também, com exatidão a manifestação da representante do Coletivo de Mulheres Africanas que há alguns anos reside em Salvador e reivindicava seus lugares nesse dito “oceano negro”. Em sua fala, proferiu a seguinte afirmação: “vocês são afro-brasileiras, nós somos africanas. As nossas experiências não são as mesmas. Vocês precisam nos ouvir”.

O curioso dessa reivindicação é que apesar de reconhecermos que somos frutos da diáspora africana e tenhamos em nós o desejo de manter viva a cultura dos nossos ancestrais, devido a territorialidade, as nossas vivências se diferem. É como ler um livro de Angela Davis, Toni Morrison ou bell hooks e entender que, embora alguns relatos deem conta de contextualizar uma memória social atravessada pela escravidão (o que nos é familiar), os sons que ecoam através das suas escritas cantam cantigas que não chegam até nós, isto porque existe a diferença territorial, cultural, econômica, social e política que interferem na constituição de quem somos, no nosso devir.

As representantes das religiões afro-brasileiras estavam sentadas na plateia. Quem reivindicou um lugar à mesa, em nome das tradições de mulheres negras e de Candomblé do Recôncavo baiano foi a Iyalorixá Juçara Lopes, trazendo, em seu discurso, a

importância de reconhecer as mulheres negras da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte como referências de feminismo negro na prática. A referida Iyá, além de ser uma referência no Recôncavo pela tradição ritualística da sua roça, é, também, líder do movimento de mulheres de terreiros do interior baiano.

Como forma de contemplar as demandas específicas de cada mulher presente naquele plenário, a presidenta da Comissão dos Direitos das Mulheres da Assembleia Legislativa da Bahia, Olívia Santana, solicitou a ampliação da mesa para que cada representante de coletivos e associações fizessem parte da roda de conversa. O resultado da atividade foi o lançamento do manifesto “Mais mulheres no poder”.

Somos mulheres diversas e lutamos por representatividade nos espaços de poder político e econômico, pelo fortalecimento da autonomia e dos nossos direitos sexuais e reprodutivos, contra todas as formas de violência (...) Assim, neste momento em que há no país uma agenda que representa retrocessos para as conquistas das mulheres em diferentes dimensões da vida social, que ameaça a importante conquista das cotas de 30% de candidatas e do fundo eleitoral para candidaturas femininas, este parlamento feminista se posiciona em defesa das seguintes premissas de fortalecimento da democracia e de promoção de mais mulheres nos espaços de decisão política:

[...]

4) Propõe a criação de um Fundo de Financiamento das políticas públicas de enfrentamento à violência contra as mulheres, com fortalecimento das Secretarias de Mulheres nos Estados e Municípios. O empoderamento das mulheres é estratégico para acelerar as políticas públicas de redução do quadro de violência de gênero e feminicídios, que vitima principalmente as mulheres negras e pobres, na Bahia, no Brasil e em todo o mundo.

[...]

6) Exigir de partidos políticos a distribuição democrática, republicana e transparente dos recursos eleitorais, a fim de garantir a representatividade das mulheres em sua diversidade e assegurar a igualdade nos acessos aos recursos (MANIFESTO PARLAMENTO FEMINISTA DA BAHIA, 2019)

O manifesto objetiva, principalmente, uma maior inserção de mulheres em cargos públicos políticos. Porém, no que tange aos critérios raciais, para as mulheres negras o acesso à esfera política ainda que seja uma demanda presente na pauta do feminismo negro, segue sendo uma vitória distante e difícil se comparada às conquistas que se apresentam possíveis. Sueli Carneiro (2019) reitera que “a relação entre mulher negra e poder é um tema praticamente inexistente. Falar dele é, então, como falar do ausente”.

Em Salvador, entre 2019 e 2020, formou-se uma articulação muito grande em torno das candidaturas negras. Parte considerável delas está vinculada aos povos de terreiros, visando a derrubada da bancada evangélica que constituiu sua hegemonia na

cidade e por todo Estado, e responsabilidade com as questões da religiosidade nas tomadas de decisões políticas.

Alguns exemplos de movimentos para eleger mulheres negras foram os realizados pelo Fórum Marielles e pela Rede de Mulheres Negras da Bahia, que promoveram a candidatura de mulheres negras do Axé como a socióloga Vilma Reis e Ekedji Lindinalva de Paula, da FNMV. No próximo capítulo trarei com alguns detalhes a atuação da Frente Makota Valdina nesse cenário de conflitos e disputas pelo poder.

### 2.1.1 Na Gira do Genocídio: Levante Contra o Extermínio da População Negra

Cabô, vinte anos de idade  
Quase vinte e um  
Pai de um, quase dois  
E depois das 20 horas  
Menino, volte pra casa  
Cabô  
Ô Neide, cadê menino?  
  
-Cabô – Luedji Luna

A letra da canção Cabô da cantora baiana Luedji Luna é como reza diária de mãe preta. Mulheres que ajoelham todos os dias pedindo para que seus filhos não “inventem” de sair. Para a juventude negra, em diferentes lugares do país e do mundo, as ruas representam um labirinto da morte, quase sem saída. Sai ileso quem tem sorte. Mas, nem sempre, essa sorte dura muito. Sempre escuto de amigos, homens negros, que chegar aos 30 anos sendo negro é um milagre, porque entendem o valor de seus corpos para um estado letrado nos rituais e práticas racistas.

“Cadê menino?” Escuto a voz da minha mãe, às 00h da madrugada querendo saber sobre meu irmão mais velho que sempre chegou tarde em casa dos *rolés* com os amigos e primos. A sua preocupação ecoa nas vozes de mulheres negras diversas. Das mães negras. E o medo delas, quase sempre, é o mesmo: de a polícia confundi-los com “marginais”. Quantos jovens negros, em Salvador, por exemplo, foram vítimas dessa “confusão”? Quantas mães gritaram “cabô”?

Ainda na cidade que, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) divulgados pelo IBGE em 2018, é a mais negra do Brasil, os movimentos negros (povos de terreiros; mulheres negras; contra o genocídio da população negra) correlacionam suas pautas e, quase sempre, marcham juntos contra



as mazelas da sociedade. Essa relação de irmandade evidencia a prática da filosofia UBUNTU que trouxemos no capítulo anterior. São articulações que entendem a importância da união entre as comunidades negras em nosso país para se pensar formas de fazer as demandas raciais terem espaço nas agendas políticas e culturais.

Entretanto, essas pautas ainda caminham na contramão dos avanços no marco civilizatório que consagraria a vitória da população negra contra a estrutura racista da sociedade. Isto porque, Salvador, embora seja a capital que abriga o maior contingente de pessoas que se autodeclaram negras e pardas, ainda é uma das cidades na Bahia que mata mais jovens negros, como destacou o relatório da Rede de Observatórios da Segurança<sup>13</sup>, e como foi divulgado pelo Portal de Notícias Alma preta<sup>14</sup>. Paradoxalmente, a violência nessa *terra do axé* tem cor, colocando em xeque as dificuldades enfrentadas por quem é preto e pobre nessa região.

O episódio que ficou conhecido como a “Chacina do Cabula”<sup>15</sup>, ocorrido em um dos bairros periféricos da cidade, foi um dos marcos importantes para a eclosão desses questionamentos. Doze jovens negros entre 15 e 28 anos de idade foram brutalmente assassinados pela Polícia do Estado, na madrugada do dia 06 de fevereiro de 2015. Este fato contribuiu para o fortalecimento do debate sobre desmilitarização da polícia, promovido pelo movimento negro, com o intuito de reduzir o abuso de poder que tem sido sentenciado, corriqueiramente, vidas negras à morte.

Aqui, o genocídio e o encarceramento em massa do povo negro é uma das pautas principais de movimentos que marcham nas principais ruas do centro da cidade. A campanha *Reaja ou será morto, Reaja ou será morta* é um dos movimentos mais ativos no embate à essas questões porque vem cobrando do Estado uma postura antirracista da polícia que é considerada uma das que mais mata no país. Em entrevista ao jornal Agência Brasil, o líder do movimento, Hamilton Borges, apontou a necessidade de federalização da chacina e relatou ameaças da polícia ao movimento que se formou na Bahia reivindicando justiça aos jovens assassinados.

O apoio da OAB<sup>16</sup> é fundamental e ela pode prestar um grande papel nesse caso, arguindo as ameaças que nós e a comunidade temos sofrido de policiais. Ninguém diz nada, mas as nossas casas têm sido invadidas, recebemos

---

<sup>13</sup> Ver em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/03/racismo-jovens-bahia/>

<sup>14</sup> Ver em: <https://almapreta.com/editorias/realidade/assassinatos-atingem-disparadamente-a-populacao-negra-na-bahia>

<sup>15</sup> Ver em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/chacina-com-12-mortos-no-cabula-foi-planejada-por-pms-como-vinganca/>

<sup>16</sup> Ordem dos Advogados do Brasil.

ameaças de morte. Então, a OAB não pode somente pedir para federalizar e deixar que a gente resolva. Não podem esperar que a gente resolva, que criemos as nossas próprias defesas. Não temos isso, não temos recursos, e a gente luta, porque é a nossa própria vida. Lutamos por autodefesa, entende? (BORGES, 2016, informação verbal)<sup>17</sup>

O *Reaja ou será morto, Reaja ou será morta* surgiu em 2005, “em um contexto de governo ligado a um grupo político que há décadas dominava os recursos financeiros, o sistema de justiça, e os meios de produção e comunicação na Bahia”<sup>18</sup>, com o intuito de politizar a morte de jovens negros. É uma das poucas organizações com ações voltadas para homens e mulheres negros/os em situação de encarceramento. O seu líder, o escritor Hamilton Borges, tornou-se conhecido como referência do movimento negro na Bahia, que luta pela vida de jovens negros. Em entrevista ao Portal Bahia Notícias, replicado pelo Geledés<sup>19</sup>, ele afirmou que uma das principais realizações da campanha foi colocar o genocídio da população negra na agenda política nacional.



Figura 5 Cruzes representando as vítimas da chacina do Cabula. Manifestação da Reaja em 11 de fevereiro de 2015. Foto: Rafael Bonifácio/Ponte.org

Em 2020 a Reaja realizou ações de combate e tentativa de redução aos danos provocados pela pandemia do novo coronavírus, doença que matou mais negros que

---

<sup>17</sup> Ver entrevista em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-02/oab-pode-pedir-federalizacao-para-caso-da-chacina-de-cabula-em-salvador>

<sup>18</sup> <https://reajanasruas.blogspot.com/p/quem-somos.html>

<sup>19</sup> Ver em: <https://www.geledes.org.br/hamilton-borges/>

brancos no país, devido às desigualdades refletidas política, econômica e culturalmente na sociedade. Entre as ações, destacam-se a arrecadação de alimentos em parceria com o Movimento Sem Terra (MST) para distribuir entre famílias negras que vivem nas margens da sociedade e, conseqüentemente, foram atingidas com mais rigor pelos efeitos desse caos na saúde pública.

Além dessa ação, o grupo realizou também uma campanha de apoio e solidariedade às detentas e detentos do Complexo Penal da Mata Escura, em Salvador, no mês de junho, onde foram distribuídos materiais de limpeza e higiene pessoal, com o intuito de assegurar minimamente o controle da doença dentro do presídio. No blog da organização, uma carta aberta em agradecimento ao MST destacou a importância de ações concretas para o fortalecimento dos povos subalternizados.

Nesse sentido, é fundamental estabelecermos uma teia que nos reconecte ao campo, uma aliança que se inicia pela alimentação de nosso povo, mas que possui um propósito muito maior de tomada de território. Um povo sem terra é um povo que não se governa, um povo sem poder. Isso porque amontoados e isolados em favelas altamente controladas como verdadeiros campos de concentração temos reduzida a quase zero nossa capacidade de autonomia e autodeterminação. Saídas de autonomia são reinventadas e possibilitadas pelo povo do campo revelando que temos muito a construir! (REAJA OU SERÁ MORTO, REAJA OU SERÁ MORTA, 2020)

Em maio do mesmo ano escrevi um relato para a Revista Afirmativa<sup>20</sup> sobre a situação da população negra, especialmente das mulheres negras em Salvador, devido aos impactos sociais e econômicos dessa doença em suas vidas. A minha narrativa esteve ancorada na experiência de uma repórter que não pôde seguir o isolamento social por ocupar uma profissão considerada “essencial” nesse contexto e, por isso, acompanhou de perto o cotidiano de muitas famílias devastadas pelo desemprego, fome e ausência de direitos básicos.

(...)trago dados divulgados pelo Ministério da Saúde comprovando que o coronavírus é mais letal para a população negra. Embora a pesquisa aponte que negros representam cerca de 1 em cada 4 pacientes internados com problemas respiratórios provocados pela doença, o mesmo estudo mostra que nós estamos mais propensos à morte frente ao vírus. E nem quero me debruçar na reflexão sobre a primeira vítima, uma mulher negra, trabalhadora doméstica que contraiu a doença de seus patrões e estes permanecem vivos. Essas questões só nos mostram que a experiência negra em território brasileiro ainda é marcada pelo controle social que, à sua forma, determina quem deve/pode aderir ao isolamento social e quem deve morrer, aquilo que Achille Mbembe chamou de necropolítica. É uma realidade comum em diversos países

---

<sup>20</sup> Ver em: <https://revistaafirmativa.com.br/pandemia-e-o-medo-negro-quem-vai-isolar-o-racismo/>

onde as desigualdades raciais ainda persistem na sociedade. E como proteger a nossa periferia da proliferação desse vírus se até saneamento básico é negado a nossa gente? Quando e quem vai isolar o racismo e nos deixar respirar aliviados? Creio que as respostas para essas perguntas caminham distantes da nossa realidade, tendo em vista que ainda vivemos em um país que se preza à vergonhosa falácia da democracia racial. E a pandemia, por sua vez, tem reforçado ainda mais a vulnerabilidade de pessoas negras (SOUZA, 2020a)

Essa reiteração não é sem propósito. O que está em voga na minha pretensão em trazer novamente para a discussão o genocídio do povo negro é relacionar o que acontece nos dias de hoje com o que ocorrera em tempos retrógrados. As experiências negras têm sido ressignificadas.

Em um artigo sobre as trajetórias afetivas de mulheres negras, trouxe para a discussão esse novo modelo de violência caracterizado pelas novas formas de impor a hegemonia contra essas “minorias” que desde sempre vêm lutando pelo direito de existir.

Entretanto, o que interessa nessas linhas é olhar para quem está por trás desse cenário brutal. São as sujeitas esquecidas pelos defensores do dito “bandido bom é bandido morto”. Elas são as esposas negras, as mães pretas que continuam chorando a morte cruel de seus filhos e assistindo a desestruturação da sua família, sem nenhum amparo e sem o direito de viver o luto, porque tem um outro “guri” que ainda está vivo e ela precisa buscar o alimento para saciar a sua fome. Precisa tentar, com a pouca força e dinheiro que tem, desviá-lo desse destino perverso. Essas mulheres – que no período da escravização atuavam como ama-de-leite; mães pretas que não podiam cuidar dos seus filhos, mas eram obrigadas a amamentar os filhos das sinhás – hoje atuam como babás, domésticas, nas mesmas profissões de outrora. Não quero, com isso, reduzir o valor das profissões, mas restituir passos que seguem fincados na mesma estrutura em que começou. As mulheres negras, da periferia, continuam ocupando cargos de menores salários e valorização social. Continuam nas profissões de domesticação e vendo seus filhos morrerem enquanto cuidam dos filhos dos patrões (SOUZA, 2020b).

Quando escrevi esse texto, assistíamos aos noticiários do caso Miguel<sup>21</sup>. Caso que não aconteceu na Bahia, mas ainda assim soa familiar para nós, pois não difere muito do que estamos acostumadas a presenciar em nossos bairros ou nos noticiários do meio-dia. Naquele momento, precisava pôr para fora a “morte daquelas que não foram” e seguem desassistidas por um país que ainda insiste em não racializar os crimes contra as nossas e os nossos; a morte das mães negras que acontecem diariamente de dentro para fora.

quem vai pagar a conta?  
quem vai contar os corpos?  
quem vai catar os cacos dos corações?  
quem vai apagar as recordações?  
quem vai secar cada gota de suor e sangue?

---

<sup>21</sup> Ver em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/08/24/caso-miguel-familia-de-menino-que-caiu-de-predio-pede-indenizacao-de-quase-r-1-milhao-a-sari-corte-real.ghtml>

(Cabô - Luedji Luna)

Mais uma vez a canção de Luedji Luna restitui o que pretendo dizer sobre mulheres negras na linha de frente das lutas de resistência. Com a morte de um jovem negro, uma mulher negra é violentada emocionalmente pelo descaso com a sua dor e a vida de seu filho. No episódio do Cabula, supramencionado, 12 mães negras foram violentadas por mais uma ação do Estado. Isto compreende a arguição de bell hooks (2000) ao interpelar que “somos um povo ferido”.

São assuntos como este que embalam os movimentos dissidentes em nossa sociedade e são incorporados na luta dos povos de terreiros, também. É exatamente dentro desses contextos de perseguições onde acontecem as marchas das mulheres negras vestidas pelo simbolismo das cassas brancas do Candomblé. Marchas da irmandade que ecoam o nome de Exú e Xangô, reis da comunicação e da justiça. Marchas em defesa da vida de negras e negros. Marchas pelo direito de a mulher negra existir. Marchas diversas onde, em sua maioria, estamos nós na linha de frente. Para exemplificar esse tipo de articulação, trarei nas próximas seções a Marcha do Empoderamento Crespo que reúne, anualmente, milhares de pessoas de toda a Bahia e engloba em sua militância diferentes aspectos do racismo no cotidiano das mulheres negras e de toda população afro-diaspórica.

Assim, para as mulheres negras de *axé* a luta não é só sobre a religiosidade, afinal, carregamos, também, todas as identidades que nos colocam nas avenidas das opressões. A marcha regida pela performance da resistência ancestral é sobre todos os marcadores sociais: raça, gênero, sexualidade, religiosidade...

### **2.1.2 Rede De Mulheres De Terreiros Da Bahia**

Na vida não devemos fazer nada sozinha. Mesmo criando uma organização, as pessoas não devem ser todas do mesmo lugar, da mesma casa. Você precisa convidar outras pessoas, mesmo que não seja da sua família de Axé, pra lhe dar um suporte.

(EKEDJI SINHA, 2021, informação verbal)

Um dos movimentos mais emblemáticos de mulheres do axé/ngunzo da Bahia surgiu em 2009 e foi denominado como Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia. Para compreender essa articulação feminina, conversei com Ekedji Sinha, do Terreiro Ilê Axé Yá Nassô Oká, o famoso Terreiro Casa Branca, um dos mais antigos e respeitados templos da cidade de Salvador.

Ekedji Sinha é uma das organizadoras da Rede. A conheci através de um grande amigo, Fernando, frequentador e admirador da Casa Branca, roça onde Ekedji cuida do seu orí. Tentamos um encontro diversas vezes, mas, impossibilitadas pela pandemia, optamos por dialogar através do *WhatsApp*<sup>22</sup> assegurando a preservação das nossas saúdes. Conversamos sobre as articulações femininas na Bahia, em especial, as de mulheres do Axé/Ngunzo.

Ela acredita assiduamente no comprometimento dos povos de santo como o único caminho de oposição ao racismo religioso que assombra a religião e põe em risco os avanços e conquistas dos ancestrais que lutaram para manter acesa as tradições dos seus povos. Nesse sentido, emerge a RMTB, em um contexto no qual as mulheres de terreiros sentiram a necessidade de estarem juntas, apoiando e fortalecendo umas às outras.

Quando a Rede foi criada, não tínhamos na cidade nenhum grupo de mulheres específico para pensar as nossas questões. Nós, mulheres da Casa Branca, já nos organizávamos dentro do terreiro, até que pensamos em fazer trabalhos sociais com outras comunidades. Assim, nasceu a Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia. No início, partindo do lugar de idealizadora desse agrupamento, imaginei que hoje estaríamos muito bem fortalecidas. Mas, a coisa esfriou muito. As pessoas envolvidas não deram continuidade com o mesmo comprometimento ao trabalho que iniciamos. O foco ficou só nas festas. Só conseguimos marcar uma reunião se tiver festa, comida e bebida. É muito triste. Não quero rotular essas mulheres. Mas acho que não podemos centralizar as responsabilidades em cima de uma só. Temos que nos envolver como o todo. A gente tem que pensar no coletivo (EKEDJI SINHA, 2021, informação verbal).

Antes de dialogar com o pensamento de Mãe Sinha, complemento a minha afirmação sobre a luta das mulheres de terreiros perpassar pelas questões que envolvem a religiosidade e as espiritualidades afro-diaspóricas, destacando os valores defendidos pela RMTB, que, como consta na descrição de uma das suas plataformas digitais onde ocorrem as articulações e divulgação das ações do grupo, rege sobre os seguintes termos:

✓ Por uma sociedade mais justa com equidade onde nossa ancestralidade seja conhecida com o valor fundante;

---

<sup>22</sup> Aplicativo de conversa virtual.

- ✓ Pela promoção do bem viver;
- ✓ Superação do racismo religioso e todas as formas de intolerância (religiosa, gênero, orientação sexual, racial, geracional) (RMTB, 2010).

Isto posto, reforço que de 2009 até o presente ano muitos movimentos liderados por mulheres de Candomblé foram surgindo em Salvador. No tópico anterior foi possível dialogar com alguns deles. A partir disso, como é possível justificar o distanciamento das mulheres da Rede de Terreiros, como descreveu Ekedji Sinha, nas reuniões para tratar de assuntos sérios, senão partindo, inicialmente, do lugar da dor? Ora, se o que rege as articulações e associativismos feminino negro são questões que ultrapassam os afetos, ou seja, são as ausências de políticas públicas, de justiça efetiva contra os crimes de ódio religioso e, sobretudo, sobre o racismo e suas intersecções que resultam em dores legítimas nessas mulheres, quiçá, esse “descomprometimento” com as reuniões se dê pela necessidade de, por alguns instantes, se isolar da luta.

Quero afirmar, com isso, que as vidas de mulheres negras têm se resumido a um constante cenário de resistência diária e, talvez, seja entendível o “não querer lutar todos os dias”. Isso se explica pelo que Angela Davis (2017) declarou sobre estarmos doentes e cansadas de estarmos doentes e cansadas; ou acerca do pensamento de bell hooks (2000) sobre sermos “um povo ferido”. Para refletir essa dinâmica de sensações e sentires, gosto de me acolher nas poesias negras de intelectuais negras que dialogam com as cartografias do nosso corpo e nos convidam a mergulhar nesse emaranhado de dores e resistências, como faz Miriam Alves (1985).

Carregamos nos ombros  
feitos fardos  
a luta, a dor dum passado  
Carregamos nos ombros  
feito fardo  
a vergonha que não é nossa  
Carregamos nos ombros  
feito carga  
o ferro da marca do feitor  
Carregamos na mão  
feito lança  
as esperanças  
o que virá  
(ALVES, 1985, p. 30)

A possível dispersão das mulheres da RMTB também pode ser caracterizada pela pluralidade de ideias e visões existentes dentro do coletivo. Divergências são comuns mesmo em movimentos que lutam por uma causa específica, onde todas e todos tenham objetivos em comum. Ao trazer as possíveis tensões que estariam fragilizando a ampliação das ações da rede, estamos direcionando o nosso olhar não apenas para o coletivo, mas para as subjetividades das pessoas envolvidas nessas articulações. Foucault (1988) nos sugeriu que todo campo de resistência está propenso a práticas de poder, pois tanto a resistência quanto o poder são forças que estão sempre em mobilidade. Ou seja, são artifícios sem donos.

Isto posto, fica mais propícia a compreensão sobre as divergências internas como parte essencial das mobilizações de resistência. Ao mesmo tempo em que as discordâncias se configuram como a causa das dissoluções dos grupos, elas são também ferramentas mantenedoras das estratégias coletivas que têm gerado importantes avanços na sociedade.

Desse modo, retomando o olhar para as ações da Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia, é válido frisar que suas mobilizações não trilharam somente pelas discussões sobre as opressões que norteiam as identidades femininas que compõem o grupo. A procura pela solução das problemáticas, bem como o “*colocar a mão na massa*”<sup>23</sup>, possibilitou, por exemplo, a organização e execução de feiras de saúde dentro das roças, com profissionais de saúde, de diferentes especialidades, atendendo os povos de terreiros gratuitamente.

A busca pelo cuidado e bem viver dos povos de religiosidade afro-diaspórica é uma das inúmeras formas de reivindicar um melhor acesso à saúde de qualidade para essa população que não tem encontrado amparo nas políticas públicas voltadas para essa área. Reivindicar buscando formas de solucionar as problemáticas é, também, um bom exemplo de estratégia de resistência.

Em 2019 participei de um encontro organizado pelas mulheres da Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia, no terreiro do Gantois. Foi um dos encontros mais bonitos que participei, com importantes nomes dos candomblés da Bahia compondo a mesa. Representantes de diferentes casas e nações discutiam formas de lutar contra as opressões de gênero que vinha aumentando a mortalidade materna entre mulheres negras no estado. Esse debate já havia sido levantado pela Rede em 2016. Dei-me conta disso ao

---

<sup>23</sup> Realizar uma vontade, desejo. Buscar formas de colocar as atividades em prática. No caso da RMTB, as mulheres buscaram parceiros dentro dos terreiros de Candomblés e fizeram a própria feira de saúde.



receber um folheto com a campanha “Parem de nos matar”, um manifesto escrito pelo grupo.

O movimento foi organizado a partir de dados divulgados pelo Ministério da Saúde. 60% da mortalidade materna acometem mulheres negras, enquanto 34% ocorriam entre mulheres brancas. Isso sem contar com a frequência em consultas pré-natais, na qual mais de 55% das mulheres negras afirmaram terem realizado menos consultas, em comparação às mulheres brancas. Naquela época esse número já assustava. Por isso, destaco um trecho do manifesto publicado e distribuído pela RMTB.

A base da pirâmide social ainda continua pertencendo, por excelência, às mulheres negras que sustentam este país sem usufruir das riquezas que são produzidas. Em verdade, na maior parte das vezes nos falta o básico para que possamos construir uma vida com dignidade. Tanto no setor público quanto no setor privado o racismo tácito e velado assegura que os melhores postos de trabalho sejam reservados aos herdeiros das famílias tradicionais brancas. Em qualquer que seja o governo predomina os interesses do compadrio e das elites econômicas. A indiferença e a naturalização de nosso adoecimento e morte persistem e isso na maior parte das vezes, não é manchete na grande mídia (RMTB, 2016, manifesto).

Entre 2020 e o presente ano, a situação se agravou ainda mais para as mulheres negras devido a pandemia da COVID-19. De acordo com dados do Ministério da Saúde, quando comparado às mulheres brancas, o número de gestantes hospitalizadas por Síndromes Respiratórias Agudas Graves (SRAGs) provocada pela doença é maior entre negras. Dentro desse grupo de mulheres negras hospitalizadas, 14,2% vieram a óbito, enquanto entre as mulheres brancas, esse número caiu quase pela metade, 7% morreram por complicações da doença.

O descaso com a existência das mulheres negras tem sido pauta dos movimentos feministas por longas décadas. As críticas fundamentadas por teóricas negras sobre os aspectos de raça e gênero que materializam e perpetuam as diversas violências contra esses corpos femininos, bem como as imagens de controle que substanciam as suas experiências estão acesas, também, nos movimentos de mulheres de candomblés, porque são pautas que lhes atravessam. Antes de serem *macumbeiras*, elas são mulheres negras e tais marcadores servem de chamariz para a reprodução de estigmas e ressignificação de práticas desiguais.

Quero, com isso, demarcar um lugar que está para além dos muros acadêmicos, pois falamos da identificação dessas violências que despontaram nos olhares de mulheres

negras antes mesmo de estas adentrarem as universidades. Sojourner Truth, as irmãs da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, entre outras representantes de candomblés e confrarias femininas, dão conta de exemplificar essa explanação porque à sua forma, questionaram os seus lugares nessa invenção eurocêntrica do “ser mulher”.

Ekedji Sinha, por exemplo, destaca, através das suas vivências de mulher negra, que o racismo e o machismo conquistaram muita força, comparado a tempos passados, e reforça, ainda, a sua visão sobre os movimentos de povos de terreiros que levam símbolos da religião para os espaços públicos, acreditando que esse tipo de estratégia pode contribuir para o aumento das perseguições religiosas.

Sinceramente, não vejo a necessidade de levar símbolos religiosos para fora dos terreiros, porque você pode representar a sua comunidade, seu terreiro, de tantas outras formas, sem precisar levar um símbolo sagrado. Pode representar através da música, das danças. Tem tantos ritos que dão para serem mostrados, sem precisar levar nada (elementos do culto) para as ruas. Nossos símbolos deveriam ser vistos apenas dentro da nossa comunidade. Se as pessoas não conhecem aquilo que estão vendo, lógico que vão ter preconceitos, né? Tem símbolos que são muito sagrados pra gente. Deveríamos resguardar nosso segredo (EKEDJI SINHA, 2021, informação verbal).

A preocupação de mãe Sinha é entendível pela sua vasta experiência com o sagrado. Em sua trajetória, testemunhou diferentes agressões aos terreiros de Candomblé e a necessidade de realizar os cultos e rituais às escondidas, para que os vizinhos não escutassem e chamassem a polícia a fim de interromper as atividades e destruir os templos. A história do seu terreiro, por exemplo, dá conta de explicar o seu incômodo com a exposição, porque foi exatamente pelas perseguições religiosas que o Candomblé da Casa Branca se viu expulso da sua primeira moradia, o bairro da Barroquinha, precisando se mudar para o bairro do Engenho Velho da Federação onde ainda hoje permanece ancorada.

Do mesmo modo que é plausível a sua preocupação, esta reafirma o que expus parágrafos acima sobre a constância que diferentes pontos de vistas atribuem aos movimentos sociais. O pensamento da autoridade da Casa Branca não é o pensamento de todas as representantes da Rede de mulheres porque se o fosse, algumas delas não integrariam o movimento da Frente Nacional Makota Valdina que tem como característica principal o *ebó coletivo*, sugerido, inclusive, pela ancestral Makota Valdina (que integrou a RMTB) ao interpelar o essencial papel dos povos de terreiros de utilizarem essa ferramenta como estratégia de resistência.

Isto se explica pelas palavras de Jacqueline Santos (2018):

A valorização da experiência, da subjetividade, da agência dos indivíduos e das vivências pessoais é pauta importante na contemporaneidade e diz respeito aos processos de subjetivação e criação de identidades, mas chama atenção também para as oportunidades ou vulnerabilidades de pessoas e grupos nas estruturas e hierarquias sociais (DOS SANTOS, 2018, p.04)

Essa multiplicidade de visões acerca do sagrado e do segredo que constitui o Candomblé como uma religião de respeito à ancestralidade, diz respeito às experiências individuais que importa tanto quanto as experiências coletivas, pois são elas que movimentam as relações de poder e resistência, e dá sentido as articulações encarnadas pelos diferentes grupos e personalidades.

A Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia permanece (re)existindo frente as inúmeras tempestades que põe em risco os avanços conquistados com as diversas ações executadas em Salvador e por todo Estado.

## **2.2 Um Cenário de Resistência Diária: Lutando Contra o Racismo Religioso**

Ao longo dos anos, muitos fatos constituídos pelo ódio religioso e racismo marcaram os movimentos dos povos de Candomblé da Bahia. Um dos episódios mais emblemáticos foi o caso de Mãe Gilda de Ogum, sacerdotisa do Terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, do bairro de Itapuã, em Salvador. Seguidores da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) atacaram o templo que abrigava os rituais e publicaram no Folha da Universal uma matéria com a foto da Iyá se referindo a ela como macumbeira charlatã.

Este fato afetou profunda e violentamente Mãe Gilda que morreu vítima de infarto, logo após ter tido contato com a manchete do jornal. A mobilização em torno desse ato de ódio foi tamanha. Os movimentos de povos de terreiro se articularam grandemente. Sete anos mais tarde, após muita pressão e cobranças dos povos de santo e dos movimentos negros, o então presidente do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva instituiu, em forma de Lei, o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.

Diversos veículos de comunicação e portais midiáticos de organizações que visam a proteção e preservação às culturas subalternizadas, divulgaram o ocorrido. Em uma

publicação recente intitulada “Mãe Gilda vive, apesar da intolerância, racismo e violência, Mãe Gilda resiste”, o KOINONIA <sup>24</sup>relembrou o episódio.

Em 2000, Mãe Gilda infartou após uma série de violências e difamações contra ela e seus filhos de santo. Agressões desencadeadas por uma publicação na primeira página do jornal Folha Universal, da igreja Universal do Reino de Deus, sob a chamada “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes” e uma foto de Mãe Gilda. Após uma série de lutas na justiça, Mãe Jaciara e a equipe jurídica de KOINONIA conseguiram a vitória. O Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, 21 de janeiro, é uma homenagem à Iyalorixá. Mas isso não foi suficiente para que a perseguição e o racismo religioso cessasse. Em 2016 o busto erguido em memória de Mãe Gilda, no bairro de Itapuã, foi destruído (KOINONIA, 2018)

O busto de Mãe Gilda citado pelo KOINONIA como alvo de destruição no ano de 2016, foi reerguido e, novamente, alvo de ataques perversos de indivíduos movidos pelo ódio e insatisfação com a fé alheia. O novo episódio ocorreu em julho de 2020 e foi o primeiro ato de racismo religioso flagrado na cidade pela polícia. Em um vídeo que circulou pelas redes sociais e por alguns portais de comunicação do Estado, a filha da sacerdotisa, Mãe Jaciara, aparece em frente ao busto apedrejado informando sobre o ocorrido e mobilizando os povos de Axé e a justiça para validar a denúncia contra o autor da agressão, preso em flagrante pela polícia militar. No vídeo divulgado pelo G1<sup>25</sup>, Jaciara desabafa: “no momento de pandemia, no momento em que o país passa por dificuldade. Mais uma vez o monumento é depredado. Quebrou tudo aqui. Disse que foi à mando de Deus. Que Deus é esse?” (IYÁLORIXÁ JACIARA, 2020).

A Frente Nacional Makota Valdina publicou no dia 16 de julho de 2020 uma nota repudiando o recente ataque à memória da ancestral. O monumento, inaugurado no ano 2014, fica localizado no Parque Metropolitano do Abaeté, em Salvador-Ba. Abaixo, segue trecho da nota publicada no perfil do Facebook do Fórum.

**“Não é uma simples depredação de um monumento público, mas um ataque direcionado à religião do candomblé!”**

A Frente Nacional Makota Valdina vem a público se solidarizar com a Yálorixá Jaciara Ribeiro, sacerdotisa do Ilê Axé Abassá de Ogum, por mais

---

<sup>24</sup> KOINONIA Presença ecumênica e Serviço é uma organização formada por membros de diferentes tradições religiosas que atua nacional e internacionalmente, promovendo serviços estabelecendo alianças entre a comunidade negra organizada nas zonas urbanas e rurais. Disponível em: <<https://koinonia.org.br/noticias/mae-gilda-vive-apesar-da-intolerancia-racismo-e-violencia-mae-gilda-resiste-actuandounidas/6403>>. Acesso em: 23/08/2020.

<sup>25</sup> Ver em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/07/15/busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-em-salvador-suspeito-foi-levado-para-delegacia.ghtml>

este sucessivo caso de violência e ódio religioso ao Busto de Mãe Gilda ocorrido na manhã de ontem, 15 de julho.

Repudiamos e exigimos providências dos poderes públicos por mais este caso, nitidamente, de racismo religioso. Mesmo após a passagem para o Orun, nossos corpos negros não descansam da brutalidade do racismo e de suas violências correlatas como os crimes de ódio religioso cometidos por pessoas de má fé, travestidos de fiéis que propagam o ódio em nome de um Deus, nada divino e nem tão pouco amoroso (FNMV, 2020)<sup>26</sup>



Figura 6 Foto reprodução da capa da Folha Universal, publicado em 2000<sup>27</sup>.

---

## **Busto de Mãe Gilda é alvo de vandalismo em Salvador; suspeito foi levado para delegacia**

Situação ocorreu na manhã desta quarta-feira (15). Em 2016, monumento que homenageia a lalorixá também foi depredado.

Por G1 BA  
15/07/2020 17h50 · Atualizado há um mês

Figura 7 Matéria publicada pelo site G1 BA<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Nota completa disponível em: <<https://www.facebook.com/notes/frente-nacional-makota-valdina/nota-de-rep%C3%BAdio-n%C3%A3o-%C3%A9-uma-simples-depreda%C3%A7%C3%A3o-de-um-monumento-p%C3%BAblico-mas-um-ataq/722844535176399/>>

<sup>27</sup> Esta imagem foi reproduzida em diversos veículos de comunicação. As denúncias resultaram na condenação da Igreja Universal do Reino de Deus que foi setenciada a pagar pouco mais de R\$ 1 milhão à família de Mãe Gilda. A IURD, não satisfeita com a decisão, pois não iria “enriquecer família de mãe de santo”, como relatou o Jornal Brasil de Fato, revogou judicialmente da decisão da Justiça, que revisou o valor, reduzindo para um pouco mais de R\$100 mil. Ver em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/07/15/busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-em-salvador-suspeito-foi-levado-para-delegacia.ghhtml>>



*Figura 8 Busto de Mãe Gilda. Foto reprodução: Jornal A Tarde*

Embora a Lei 11.635 de 2007 institua como crime inafiançável o que chamam de intolerância religiosa, na qual está incluída as agressões aos religiosos e invasão aos templos religiosos e, mesmo no ano seguinte, 2008, tendo entrado em vigor a Lei 11.645/08 que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nas escolas públicas, as práticas de violências contra o Candomblé e outras religiões de origem negra seguem acontecendo sem a devida aplicação da Lei.

Precisamos ter em mente que a implementação de Leis que visam a redução dos danos provocados pelas desigualdades no país é resultante do não silenciamento das minorias que têm pressionado e cobrado uma postura igualitária do Estado, já que o mesmo defende “o direito de ir e existir” para todos os povos. Entretanto, ainda é muito pouco somente implementar Leis. É preciso, sobretudo, inspecionar a sua aplicação e tensionar a sua eficácia, caso contrário, outros inúmeros atentados como o ocorrido contra Mãe Gilda e a sua memória, seguirão acontecendo pela Bahia e em todo país e a população afetada pelas manifestações violentas dos ditos defensores da moral e bons costumes permanecerá em condição de alerta máximo resistindo como for possível.

---

<sup>28</sup>Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/07/15/busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-em-salvador-suspeito-foi-levado-para-delegacia.ghtml>.

### 2.2.1 Entre a Cruz e a Pedra De Xangô: Articulações por um Patrimônio Religioso

Quando cheguei à Salvador de *mala e cuia* para estudar mestrado, acontecia na cidade um ato político que eu desconhecia, até aquele momento, mas que tinha uma expressiva cobertura dos veículos de comunicação local. Fato que logo me despertou o desejo de acompanhar nos próximos anos e entender melhor sobre o que se tratava. Meses depois, após pesquisar e conversar com integrantes, descobri se tratar de um movimento social que tem a Pedra de Xangô como símbolo da resistência coletiva.

Maria Alice Pereira da Silva (2017) explica que a Pedra de Xangô é um rochedo de 8m de altura e 30m de diâmetro, localizado na Avenida Assis Valente, trecho que compreende um dos bairros mais populosos de Salvador, Cajazeiras, e abarca outras comunidades em seu entorno. A pedra é, para alguns moradores da região supracitada, um patrimônio cultural que abriga em sua materialidade símbolos que demarcam o lugar da ancestralidade e resistência negra.



Figura 9 Pedra de Xângo, Avenida Assis Valente, Salvador-Ba, Foto: Reprodução/internet

Na tradição Iorubá, Xangô é o Orixá da justiça e tem a pedra como uma das ferramentas da sua representação. A sua história se confunde com as divindades da justiça das tradições Angola e Jêje. Mas, apesar da pedra sagrada destacar uma certa primazia a cultura dos povos Ketu, o culto ao rochedo se estende de forma equânime para todas as tradições. Isto compreende o pensamento de Muniz Sodré (2019, p. 24), quando ele afirma que “A história de uma cidade é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e os outros homens”. Salvador é, em cada beco e viela, a tradução de uma ordenação negra. Um *sentir-se em casa* para quem carrega no existir a experiência da diáspora na pele negra e na cultura de culto aos deuses africanos.

Sobre as relações da população regional com o monumento sagrado, Maria Alice argumenta

A Pedra de Xangô, para os terreiros de Cajazeiras e adjacências, é um lugar sagrado. É uma das últimas reservas de Mata Atlântica utilizada para as práticas de atos litúrgicos na região. É um lugar imerso em experiências espaciais distintas, onde sentimentos individuais e coletivos transitam, lutam cotidianamente para manter a tradição, para através da ritualização do mito experimentar as suas visões de mundo (SILVA, 2017, p. 36).

Essas experiências – ora marcada pela invocação daqueles que experimentam a incorporação dos seus corpos pelos deuses, ora marcada pela oralidade que possibilita a conexão humano-ancestral, por meio do diálogo com o deus da comunicação e outros deuses comunicadores – também são atravessadas pelos mecanismos de opressões e pela devoção a uma monocultura que não abre caminhos para a passagem de ritos que transcendam as narrativas “permitidas” no ocidente: o cristianismo.

Cajazeiras é um dos bairros mais populosos de Salvador e um dos maiores da América Latina, com 16 milhões de metros quadrados. Cerca de 62 mil habitantes, divididos em sub-regiões como Cajazeiras II, Cajazeiras X, Cajazeiras XI, entre outras, ocupam esse território que ao longo dos anos tem se estabelecido como importante espaço para a construção de conjuntos habitacionais, o que justifica a sua ampliação populacional.

Este fator sedimenta as complexidades e os ataques que envolvem o rochedo sagrado. Isto porque com o alto índice ocupacional, o cristianismo encontrou formas de se inserir largamente dentro desse espaço, conquistando mais polos e promovendo, a sua



forma, a desterritorialização de práticas não cristãs nesse território. Somente no portal Guia Mais<sup>29</sup>, identifiquei 26 organizações católicas e neopentecostais nas regiões centrais do bairro, porém, é muito possível que esse número seja expressivamente maior ao encontrado em pesquisa online.

Por exemplo, embora Salvador seja considerada turisticamente como a “terra do axé”, devido ao sincretismo exaltado por muitos baianos, no último censo divulgado pelo IBGE, ainda não atualizado, em 2010 o número de habitantes correspondia a 2.675.656. Desses, 51,3% eram seguidores do catolicismo romano, enquanto 19,6 % reconheciam-se evangélicos. Neste censo, sequer aparece inscrito as religiões de matriz africana. Passaram-se 11 anos e Salvador segue reconhecida pelos símbolos do axé, ao mesmo tempo em que se consagra palco dos absurdos contra as religiões afrodiáspóricas.

A Caminhada da Pedra de Xangô é um dos movimentos que emergiu nesse cenário brutal provocado, muitas vezes, pelo fanatismo à interpretação etnocêntrica da bíblia cristã. Um movimento que engloba a diversidade dos povos de matriz africana. Homens, mulheres e crianças caminham juntos pedindo proteção e justiça pelos crimes contra a pedra sagrada.

A união dos povos de santo gerou importantes debates em torno da salvaguarda do rochedo que carrega, na bagagem histórica, não apenas o verde da mata que lhe cerca, mas memórias de ancestrais indígenas e africanos. O tombamento do monumento foi uma das vitórias alcançadas resultante do diálogo entre a comunidade de axé e os órgãos institucionais, após seminários, dossiês e uma tensa trajetória de luta e ações políticas. Entretanto, ainda resta para as comunidades de *axé* o desafio de assegurar a preservação e proteção do monumento sagrado, como ocorre com o busto de Mãe Gilda.

É importante frisar as complexidades que giram em torno dos acordos firmados que ora se estabelece como um benefício para os povos de santo, ora se converte em situações de instabilidades entre as camadas envolvidas. O processo de patrimonialização, por exemplo, “vem transformando o Candomblé em mais um aspecto da cultura urbana” (BASSI, CAROSO E TAVARES, 2018, p.533). Um grande exemplo disso é a inserção

---

<sup>29</sup> Ver em: <https://www.guiamais.com.br/salvador-ba/cajazeiras/instituicoes-religiosas/igrejas-e-templos>

de terreiros e espaços sagrados da religião que foram tombados pelo Estado no circuito de turismo da Bahia<sup>30</sup>.

Anualmente, acontece a Caminhada da Pedra de Xangô como um ato político que reverbera à sociedade soteropolitana a importância desse lugar para uma comunidade inteira. Além disso, realiza-se, também, o Amalá da Pedra de Xangô, um ritual religioso em respeito ao sagrado rochoso. Ou seja, o povo de Candomblé segue um ritual diário de resistência, pois não precisa apenas driblar estrategicamente o “pacto narcísico” entre brancos – como Maria Aparecida Bento definiu o racismo –, mas, também precisa lidar com o exotismo da branquitude que confere valor de mercadoria a sua cultura e fé, ao mesmo tempo em que driblam a fome, o desemprego, o machismo e patriarcalismo da sociedade, o genocídio da juventude negra, o encarceramento em massa e todas as mazelas projetadas pelo racismo e suas articulações de poder.

Assim como existe o silenciamento em torno de ações contra o Candomblé e demais religiões de matriz africana, há, também, o descaso com os símbolos e signos que destacam a (re) existência religiosa negra em terras soteropolitana. Enquanto buscava informações sobre atentados recentes contra os povos de terreiros, encontrei uma entrevista concedida ao programa radiofônico *A Tarde FM*, em julho de 2020, pela diretora de Patrimônio e Humanidades da Fundação Gregório de Mattos (FGM), Milena Tavares. Ela destacou que os atos de “intolerância” são muito comuns na cidade de Salvador e citou alguns atos contra os religiosos, como as pichações feitas na Pedra de Xangô, importante símbolo sagrado dos povos de Candomblé que fica situado em um dos bairros mais populosos da cidade, Cajazeiras. O mesmo monumento foi alvo de outros ataques anteriores e posteriores ao citado por Milena.

---

<sup>30</sup> Ver em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/avanca/noticia/2019/07/20/patrimonio-imaterial-da-bahia-terreiros-de-candomble-e-umbanda-estao-em-roteiros-de-turismo-religioso-conheca.ghtml>

13/11/2014 10h58 - Atualizado em 13/11/2014 11h17

## Pedra sagrada do candomblé na BA é pichada e oferendas são destruídas

Representantes da religião denunciaram ato de intolerância na Bahia. Religiosos pedem tombamento da pedra e da área para evitar vandalismo.

Figura 10 Matéria publicada pelo site G1 Bahia, em janeiro de novembro de 2014<sup>31</sup>.

## Povo de Santo realiza protesto em Salvador contra ataque a pedra sagrada do Candomblé

Ato ocorreu nesta quarta (2). Na última semana, mais de 100 kg de sal foram jogados ao redor da Pedra de Xangô, o que foi considerado um ato de intolerância religiosa.

Por G1 BA  
13/01/2019 12:02 - Atualizado há um ano



Figura 11 Cinco anos depois, a Pedra de Xangô volta a ser alvo de ataques. G1-Ba, 2019<sup>32</sup>.

Milena citou, também, o furto das esculturas de Orixás<sup>33</sup> no bairro da Pituba, e a mutilação de um Orixá do Dique do Tororó<sup>34</sup>, fatos ocorridos no ano 2019. Essas ações e outras tantas que não tiveram a mesma notoriedade midiática, desencadearam uma intensa movimentação das comunidades de terreiros que se uniram contra os ataques que ameaçavam, constantemente, a estabilidade física e emocional dos filhos e adeptos da religiosidade.

Desse modo, o racismo deve ser entendido como uma *tecnologia de poder* com funções diversas e específicas, como articulou Michel Foucault (2010). É preciso estar

<sup>31</sup> Ver em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2014/11/pedra-sagrada-do-candomble-na-ba-e-pichada-e-oferendas-sao-destruidas.html>

<sup>32</sup> Ver em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/01/02/povo-de-santo-realiza-protesto-em-salvador-contra-ataque-a-pedra-sagrada-do-candomble.ghtml>

<sup>33</sup> Alguns portais de notícias divulgaram a ação. Um deles foi o Jornal Baiano Correio. Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/pedacos-das-esculturas-de-mario-cravo-jr-sao-furtados-na-pituba/>>.

<sup>34</sup> Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/vandalismo-orixa-do-dique-do-tororo-aparece-sem-o-braco-esquerdo/>.

atento, sobretudo, ao seu caráter sistêmico (ALMEIDA, 2019). Os dribles contra coloniais articulados pelos povos de terreiros ainda não deram conta de inibir a sistematização das práticas raciais, porém, têm demarcado os espaços de teorização das vozes negras e enfatizado a reflexão de hooks (2018) sobre a linguagem como um lugar de luta.

### **2.2.2 O Amor à Negritude como Movimento Emancipatório: A Marcha do Empoderamento Crespo**

Entre os inúmeros problemas injetados na construção da identidade negra pelas estruturas racistas está a construção da autoestima dessa população caracterizada pelo auto ódio. Isso se refletiu e ainda reflete na necessidade de pessoas negras se virem brancas, embranquecerem. Tanto Frantz Fanon (2008) quanto bell hooks (2019) e Grada Kilomba (2019) fundamentaram essa questão abordando os impactos do racismo para a construção da/o sujeita/o negra/o. Fanon descreveu, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* o desejo em tornar-se branco.

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco (FANON, 2008, p.69)

O desejo pela brancura das experiências diz respeito ao repertório da branquitude que, em inúmeros momentos, nos convenceu da sua supremacia, instituindo a não existência de um sujeito não-branco, de um “outro” coisificado. O amor pertence à branquitude. O dinheiro pertence à branquitude. A beleza e o conhecimento pertencem à branquitude. O direito à vida, também. Essas são algumas das falácias introduzidas em nosso psicológico, fomentando em nossas subjetividades o desejo pela brancura da pele. Nesse sentido, o amor à própria negritude se configura um ato político e de resistência contra um sistema que já nos venceu pelo auto ódio.

É comum ouvirmos relatos de jovens negras e negros que não se identificam com a negrura dos seus traços porque foram ensinados a odiar o que veem refletido no espelho. Até dentro das religiões de matriz africana existem pessoas que escondem suas guias por medo das represálias, mas, também, por sentir vergonha de assumir suas raízes. Nesses casos precisamos estar atentas/os ao que está por trás dessa negação. Existe um jogo político performado por aqueles que se colocam como o grupo hegemônico que condiciona as culturas negras ao lugar da marginalidade e exotismo, o que já venho discutindo desde o capítulo anterior.

Nessa perspectiva, trago como exemplo os movimentos de resistência protagonizados em Salvador, que têm como objetivo reconstruir a autoestima e identificação negra, através do cabelo e estética. Dentro desses movimentos, encontramos, inclusive, o debate religioso, porque se configura, também, como parte da identidade dos sujeitos.

A Marcha do Empoderamento Crespo é uma construção coletiva de mulheres negras que vem assumindo o compromisso de trazer a estética como pauta política. Como o nome do movimento já antecipa, tem-se como ferramenta de luta contra as opressões, o amor à própria estética, aos cabelos crespos, cacheados e dreadlocks (criticados e considerados feios, desarrumados e, inúmeras vezes, comparados a uma esponja de lavar roupas; marginalizados). No projeto do coletivo, encaminhado pela antropóloga Naira Gomes via aplicativo *whatsApp*, uma das coordenadoras da MEC, consta o seguinte resumo:

A Marcha do Empoderamento Crespo foi criada em julho de 2015 por mulheres negras auto-organizadas em torno da pauta estética entendida como ato político e como importante ferramenta na luta antirracista, atua como iniquidades de gênero e raça. É um movimento de mulheres e da juventude negra antimachista, antirracista, anticapitalista, antilgbtfóbica e agrega os homens que são aliados em nossas demandas de luta (PROJETO DA MARCHA DO EMPODERAMENTO CRESPO, 2019).



Figura 12 A MEC reúne crianças, jovens e adultos em prol da reconstrução da autoestima negra coletiva. Foto: Facebook da MEC, 2017

O combate ao racismo religioso foi tema da terceira edição da Marcha que em 2017 reuniu milhares de pessoas nas ruas de Salvador, ao som dos atabaques e na união de sujeitas e sujeitos de diversos movimentos negros da Bahia, além de membros de casas e templos religiosos. Segundo Naira, o que motivou a escolha da temática foi o cenário de tensão estabelecido naquela época. As invasões aos terreiros de Candomblé, os inúmeros casos de racismo religioso, entre outros.

Todo ano a Marcha traz temas pertinentes ao movimento negro. *Pra gente há uma relação intrínseca entre estética e racismo religioso. A gente reivindica socialmente que a estética não é só corpo, mas o que carregamos no corpo. Um contregum, um ojá, uma conta... O que quer que seja. A comissão da Marcha do Empoderamento Crespo é formada por uma diversidade de pessoas. Tem gente católica, de Umbanda, de Candomblé e evangélicas. Debatemos e decidimos que naquele momento, era preciso falar de racismo religioso. Foi uma marcha linda. Foi a maior pois tinha o maior número de pessoas. Começamos cantando para Exú. Reunimos um grupo bem jovem de Ogãs. Foi lindo (NAIRA GOMES, 2020, informação verbal).*

A postura ativista da MEC me faz retomar a noção de empoderamento trazida de forma breve no primeiro capítulo, mas dessa vez, pela perspectiva da ativista e intelectual afro-estadunidense, Angela Davis, a partir da sua compreensão de que o processo do empoderar “não pode ser definido de forma simplista de acordo com os interesses específicos de nossa própria classe” (DAVIS, 2019, p. 20).

Ou seja, embora exista uma diversidade religiosa entre as mulheres negras que integram a Marcha, a violência contra os povos de matriz africana estava em evidência naquele momento e, possivelmente por esse motivo, o consenso entre elas demarcou, além da intenção de politizar a estética e autoestima negra, também a necessidade de pautar este tentáculo do racismo estrutural na religiosidade.

Naira pontuou, também, que enquanto mulher negra, antropóloga, de Candomblé e movimento social, percebe o racismo religioso como um plano para matar a população negra. Um plano que atravessa as violências físicas e perpassa, inclusive, o nosso entendimento e forma de enxergar os evangélicos como radicais em sua totalidade. É um movimento que valida a estética negra e, ao mesmo tempo, coloca-se no combate às demais ações racistas.

[...]o plano de desconectar a gente do que nos transcende faz parte do plano de nos matar. Desconectar a gente nos quebra por dentro. Combatemos o racismo com afeto. A religiosidade tem sido um pilar nesse processo interno. As pessoas conseguem se encontrar consigo mesmas. Eu enxergo que o racismo religioso e a intolerância são articulações do racismo contra a gente e ele foi muito exímio em nos convencer. Quando vemos o fundamentalismo de alguns evangélicos, percebemos o quanto o racismo conseguiu convencer a gente contra nós mesmo e como ele se serve dessa separação. Se serve porque sabe que tornamos alvos fáceis quanto estamos separados. Imagine se os evangélicos negros se unissem aos povos de terreiros contra o racismo? Mas, nós também temos uma visão dos evangélicos a partir do que a mídia nos apresenta, a partir do que Edir Macedo, por exemplo, tem propagado na televisão (NAIRA GOMES, 2020, informação verbal).

Embalada pela narrativa da antropóloga e ativista, trago ligeiramente uma reflexão ambígua ao seu relato acerca dos meios de comunicação como ferramentas de produção e reprodução de estereótipos e estigmas que têm fortalecido ainda mais a institucionalização dos interesses dos grupos que se querem hegemônicos.

Um forte exemplo é a trajetória de um dos mais conhecidos líderes de religião cristã, Silas Malafaia. Além de representante da Assembleia de Deus, o empresário fundou uma empresa de comunicação. Sidnei Nogueira (2019) desloca essas informações para os seus escritos, analisando as estratégias de apropriação dos espaços de visibilidade e audiência pública para transmitir seus cultos e mensagens fundamentalistas, a fim de assegurar a fidelidade de seus seguidores e angariar novos fiéis para reproduzir as suas interpretações sobre o livro sagrado e as condutas sociais.

Trata-se, na verdade, de entender como esses grupos de religiosos extremistas e conservadores têm se articulado para permanecer no topo das relações culturais,

econômicas e políticas. Nesses casos, a religião é transformada em uma espécie de passaporte que assegura a concessão de passagens com destino à tomada e permanência do poder. Isto requer, a sua forma, posturas agressivas contra aqueles que não se enquadram na dinâmica civilizatória permeada por valores e formas de viver regulada pela ótica e filosofia cristã. Entretanto, abro umas aspas imaginárias para reforçar que existem movimentos cristãos, como Naira nos relatou, que vão de encontro a essa visão monoteísta e intolerante dos religiosos fanáticos.

Por outro lado, Nogueira discorre a respeito da articulação dos conservadores.

As concessões de rádio e TV tornam-se moeda de troca política. A estratégia sempre foi ocupar diversos partidos a fim de assegurar vagas em várias comissões no Congresso, para barrar agendas na Comissão de Seguridade Social e Família e garantir as concessões públicas de meios de comunicação na Comissão de Comunicação. Nesse sentido, a representação política desse grupo evangélico específico, neopentecostal sobretudo, garantia as concessões públicas aos grupos que já haviam montado estruturas de comunicação, empresas que não são de “fundo de quintal”. Essa força econômica, política e midiática, essa capacidade de difundir a mensagem, se mostra eficaz para expandir o número de fiéis, além de ser um sistema que se retroalimenta. Ser evangélico vem se tornando um valor eleitoral cada vez mais forte (NOGUEIRA, 2020, p. 17)

Como toda manifestação de dominação daqueles que se apossam do poder é passível de resistências, o movimento negro tem se unido contra essas formas de manutenção das forças que atribuem poder à hegemonia. Em Salvador, assim como em muitos municípios do interior da Bahia, o mito do Estado Laico é desmascarado pelas práticas dos edis nos parlamentos e por seus comportamentos durante as sessões presididas na Câmara. Em Cachoeira, por exemplo, antes de iniciar a sessão na Câmara Municipal, lê-se um trecho da bíblia e esta, por sua vez, é colocada como um monumento na bancada central, enfatizando que aquele espaço segue os fundamentos das tradições cristãs.

A imposição das doutrinas monoteísta segue fortalecida pelas instituições que criam e aprovam leis determinantes para os avanços das nossas questões. Assim sendo, consequentemente, permanecemos ocupando o espaço daqueles que creem no indevido, no folclórico e na personificação do incorreto e imoral numa sociedade ainda extremamente conservadora.

Neste caso, o drible segue seu fluxo de preservação daquilo que realmente somos e acreditamos e pode ser traduzido tanto pelas rodas de capoeira que integram a nossa programação de atividades nos espaços públicos, quanto pelas estratégias estimuladas em



rodas de conversa, nos templos religiosos, nos terreiros das nossas resistências e em espaços nos quais, pouco a pouco, temos provocado a inserção das nossas existências e potências. Para fechar esta seção, destaco a importante performance de gira contra colonial da conhecida Caminhada contra o ódio religioso.

### **2.2.3 Andanças Contra o Ódio Religioso: A Caminhada do Povo de Santo**

Em 2019 acompanhei, pela primeira vez, a Caminhada contra o Ódio Religioso que todos os anos, no mês de novembro sai do bairro da Federação, em Salvador, e percorre as principais avenidas em seu entorno. Levei uma câmera fotográfica, simples, para registrar os principais acontecimentos, já que a minha memória costuma me trair em alguns momentos e o meu envolvimento com as coisas que me tocam-cercam e fazem sentir, me impossibilita de gravar ou anotar todas as informações relevantes para uma futura transcrição. A câmera, com o seu peso em minhas mãos, me lembraria da sua função naquele momento. Confesso que deu certo 70%.

No percurso encontrei um *monte* de gente. Amigos, colegas de amigos, conhecidos. O povo de Candomblé em peso ecoando pontos para Oxála, Xangô, Oxóssi e todo panteão da aldeia Iorubá e Banto. No meio da multidão vestida de branco, um trio elétrico ornamentado com os tecidos que cobrem os templos dos terreiros, para avolumar o som e destacar os atabaques dos Ogãs e Kambondu que davam o ritmo à caminhada.

A libertação da pomba branca por crianças e adultos dá início a caminhada que percorre o bairro do Engenho Velho da Federação, passando pela Avenida Anita Garibaldi e Vasco da Gama, onde reverenciam os terreiros da Casa Branca e o famoso Gantois de Mãe Menininha de Oxum. O trajeto é marcado por cânticos e pontos de rodas de candomblé, tanto das tradições Iorubás, quanto das tradições Bantufônicas; e por discursos que manifestam o repúdio aos frequentes ataques às roças e aos povos de santo.



Figura 13 Última Caminhada contra o ódio religioso antes da pandemia. Imagem: arquivo pessoal, 2019.

Durante o aniversário de 15 anos da Caminhada, comemorado no meu primeiro contato pessoal com o movimento, observei atenta a força da união das mulheres negras de candomblés. Embora a Caminhada envolva todos os povos de santo, independente do gênero, as vozes femininas se destacam porque são elas que lideram as resistências, através das vestes, dos gestos, do canto e das performances contracoloniais. Elas resistem ao compartilhar, nesses espaços, o amor e o cuidado entre si, ao dar movimento às articulações que põem nas ruas a “Caminhada pelo Fim da Violência e Contra o Ódio Religioso, pela Paz!”, isso sem contar com o fato de que são elas as principais porta-vozes e estrategistas desses movimentos que têm se destacado nos jornais e revistas da região.

Não à toa, ao procurar saber sobre as pessoas que estariam a frente dessa ação, a fim de conhecer a história por trás da mobilização debutante, o nome mais citado foi o de Lindinalva Barbosa, mulher negra, *omorixá Oyá* do Terreiro do Cobre, mestre em Estudos de Linguagens pela Universidade do Estado da Bahia, pesquisadora e articuladora. Levei um tempo para procurá-la, quiçá, por medo da sua reação a uma desconhecida que acabara de chegar na capital.

Meses depois, já instaurada a pandemia em todo país, criei coragem e peguei seu contato no grupo do aplicativo *whatsApp* da Frente Nacional Makota Valdina, o qual faço parte. A recepção foi muito maior do que eu esperava e a sua história me motivou ainda

mais a mergulhar nas trajetórias das mulheres negras que lideram movimentos, para pesquisas futuras.

Não muito diferente do que encontrei ao longo de conversas com mulheres diversas para o aprofundamento de algumas questões nesta pesquisa, a trajetória de Lindinalva Barbosa é costurada por seu envolvimento em diferentes articulações políticas e sociais. Ela conta que com o governo Lula, por volta do ano 2003, as mobilizações estavam conquistando espaços de visibilidade, pois nessa época emergiam importantes transformações no que tange os movimentos sociais, a implementação de políticas públicas, entre outras ações que “buscavam ouvir as demandas das minorias”.

Eu lembro, também, que no final dos anos 90 a gente começou um movimento mais tímido, mas em torno da luta em defesa do direito religioso, da diversidade religiosa, inclusive com participações de pessoas de várias religiões, grupos ecumênicos...Tinha a questão dos objetos de culto que tinham sido apreendidos ainda na década de 30 do século XX e que estavam lá na polícia mesmo. E aí havia um movimento assim nesse sentido. A luta era muito pra recuperar, tanto é que conseguimos, né? Depois de um tempo, hoje esses objetos estão no Museu Afro Brasileiro, mas eles estão ainda em acervo fechado porque não teve, a essa altura, como identificar a qual casa-terreiro, ou a qual pessoa, digamos assim, ou a qual família de santo pertenceu. Muitos objetos estão lá guardados (LINDINALVA BARBOSA, 2021, informação verbal).

A formação da “Caminhada pelo Fim da Violência e Contra o Ódio Religioso, pela Paz!” aconteceu anos mais tarde. Lindinalva, assim como outros membros, faziam parte de movimentos raciais, religiosos e de gênero já existentes na Bahia. Existia, entre os ideais de resistência ao racismo religioso, uma formação política fundamental para a inserção desses corpos negros no engajamento com as causas das comunidades de terreiros.

A gente organizou uma grande caminhada no bairro de Itapuã, em apoio à Mãe Jaciara, por conta do que tinha acontecido com a Mãe Gilda. E foi uma caminhada muito bonita, conseguimos angariar fundo pra fazer uma feijoada que foi distribuída, uma coisa bonita. Eu acho até que em algum lugar eu tenho algumas fotos desse período. Nós usamos o slogan “BASTA”, com a mão assim (fechada), vermelha. Isso em 2003. Em seguida esse movimento aí teve vários desdobramentos, e teve vários problemas também porque você imagina um monte de gente junta, né? Criou-se um campo de disputa muito grande. As picuinhas, as disputas, as hegemonias... Até eu também me afastei depois de um tempo, porque começou a ir por um caminho que já não me correspondia mais (LINDINALVA BARBOSA, 2021, informação verbal, grifo nosso).

Mais uma vez, as divergências de opiniões aparecem como pivô de conflitos dentro dos movimentos sociais. Patricia Hill Collins (2019, p. 186) destaca que nunca existiu uma cultura de resistência homogênea nos EUA. Ouso me apropriar dessa mesma ideia para falar da heterogeneidade dos movimentos de resistência no Brasil e enfatizar que isso implica reconhecer e trazer novamente para o centro do debate as subjetividades das pessoas envolvidas, bem como a pluralidade de visões e, no caso dos grupos de religiões afrodiáspóricas, em especial os liderados por mulheres, as cosmo percepções individualizadas que dão sentido à circularidade das articulações coletivas.

Dessa forma, os “campos de disputas” ensaiados dentro dos espaços de articulações das minorias sociais, não diminui a relevância das pautas levantadas pelas integrantes do grupo, tampouco anula os seus efeitos nas possíveis transformações e progressões sociais. Pelo contrário. Essa dinâmica de resistência tecida pelas ambiguidades das relações internas dos movimentos é marcada pelas confluências, uma noção apresentada por mestre Nego Bispo que trarei no próximo tópico para correlacionar todos os grupos de negras e negros apresentados até aqui.



Figura 14 Caminhada Contra o Ódio Religioso, pela Paz! 2019. Imagem do Acervo do Memorial.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Disponível em: <https://caminhosdaresistencia.com.br/xv-caminhada-novembro-2019-9/>

Lindinalva Barbosa conta que em 2004 aconteceu a primeira Caminhada pelo Fim da Violência e Contra o Ódio Religioso, pela Paz! Foi quando mãe Valnizia do Ayrá, do Terreiro do Cobre, e a ancestral Makota Valdina saíram pela primeira vez clamando pelo fim da intolerância religiosa nas ruas do Engenho Velho da Federação – bairro de Salvador que abriga alguns dos centenários terreiros do Estado. Na época, terreiros do bairro foram atacados por igrejas neopentecostais que teriam se instalado nas mediações. Possivelmente, as idealizadoras da ação coletiva não imaginavam que um dia essa articulação que naquela época ainda não havia mobilizado uma quantidade de pessoas tão expressiva quanto nos últimos anos, tomaria uma dimensão relevante, a ponto de ser noticiada pelos principais veículos de comunicação da Bahia. Trago essas duas lideranças em destaque porque foram elas que comandaram, inicialmente, esse movimento.

Em 2004, nós fizemos a primeira Caminhada. 2005 não teve porque precisamos lidar com um problema aí. Aí, em 2006 nós retornamos e continuamos ininterruptamente, até 2019. No ano seguinte, fomos interrompidos pela pandemia. Como não fizemos a caminhada porque não tinha como fazer, marcamos reuniões e encontros virtuais com a própria organização da Caminhada e culminamos com um projeto aprovado na Lei Aldir Blanc, que é o memorial Caminhos da Sagrada Resistência, um memorial sobre o bairro da Federação como espaço, território da cultura e resistência negra e a Caminhada como um “empreendimento”, uma organização de resistência negra que já tem 16 anos. E é um movimento organizado de uma forma muito bonita, com a participação das lideranças de terreiros e de todas as pessoas do bairro, escolas, associações... (LINDINALVA BARBOSA, 2020 informação verbal).

O memorial citado acima foi criado após o *boom* da pandemia, com o objetivo de manter viva a cultura de resistência do Engenho Velho da Federação, tendo como plano de fundo a Caminhada. No portal onde fica armazenada as informações do projeto em si constam imagens, vídeos e descrições sobre as ações realizadas pelos povos de santo do bairro.

A cada edição o público foi crescendo e atualmente milhares de pessoas de várias partes do país participam do movimento. (...) Em resposta a esse contexto de extrema violência, lideranças de Terreiros do bairro, vão às ruas todo os anos no dia 15 de novembro para denunciar o desrespeito às tradições religiosas de matriz africana e indígena, resultado dos efeitos danosos do racismo e da ausência ou violação de políticas públicas voltadas para a garantia da integridade dessas religiões. Diante de um cenário de pandemia enfrentado por todo o mundo desde o final de 2019 por causa do surgimento do coronavírus, a sociedade foi obrigada a viver em um infinito distanciamento social na tentativa de conter a sua rápida disseminação. Com isso, templos religiosos assim como diversos

estabelecimentos comerciais precisaram fechar suas portas por ordem das autoridades públicas. Porém, antes mesmo da comunidade de Terreiro seguir as ordens dessas autoridades, foram respeitadas as orientações dos orixás. A Iyalorixá Valnizia de Ayrá do Terreiro do Cobre, por exemplo, conta que por recomendação de Xangô foram suspensos todos os ritos que pudessem aglomerar pessoas (CAMINHOS DA SAGRADA RESISTÊNCIA, 2021)<sup>36</sup>

Para os movimentos de rua (caminhadas, marchas e demais mobilizações sociais) a chegada da pandemia gerou um impacto gigantesco na agenda política e cultural. Muitos deles, como a própria “Caminhada pelo Fim da Violência e Contra o Ódio Religioso, pela Paz!”, sensibiliza, envolve e mobiliza seus pares através do contato físico e do suor estimulado pelo “sobe e desce”, pela confecção de cartazes, pela organização das rodas de gira e nas disputas pela principal ferramenta contra o silenciamento: o microfone.

São esses gingados que mobilizam a comunidade e fazem emergir, em muitos casos, dentro de cada indivíduo – inclusive daqueles que não estão diretamente ligados ao movimento –, o desejo de fazer parte, de aglomerar por um motivo nobre. Isto ocorre porque esses novos integrantes e/ou defensores dos atos públicos se ligam aos movimentos sociais por preocupações comuns em torno do problema público lançado pelo coletivo que está nas ruas reivindicando (CEFAI, 2017). Eis aí a necessidade de as minorias afetadas pelas implicações de raça, gênero, religiosidade, classe, sexualidade e demais marcadores sociais estarem nas ruas, nos espaços de objetificação e inferiorização das suas existências.

A presença física, ou seja, a materialização dos corpos dentro do espaço público assegura a resistência de sujeitas e sujeitos que clamam por justiça, respeito e pela efetividade dos seus direitos. Com isso, a movimentação presencial garante uma maior publicização das demandas coletivas e, conseqüentemente, atinge as camadas mais altas e responsáveis pelas condições destacadas em pautas. Como diria Cefai (2017, p. 199) “publicizar é comprometer os poderes públicos”.

É nessa perspectiva, da necessidade de mostrar-se vivas/os e ativas/os que o distanciamento social – imprescindível no combate ao avanço do coronavírus – deixou para os movimentos sociais o desafio de migrar os encontros e as articulações para o mundo digital, onde há uma maior probabilidade de dispersão das sujeitas e sujeitos envolvidas/os, devido ao bombardeamento de informações que entretêm e distrai o

---

<sup>36</sup> Ver memorial digital em: <https://caminhosdaresistencia.com.br/sobre/>

público, e também pela necessidade que muitas de nós encontramos de mantermo-nos distantes desse ambiente de bombardeios conteudistas. Nesse sentido que se estabelece o desafio maior: manter acesa a disposição do coletivo de continuar a mobilização de forma virtual.

Por outro lado, manter o público mobilizado, as pautas organizadas e publicizadas, em um contexto político no qual a pandemia aumentou a vulnerabilidade das minorias, implica na construção, reinvenção e ressignificação das práticas coletivas. E é nesse percurso que a Caminhada do Engenho Velho da Federação tem mantido seus passos para que não se percam os frutos germinados de uma luta que ainda está distante de ser vencida. A resistência continua.

### **2.3 – Confluências e Cruzos das Andanças de Ativismos**

Abro essa curta sessão com um questionamento: o que esses movimentos e eventos têm em comum? Antes de buscar uma resposta teórica e fundamentada em discussões laboratoriais e acadêmicas, tentarei resumir em poucos parágrafos uma experiência subjetiva que tem moldado o meu lugar de mulher, negra e de espiritualidade afro-diaspórica.

Quando formei em jornalismo, após atravessar muitas batalhas pela existência e sobrevivência, determinei que trabalharia com pautas e ações comunitárias porque considerava ser a única forma de dar continuidade a um trabalho de autoconscientização e de fortalecimento das causas raciais, contribuindo para o auxílio de outras/os jovens como eu que sonhavam em ingressar numa universidade e ter uma realidade de vida melhor. Cheguei a trabalhar em instituições que promoviam tais ações, mas, as oportunidades para mulheres como eu são quase sempre escassas, principalmente no que diz respeito ao mercado de trabalho e as possibilidades de me sustentar a partir desse trabalho.

Em dezembro de 2019 recebi o convite da Rede Bahia, emissora de televisão do estado, afiliada Rede Globo, para integrar o time de repórteres. Sem emprego e recém chegada na capital, apenas com uma bolsa de mestrado que malmente pagava meu aluguel e alimentação numa cidade cara, aceitei o convite e entendi que seria um bom caminho

para plantar algumas sementes que já vinha colecionando desde a minha graduação: trazer o debate racial para a área que, até pouco tempo, era majoritariamente ocupada por indivíduos brancos. Iniciei o trabalho em janeiro de 2020 e, de lá para cá, tenho me debruçado em abordar temáticas voltadas para os protagonismos negros e as produções culturais concebidas nas margens, por aqueles que ainda são marginalizados pelo fetichismo colonial da nossa sociedade.

Em um ano e alguns poucos meses de aprendizados, contatos e, sobretudo, empoderamento profissional e pessoal, tenho sido reconhecida não somente por ser uma mulher negra ocupando espaço de visibilidade, mas também pelas identidades que carrego aonde quer que vá: meu cabelo crespo e minhas tatuagens no ombro esquerdo em homenagem aos Minkisi (plural de Nkisi) que cuidam da minha cabeça (um arco e flecha, e um espelho). No início da rotina profissional colegas de trabalho chegaram a cogitar a necessidade de eu aparecer apenas com blusas que cobrissem os “desenhos”, pois poderia *soar* mal para mim e para a empresa. Demarquei meu espaço e território existencial, cruzei as encruzilhadas das opressões vestidas de “bons conselhos” e “relatos de experiência” e segui, com minhas tatuagens e traços negrimes exaltados na tela da televisão.

Os movimentos em prol de mais representatividade negra na cena baiana, tanto nas passeatas do MNU, quanto as manifestações nas redes sociais fizeram emergir, além de outras questões insurgentes, dentro de um espaço que se entendia embranquecido, o forte e necessário debate sobre identidades negras e a urgência de “despadronizar” a comunicação baiana. Hoje, com a força da negritude (dos poucos que ainda somos) que opera dentro dessa emissora televisiva, a Bahia assiste ao primeiro programa dirigido, produzido, apresentado e protagonizado por negras e negros, o “Conversa Preta”<sup>37</sup> – um marco dentro da empresa e na comunicação baiana, e que é fruto de uma resistência negra coletiva.

Com isso, outras ações foram se destacando e, como já tenho falado em primeira pessoa, em pouco tempo de casa apresentei três programas e projetos especiais, e ancorei um dois dos principais programas da empresa, o Mosaico Baiano, exibido nas tardes de

---

<sup>37</sup> O Conversa Preta estreou no dia 15 de agosto de 2020, numa temporada com três episódios que foram ao ar nas tardes de sábado e abordaram diferentes aspectos do racismo na vida de negras e negros, além de revisitar, através do quadro Retrovisor Preto, importantes vozes ancestrais que lutaram dentro e fora da academia para abrirem caminhos para que pudéssemos trilhar como protagonistas da nossa própria história.



sábado, em horário nobre, e o Conexão Bahia, exibido nas manhãs do mesmo dia. O primeiro programa foi liderado durante 15 anos por um homem branco.

Desse modo, interessa-me ressaltar que em todas as apresentações citadas o arco e flecha, bem como o espelho, estiveram expostos para toda a Bahia, mesmo correndo riscos de ser apedrejada por ser “macumbeira”. A autoafirmação e autodefinição presentes na minha postura resultam de aprendizados apreendidos com esses movimentos diversos.

Ouso trazer este relato subjetivo para enfatizar os avanços que juntos temos conseguido potencializar na nossa sociedade. Os movimentos e eventos que foram destacados neste capítulo se cruzam nas experiências com o racismo, machismo e outros *ismos* que se inter cruzam para produzir violências. Eles se confluem a partir do sentimento unificado de comunidade, por meio da prática UBUNTU, pelo aquilombamento estratégico e protetivo. Pelo compromisso de cuidar das suas subjetividades e, sobretudo, dos seus.

Embora o meu relato pessoal dê conta de uma experiência subjetiva, compreendo que os seus efeitos alcançam, sim, pessoas iguais a mim. Não sou movida pelo discurso da representatividade por identificar, inclusive na empresa onde trabalho, uma certa apropriação desse discurso para maquiagem práticas coloniais, mas reafirmo a sua importância para a construção de uma sociedade igualitária e, especialmente, para permitir que jovens negras/os possam sonhar.

O mesmo ocorre com os movimentos e marchas supramencionados. As ferramentas utilizadas em cada ação, sejam elas opostas ou dessemelhantes, se complementam, se unem, ainda que não se misturem. São coletivos com as trajetórias permeadas pelas articulações da colonialidade. Grupos que agem nas frestas e operam dribles por meio de palavras e ações que são transformadas em ferramentas de contragolpes.

Esses movimentos têm em comum, para além dos inimigos/opressores, as performances ensaiadas nas encruzilhadas por meio de falas poéticas – porque vêm de dentro e, ao mesmo tempo que refletem dores, espelham e inscrevem os sujeitos que falam e os seus ancestrais. Essas palavras também imprimem as sabedorias das frestas, aprendidas nas margens e nas experiências dos deslocamentos ao centro.

Na linha de frente, os grupos/coletivos atuam contra o racismo e, nas tentativas de desestruturá-lo, criam modos de lidar com o machismo, sexismo e demais marcadores que ao se inter cruzarem, produzem e reproduzem diferenças, violências e exclusões.

Isto posto é preciso enxergar que essas experiências de articulações e estratégias de resistências frente às sobrecargas das demandas compelidas pelo racismo e outros *ismos*, seguem presentes em diferentes esferas da civilização negra soteropolitana. E é nesse cenário que emerge a Frente Nacional Makota Valdina, para somar na confluência, em um contexto marcado por grandes tensões e perversos discursos excludentes e violentos.

## CAPÍTULO III

### 3 ASSENTAMENTO DAS RESISTÊNCIAS: A FRENTE NACIONAL MAKOTA VALDINA

Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que atirou hoje  
-Aforismo nagô

Até aqui tive a oportunidade de acompanhar algumas ações da Frente Nacional Makota Valdina e conversar com algumas de suas integrantes. As principais atividades ocorreram presencialmente, modo como se configura as táticas de ação utilizadas por esse grupo. No entanto, como supracitado, com a pandemia do coronavírus a necessidade de incorporar novas estratégias gritou tanto quanto o racismo, machismo e demais opressões entrecruzadas, porque nem mesmo o caos na saúde pública mundial deu conta de assegurar o isolamento das violências contra os povos marginalizados.

Entre as poucas alternativas encontradas pelos diversos movimentos, a escolhida e compartilhada por todos foi o uso das plataformas digitais como espaço de divulgação, debate e visibilização das pautas e agendas das organizações, associações e frentes. Dessa forma, embora reinventadas, as articulações não deixaram de ser pensadas e postas em prática em ambientes frequentados por todos os grupos: os/as situados/as no centro das estruturas sociais e a minoria ainda presentes nas margens. No final do capítulo trarei com um pouco mais de detalhes as experiências virtuais da FNMV.

Assim como conseguimos tecer as confluências entre os principais ativismos negros da cidade de Salvador-Ba, cabe-me, agora, costurar como se dá as ferramentas escolhidas estrategicamente pela FNMV e a sua relação com a resistência ancestral apresentada no primeiro capítulo.

Para início de reflexão, corroboro com o pensamento de Daniel Cefai (2009) quando ele afirma que houve, por parte de muitos pesquisadores acadêmicos, uma colonização do modo sociológico de pensar as ações coletivas. Com isso me disponho a tentar analisar tais ferramentas a partir da concepção de que essa ação coletiva regida especialmente por mulheres negras de Candomblés, é constituída pelos agenciamentos

que comportam “pessoas e objetos, ferramentas e falas, rituais e símbolos” (CEFAI, 2009, p.22).

Pensar as estratégias de resistência elaboradas e experimentadas por mulheres negras de espiritualidade afro-diaspórica implica, em primeira instância, a compreensão daquilo que move e dá sentido ao levante coletivo e à capacidade de resistir. É sabido, até aqui, que a ancestralidade pode ser considerada um importante pilar dessas agências. Em seu círculo, encontram-se elementos outros que se somam e asseguram, se não a eficácia da ação, o fortalecimento das entidades e causas apresentadas ao longo da transformação do silêncio em linguagem (LORDE, 1984).

As possibilidades construídas para um devir da experiência negra no mundo, resultantes das articulações frutos de séculos de mobilizações e performances de mulheres negras, seja na vida social, seja na circulação da economia entre seu povo, me colocam em outro lugar de reflexão que complementa a junção dos signos que circundam as resistências negras, dessa vez, elaborado por Jacqueline Sant’Ana Martins dos Santos.

A valorização da experiência, da subjetividade, da agência dos indivíduos e das vivências pessoais é pauta importante na contemporaneidade e diz respeito aos processos de subjetivação e criação de identidades, mas chama atenção também para as oportunidades ou vulnerabilidades de pessoas e grupos nas estruturas e hierarquias sociais” (SANTOS, 2018, p. 50)

O “fazer público” perpassa por esse conjunto de atribuições que encontra abrigo nos aprendizados ancestrais. Aqui, circunscreve-se a noção de matripotência – um conceito de Oyèwúmi (2016) que descreve os poderes espiritual e material da mulher, no que tange o papel da procriação. Para ela, quem procria é fundadora da sociedade humana (idem; p. 03). Venho atribuindo essa noção às mulheres negras de terreiros, unindo à percepção do continente africano como matrigestor das experiências reivindicadas em terras das diásporas.

Os assentamentos dentro dos terreiros são lugares onde repousam a ancestralidade e entidades dos panteões cultuados. É onde se bate cabeça e *ntonda* (palmas), em sinal de respeito a quem mantém o solo firme para seguirmos pisando com força e resistência. Nas palavras de Luiz Rufino (2019, p. 100), é o “chão sacralizado, é morada de segredos, é lugar de encantamento, é corpo ancestral, é onde se ressignifica a vida”. Apesar de ser um conceito remetido ao espaço dos terreiros, podemos também, assim como fez Rufino com os conceitos de *terreiros e encruzilhadas*, costurá-lo às tessituras que comportam as vivências das diásporas.

Nesta pesquisa, essa noção emerge como uma metáfora que descreve os repouso escolhidos pelas mulheres negras para alinhar e assentar as suas potências vocais e corporais que rompem com os silêncios do colonialismo ainda presente em nossa sociedade e se erguem clamando por justiça e respeito ao sagrado. Os assentamentos das mulheres de Candomblé são as rodas de samba e gira, os cânticos dos ancestrais, o movimento do corpo que ginga e dribla, o ecoar das suas vozes, os aprendizados tradicionais, os saberes apreendidos com as mais velhas... São esteiras da vida tecidas pelas experiências do existir em territórios que lhe obrigam a ressignificar a sua própria história.

Embora o olhar distante para esses *cruzos* e assentamentos de resistência leve muitas e muitos de nós para o conforto da romantização das experiências femininas negras em terras colonizadas, temo reforçar algumas ideias que já foram discutidas aqui em outros momentos e ocupam um espaço forte, reiterativo e necessário nos escritos de Sueli Carneiro.

[...] os esforços organizativos das mulheres negras decorrem da insuficiência com que a especificidade da mulher negra é tratada tanto no Movimento Feminista quanto no Movimento Negro, posto que não está estruturalmente integrada às concepções e práticas políticas desses dois movimentos sociais a perspectiva de que há sempre uma dimensão racial na questão de gênero, e uma dimensão de gênero na problemática étnico-racial (CARNEIRO, 2019, p. 168).

Essa reiteração sobre a importância de se ter um olhar político sobre um lugar marcado por violências que pode se configurar, também, no adjetivo da “guerreira” comumente atribuído às mulheres negras, por exemplo, é para deixar demarcado o quanto a essas representantes femininas são negados os lugares do conforto e descanso definido pelo “acordar sem precisar lutar”. Com a negação, tem-se, também, as ausências que são preenchidas pelas labutas diárias.

Essas ausências são permeadas pelas condições impostas pelo racismo estrutural que inibe sujeitas negras a existirem enquanto sujeitas, condicionando-as ao lugar das “Outras” privadas de um eu. Grada Kilomba discorre

A necessidade de transferir a experiência psicológica do racismo para a o corpo expressa a ideia de trauma no sentido de uma experiência indizível, um evento desumanizante, para o qual não se tem palavras adequadas ou símbolos que correspondam. [...] De fato, africanas/os do continente e da diáspora foram forçadas/os a lidar não apenas com o trauma individual, mas também com o trauma coletivo e histórico do colonialismo, revivido e reatualizado pelo racismo cotidiano (KILOMBA, 2019, p. 161-211)

Para entender as labutas das mulheres negras de Candomblé é preciso enxergar, primeiro, que o “fazer público” dessas mulheres está intimamente relacionado a sua existência e encontro consiga mesmas que compreendem as suas ligações familiares, pessoais, espirituais e, em alguns casos, profissionais.

Quando insisto reforçar o fundamental papel das mulheres negras de Candomblé quero não somente enfatizar a relevância dos seus cargos como sacerdotisas e mães cuidadoras, mas também os seus protagonismos enquanto agentes de resistência que têm corroborado para a ruptura de uma ordem racista e machista e, conseqüentemente, para a transformação social. Mulheres que têm, a partir desses lugares de poder demarcados nos espaços religiosos, exercitado a capacitação e qualificação política para o fortalecimento das liberdades civis de suas comunidades.

Nesta conjuntura se inscrevem as mulheres da Frente Nacional Makota Valdina que estabeleceram, através do conhecimento ritualístico e ancestral, o “ebó coletivo” como uma ferramenta política que, como muito bem sugere a profa. Dra. Denize Ribeiro, uma Iyá, vem promovendo um “escabriamento pedagógico” na sociedade soteropolitana, ocupando as praças e espaços públicos para cobrar políticas públicas de reparação, cuidado e emancipação dos povos de terreiros e povos marginalizados.

De outro lado, a agenda política das mulheres negras vem ampliando também a agenda política do movimento negro ao considerar como prioridade temas que historicamente têm sido pouco tratados pelo movimento negro. Ao trabalhar essas questões, o movimento de mulheres negras revela novos aspectos da violência racial cuja magnitude se desconhecia (CARNEIRO, 2019, p. 174).

O olhar de Sueli Carneiro para os movimentos de mulheres negras reforça o que já venho trazendo nos capítulos anteriores deste trabalho sobre o fato de o Candomblé e seus sistemas organizacionais abrirem um campo de experimentação de papéis que tradicionalmente são negados às mulheres negras. Os terreiros atuam na contramão dos valores da sociedade patriarcal, porque adere como parte da sua luta os movimentos de emancipação das mulheres, os direitos LGBTQI+, as pautas raciais, políticas, entre tantas outras ainda negligenciadas pelo Estado que permanece racista (CARNEIRO, 2019; NASCIMENTO, 2019).

Enquanto nos templos religiosos são assentados Aluvaiás/Exus, Inquices/Orixás/Voduns e Caboclos, nas praças, no Parlamento e outros espaços de

trânsito público, as mulheres negras assentam as suas resistências e evidenciam, em cântico para os ancestrais as demandas do seu povo. Em outras palavras, as mulheres negras conseguiram transcender os espaços internos do Candomblé para os espaços que mais abominaram as suas potencialidades.

As marchas e eventos confluentes que vimos no capítulo anterior refletem os avanços de movimentos passados; de quando mulheres negras saíam pelas ruas gritando por liberdade e respeito, ou vendendo quitutes para comprar a alforria dos seus (CARNEIRO, 2019; GONZÁLES, 1984; WERNECK, 2000); sobretudo, os movimentos de hoje demandam novas pautas e questionamentos.

Parafrazeando Cefai (2009, p. 31) “Toda mobilização coletiva é pontuada por experiências de indignação e revolta, solidariedade ou debandada, alegria ou decepção”. Esta percepção sobre a mobilização coletiva, assim como as discussões decorrentes até aqui, servirá como aportes teóricos e metodológicos para as leituras que farei sobre as articulações e os fenômenos característicos da FNMV.

### **3.1- “Toda Mulher Negra é Ativista”<sup>38</sup>: Mulheres Negras da FNMV Tecendo Elos Ancestrais**

Integro a Frente Nacional Makota valdina desde a sua formação. O contexto que nos levou à formação foi a ofensa feita por uma vereadora, cujo nome – bom, a gente que vem de uma religiosidade em que a palavra tem força, é melhor não tá pronunciando porque certos nomes fortalecem energias ruins. Com a passagem de Makota Valdina ela fez a referência a um animal (nada contra o animal), mas ela faz uma referência a memória de nossa ancestral. Isso cria uma revolta em Salvador, no Estado e nacionalmente (LINDINALVA DE PAULA, 2020, informação verbal).

Rinoceronte. Este foi o animal que, segundo a vereadora citada por Lindinalva de Paula, a Marcelle Moraes (sem partido), merecia ser incorporado ao minuto de silêncio estabelecido em sessão da Câmara Municipal de Salvador em respeito à morte de Makota Valdina. Além de confrontar o respeito e luto da família, amigos e admiradores da ancestral das tradições banto, a edil errou na espécie de animal que havia morrido no

---

<sup>38</sup> Frase comumente proferida por Makota Valdina em vida.

zoológico de Salvador – segundo ela, por negligência –, cometendo equívocos sucessivos. O animal que morreu foi um hipopótamo.

Um grupo de religiosos e lideranças do Candomblé foram pedir uma retratação na sessão pública da câmara de vereadores. Mas, em vez de pedir desculpas, ela reafirmou a fala dela e manteve a ofensa, em um discurso que legitima a própria fala e, de maneira ruim, ofendeu na presença de todos, a integridade moral e ancestral não só de Makota Valdina, mas de todo povo negro de religião de matriz africana ( LINDINALVA DE PAULA, 2020, informação verbal)

A insatisfação dos povos de santo, como relata Lindinalva de Paula, resultou na mobilização que deu os primeiros passos para a formação da Frente Nacional Makota Valdina. Foi no final da tarde do dia 15 de abril de 2019, uma segunda-feira, que o grupo de representantes do Candomblé se reuniu em frente à Câmara Municipal de Salvador para realizar a ação denominada *ebó coletivo*, um movimento que Lindinalva definiu como político-religioso. Este, por sua vez, caracterizou-se pelo ato de protestar contra o racismo religioso que deslegitima e violenta os povos e as religiosidades afrodiáspóricas, levando para a cena “símbolos” da religião como forma de demarcar a resistência ancestral dos protestantes. São os trajes utilizados nos espaços de culto ao sagrado, os atabaques e alguns elementos que materializam o *ebó* preparado para Exú, senhor dos caminhos e das encruzilhadas da vida, bem como os cânticos e pontos para os orixás.





Figura 15 Primeiro Ebó Coletivo. 15 de abril de 2019. Imagem: Almiro Lopes/Jornal Correio

Em resposta à ação dos povos de santo, no mesmo dia, Marcelle manifestou no plenário, durante a sessão dos vereadores, a sua indignação e repúdio ao movimento religioso. A mesma se colocou como vítima das ofensas daquilo que chamou de “palhaçada” e “ato patético”. No seu perfil pessoal no Instagram ela postou um vídeo do seu posicionamento na Câmara e reforçou, ainda mais e em letras maiúsculas, o seu racismo religioso.

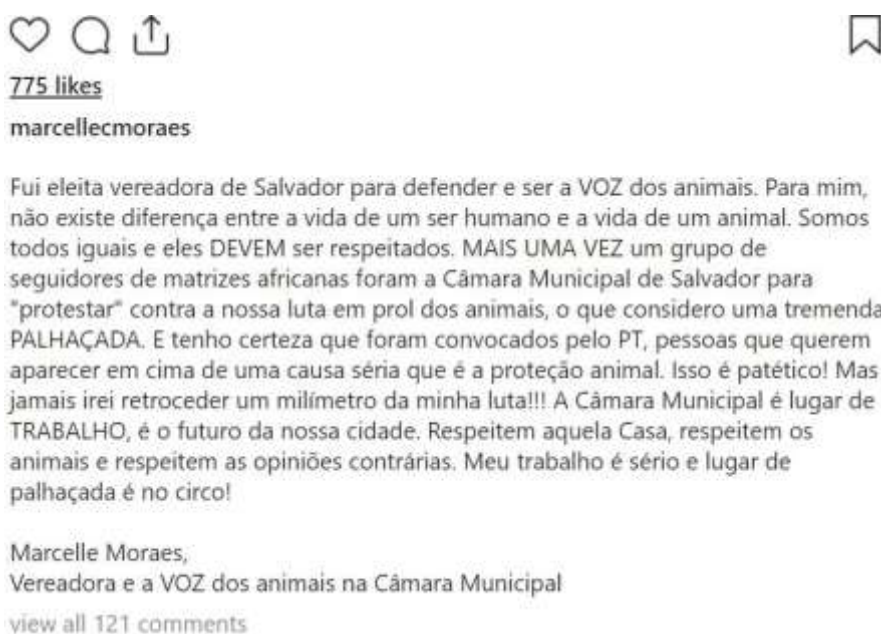


Figura 16 Imagem da publicação feita pela vereadora em seu perfil no Instagram.

Por ter sido chamada de racista pelos manifestantes que deram início ao ebó coletivo e, mais tarde, à Frente Nacional Makota Valdina, a edil comentou em entrevista aos jornais que teria sido ela a vítima de racismo.

Estou sofrendo agressão verbal e psicológica por defender os animais. Hoje, eu fui vítima de racismo por parte de um grupo religioso que se diz contra a intolerância. Isso é muito grave. Fui chamada de racista e “escrota branca”, sendo que eu tenho um relacionamento de três anos com um homem negro. O meu noivo é negro. Isso não tem fundamento (MARCELLE MORAES, 2019, informação verbal)<sup>39</sup>

O discurso de Marcelle Moraes se resume ao que bell hooks debateu em seu trabalho “Mulheres negras: Moldando a Teoria Feminista” (2015), sobre as mulheres brancas projetarem um ideal de poder e força em mulheres negras e, com isso, promovem “uma falsa imagem de si mesmas como vítimas passivas e impotentes e desviam a atenção de sua agressividade, de seu poder... e de sua disposição de dominar e controlar os outros” (hooks, 2015, p. 207).

Neste caso em específico considero importante frisar o perfil racial da representante dos baianos na Câmara municipal para que enfatizemos o importante papel da raça nas análises de discursos e práticas sociais. Marcelle é uma mulher branca, de classe média, que se intitula defensora das causas animais e feminista. Ela é irmã do ex-deputado Marcell Moraes que também se coloca como defensor dos animais e, no dia 27 de janeiro de 2021, espancou a pontapés um morador de rua idoso que teria agredido um cachorro<sup>40</sup>. O caso que fora filmado e disseminado nas redes sociais ganhou repercussão estadual e dividiu opiniões. Em sua defesa, o agressor justificou ter agido por “emoção”.

Na tentativa de traçar o perfil dos irmãos Moraes, vale resgatar também um fato ocorrido no ano 2003 e que pode ser um fio condutor na análise final sobre o pensamento de Marcelle acerca da comunidade negra. Neste ano, Marcell que na época era vereador, escreveu o Projeto de Lei 308/2003<sup>41</sup> que versa sobre a proibição do

---

<sup>39</sup> <https://www.bahianoticias.com.br/noticia/234129-marcelle-moraes-diz-que-foi-alvo-de-racismo-ao-ser-chamada-de-escrota-branca.html>

<sup>40</sup> Ver matéria sobre o caso em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/ex-deputado-agride-idoso-que-havia-batido-em-cao-nao-tenho-sangue-de-barata/>.

<sup>41</sup> Ver em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2013/05/projeto-tenta-proibir-sacrificio-de-animais-em-religoes-e-gera-protesto.html>

“sacrifício/mutilação” de animais na prática de qualquer atividade religiosa. A decisão gerou uma manifestação dos povos de terreiros que argumentavam se tratar de inconstitucionalidade, desrespeito e perversidade contra as religiões afrodiáspóricas. Como resultado, Marcell reescreveu o projeto retirando a “proibição” das práticas religiosas, porém, sem voltar atrás da sua “opinião”. Contudo, o projeto não foi aprovado.

Em outubro de 2020, o Tribunal Superior Eleitoral (TSE), decidiu por unanimidade cassar o mandato do deputado estadual Marcell Moraes, por abuso do poder econômico e propaganda eleitoral antecipada. A FNMV se manifestou sobre o assunto, em suas redes sociais.

Além do histórico violento e intolerante do então deputado cuja imagem diversas vezes circularam pela imprensa baiana envolvido em agressões e perseguições às religiões de matriz africana, a familiares, assim como, a uma servidora pública de Salvador. Um homem que se camuflava na pauta ambiental para angariar recursos próprios e inflar o balão da intolerância religiosa com posturas arcaicas e medievais. Filantropia não é o abuso da máquina pública em benfeitorias pessoais. Filantropia é o que se realiza há séculos pelos Terreiros, Égbés, Unzós, Roças, Templos de Religiões de Matriz Africana no acolhimento da memória e pertencimento do Povo Negro e, no enfrentamento ao Racismo Religioso e Estrutural neste País. Por isso acreditamos que a sua cassação é um exemplo que a justiça evidencia de má gestão pública e de falta de ética parlamentar. Afinal é ruim para o estado da Bahia legitimar um deputado que tem desprezo pela cultura da terra e pelos seus habitantes (FNMV, 2020)<sup>42</sup>

Não é surpreendente essa perseguição aos povos de santo porque a trajetória dos terreiros é marcada por esse histórico de violências ainda muito presente nessa sociedade que carrega um fetiche gigantesco no monoteísmo, sobretudo, na falsa superioridade europeia e em tudo aquilo que diz respeito à colonialidade. Ao mesmo tempo, choca a força do “pacto narcísico da branquitude” que Maria Aparecida Bento (2002) menciona em seus escritos, principalmente no que tange à força da bancada evangélica nos espaços públicos de poder. Trata-se da cegueira coletiva dos principais privilegiados pelas desigualdades resultantes das matrizes de opressões, em relação aos prejudicados por esse mesmo sistema.

---

<sup>42</sup> Ver declaração completa em:  
<https://www.facebook.com/FrenteNacMakotaValdina/photos/800509394076579>

Nesse caso, a dor do “Outro” racializado pelos marcadores da diferença, não diz respeito ao seu opressor personificado na imagem do branco privilegiado, porque este não tem culpa dos privilégios que herdou. Mas, quem assume a responsabilidade pelas mazelas provocadas pela desigualdade que acomete, principalmente, negros, mulheres e as demais minorias sociais? Quem sustenta esse sistema e o fortalece, diariamente?

Esses questionamentos servem de guia para reafirmarmos que enquanto houver indivíduos se beneficiando das desigualdades, haverá perseguição aos povos negros, de religiosidade afrodiáspóricas. O pacto narcísico da branquitude refere-se exatamente a esse lugar de defesa dos privilégios brancos. Ele ocorre quando pessoas brancas se aliam para preservar os seus lugares na hierarquia racial criada pelos seus mais velhos, senhores pregadores da eugenia. Assim, branquitude, como elucida Bento, “pode ser vista como territorialidade e como lugar de privilégio e poder não compartilhável” (BENTO, 2002, p. 134).

Podemos aplicar a noção cunhada pela intelectual negra, Maria Aparecida Bento, para explicar os comportamentos dos irmãos “defensores da causa animal”. Quando Marcelle se recusa a rever a sua postura e a entender as motivações de quem foi afetado por suas palavras, reduzindo a manifestação a um “ato patético” e a uma “palhaçada”, ela deslegitima a dor histórica de um povo que fora marcado profundamente com uma ferida que custa a sarar e que foi aberta no processo de formação dos discursos como o proferido por ela.

O deboche, a deslegitimação da fala de mulheres negras, como Lindinalva de Paula, assim como a tentativa de mudar a ordem da opressão, colocando-se como a vítima e assegurando o silenciamento de pessoas negras, diz muito sobre essa necessidade de manter-se intacta no seu lugar hierárquico e de privilégios construídos à base de sangue negro.

Essas informações se tornam relevantes porque dão conta de desenhar o contexto social em que a acusada de racismo religioso está inserida. A sua fala, que poderia ser simplesmente ignorada abrindo leque para outros posicionamentos semelhantes, fez emergir um movimento como a Frente Nacional Makota Valdina que reúne também representantes de organizações, associações e marchas citados no capítulo anterior. Esse fato tornou o dia 15 de abril de 2019 não só uma data que marcou a formação do fórum,

mas também como um divisor de água que, graças a sua repercussão na mídia, assegurou a visibilidade das ações da FNMV que vieram logo em seguida.

Segundo Lindinalva de Paula, o *ebó coletivo*, nome atribuído às atividades do grupo, caracterizado como uma ação de resistência ao racismo religioso, nasceu antes da formação da FNMV.

Recebemos casas representativas de terreiros. Casas originárias de casas matrizes-mãe. Uma boa representativa. Logo depois do ebó, marcamos uma reunião para avaliar os resultados do primeiro ebó. E neste dia, após avaliações positivas que aconteceu na CDCN<sup>43</sup>, decidimos criar a Frente Nacional Makota Valdina, já que o ebó foi acompanhado por diversos estados. Não é uma associação, não é uma organização, não pretendemos institucionalizar. Mas é uma frente articuladora que vai fazer os enfrentamentos ao racismo religioso, ódio religioso, crimes religiosos, a partir do ebó coletivo (LINDINALVA DE PAULA, 2020, informação verbal).

Embora os propósitos por trás da constituição da Frente, como relatado a Ekedji, recusem as denominações características aos associativismos, as ações regidas e performadas pelo grupo se alinham com as intencionalidades de movimentos e organizações negras que se articulam em defesa de uma causa coletiva. Na medida em que as articulações do fórum passam a transitar por temas diversos, não sendo aqueles que motivaram inicialmente a sua formação, mudam-se os caminhos e as encruzilhadas atravessadas pelo grupo e, como em todos os atravessamentos, o movimento se faz necessário e, para tal, é crucial uma determinada organização para assentar os fluxos.

Quero dizer com isso que a eficácia das articulações promovidas e lideradas por sujeitos/sujeitas que não são/eram ouvidos na arena pública<sup>44</sup>, depende exclusivamente das negociações que são feitas com as instituições. O ato de reivindicar não assegura por completo a resolução das questões apontadas. Por isso, torna-se necessário a publicização para inibir os poderes públicos e, principalmente, o diálogo e a negociação para que se chegue a um acordo.

O próprio Candomblé, enquanto instituição religiosa, para manter em funcionamento os seus templos, sem precisar se esconder da polícia racista, precisou tecer acordos com os poderes públicos. Nada foi ou é gratuito para os povos historicamente excluídos da formação cultural deste país. Um outro exemplo é o que rapidamente citei

---

<sup>43</sup> A sigla significa Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra e na sede desta entidade que ocorrem os encontros físicos da Frente Nacional Makota Valdina.

<sup>44</sup> Daniel Cefai (2007), define arena pública “como uma arena social cujos atores visam bens públicos, referem-se ao interesse público, definem seus problemas como públicos e sentem, agem e falam em consequência disso”.

no segundo capítulo, sobre o tombamento dos terreiros e patrimonialização de símbolos religiosos.

Dialogar com a esfera institucional implica adentrar em um terreno fértil de disputas, ressignificações, vazamento de símbolos e signos que dão significado aos cultos e rituais. Enfim, insere o Candomblé no “contexto das controvérsias que reconfiguram seus mediadores legítimos e delineiam os contornos de um debate público” (BASSI, CAROSO e TAVARES, 2018, p. 529). Em outras palavras, essas lutas têm ampliado os espaços nos quais a religiosidade afrodiáspórica tem se feito presente.

Nas minhas andanças para construir uma conexão afetiva com as mulheres que integram a Frente, conversei também com Aline Cruz, 28 anos. Ela conheceu a FNMV através dos jornais locais que noticiavam o primeiro *ebó coletivo*, realizado em frente à Câmara Municipal. Na época, buscava um “auxílio” para a construção do seu projeto de mestrado que, por orientação do Caboclo da sua roça, deveria tratar das religiões de matriz africana. Nada muito diferente do que aconteceu comigo. Conheci a Frente em situação parecida, porém, já no processo de escrita dessa dissertação e sem a recomendação de um Caboclo.

Hoje eu escrevo sobre articulação política entre comunidade de terreiros, sobre as caminhadas dos povos de axé contra o racismo religioso aqui em Salvador. Inclusive, já escrevi artigo sobre a vida de Makota Valdina, falando sobre candomblé, gênero... O primeiro semestre da faculdade coincidiu com o ano de falecimento dela. Eu lembro que ela era umas das pessoas certas que iria procurar para entrevistar. Comecei a seguir várias páginas de organizações e movimentos de Candomblé, várias pessoas de axé. Já não queria mais fazer parte de organizações, muito menos religiosa. Ai, eu lembro que uma pessoa publicou um anúncio falando sobre a formação da Frente Nacional Makota Valdina. Mandeí mensagem para essa pessoa e, quando menos esperei, já estava fazendo parte da comissão de comunicação da FNMV (ALINE CRUZ 2020, informação verbal).

Aline desenvolve um trabalho fundamental na Frente: tornar pública as ações do coletivo e disseminar as pautas através dos veículos de comunicação local. Dessa forma é possível atingir um número expressivo de públicos, de modo a ampliar os debates em torno das questões levantadas no *ebó coletivo* e assegurar os holofotes necessários para os principais responsáveis pela causa apontada a fim de que busquem a resolução devida para os problemas levantados. Acerca da dimensão do campo comunicacional para a eficácia das articulações da FNMV, discorrerei com mais aprofundamento nos próximos tópicos.

Tanto a Ekedji Lindinalva de Paula quanto Aline, antes de tecerem elos ancestrais na FNMV, integraram movimentos representativos na cena soteropolitana com o olhar voltado para as questões raciais. Movimentos e organizações que lutavam e ainda lutam contra o racismo e machismo no estado.

Antes da Frente Nacional Makota Valdina, por um curto período, fiz parte da Juventude do Partido dos Trabalhadores e depois do Movimento Estudantil do curso de Serviço Social. Essas experiências foram muito importantes para a minha formação, como assistente social e enquanto mulher negra, porque movimento social é um espaço de crescimento e de aprendizado, né? Mas, na época haviam muitos rachas, muitos acordos, eu me sentia limitada sendo do PT. Hoje eu compreendo que política é isso, mas não tenho vontade de voltar a militar em um partido político não. Eu fiquei afastada de todo tipo de organização, até que entrei no mestrado. Comecei a seguir (nas redes sociais) muita gente de axé, muitas páginas de organizações religiosas, eventos e grupos para me aproximar, porque até então eu só ficava ali na minha casa (terreiro). Até que aconteceu aquela situação na Câmara, o desrespeito da vereadora. Lembro que uma pessoa publicou um anúncio dizendo que estava sendo criada a Frente Nacional Makota Valdina. Mande mensagem para essa pessoa. Eles criaram uma página nas redes sociais e comecei a acompanhar. Quando lançaram a chamada para uma reunião eu fui, mas certa de que iria como pesquisadora. De repente, já estava fazendo parte da Comissão de Comunicação (ALINE CRUZ, 2020, informação verbal).

O que aconteceu com Aline, ocorreu comigo de forma semelhante. Fui a uma reunião da Frente com o intuito de observar as articulações para um trabalho etnográfico e, quando menos esperei, já havia me tornado parte da Comissão de Comunicação do grupo. Durante a reunião, um jornalista que faz parte do grupo me reconheceu como sua colega de profissão e, de imediato, me inseriu na comissão. Isso porque ele não imaginava que eu estaria ali como pesquisadora, não como representante de uma casa de Candomblé, Mas, a integração não durou muito tempo. Tomada pelas demandas de uma rotina corrida e pela recém-contratação para o time de jornalistas da Rede Bahia, afastei-me de todas as funções as quais não conseguiria dar 100% da minha disponibilidade. Entretanto, segui acompanhando o coletivo em suas redes sociais.

Perguntei à Aline sobre como ela enxerga e define a Frente Nacional Makota Valdina, mesmos e tratando de um movimento novo na cena baiana.

É povo preto de axé organizado, debatendo temáticas que nos interessam, pensando estratégias de combate ao racismo e não é só sobre religião. A gente busca instrumentalização teórica e jurídica porque uma das estratégias da colonialidade é reverberar a ideia de que somos desunidos. E tem muita gente que compra esse discurso. Mas, se fôssemos desunidos, teríamos chegado até

aqui? Nós nunca deixamos de nos aquilombar, sempre damos um jeito. Ai, vem a FNMV e diz que nós precisamos permanecer em estado de coletividade. [...] Não precisamos entregar o nosso segredo à branquitude. Mas, mostrar que disputar espaços e ocupar as ruas e as instituições quando necessário é estratégia. [...] A Frente tem um papel importante e um futuro brilhante, de muita luta (ALINE CRUZ, 2020, informação verbal).

Além de Lindinalva de Paula e Aline Cruz, conversei, também, com uma das Iyás que tem voz erguida na Frente. Dona Jacira Santana, 69 anos de idade e 49 anos de feitura no Candomblé, é uma das representantes da FNMV. Desde os 13 anos participa de movimentos políticos. Os primeiros passos foram trilhados no movimento estudantil, em 1964. Anos depois, tornou-se presidente da Associação de Bairro, no Nordeste de Amaralina, um dos maiores bairros periféricos de Salvador.

Viajei para Brasília para as Diretas Já e os Caras Pintadas. Naquela época, os movimentos de bairros tinham muita força e nós estávamos em todos os movimentos dentro do terreiro. Hoje, sou presidente da Rede Religiosa de Matriz Africana do Subúrbio e integro, também, o coletivo de mulheres negras Abayomi, a Frente Nacional Makota Valdina, o Rolezinho das Caras Pretas e outros movimentos... São tantos que agora fica difícil enumerar e te dizer todos (MÃE JACIRA SANTANA, 2020, informação verbal).

Três mulheres negras, de idades diversas, terreiros diferentes e trajetórias comuns em movimentos políticos sociais. Isto reforça, ainda mais, a afirmação da ancestral Makota Valdina que intitula essa seção: Toda mulher negra é ativista. O histórico social das mulheres negras, em geral, leva-nos ao lugar cansativo da luta. As negações, exclusões, privações, marginalizações e as consequências do sentirmo-nos forasteiras dentro do nosso próprio território, devido as estratégias políticas de aniquilação da nossa gente, ativa em nossos subscientes um eterno estado de alerta.

Ao analisar as relações das mulheres afro-estadunidenses com as injustiças das hierarquias de poder, e tendo, também, como referência o feminismo negro de intelectuais negras brasileiras, como Sueli Carneiro, Patrícia Hill Collins, em *Pensamento Feminista Negro* (2019), afirma que “assim como a subjetividade individual, o poder e as estratégias de resistência são sempre múltiplos e estão em constante mutação” (COLLINS, 2019, p. 436). Essa elucidação só reitera o que venho percorrendo desde o primeiro capítulo, por meio de Foucault e intelectuais afrodiáspóricas/os sobre o poder, a resistência e as suas formas de incidir sobre as vidas das mulheres negras.



Esse lugar quase “automatizado” dos ativismos, embora pareça existir apenas no pensamento social, é sentido na pele por mulheres negras e não se apresenta, apenas, nos espaços de articulações coletivas, mas, sim, nas relações constituídas dentro de casa com seus filhos, pais, amigos, com a sua comunidade. Criar uma rede de afeto dentro do próprio seio familiar, acarreta para essas mulheres negras, a mesma força física e psicológica necessária para lidar com as opressões do mundo.

Com isso, quero dizer que para além de pensar e colocar em prática ações que visem cobrar justiça para os povos de terreiros, as mulheres da FNMV também lidam com a multiplicidade da sua existência, e isso envolve exercer funções que não são vistas nas esferas públicas, como a maternidade, os cargos ocupados no mercado de trabalho, as tarefas dentro das suas comunidades e no terreiros.

No caso de mãe Jacira, além dos 3 filhos biológicos, ela adotou 13. Ou seja, 16 vidas para educar, amar e proteger das violências de uma sociedade desigualdade e, ainda assim, encontrar tempo para ser teóloga, pedagoga e para articular resistências em todos os movimentos que integra. Não é muito diferente para as demais mulheres, Lindinalva e Aline. Quiçá, seja a maternidade o que diferencie as experiências.

Mãe Jacira relatou sobre os primeiros passos da formação da Frente Nacional Makota Valdina.

Quando teve aquela fala infeliz da vereadora ofendendo a memória de Makota Valdina, eu sugeri no grupo que nós deveríamos fazer uma ação. E isso aconteceu. Nos articulamos nas redes sociais e marcamos aquele evento que marcou o início do ebó coletivo e da FNMV. O bom é que se trata, nada mais nada menos, de um pedido de respeito. Mostramos a nossa indignação a determinados e determinadas ações do governo e de quem quer que seja. E eu espero que nós tenhamos os nossos direitos respeitados, porque o Governo faz leis pra nos proteger, mas não põem em prática. Faz lei, mas não cobra, não nos dá segurança. (MÃE JACIRA, 2020, informação verbal).

O protagonismo das mulheres negras nas lutas contra as diferentes faces da opressão está imbricado na ausência de representação nos movimentos feministas mundo afora. Essa tradição de confrontar as ameaças que cotidianamente nos vitimiza é secular e as estratégias de sobrevivência e resistência engendradas pelas mulheres negras “compõem parcela significativa da história do oprimido deste país” (CARNEIRO, 2019, p. 78).

Com o crescimento do conservadorismo apoiado nos fundamentos do cristianismo que vêm professando a conversão das mulheres aos seus valores, tornou-se ainda mais árdua a luta das mulheres negras de Candomblé. Quanto mais as religiões monoteístas se expandem e conquistam novos espaços na sociedade, mais os cultos aos Minkisi, Orixás e Voduns se tornam alvos fáceis.

Nessa circunstância, para as mulheres negras de espiritualidades afrodiáspóricas o desafio continua sendo driblar os aparatos de opressão e ressignificar as suas ferramentas de resistência ancestral, demarcando o lugar da sua fé, da sua comunidade e da sua existência, como iniciou as mulheres da Frente Nacional Makota Valdina e veremos seções a seguir.

### **3.2 “Na Encruzilhada da Vida, o Nosso Tempo é Agora”<sup>45</sup>**

[...] A vida nos coloca sempre em encruzilhadas, onde somos obrigados a escolher que atitude tomar, por isto se diz que é na encruzilhada que se encontra o destino. É que as encruzilhadas, isto é, os cruzamentos de caminhos, são espaços sagrados, daí a responsabilidade que se deve ter com os rituais e, conseqüentemente, os pedidos feitos nestes locais. Por exemplo, é comum o hábito de se depositar oferendas para determinadas “entidades”, com o objetivo de conseguir um amor. Inocentes pessoas que, sem o conhecimento devido, não sabem que os amores assim conseguidos são passageiros, tanto que em latim a palavra encruzilhada é conhecida como *trivium*, significando aquilo que é trivial, que é efêmero. Repetindo, as encruzilhadas são lugares sagrados onde se pede ajuda aos deuses para que tenhamos critérios nas escolhas feitas, a fim de não nos perdermos no caminho. São também nesses locais que pessoas que possuem o devido preparo espiritual, com muita responsabilidade e respeito, realizam rituais cuja finalidade é despachar, no sentido de expulsar, as energias negativas, que o sagrado consegue transmutar em energias positivas, para depois serem devolvidas aos homens, já livre de todas as impurezas. Pois as encruzilhadas são lugares, e momentos, de reflexão para escolha do caminho a seguir, mas também são lugares naturais para que possamos nos desvencilhar das negatividades por nós criadas ou em nós respingadas (SANTOS, 2012, p.101)

Na introdução dessa pesquisa explicitarei o meu incômodo com a noção de encruzilhada utilizada para especificar as avenidas das opressões construídas pelas matrizes produtoras das desigualdades. Trago propositalmente a pedagogia das

---

<sup>45</sup> Esta frase faz alusão a dois trabalhos escritos de Mãe Stella de Oxóssi. Na encruzilhada da vida é o título de um artigo escrito por ela em 2010 e Nosso tempo é agora foi inspirado no título do seu livro “Meu tempo é agora”. Mãe Stella de Oxóssi é uma importante referência do Candomblé da Bahia e foi Yalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá. Hoje, tornou-se uma ancestral.

encruzilhadas de Maria Stella Azevedo Santos, mais conhecida como Mãe Stella de Oxóssi, invocando a sua sabedoria que me ajuda a tecer os meus aprendizados e compreensões sobre o lugar do sagrado em minha vida, para reiterar o que quis dizer, mais acima, sobre visualizar as encruzilhadas como espaços de possibilidades, o que, a meu ver, as avenidas das opressões não nos possibilita porque está repleta de armadilhas e desarmá-las tem nos feito sangrar a longo prazo.

A experiência das vivências afro-diaspóricas também se traduz como uma encruzilhada, pois nelas conseguimos encontrar meios de ressignificar a nossa história, a nossa luta e a nossa trajetória à medida em que encontramos frestas para conduzir nossas andanças e formas de agenciamentos para projetar *cruzos* que permitam a nossa passagem.

As encruzilhadas se mostram como campos de infinitas possibilidades que reverberam vidas permeadas pela visão de “cruzamentos de caminhos” (RUFINO E SIMAS, 2018), que gera desconforto e rasuras nas estruturas do fazer embranquecido das subalternizações de corpos-terreiros.

A noção de corpo-terreiro emerge em meio a uma percepção construída a partir das narrativas de mulheres de candomblés, das ideias de Sodré (2019), de Rufino e Simas (2018), da noção de resistência ancestral e de toda conexão permeada pela produção desta dissertação. A meu ver o terreiro se constitui não apenas como um espaço físico de culto aos ancestrais e deuses da natureza, mas de tudo aquilo que o faz existir. O corpo é matéria-prima fundamental para a consolidação de maioria dos rituais da religião. O corpo materializa a incorporação de santos, prepara o alimento sagrado e oferta. O corpo dança e movimenta a roda. O corpo canta, encanta e possibilita que a gira não deixe de girar.

Assim, parto, também, da noção de corporeidade de Maria Beatriz Nascimento. Para a intelectual atlântica, segundo compartilha Alex Ratts (2006) o “corpo negro se constitui e se redefine na experiência da diáspora e na transmigração” (RATTS, 2006, p.65) Corpo carrega *Orí/Mutwe*, territórios que abrigam e frutificam o sagrado ancestral por meio da força-axé-ngunzo.

Desse modo, os espaços de *cruzos*, desencontros, encantamentos e desencantamentos traduzem em suas vias e esquinas todos os saberes-fazeres tradicionais incorporados pelos devires de povos de santo, de mulheres de santo. Assim, os *ebós* que sustentam os passos das nossas resistências ancestrais atravessam os sentidos das encruzas de Exú/Aluvaiá, que otimiza as ferramentas necessárias para a eficácia dos dribles e gingas da sua gente.

### 3.3 Ebó Coletivo: Uma Ferramenta Política De Resistência Ancestral

Quem conheceu Makota Valdina e as falas delas... Ela sempre falava que a união do povo de matriz africana é o grande *ebó* coletivo. Por isso pensamos no *ebó* coletivo como forma de unir todos e todas da religião para fazer o enfrentamento contra o racismo e o ódio religioso. Não é intolerância. Ela mesma dizia que a gente não tem que ser tolerado e sim, respeitado. Então, você tem uma onda de racismo e de ódio. E é o ódio, perversidade e a crueldade das pessoas que tem nos atingido diurnamente. O *ebó* coletivo é uma expressão muito utilizada por Makota Valdina que expressava a união, a unidade dos povos de matriz africana em diáspora. (DE PAULA, 2020, informação verbal).



Figura 17 Primeiro Ebó Coletivo em 2019, em frente à Câmara Municipal de Salvador. Foto: Vagner Souza, BNews.

Nas diversas inscrições afro-diaspóricas Exu/Aluvaia é caminho, guardião do segredo ancestral e das encruzilhadas por onde transita a vida em encontro com o sagrado,

num jogo entre o presente e o passado. É Exu/Aluvaiá quem comunica a vida e morte e confronta, a sua forma, as práticas dominantes e excludentes do colonialismo ainda fundante em nossa sociedade. Exu/Aluvaiá, enquanto guardião do axé, não se insere na linearidade da existência humana ocidental.

À Ele é ofertado oferendas como forma de agradecimento ou pedido de licença. Não se inicia um culto sem reverenciá-lo. Exu/Aluvaiá vem primeiro, pois ele é a força motriz na qual se acolhe o axé/ngunzo. Este vínculo entre duas forças, entidade e vitalidade, conduz-nos “à outras possibilidades de problematização da vida, da arte e dos outros conhecimentos” (RUFINO, 2019). Por aqui, os dias passam, as pessoas mudam, os cortejos e cultos ganham novas formas e Exu/Aluvaiá, com a sua sagacidade e astúcia, permanece entre nós reinventando o seu tempo, como destaca Muniz Sodré (2017).

Neste jogo de mandinga, a força dessa entidade – para uns, Orixá; para outros um ancestral e também descendente – performa resistência dentro e fora dos terreiros por meio de dribles e gingas contra coloniais, capazes de despertar naqueles que acendem a *muila* (vela) em sua direção o desejo de romper com as estruturas que não respeitam o seu solo sagrado.

Ainda nesse sentido, me cabe dizer que a função de Exu, enquanto portador do axé, é crucial para a compreensão dos conceitos de vida e morte na cultura Ioruba e conseqüentemente nas negras em diáspora. Axé e Exu são conceitos fundamentais, que nos possibilitam giros epistemológicos em torno de noções que sofreram intensa supressão ocidental. O axé compreende-se como a energia viva, porém não estática. É, a rigor, a potência que fundamenta o acontecer, o devir. Assim, na lógica negro-africana, o axé é transmitido, potencializado, compartilhado e multiplicado. Essas dinâmicas de condução do axé se dão por meio de diferentes práticas rituais, e o axé é imantado tanto na materialidade, quanto no simbólico, expressando-se como um ato de encanto (RUFINO, 2019, p. 268).

Nas correntezas do atlântico que transportou vidas negras, Exu/Aluvaiá esteve presente. Cismado, conduziu seu povo para mais uma batalha pela humanidade da raça. Preparou o solo para o Candomblé e, ainda hoje, segue consagrando sua imagem por onde passa. Ele caminha pelas encruzilhadas da vida. Faceiro que é, bebe cachaça em seu canto reservado nos ilês e nas esquinas; deixa rastros pelas epistemologias pedagógicas que ainda se nega a aceitar sua potencialidade intelectual e envereda pelas ruas, fazendo ecoar as vozes de sua gente. Mas Exu/Aluvaiá não se quer parte dessa construção colonialista do conhecimento.

Dessa estrutura ele só quer a justiça, o que fora roubado dos seus. Ele não quer ser bem visto, mas respeitado. Respeito, para o povo de axé, é como mesa farta para quem

passou a vida inteira sentindo fome. E é por isso que Exu/Aluvaiá age, para consolar aquelas e aqueles devastados pela brutalidade colonial. Ele é ginga de capoeira.

O *ebó* ofertado para essa entidade vem banhado no dendê que fundamenta e epistemiza a sua encruzilhada para transcender a energia vital dos seus. Para quem carrega a ancestralidade afro-diaspórica na bagagem da vida e espiritual, sabe que não se dá um passo sem pedir direção a Exu/Aluvaiá porque “ele opera na ginga, no sincopado, no viés, nas dobras ‘da linguagem, expande o corpo e suas sapiências como princípio ético/estético” (RUFINO, 2019).

Entretanto, mesmo com a sagacidade de um bom observador, Exu/Aluvaiá também sofre as violências de um mundo construído em cima do sangue do povo africano. Isto implica trazer para as nossas análises a convergência entre os campos da religião, das epistemologias eurocêntricas e do colonialismo que, ao longo da história, uniram-se na construção de um projeto de dominação que transfigurou Exu/Aluvaiá como a representação do diabo e o fez sangrar por meio do racismo – um aparato tecnológico dessa convergência que tem operado desigualdades e exclusões entre os protegidos dessa entidade das encruzilhadas.

A subalternização é, para Exu/Aluvaiá, uma instrumentalização digna de desvios e contragolpes. Como uma criatura resiliente que resistiu as transfigurações e transposições dos seus *cruzos*<sup>46</sup>, ele aponta com um sopro de vento os assentamentos para cada *ebó* de resistência e descolonização das tradições e saberes do seu povo.

Quando evoco Exu/Aluvaiá para essa gira epistemológica, não intenciono demarcá-lo como o espelho da verdade que deve moldar os modos de vida e ser seguido na nossa sociedade, mas, sim, para que possamos perceber o quanto os nossos conhecimentos, hábitos, costumes e saberes estão relacionados aos modelos morais e éticos de uma noção religiosa que compreende essa entidade como o “problema” da humanidade, o demônio que promove desgraças e desvia os indivíduos da verdadeira conduta sagrada.

A transgressão do pensamento monocultural é o que se estabelece nessas linhas consagradas às andanças de quem “derrubou um pássaro ontem com a pedra que só atirou hoje<sup>47</sup>”. Exu/Aluvaiá é quem, segundo nos conta os mais velhos, aprendeu o segredo e a sabedoria de Oxalá e por ele lhe foi destinado a função de cuidar dos encruzamentos de

---

<sup>46</sup> Ver Rufino (2019).

<sup>47</sup> Aforismo africano.

caminhos. Com isso, ele corrige os erros dos seus sem precisar condená-los. Exu/Aluvaiá se opõe ao ideal de bondade cristã.

Em outrora, as peripécias de Exu/Aluvaiá eram condenadas legalmente e, sequer podiam citar seu nome ou fazer referência a sua autoridade porque a condenação era certa. Hoje, Exu/Aluvaiá tem nome, sobrenome e passe livre em muitas rodas de conversa. Exu virou canção popular. Seu *ebó* tem se reconfigurado em muitas sensações. E quem perdeu o juízo para mexer com o nome dele? Mesmo crucificado por muitos cristãos, inconscientemente, estes sabiam da sua existência. Tanto que muitos desciam e ainda descem o passeio para não passar pelas esquinas e encruzilhadas onde se assentam *ebós*.

As encruzilhadas e esquinas abrigam seus cruzos e reafirmam a pluralidade de Exu/Aluvaiá. Ele vadeia, ensina e direciona. Transforma escassez em abundância e precede todo e qualquer ritual de Orixá, Minkisi e ancestrais. Nas cosmovisões africanas, ele é o início de tudo, aquele que “nasceu antes da própria mãe” (RUFINO, 2019).

Nesta seção estarei acolhida pela perspectiva da pedagogia das encruzilhadas do meu irmão de *axé/ngunzo* Luiz Rufino e é ele quem diz

A encruzilhada de Exu atravessada pela noção de diáspora transgride a de produção de não presenças, de subalternidades e violências por parte do colonialismo, para a emergência de possibilidades, reinvenções e mobilidade. Como já anunciado nesse “*ebó* descolonial” em forma de texto, o colonialismo fez da cruz sua égide; as sabedorias negro-africanas transladadas pelo Atlântico e ressignificadas nas bandas de cá praticaram as encruzilhadas de Exu como campo de possibilidades e formas de reinvenção de vida (RUFINO, 2019, p. 106).

Indisciplinado. Descolonizado. Exú/Aluvaiá prova que, embora estejamos cercadas/os pelas armadilhas do colonialismo, este, por sua vez, não nos venceu, pois, um jogo só termina quando alguém é derrotado e, se ainda há resistência significa que não chegamos ao fim. Criamos e recriamos nossos mundos transversais e pela trilha das encruzilhadas temos enveredado pelas infinitas possibilidades de um devir-negro. “*O jogo é inacabado*” (RUFINO, 2019). A indisciplina desmantela o *carrego colonial*<sup>48</sup> e na sabedoria da encruzilhada e na condução do *axé/ngunzo* o descarrego é realizado por meio do arreo de *ebós*.

Como supracitado, Exú/Aluvaiá precede os rituais nos terreiros de Candomblé. Assim sendo, nas resistências performadas pela FNMV, a ele é pedido licença para se

---

<sup>48</sup> Ver Rufino (2019)

fazer propulsionar, desenvolver e comunicar aquilo que se pretende. No caso da Frente, a licença diz respeito ao ato de reivindicar, protestar, questionar, visibilizar o que pode ser visibilizado e dar movimento às pautas dos povos de santo. O *ebó coletivo* se tornou a principal estratégia da FNMV. Desde a sua formação foram realizados 4 ebós presenciais e 2 virtuais, os quais tratarei nas seções seguintes.



Figura 18 Mãe Jacira arriando o primeiro Ebó Coletivo na Câmara Municipal de Salvador. Imagem: Vagner Souza/Jornal BNews

Nessas andanças, o *ebó coletivo* se inscreve como uma ferramenta política que reverbera o nome de quem come nas encruzilhadas e cospe o colonialismo que decepou a sua gente, ao mesmo tempo em que demarca, protege e prepara o território das resistências negras. No ato, as mulheres vestem branco ou qualquer outra cor representativa ao seu cargo e guardiã/o. Como em todo ritual, o *orí/mutwe* segue coberto para contornar os maus espíritos ou a maldade humana.

PESCOÇOS, orelhas e braços cobertos por fios de conta, braceletes, argolas. Fazendo jus à riqueza de uma cultura norteada pela crença que é a base de todo e qualquer sistema de comunicação, como nos lembra Muniz Sodré (2017). Os homens vestidos como Ogãs/Kambono, bata e calça brancas, cabeça coberta por um boné, boina ou, em alguns casos, um ojú, em outros, cabeça descoberta. Estes seguem colados na tríade sonora: rum, rumpi e lé; os atabaques produtores dos sons sagrados aos ouvidos dos nossos deuses.



O ritual inicia. *Ipadê* para Exú/Aluvaiá. Os atabaques choram. Numa quartinha, a água doce de quem espalha doçura, matripotências e a vigilância de uma mãe que não dorme enquanto suas crias vadeiam num mundo desigual. Para as iorubás ela é Oxum. Mas, para mim, é a minha mãe Ndandalunda. Segue o ritual que dará início ao *ebó coletivo*. Farinha, dendê, acaçá enrolado em folha de bananeira. *Agô! Kumbanda Gira!* Os atabaques silenciam. Um pedido de licença precede o uso das palavras. Licença a quem comunica. Respeito. Licença concedida. São as mulheres que iniciam as saudações. Espalham a *masa*<sup>49</sup>. Evocam os versos de saudação:

Bombo gira já cujanjô iá iá ô rê rê  
Bombo gira já cujanjô iá iá ô rê rê  
Bombo gira já cujanjô iá iá ô rê rê  
Bombo gira já cujanjô iá iá ô rê rê  
Bombo gira cujango jango  
Bombo gira cujango jango  
Bombo gira cujango jango

Não se entra numa roda sem pedir licença a Exú/Aluvaiá. Da mesma maneira, não se inicia um ritual que carrega a força e ancestralidade africana sem saudar esse senhor. Ele é o caminho, os dribles e a ginga capazes de desmontar a força colonizadora. Por esses motivos e todos os supramencionados, discorro sobre a sua potência e onipresença na trajetória de resistência da FNMV.

---

<sup>49</sup> Do vocabulário Kimbundu, refere-se à farinha, farofa.



Figura 19 Iyá Jaciara Ribeiro no 2º Ebó Coletivo. Foto: Marina Silva, Jornal Correio, 2019

Ao escolher, inicialmente, a segunda-feira – dia ritualizado como pertencente aos guardiões das encruzilhadas e as pretas e pretos velhos –, e o ebó como dia e ferramentas que marcam o início de suas ações, a Frente Nacional Makota Valdina desbanca o dribble a partir do dito popular “faz que vai, mas não vai”, operando um verdadeiro golpe contra os limites da normatização social através de *xirê/jamberesu*<sup>50</sup> que precede e comunica o ato em vias públicas.

Esse fazer nos direciona à reflexão de um movimento necessário, embora possa ser encontrado em outras articulações de povos de Candomblés: o deslocamento da roça para os âmbitos de trânsito público desse ritual que em outrora era organizado discretamente nas roças/templos/terreiros, espaços físicos, com o intuito de não chamar a atenção dos perseguidores da religião. Isso também se configura como uma ação de insubmissão às normas da sociedade conservadora/cristã.

Para além disso, a reinvenção do lugar físico dos terreiros de Candomblés, entoados capítulos acima como espaços de aquilombamento, ensinamentos e aprendizados sobre articulações potencializadoras das resistências negras de axé/ngunzu, para outros celeiros

---

<sup>50</sup> Das línguas Yorubá e Bantu, sendo Xirê dos primeiros povos e Jamberesu do segundo, ambas expressões se referem à gira, roda onde se evoca Orixás e Inquices. Nessas rodas, ecoam-se cânticos e sabedorias ancestrais. É onde ocorre a *biointeração* e *cosmosensações* que norteiam as relações entre humano-sagrado.

da cidade serve, também, para pontuar que o cotidiano para as mulheres de santo se constitui como um campo inventivo onde se produz e reproduz sabedorias assentes nas práticas traduzidas por meio de pontos cantarolados, rezas, *ebós* de “abre caminhos” e expressões faladas e articuladas pelo movimento do corpo que manifesta as dores e os sentidos da sua expressão.

O contragolpe ocorre na “malandragem” das artimanhas de Exú/Aluvaia, conhecido por abrir caminhos para o seu povo de rua. Nesse sentido, abrir caminho significa operar saberes e possibilidades, tornando possível o alcance do movimento e voz certos que deem conta de transcender os arranjos da colonialidade.

E em meio a essas performances de giras e dribles articuladas nas ruas o *ebó coletivo* se faz emergir como um projeto transgressivo, guiado por uma noção de terreiro que se articula pelas vivências e sabedorias apreendidas a portas fechadas e que servem como um trampolim que impulsiona a insubmissão feminina e promove performances assertivas nas giras das resistências.

Em um ensaio sobre a insubmissão feminina negra a partir das sabedorias ancestrais, de terreiro, escrevi:

Terreiro é território de luta e imanência de gente sofrida. É como o quilombo de Palmares, celeiro de articulações, acolhida e, sobretudo, de construção de assentamentos e encruzilhadas. Por encruzilhada, aqui, entendam esse lugar ocupado por nós, sujeitas/os negras/os, onde ressignificamos a nossa existência. As encruzilhadas são linhas de *cruzos*, performances, dribles, gingas e giras descoloniais. Onde sambadeira cruza os passos, *macumbeira* lança *ebó* contra o *descarrego colonial*, e ancestrais vadeiam na calada da noite observando os caminhos trilhados e deixados ao véu do tempo (SOUZA, 2021)

Além disso, das inúmeras sabedorias banto que aprendi ao longo dos anos com meus mais velhos diz que para compreender o sentido da palavra força é preciso entender a noção de que “*o mundo se faz, acontece*”. Nas ações da FNMV a força se constitui por esse *ebó coletivo* que além de preparar o terreno contra o *carrego colonial*, promove a irmandade entre pessoas diversas, casas diversas, em prol de questões compartilhadas entre todas/os. A união entre essas espiritualidades constitui a força motriz que busca reconstruir o cenário de opressão.

Além de cumprir a função de alimentar os caminhos e cuspir *descarrego colonial*, o *ebó coletivo* se articula como potente ferramenta política em sua forma de oferenda –

alimento a quem promove a inventividade de quem vive suas sabedorias e possibilidades –; e também em sua forma epistemológica, nas sabedorias das encruzilhadas que constitui sujeitas que reinventam o mundo dos terreiros, praticando-os por meio dos rituais de saudação e abre caminho, e dos discursos proferidos em alto e bom som com intermédio de microfones e caixa de som, abrindo alas para o *escabriamento pedagógico*<sup>51</sup> como forma de resistência.

A noção de terreiro a partir do fazer-saber da agência da FNMV se assenta em práticas culturais ressignificadas por essas mulheres e seus seguidores. Elas praticam o terreiro em vias públicas, tendo o *ebó* como elemento principal, como ocorre em espaços fisicamente instituído para essas práticas. Os terreiros são transformados, de acordo às demandas de sua gente, em territórios insurgentes.

Acolho-me, mais uma vez, nas palavras de Luiz Rufino (2019) para dar contar desse entendimento de maneira mais elucidada, porque através do seu entendimento observo que nas articulações coletivas da Frente “a noção de terreiro transbordaria as compreensões que o têm como espaço exclusivo das expressões de culto religioso” (RUFINO, 2019, p.43). Assim sendo, o terreiro restituído pelo movimento dos povos de santo em esferas públicas “problematiza a supremacia do conceito de terreiro vinculado estritamente às práticas consideradas religiosas, como também problematiza a dicotomia e a categorização dos aspectos considerados como sagrados e profanos” (ibidem).

Como nos espaços físicos, no terreiro reinventado pela FNMV são as mães de santo que arriam o *ebó coletivo*, enquanto as/os demais dançam no xirê/jamberesu e tocam os atabaques comandados pela força e o grito por justiça de Xangô/Nzazi, que com a ajuda de Exú/Aluvaiá, cria rasuras nas cartas marcadas pelas opressões, providenciando uma verdadeira limpeza nos corpos e orí/mutwe de quem reivindica respeito. E o resultado de cada *ebó* vem se desenhando pelo *escabriamento* público das entidades envolvidas no repúdio.

A primeira reunião da FNMV que participei aconteceu no dia 30 de outubro de 2019 e foi divulgada por muitos veículos de comunicação. Nela, foi definido o segundo *ebó coletivo*. Dessa vez o fórum em defesa das religiões de matriz africana já estava formado. A pauta do momento era o ataque feito contra as religiões afrodiáspóricas por representantes da organização internacional cristã Good Books for All Ships (GBA

---

<sup>51</sup> Mais uma vez, tomo emprestado a expressão da profa. Dra. Denize Ribeiro.

Ships), uma livraria flutuante (navio Logos Hope) que atracou em Salvador no dia 25 de outubro de 2019. No *Facebook*<sup>52</sup> da organização, antes de chegarem na cidade, publicaram um pedido de oração para os seus seguidores porque, segundo representante, estariam a caminho de uma “cidade conhecida pela crença das pessoas em espíritos e demônios”.



Figura 20 Imagem reprodução do Facebook

Na postagem em rede social, como mostra a imagem acima, consta o seguinte pedido:

Rezem por um embarque seguro e por uma navegação de dois dias direto para Salvador. Rezem por proteção, força e sabedoria para os tripulantes durante a estadia do navio em Salvador – uma cidade conhecida pela crença das pessoas em espíritos e demônios. Rezem para a equipe de eventos, que se prepara para um novo porto, e que Deus possa ser glorificado ao longo de cada um dos eventos que virão (GBA, 2019, grifo nosso).

<sup>52</sup> Uma das maiores redes sociais do mundo.

A publicação incomodou não apenas representantes e seguidores do Candomblé, como soteropolitanos de religiões e crenças diversas, pois, embora o ataque fosse mais direcionado ao Candomblé, devido ao arquétipo da “cidade do axé”, a ofensa atingiu a todos os moradores e admiradores da capital. No entanto, a mobilização maior partiu dos povos de santo, em especial, da Frente Nacional Makota Valdina que, ao invés de manifestar a indignação por meio de uma nota de repúdio, optou por organizar um *ebó coletivo* em resposta ao desrespeito e racismo religioso. Acerca desse ato, discorrei nas próximas seções.

Foi neste contexto que as encruzilhadas de Exú/Aluvaiá me fizeram cruzar com a Frente Nacional Makota Valdina. Circulava nas redes sociais a realização de uma reunião entre povos de santo, visando a articulação de estratégias de resistência ao racismo religioso dessa gente branca ancorada nas águas onde mergulha o axé que tanto temia. Quem me convidou para ir à reunião foi Leandro de Paula, orientador dessa pesquisa, quem teve contato com o cartaz informativo.

A reunião de definição do ato ocorreu por volta das 18h, no Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (CDCN), no bairro do Pelourinho. No dia, cheguei mais ou menos 40 minutos atrasada, pois acabara de participar da reunião do grupo de estudos, mas consegui acompanhar a discussão em torno do que seria organizado e, inclusive, participei da gravação de um vídeo que fora divulgado nas redes sociais, convidando todos os povos de santo, admiradores e respeitadores do Candomblé a participarem do ato que aconteceria no dia 04 de novembro.

A primeira ação após a formação da Frente Nacional aconteceu no dia 04 de novembro de 2019, na cidade baixa, em Salvador, no Terminal da França, onde ancoram as principais embarcações. Lá, estava ancorado desde o dia 24 de outubro de 2019, o navio da organização internacional cristã Good Books for All Ships (GBA Ships).

Cerca de 20 pessoas estiveram presentes na reunião. Entre elas, mulheres e homens representando diferentes terreiros. Ainda que a presença masculina fosse notável, devido a participação ativa no diálogo, a força feminina se destacava. A conversa aconteceu em volta de uma mesa grande de madeira. As duas cabeceiras foram ocupadas por Lindinalva de Paula, que presidia a reunião ao lado de Mãe Jacira, e do outro lado Iyá Jaciara, filha de mãe Gilda, destacando a força feminina nas articulações dos povos terreiros.

Considero relevante trazer esse olhar sobre o “poder” das mulheres nesse encontro porque são elas que possuem voz ativa e batem o martelo nas estratégias que serão seguidas. Digo com propriedade pois, assim como as mulheres com quem conversei, também fui formada politicamente por movimentos sociais e, em todos eles, incluindo o movimento estudantil, tive como referências de vozes representações femininas negras.

No término da reunião, em consenso, foi determinada a realização do ato de resistência no dia 04 de novembro, segunda-feira. O trabalho midiático foi acentuado, pois na mesma noite circulavam nos meios de comunicação da cidade e do estado o anúncio da organização do *ebó coletivo* como prática em repúdio ao discurso da equipe do Navio Logos Hope, da GBA Ships.

O ato, nomeado como “O demônio quem traz são vocês! A Bahia é de todos os Santos, encantos e Orisás!”, caracterizou-se por todas as performances operadas no *ebó coletivo*, do arreo de *ebó* às manifestações dos tambores e vozes sagradas de mulheres negras que exigiam respeito aos cultos e povos de matriz africana. Além de estampar as principais páginas dos jornais impressos da cidade e sites de notícias, o ato mobilizou, também, o Ministério Público a cobrar reparação dos envolvidos no ato de racismo.



Figura 21 Ekedji Lindinalva de Paula, 04 de novembro de 2019. Arquivo pessoal.

Para Lindinalva de Paula, somos povos que acumularam ao longo de séculos experiências guerreiras, mesmo vivendo violências. Por esse motivo, o movimento feito

pela FNMV se tornou essencial para contribuir nas articulações de lutas já existentes. Ela afirma:

Somos uma Frente articuladora que vai fazer os enfrentamentos ao racismo religioso, ódio religioso, crimes religiosos, a partir do *ebó* coletivo. Quando a Bahia, mais uma vez, sofre os ataques racistas, com a declaração da biblioteca flutuante, fizemos uma ocupação, uma maratona. Ficamos quase 12 horas na frente do navio, chamando de *ebó* coletivo. Chegamos 9h e saímos 19h. Fizemos outras manifestações, fizemos uma em frente à Assembleia Legislativa. Mas sempre com essa chamada: o *ébo* coletivo significa a unidade, a união. Quando o povo de religiões de matriz africana compreenderem que unidos seremos fortes e imbatíveis, a gente então consegue gerar o maior *ebó* coletivo tanto sonhado e dito da nossa ancestral Makota Valdina (LINDINALVA DE PAULA, 2020, informação verbal).

Como disse linhas acima, Exú/Aluvaiá opera na ginga que promove o *descarrego colonial*. O *ebó coletivo* é regido pela ancestralidade e por ele que guarda as sabedorias da resistência ancestral, imprimindo em sua gente o fazer-saber das encruzilhadas por meio dos rituais de terreiros que são reinventados em praças públicas.

Mas, sem as mulheres (mães de santo e *ekedji*) a roda não gira. E foram elas que ficaram das 9h até as 19h cantando pontos para Orixás/Nkisi, enquanto cobrava justiça. Na companhia dos Ogãs/Kambonos, serviram água, cantaram, dançaram, ecoaram gritos de repulsa às violências contra a religião, saudaram Makota Valdina, Mãe Stella de Oxóssi e tantas outras matriarcas que ajudaram a preparar o solo para as infinitas possibilidades de cruzos. E gritaram, em alto e bom som: “O demônio quem traz são vocês! A Bahia é de todos os Santos, encantos e Orisás!”.

A matripotência feminina se configurou ao longo de séculos pelo contexto histórico que não deixou outra opção para as mulheres negras, senão, fazer o papel de porta-vozes das suas comunidades. Sueli Carneiro (2019) descreveu:

Ao homem negro, despreparado e marginalizado do processo de industrialização nascente, restam as tarefas sociais mais humilhantes e a marginalidade. Nesse contexto, a mulher negra tomará para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e preservar as tradições culturais particularmente as religiosas. Apesar das condições subumanas em que a escravidão/ “libertação” deixou à população negra, as mulheres negras lograram encontrar maiores opções de sobrevivência do homem negro. Elas foram para as cozinhas das patroas brancas, foram para os mercados vender quitutes, desenvolveram todas as estratégias de sobrevivência; assim, criaram seus filhos carnais, seus filhos de santo, abriram candomblés, adoraram seus deuses, contaram, dançaram e cozinham para eles (CARNEIRO, 2019, p. 76).



A análise feita pela intelectual dá conta de refazer, em poucas palavras, o percurso feito pelas mulheres negras para chegarem nesse lugar de “empoderamento” individual e coletivo. Entretanto, preciso ressaltar que muitas coisas mudaram nos dias atuais, principalmente no que tange ao papel do homem negro na reconfiguração das práticas ancestrais no Candomblé, por exemplo. Eles estão muito mais presentes no combate ao racismo religioso e em defesa dos direitos dos povos de santo.

É sabido que marginalização, bem como o genocídio da juventude negra acomete principalmente os homens. Mas, por outro lado, na pirâmide social, eles ainda ocupam um lugar superior em comparação ao ocupado pelas mulheres negras que compreendem a base da mesma. Isso implica dizer, especialmente, que no campo da disputa, apesar de as mulheres terem vantagens ancestrais, pavimentadas pelo conhecimento de táticas e estratégias de sobrevivência que justificam a preservação das roças e rituais religiosos, para os homens negros, em determinados espaços as suas vozes tendem a serem mais ouvidas que o ecoar das mulheres negras.

Ainda que sejamos nós o grito da nossa gente, a realidade vem se transformando e ressignificando a cena, mesmo com a matriz das opressões se mantendo intacta diante dos enfrentamentos sociais. Isto posto, a ação realizada contra a livraria flutuante marcou o *ebó coletivo* como uma ferramenta política da FNMV porque além de ter conquistado uma enorme repercussão midiática, mobilizou os órgãos públicos a ponto de o Ministério Público do Estado exigir uma retratação dos representantes da navegação.

A retratação aconteceu de forma virtual, mas, sabemos que apenas um texto com pedidos de desculpas não promove a reparação dos danos causados aos grupos acometidos pelos ataques. As estratégias de resistência dos povos de santo são seculares. Elas são reinventadas de acordo com as mudanças nas táticas do poder. Ao longo de séculos foi possível assegurar o direito ao culto a ancestralidade e entidades dos panteões afrodiaspóricos, preservar seus espaços físicos por meio da patrimonialização, de se fazer serem ouvidas/os. Porém, tais ações não dão conta de prevenir as mães e filhos de Candomblé do racismo religioso. Essa função caberia ao Estado e a suas instituições.



Figura 22 Ebó Coletivo, 04 de novembro de 2019. Imagem do G1 Bahia

Enquanto isso, a força e representação de Exú/Aluvaiá estabelecem a sensibilização e o envolvimento de pessoas que acompanham as articulações sociais. Esse fazer-saber na esfera pública, como reforça Lindinalva de Paula, tem contribuído, sim, na luta dos demais movimentos existentes na cena baiana e soteropolitana, porque amplia e promove um contexto sócio-político e, principalmente midiático, de denúncias contra a matriz das opressões.

O *ebó coletivo* contra a livraria flutuante foi um marco para a FNMV, porque demonstrou a força dos representantes de terreiros na luta contra o racismo religioso, ratificando, por meio da memória de Makota Valdina, a resistência ancestral ainda presente na cena baiana. Posterior a este ato, aconteceu o *ebó coletivo* em defesa da educação pública, em frente à Assembleia Legislativa da Bahia, no Centro Administrativo do Estado (CAB), no dia 12 fevereiro de 2020. Com o tema “Salubá Nanã pela Educação!”, este foi o primeiro *ebó coletivo* que aconteceu numa quarta-feira, saindo das segundas de Exú/Aluvaiá. A ação aconteceu com o objetivo de mobilizar o povo baiano contra a política de sucateamento e militarização das escolas públicas. Em divulgação nas redes sociais, o coletivo publicou:

o 3º Ebó Coletivo chama a atenção da sociedade baiana para este tema tão importante para o desenvolvimento populacional e busca cobrar uma resposta dos poderes públicos sobre esta ditadura administrativa imposta pela Secretaria de Educação com o aval do governador do estado Rui Costa (PT) eleito popularmente, porém age na contramão com políticas neoliberais e a favor dos interesses imobiliários. Nós povo de Axé baseados na cosmovisão africana acreditamos que a Educação de Axé, (Rumbè), foi essencial sendo o pilar que possibilitou a reconstrução de nossas identidades diversas enquanto Povos de matriz africana. Nesta perspectiva compreendemos que um dos princípios de viabilidade humana é a possibilidade de ter o direito a uma educação pública e

de qualidade. Referendar Nanã a (Ìyá Agbà), ou seja, a mãe mais antiga das divindades das águas, é representar a memória ancestral do nosso povo por excelência. Ela é a origem e o poder e a invocamos neste momento pra combater o epistemicídio e o genocídio do Povo Negro. Pois compreender esta divindade é entender a história da humanidade, porque ela representa o início, o meio e o fim, o nascimento, a vida e a morte e, com Ela, compreendemos a trajetória dos homens sobre a terra (FNMV, 2020) <sup>53</sup>

Ainda na publicação da Frente foram mencionados dados relevantes para uma visão panorâmica da cena política educacional em que o *ebó coletivo* se constitui, também, como um elemento primordial no combate à privatização da educação. Neste caso entendo que, sendo o *ebó coletivo* um projeto transgressivo, a sua prática torna-se essencial no enfrentamento às políticas coloniais que seguem produzindo subalternizações, epistemicídios e invisibilidades que perpassam os muros dos terreiros de Candomblé. Assim, a incorporação de pautas que atravessam o social como um todo e que não se restringe, apenas, às pautas religiosas, assegura ainda mais o caráter ancestral desse coletivo, porque a ancestralidade não se apresenta somente na religião, mas em tudo o que permeia as performances e existências das sujeitas e sujeitos que a cultua.

Sobre os dados, a FNMV destaca:

Dados do Censo Escolar 2018 mostram que a Bahia lidera o ranking nacional com a pior distorção idade-série com o índice de 47,8%, o que significa dizer que 5 entre 10 estudantes estão atrasados. Segundo a Pesquisa Nacional por Mostra de Domicílios Contínua (PNADC), a Bahia também lidera em defasagem e abandono escolar entre adolescentes e jovens sendo que 8 em cada 10 jovens abandonaram a escola. Conforme a pesquisa 1 em cada 10 adultos baianos concluíram um curso universitário. Em épocas tão remotas em que prospera os retrocessos de direitos sociais e a falta de implementação de políticas públicas, onde os dados de violência no Brasil e, sobretudo, no estado da Bahia com relação a: homicídios, feminicídios e o ódio religioso só aumentam, assim como a manifestação crescente do encarceramento em massa é inadmissível pôr em prática ações governamentais que precarizam o trabalho educativo e os espaços educacionais (ibidem).

O *ebó coletivo* é onde se assenta o alimento de Exú/Aluvaíá por meio das sabedorias ancestrais, compartilhadas em coletivo, que se transformam em palavras de ordem e em ações capazes de criar rasuras nas estruturas do racismo e demais práticas

---

<sup>53</sup> Ver publicação completa em:  
<https://www.facebook.com/FrenteNacMakotaValdina/posts/618247805636073>

coloniais. Ao transformar o espaço público em assentamento de resistência ancestral, em terreiro, a FNMV convoca toda sociedade a participar desse ritual de contracolonialidade.

Entretanto, como supramencionei, quando o Candomblé migra para o espaço público, transformando esse lugar em um terreiro, mesmo que sem levar todos os rituais implementados na roça, ele se coloca em um lugar propenso a transformações e configurações. Seus símbolos “privados”, conseqüentemente atinge a dimensão do público, porque a partir do momento que ocorrem manifestações públicas em que os atabaques se encontram presentes, os pontos cantados para as divindades ecoam nas vozes de seus representantes, os trajes usados em rituais se destacam entre as multidões, ocorre uma troca de experiências, vivências e formas de estar no mundo.

Este fato ocorre desde quando o Candomblé criou uma agenda de luta para combater as opressões do Estado e se tornar religião. Ou seja, é secular. Foi necessário estabelecer acordos com o poder público para seguir com suas obrigações. Isto não se trata de um corrompimento, mas de estratégias necessárias para a sobrevivência. Ainda assim, essa presença dos terreiros no espaço público reforça os traços da subjetividade negra ainda subalternizada pelas tradições perversas do colonial (SODRÉ, 2019). Nas palavras de Rufino e Simas (2018, p. 42), “em cada esquina onde Exú come, o mundo é reinventado enquanto terreiro [...] Assim, todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado”.

A inscrição da noção de terreiro como algo transcendente às dimensões físicas o redefine, possibilitando pensá-lo como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de resignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. O terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. O mesmo codifica-se como uma experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização da vida (RUFINO E SIMAS, 2018, p. 45).

Contudo, assim como ocorre nos rituais religiosos, antes de a FNMV iniciar o *ebó* coletivo, lança-se *ipadê* sobre o solo das ruas e se acende velas para honrar e pedir licença à Exú/Aluvaia, aquele que nos dá sabedoria por meio da ginga.

### 3.4 Ebó Na Rede: Experiências Virtuais Ligando Pensamentos E Intenções

O corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performativamente o recobrem (MARTINS, 2003, p. 66)

Leda Martins me remete à análise do território corpo como um elemento crucial para os movimentos, andanças, arreo de *ebós*, performances de incorporações que ligam esse universo aos ancestrais, gingas e dribles nas encruzilhadas porque é a partir do físico que se recupera o bom estado das coisas. O que me refiro a “coisas” engloba um universo de particularidades e coletividades pertencentes aos povos de santo, como por exemplo a limpeza das entidades que precisam da incorporação para manter firme a espiritualidade, o preparo dos alimentos a serem oferendados e as mãos para arreá-los, o toque dos atabaques, as danças que acompanham a chegada dos orixás e Minkisi. O corpo é também um fundamento e, quiçá, o mais importante para fazer acontecer os *cruzos* nas encruzilhadas, ainda que eu acredite na força da espiritualidade na condução das existências.

As ações da Frente Nacional Makota Valdina são pavimentadas pela necessidade de movimentar o corpo, marcando presença física nos espaços para proferir palavras de ordem, denunciando o racismo religioso, as violências raciais e de gênero e reivindicando o direito de exercer a sua fé sem medo de serem atacadas. Sendo o *ebó* a principal ferramenta do coletivo, este para acontecer precisaria da união física de pessoas responsáveis pela sua condução. São necessários os atabaques, o preparo dos alimentos, a mão que acenderá a vela, a voz que ecoará os cânticos e os discursos politizados.

Nas últimas semanas de fevereiro de 2020, com o anúncio da pandemia da Covid-19 que tem vitimizado milhares de pessoas em todo o mundo, o isolamento social se tornou a forma mais eficaz de prevenir a disseminação da doença viral. Isso afastou a Frente Nacional Makota Valdina, assim como os demais movimentos, das ruas.

As redes sociais, em outrora utilizadas como espaços de divulgação e arquivamento dos registros de marchas e ações, transformou-se no *locus* principal das

mobilizações da FNMV e de outros movimentos sociais. O *ebó* coletivo se tornou virtual, sem *ipadê*, sem vela, sem cântico e sem atabaque. O pedido de licença se resumiu apenas às vozes e faces separadas por telas de celulares e computadores. O Ciberativismo se transformou em um dos maiores espaços de disputas intelectuais de diferentes pensamentos e movimentos. Com o crescimento, principalmente, da direita conservadora que se instalou no executivo do país e o uso das redes para disseminação de notícias falsas, grupos e perfis virtuais como o “Brasil livre, direita forte!” que defende os valores cristãos e os “direitos” da família brasileira, e o “Torre Vigia”, comandado por um pastor que divulga abertamente seus atos racistas contra terreiros de Candomblé, tornaram os povos de candomblés mais suscetíveis à ataques e violências.

Com a necessidade de ressignificar os fazeres na esfera pública, a Frente Nacional Makota Valdina decidiu migrar para as plataformas digitais, transformando o *ebó coletivo*, em um evento virtual, na página do grupo no aplicativo *facebook*<sup>54</sup>. O primeiro encontro aconteceu no dia 06 de julho de 2020, com o tema “A FNMV, a pandemia e os povos de terreiros”, com o objetivo de discutir planos de ações e estratégias do grupo neste período de resguardo mundial. Em nota, representantes da Frente divulgaram o encontro como consta no seguinte trecho.

O ayè obrigou nós, seres humanos, a adentrar um resguardo que já perdura meses. Não exigiu o branco da cabeça aos pés, mas nos submeteu ao descanso do ará ayè (corpo). Em contraponto a evolução dos tempos mudou o nosso cotidiano e fez com que deixássemos de fazer as coisas que estamos acostumados em nosso dia a dia. [...] O Ebó Coletivo em live é um encontro para ligarmos nossos pensamentos e intenções, assim fortalecendo em massa ao mesmo momento, nossa espiritualidade e ancestralidade para edificarmos nossas lutas e combatermos em unidade males da humanidade. Como pontuava Makota Valdina, “a união do nosso povo, é um dos Ebós mais poderosos que existem!” (FNMV, 2020, publicação)

Diferentemente das ações presenciais, o encontro não contou com os rituais de iniciação, mas foi fundamental para estabelecer a necessidade de o grupo se manter unido, ainda que diante a um cenário pandêmico no qual a dispersão se tornou um fato comum, principalmente pelos inúmeros casos de vítimas fatais dessa doença que mudou completamente os rumos dos movimentos sociais. Ficou decidido o *ebó* coletivo virtual como forma de preservar as ações realizadas até aquele momento e assegurar os laços tecidos entre todas e todos envolvidos na FNMV. Acompanhei a *live* e destaquei, em meu

---

<sup>54</sup> <https://www.facebook.com/FrenteNacMakotaValdina>

bloco de anotações, o chamado dos presentes através da videochamada e também dos comentários no chat, acerca da importância de pessoas públicas participarem e contribuírem com as ações do coletivo.

A primeira ação virtual resultou no segundo *ebó* virtual que aconteceu no dia 27 de julho de 2020 e teve como tema o “Ódio Religioso em Tempo de Pandemia” e como convidados o advogado Dr. Hédio Silva e a advogada Dr. Livia Sant’Anna Vaz, promotora de justiça do Ministério Público do Estado (MP-BA), além da integrante da Frente, a Iyalorixá Jaciara.

Essa ação contou com alguns pontos destacados pelos participantes que, a meu ver, se entrelaçam ao que venho dissertando até aqui. Por exemplo, Dr. Hédio destacou que “a raiz do candomblé do Brasil é matricial e a nossa força está na fecundidade”, confluindo com a ideia da matripotência como progenitora das raízes ancestrais e das resistências consequentes à religiosidade afrodiáspórica.

Já a promotora Livia Vaz, enquanto representante dos Ministério Público naquele encontro, fez uma das falas importantíssimas para os enfrentamentos da FNMV. Para ela, que também é uma mulher negra de Candomblé, “as bancadas religiosas tomaram o legislativo e o judiciário está pronto para nos punir. Violam o estado laico e legitimam o ódio religioso”. Como possível solução para este fato, Livia sugeriu às/aos integrantes da Frente que colocassem na agenda de cobranças ao Estado, a criação de uma delegacia especializada no combate ao racismo e intolerância religiosa. A sugestão foi acatada por todos presentes que concordaram que a não fiscalização das Leis tem contribuído para a recorrência dos crimes religiosos.

O terceiro *ebó coletivo virtual* intitulado “Violência Policial, Territórios Negros e Pandemia” destacando a política de genocídio contra a juventude negra, não aconteceu por “motivos de força maior”, como justificou a FNMV em nota nas redes sociais. O cenário de pandemia gerou aflições em todos os membros do movimento social e de outras frentes que foram acometidos pela doença, seja com histórico pessoal ou familiar.

Embora as plataformas virtuais tenham aparentado funcionar bem como ferramenta de manutenção do *Ebó coletivo*, o contexto não pareceu favorável para a efetividade das ações virtuais. A dispersão se tornou muito comum nesse ambiente de trocas excessivas e bombardeamentos de informações negativas. Até aqui, são mais de 500 mil mortes pela Covid-19, doença que já tem antídoto, porém, com o negacionismo

do líder de Estado, mais vidas seguem sendo ceifadas por negligência e pela política genocida.

Todavia, o isolamento social não deu conta de isolar as mazelas das desigualdades que seguem violentando as minorias sociais. Em junho de 2021, os povos de axé sofreram mais uma tentativa de ataque político. A Frente Parlamentar Evangélica, em nome do pastor evangélico e deputado federal Abílio Santana, tentou proibir o arreio de oferendas em espaços públicos e sagrado para os povos de Candomblé, por meio do Projeto de Lei 2284\2021. A FNMV se manifestou, mais uma vez, através das redes sociais.

A Frente Nacional Makota Valdina, organização que tem como propósito organizar a luta contra o racismo e o ódio religioso, vem a público expressar o repúdio e denunciar mais um caso de racismo institucionalizado e religioso, uma tentativa formal de violentar o direito do culto ao sagrado. Um ato que violenta o direito constitucional da liberdade religiosa, um impedimento ao cotidiano identitário de povos ancestrais de Matriz Africana, uma verdadeira trama constitucional com abuso de poder religioso. [...] Depois de tentarem proibir a sacralização de animais nos cultos religiosos de matrizes africanas e serem derrotados no Supremo Tribunal Federal (STF), por unanimidade, a nova investida de ataque ao Culto ancestral se dá pela violência aos símbolos sagrados como as oferendas e Ebós. [...] Se caso for aprovado, o projeto de lei do pastor Abílio Santana, além de manifestar-se claramente contra a liberdade religiosa, deixa uma brecha para interpretações “preconceituosa” da prática e pode levar à interdição de terreiros de Candomblé e prisões injustas de adeptos da religião por autoridades administrativas e sanitárias. Demonstra mais uma tentativa direta de atacar as religiões de matriz africana deturpando a cultura e invertendo os valores sociais numa lógica perversa de racismo religioso e intolerância. Apesar de vivermos em um estado laico, a perseguição e as violências impostas, pública e formalmente pelas cruzadas evangélicas aos Povos de Terreiro não têm limites. Não há respeito, nem tolerância, o que é notório é a tentativa constante do confronto e do apagamento das tradições litúrgicas dos Povo de Terreiros (FNMV, 2020)<sup>55</sup>.

Essa obrigação de resistência cotidiana vivida pelos povos de terreiros tem promovido uma visibilidade maior para as questões que envolvem a religiosidade. A cada manifestação em torno de uma tentativa racista e intolerante, novas matérias são produzidas pelos veículos de comunicação local, demarcando, sem intencionalidade, a injusta formação dos territórios de disputas, no qual os povos de santo estão sempre em desvantagem devido a distribuição dos poderes que privilegiam a bancada evangélica.

Ainda que movidas e movidos pelo cansaço de viver para lutar, reforço que com os espaços nos noticiários e a visibilidade midiática, a Frente Nacional Makota Valdina

---

<sup>5555</sup> Nota completa em:

<https://www.facebook.com/FrenteNacMakotaValdina/photos/960111898116327>



tem conseguido viabilizar aliados e denúncias públicas contra os fomentadores do ódio religioso e racial. Apesar de os resultados dessa ação ainda não serem satisfatórios, a intimidação a ordem moral da branquitude gera um desconforto entre eles porque ameaça criar rasuras em seus privilégios e, na lógica do “pacto narcísico”, é preciso mover céus e terras para proteger suas concessões.



Figura 23 Foto Reprodução Bnews

Partindo desses pontos de análises apontados aqui e nas circunstâncias de um momento social marcado por um grave problema de saúde pública, lanço um questionamento acerca das experiências virtuais. As mobilizações virtuais tem gerado o mesmo impacto que as mobilizações presenciais da FNMV provocaram nas dinâmicas de poder dos órgãos públicos?

Primeiro, é importante frisar que os conteúdos gerados nas plataformas e canais da internet são monitorados por um sistema que emprega os algoritmos e este, por sua vez, determinam o que é relevante ou não para ser entregue aos usuários. Isso quer dizer que não há uma garantia de que as *lives* realizadas pelos movimentos das minorias sociais serão entregues aos usuários que o coletivo pretende alcançar. Recentemente, devido ao alto índice de migrações para o universo virtual, pesquisas têm sido realizadas com o intuito de analisar e confirmar a presença do racismo e misoginia no processo de seleção dos conteúdos impulsionados nas plataformas digitais.

Em outra hipótese, se fosse para responder essa questão partindo do meu olhar subjetivo, diria que talvez não provoquem o mesmo efeito porque enquanto profissional de comunicação, não acredito que seja tão tentador divulgar ações virtuais, ou notas em páginas de redes sociais porque não se sabe ao certo se isso afetará o leitor/telespectador. Isto não quer dizer que as ações virtuais não tenham um peso político relevante. Contudo, o que move a grande mídia é o que está expresso não apenas na palavra ecoada, mas na expressão do corpo, no grito performado na presença física desse povo, capaz de incomodar “o sono dos injustos”, como sempre destaca Conceição Evaristo.

Quando a FNMV se desloca até o espaço onde a integridade dos seus fora perturbada, entende-se que esse deslocamento significa uma espécie de enfrentamento ao inimigo. É o corpo que desafia aquilo que lhe ameaça. O corpo que se veste de coragem e encara o opressor operando dribles, gingando como nos passos da capoeira. E esse movimento de resistência pode ser assistido por todos que passam pelo local e são, de alguma forma, seja positiva ou negativamente, afetados por essa manifestação.

No ambiente virtual esse drible não se efetiva porque o corpo não transita, não se movimenta como o faz na arena pública. E isso é tão real que pode ser desenhado pelo ato organizado no dia 10 de julho de 2021, um sábado, dia de consagração às Yabás e Nenguás (divindades femininas dos panteões afrodiaspóricos), pela Frente Nacional Makota Valdina.

Após o governador do Estado da Bahia, Rui Costa (PT), cogitar a ideia de privatização do Parque São Bartolomeu<sup>56</sup>, a FNMV e mais 59 organizações civis

---

<sup>56</sup> O Parque São Bartolomeu é um espaço muito importante para a história dos negros quilombolas e povos de terreiros. Fica situado entre a Enseada dos Cabritos e o bairro Pirajá, em Salvador-Ba. Em outrora, a região era habitada pelos indígenas Tupinambás. Foi palco das lutas contra a invasão dos holandeses no século 17 e, posteriormente, foi abrigo do Quilombo dos Urubus, comunidade quilombola formada em

escrevem um manifesto em defesa do território sagrado. Um trecho do manifesto diz o seguinte:

O poder público comete enorme equívoco de pretender utilizar esta área para atender interesses privados. A continuidade do direito ao lazer, à preservação religiosa e a cultura popular não podem ser submetidos aos interesses do lucro empresarial. O bem público é para todos e todas, o privado é para poucos. Esta ação do Governo Rui Costa (PT) da Bahia revela a falta de compromisso social com o Parque São Bartolomeu, seguindo a linha da atual gestão do Ministério do Meio Ambiente, do Governo Bolsonaro (sem partido), que desestrutura toda a sociedade brasileira de forma sistêmica com o apagamento das áreas culturais e ambientais de todo País (MANIFESTO EM DEFESA DO PARQUE SÃO BARTOLOMEU, 2021).<sup>57</sup>

A união dos movimentos sociais, envolvendo principalmente os movimentos religiosos e terreiros de Candomblés, não se restringiu ao ambiente virtual. No dia 10 de julho de 2021, após a prefeitura de Salvador-Ba anunciar “fase verde” da covid-19 na cidade (ou seja, a reabertura de alguns espaços para a circulação monitorada de pessoas, como museus, teatros, parques, etc.), a FNMV e demais coletivos decidiram fazer o *IV Ebó Coletivo* presencial, no Parque São Bartolomeu.

---

1826. Além da grande área de preservação ambiental, o parque se tornou uma espécie de Santuário dos povos de Candomblé. Desde a época do Quilombo, esse território já era utilizado para rituais da religião. As três cachoeiras que compõem a paisagem natural do espaço, levam nomes de representações do Candomblé: Oxumaré, Oxum e Nanã. Outros espaços do parque também recebem nomes de Orixás.

<sup>57</sup> Manifesto na íntegra em: <https://drive.google.com/file/d/1z9p9nHRPQcYtsYEkc35VCdvUMWhTrbw-/view>



Figura 24 IV Ebó Coletivo em defesa dos Parque, 2021. Imagem: Dalton Soares/TV Bahia

Intitulada “Ebó Coletivo em Defesa dos Parques”, a ação contou com a presença de movimentos diversos, inclusive com manifestações culturais. Todos presentes usavam máscaras e álcool em gel, seguindo os protocolos de isolamento social recomendado pelos órgãos de saúde. Jornalistas do jornal online da Globo, o G1, estiveram presentes cobrindo o *ebó* e fizeram a divulgação no portal.



Figura 25 Imagem reprodução do Portal G1 Bahia, 2021.

Outros portais de notícias como o Correio Suburbano<sup>58</sup> e Correio Nagô<sup>59</sup> também emitiram notas sobre a mobilização. Destaco o portal da Globo pela maior circulação virtual e por ter um enorme público de leitores. Na matéria produzida por esse veículo, consta o seguinte trecho acerca da ação coletiva:

Ambientalistas, juntamente com movimentos sociais, grupos culturais, além de entidades religiosas e comunitárias participaram, na manhã deste sábado (10), de um ato pela defesa dos parques públicos da Bahia. A manifestação foi realizada na entrada do Parque São Bartolomeu (na entrada de acesso pela avenida Suburbana), em Salvador. A ação, intitulada "Ebó Coletivo em defesa dos Parques", também é de repúdio ao plano nacional e estadual de concessão à iniciativa privada. Conforme representantes do ato, o objetivo da manifestação é assegurar o direito dos povos e comunidades tradicionais à terra e a preservação de sítios sagrados, como o Parque São Bartolomeu, um dos principais remanescentes de Mata Atlântica de Salvador (G1 BAHIA, 2021)<sup>60</sup>

O novo ato da FNMV nos mostra que as articulações presenciais geram maiores comoções sociais e o contato físico reacende o interesse daquelas e aqueles que foram dispersados pelo cotidiano de uma vida permeada pelo mundo digital. São quase dois anos vivendo o isolamento social e tendo o ambiente virtual como único território de manutenção das práticas coletivas e de encontros. Isso, conseqüentemente, tem gerado um cansaço físico e mental, porque se trata de um ambiente que não possibilita a locomoção que dá sentido ao maior ato de resistência: o existir.

Não à toa, logo após o novo *Ebó* coletivo presencial, Lindinalva de Paula me comunicou sobre uma nova ação da Rede de Mulheres de negras da Bahia, a qual ela integra. Trata-se da criação da Casa das Mulheres Negras da Bahia, um espaço multicultural com o objetivo de preservar e resgatar a imagem da mulher negra baiana, com apoio psicossocial e jurídico para vítimas de violências diversas, bem como violência doméstica, sexual e racismo religioso. Além disso, o espaço contará, também, com uma biblioteca de escritoras negras.

---

<sup>58</sup> Ver em: <https://correiosuburbano.com/2021/07/09/contra-privatizacao-grupos-promovem-ebó-coletivo-no-parque-sao-bartolomeu/>

<sup>59</sup> Ver em: <https://correionago.com.br/ebó-coletivo-em-defesa-dos-parques/>

<sup>60</sup> Ver matéria completa em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2021/07/10/ebó-coletivo-grupo-faz-ato-em-salvador-em-defesa-dos-parques-da-bahia.ghtml>

Portanto, as estratégias de sobrevivências são contínuas e as vidas das mulheres negras dependem dessa movimentação porque é ela quem dá sentido à crença em um mundo melhor para quem se encontra na base da pirâmide social e sofre com as piores mazelas da vida. Em outras palavras, as articulações na esfera pública promovem a sensação de potência e de altivez, ainda que os lugares preestabelecidos a nós, mulheres negras, na visão do patriarcado branco, seja de subalternização.

## 4 CONCLUINDO A TRAVESSIA

### “Quem tem poder muda o que quer nessa vida”

Início a reflexão final desta dissertação com uma frase proferida durante o 2º *Ebó Coletivo Virtual*. Logo após o discurso da promotora Livia Vaz sobre a necessidade de existir mais mulheres negras em espaços de poder, no encontro por vídeo-chamada, a Iyalorixá Jaciara pronunciou essas palavras. Para ser fiel às minuciosidades dessa expressão, a frase completa foi “O poder é bom e a gente gosta, mas com direitos... Quem tem poder muda o que quer nessa vida” (IYALORIXÁ JACIARA, 2020, informação verbal)<sup>61</sup>.

O entendimento de que é o poder a ferramenta que movimenta as desigualdades na sociedade e assegura a manutenção das diferentes e entrecruzadas formas de opressões, é o que dá sentido à cotidiana resistência de mulheres negras de Candomblés na esfera pública. Em respeito ao sagrado e movidas pelo desejo e missão de preservar os rituais ancestrais, as suas comunidades de terreiros, familiares biológicos e espirituais, elas se colocam, cada vez mais, em posição de disputa pelo direito de exercer esse tal “poder” e desarticular o projeto de extermínio da sua gente.

Nas palavras de Patrícia Hill Collins (2019):

O domínio estrutural do poder diz respeito ao modo como as instituições sociais são organizadas a fim de reproduzir a subordinação das mulheres negras ao longo do tempo. Um aspecto característico desse domínio é sua ênfase em instituições sociais de grandes dimensões e articuladas. [...] Essas instituições sociais interligadas contam com múltiplas formas de segregação – por raça, classe e gênero – para reproduzir esses resultados injustos (COLLINS, 2019, p. 438).

A noção absorvida de que o poder é capaz de transformar a nossa realidade, tem levado mulheres negras representantes de suas casas de axé/ngunzo a pleitear grandes cargos em órgãos/instituições públicas, com o intuito de validar os nossos direitos. A compreensão da necessidade de ampliação das nossas vozes tem mobilizados os

---

<sup>61</sup> Informação verbal disponível em: <https://fb.watch/v/2IjyfA3Fb/>. Acesso em 20/06/2021.

movimentos a lutarem por um espaço nesses ambientes estruturados pela lógica racista, sexista e LGBTfóbica.

Um grande exemplo dessa perspectiva foram as eleições de 2020. Mulheres negras de Candomblés de Salvador lançaram candidaturas nos pleitos municipais. Na FNMV, Lindinalva de Paula representou o coletivo na disputa por uma vaga na Câmara Municipal de Salvador. Além dela, a líder da Marcha do Empoderamento Crespo, Naira Gomes também entrou na disputa a fim de representar a sua comunidade.

No dia 30 de setembro de 2020, 8 dessas mulheres negras de Candomblé candidatas a vereanças de Salvador e Lauro de Freitas (região metropolitana de Salvador), se reuniram para debater os caminhos políticos necessários a serem trilhados. O intuito principal desse encontro foi produzir a possibilidade de um mandato antirracista e pautado na valorização ancestral. Na oportunidade, construíram uma carta aberta à sociedade, com os objetivos do grupo que estaria prestes a encarar a branquitude e o machismo no campo político partidário.

**Carta Aberta:**

Nós, mulheres negras de religião de matriz africana, nos reunimos para honrar nossa ancestralidade. Disponibilizando-nos para ser o braço político do sagrado para contribuir na superação do racismo e na construção de uma sociedade com mais equidade, por meio de ação no legislativo. Trazemos a voz da cidade negra das mulheres que é Salvador, e não recuaremos para consolidar o reconhecimento de nossa herança religiosa e cultural, como valor a ser afirmado em todos os espaços. Dessa forma, nos comprometemos a:

- Não permitir que as pautas dos partidos políticos sejam maiores do que nossa ancestralidade e nossos valores afro-brasileiros;
- Manter o diálogo com nossas egbés/kwes/abassás, colocando os interesses de nosso povo como meu objetivo quanto sua representante;
- Lutar pela manutenção de nossos territórios sagrados e pela aplicabilidade de todas as políticas públicas, reafirmando a cidadania de nosso povo;
- Fazemos isso em nome de todas que virão, que estão aqui e por todas que nos antecederam. (KOINONIA, 2020)<sup>62</sup>

A carta foi assinada pelas candidatas Érica Capinan, Jandira Mawsi, Laina Crisóstomo, Lindinalva de Paula, Mameto Laura, Márcia Ministra, Marleide Nogueira e Naira Gomes. Delas, apenas Laina Crisóstomo do PSOL que propôs uma mandata coletiva, através do “Pretas por Salvador”, movimento político criado com Gleide Davis

---

<sup>62</sup> Ver matéria completa: <https://kn.org.br/noticias/mulheres-candomblecistas-que-sao-candidatas-a-vereanca-se-reunem-em-salvador/7741>



e Cleide Coutinho, conseguiu vencer as eleições e ocupar uma vaga na Câmara Municipal. Neste mandato coletivo, o que eu gostaria de destacar é a representatividade dentro do que fora proposto pelas três. Enquanto Gleide e Laina são mulheres negras de axé, Cleide é uma mulher negra evangélica.

Para a representante da FNMV no pleito político, a batalha pelo poder político rendeu muito mais violências às mulheres negras de Candomblé do que o comum. Isto porque durante um encontro realizado nas plataformas digitais, o Egbé das Pretas, que promoveu a plenária da candidata a vereadora Lindinalva de Paula do Partido dos Trabalhadores (PT), duas pessoas não identificadas invadiram o evento e divulgaram imagens pornográficas e símbolos fascistas, impedindo a continuidade do encontro. O partido e a candidata recorreram à justiça a fim de punir os invasores.

Este episódio e os demais ocorridos ainda nesses dois anos 2020- 2021, ou seja, os casos recentes de violências contra a existência das mulheres negras e do Candomblé enquanto manifestação religiosa e de resistências dos povos feridos desde o trânsito atlântico, demarcam as fragilidades intencionais das leis que na teoria asseguram os direitos dos povos negros e de religiosidade afrodiáspórica, mas na prática não garantem a proteção desses corpos ainda marginalizados.

Essa ambiguidade nas dinâmicas das relações de poder entre as instituições do Legislativo e Judiciário, por exemplo, com as minorias sociais oprimidas historicamente, redesenha a dificuldade que o nosso país tem em reconhecer a preponderância da cultura negra na formação social, política e econômica dessa nação. Ao mesmo tempo, desmascara o racismo e a forte herança colonial presentes na fiscalização das leis, que propositalmente inverte as condições e posições, na qual a vítima é forçosamente colocada no lugar do “criminoso” e, ao invés de ser protegida, é jogada em um buraco sem fundo para que a sua existência seja aniquilada de uma única vez, ou lentamente, por meio de violências sucessivas.

O que ocorre com as mulheres negras de Candomblés é exatamente isso. Quanto mais cobram os seus direitos e a proteção da sua comunidade e fé, mais as instituições encontram formas de criar punições para elas, seja por meio da criação de projetos de leis que visam, de alguma forma, proibir seus rituais, seja pela violência direta, marcada por invasões aos terreiros, proibições inconstitucionais, não cumprimento da punição aos racistas religiosos, proteção excessiva aos fanáticos cristãos, etc.

Sueli Carneiro (2019), ao falar sobre o crime religioso e a força exercida pelos monoteístas na sociedade, destacou que:

Somam-se ao agravante, o poder político e econômico dessas denominações religiosas que impedem aos que são atingidos por sua intolerância de exercerem o “direito de resposta proporcional ao agravo, além da indenização por dano material, moral ou à imagem [...]” como prevê a Constituição (CARNEIRO, 2019, p. 237).

Contudo, é assertivo, a meu ver, afirmar que os movimentos de resistência protagonizados por mulheres negras – seja na Frente Nacional Makota Valdina por meio do *Ebó* coletivo, seja na Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia com seus encontros pontuais, ou até mesmo nas Caminhadas em defesa das comunidades de axé/ngunzo e das pautas entrecruzadas de raça, gênero e sexualidade que somam-se às religiosas –, são exemplos de gingas e dribles contracoloniais que, embora lentamente, são capazes, sim, de criar rasuras nas estruturas coloniais que seguem promovendo crimes contra as nossas existências.

A ancestral e intelectual Luiza Bairros (1995) em “Nossos feminismos revisitados” chama a nossa atenção para as diferentes formas de atuações feministas negras, de mulheres negras que sequer se percebem como feministas. É o caso da maioria dessas figuras femininas que estão à frente de movimentos políticos, mas não acessaram os escritos acadêmicos que dão conta de pensar o feminismo por um viés teórico. Elas acessam, em suas experiências, um ponto de vista privilegiado – ou aquilo que Patrícia Hill Collins (1991) denominou Ponto de Vista Feminista Negro ou do Teoria do Ponto de vista –, sobre as diversas formas de opressão. E é desse lugar de percepção das violências e olhar crítico sobre elas que essas mulheres promovem mecanismos de combate e defesa.

Desse modo, compreendendo que o poder é mutável, assim como as resistências, e que não existe uma sem a outra, concludo nessas poucas linhas que enquanto houver ancestralidade as mulheres negras de espiritualidade afrodiaspórica continuarão erguendo suas vozes e operando contragolpes em territórios transitados pelos opressores, embora isso implique em transformações e ressignificações nas práticas litúrgicas e simbólicas da sua fé e da sua roça, espaço de culto às divindades. Elas representam corpos politizados pelas dinâmicas das resistências ancestrais. Corpos-terreiros, que fogem à regra e as

expectativas de “outridade” dos corpos físicos dominantes e se consagram como corpos de guerra, ainda que feridos, prontos para lutarem pelos seus.

Isto é sobre entender o fluxo das encruzilhadas na qual a sua ancestralidade transita e agir na tentativa de impedir a violação de direitos conquistados a duras penas e derrames de sangue. É a matripotência gestando novos devires. Diz respeito a herança de luta dos nossos povos que morreram antes mesmo de chegarem forçosamente a essa terra e daqueles que sobreviveram e prepararam o terreno para aguardar a nossa chegada. É, sobretudo, sobre a nossa velha e contínua resistência ancestral.

## Referências Bibliográficas

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ARAÚJO, Rosângela Costa. **Ginga: uma epistemologia feminista**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13º Mundo de mulheres (anais eletrônicos). Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X
- ASANTE, Molefi Ketii. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. In: Nascimento, E.L. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p.93-110
- BENTO, Maria Aparecida S. **Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2002. Tese de doutorado, 169 p.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia de Letras, 2001.
- BERNARDO, Teresinha. **Candomblé e Poder feminino**. In: *Revista de Estudos da Religião* (PUC-SP), no 2, 2005.
- BRASIL. Lei nº 11645, de 10 de março de 2008. **Lei Nº 11.645, de 10 Março de 2008**.: Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.. Brasília, 10 mar. 2008. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm)>. Acesso em: 06/06/2021.
- \_\_\_\_\_. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 1988.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. Studio Nobel, 1996.
- CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em Movimento**. Estudos Avançados 17 (49) 2003.
- \_\_\_\_\_. **Identidade Feminina**. In. Cadernos Geledés. Nº4, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: ASHOKA Empreendimentos Sociais; TAKANO Cidadania (Orgs.). Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro; Takano Editora, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- CEFAÏ, Daniel. **Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva**. Trad: Bruno Cardoso. Dilemas, 11-48, 2009.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro.** In: *Revista Sociedade e Estado* (UnB), v. 31, no 1, 2016.

CORDOVIL, Daniela. **Sexualidade, gênero e poder: uma análise da participação feminina em políticas públicas para afroreligiosos em Belém, Pará.** In: *Revista de Estudos de Religião*, vol. 4, nº 2, 2013, p. 149-163

\_\_\_\_\_. **Espiritualidades feministas: Relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil.** In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 110, setembro 2016: 117-140

CRENSHAW, Kimberle. **Documento para o Encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 171-187, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: dezembro de 2020.

\_\_\_\_\_. **Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas.** 1993. Traduzido por Carol Correia. Disponível em: <<https://medium.com/revista-subjetiva/mapeandoas-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contramulheres-nao-18324d40ad1f>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2021.

\_\_\_\_\_. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero,** 2012. Disponível em: < <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf> > Acesso em 20 janeiro de 2021.

CUNHA JR., Henrique. **Metodologia afrodescendente de pesquisa.** *Revista Ethnos*, São Paulo, ano 5, n.1, jun. 2008

DAVIS, Angela. **Mulher, Cultura e Política.** Editora Boitempo: São Paulo, 2017.  
DELEUZE, G. **Foucault.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

DIAS, João Ferreira. **“Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição à religiões afro-brasileiras.** In: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, v. XXII, ano XII, maio de 2019

DOS SANTOS, Jaqueline Sant’Ana Martins. **“Mulheres de Santo”: gênero e liderança feminina no Candomblé.** 2018. Disponível em: [https://www.academia.edu/30879400/\\_Mulheres\\_de\\_Santo\\_%C3%AAnero\\_e\\_Lideran%C3%A7a\\_Feminina\\_no\\_Candombl%C3%A9](https://www.academia.edu/30879400/_Mulheres_de_Santo_%C3%AAnero_e_Lideran%C3%A7a_Feminina_no_Candombl%C3%A9)

EVARISTO, Conceição. **Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade.** In: *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009.

FANON, Franz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Salvador, EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **Significado do Protesto Negro.** São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1989. — (Coleção polêmicas do nosso tempo; v. 33).

FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do sujeito.** 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. In: MOTTA, Manoel Barros da. **Foucault: ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 264-287.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I, A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade II, O Uso dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade III, O Cuidado de Si**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: SILVA, Luis Augusto. ANPOCS, 1984. (ciências sociais hoje, nº 2).

\_\_\_\_\_. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

\_\_\_\_\_. **Mulher Negra**. In: Guerreiras de Natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente. Nascimento (Org). São Paulo: Selo Negro, (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3) 2008.

HALL, Stuart. **A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade**. In: HALL, Stuart. Da diáspora – Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, pp. 294-334.

\_\_\_\_\_. **O espetáculo do outro**. In: \_\_\_\_\_. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Puc Rio, 2016.

\_\_\_\_\_. **Que “negro” é esse na cultura negra?** In: HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

\_\_\_\_\_. **Identidade cultural e diáspora.** 1996. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24.

\_\_\_\_\_. **Olhares negros: raça e representação.** São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HEALEY, M. **Os desencontros da tradição em Cidade das Mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes\***. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 6/7, p. 153–199, 2010. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1865>. Acesso em: 20 de junho de 2020.

IBGE, Cidades. Bahia, Salvador. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=292740>>. Acesso em: 12 de junho de 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios do racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Editora Crobogo, 2019

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002. 352 pp.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá: nos pés do Santo** / Vivaldo da Costa Lima. – Salvador: Corrupio, 2010.

LORD, Audre. **The Transfomation of Silence into Language and Action.** .In. Sister Outsider. 1984, The Crossing Press Feminist Series.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial.** In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, setembro- dezembro 2014.

MARTINS, Leda. **Performances da oralitura: Corpo, lugar da memória.** Letras (Santa Maria). Santa Maria, v, 25, p. 55-71, 2003.

\_\_\_\_\_. **Oralitura da memória.** In: FONSECA, M. N. S. (Org.). Brasil afrobrasileiro. 2a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. **Afrografias da Memória.** São Paulo: Perspectiva, 1997.

MBEMBE, Achille. **As Formas Africanas de Auto-Inscrição.** In *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, no 1, 2001, pp.171-209. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v23n1/a07v23n1.pdf>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** 3ª edição. Belo Horizonte. Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** Rio de Janeiro, 2003. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais

e Educação (PENESB). Disponível em: <<https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>>. Acesso em: 15 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo. Ed. Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, ed. 3, 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O olhar afrocentrados: introdução a uma abordagem polêmica**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. **Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado**. *Revista África e Africanidades*, ano 3, n. 11, nov/2010.

\_\_\_\_\_. **O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol e do epistemicídio na filosofia**. In: *Revista Z Cultural (UFRJ)*, v. VIII, p. 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas: Array. Griot : Revista de Filosofia, [S. l.]**, v. 4, n. 2, p. 1-19, 2011. DOI: 10.31977/grirfi.v4i2.500. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/500>. Acesso em: 20 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista**. *Revista da ABPN*: v. 3, n. 6, nov. 2011 – fev. 2012, p. 147-150.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. Pólen Livros: São Paulo, 2020.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Raça, gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia**, *Temáticas*, Campinas, 11(21/22): 11-48, jan./dez.2003. pp.11-48.

\_\_\_\_\_. **“Branca para casar, mulata para “F” e negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia**. 2008. 317 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Edufba, Salvador, 2013.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2018.

PORT, Matthijs van de. (2012). **Candomblé em Rosa, Verde e Preto**. *Debates do NER*, nº 22: 123-164.



PRANDI, Reginaldo. **As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros.** *Revista USP*. n. 28, Dez./Fev., 1995/1996.

RABELO, Miriam C. M. (2012a). **Algumas reflexões críticas sobre o projeto de estudar o candomblé como símbolos em circulação.** *Debates do NER*, nº 22: 219-225.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

REIS, João José. **Escravidão e Invenção da Liberdade: estudos sobre o negro no Brasil.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **Resistência escrava na Bahia: poderemos brincar, folgar e cantar.. . ": o protesto escravo na américa.** Afro-Ásia, edição 14, 1983

RISÉRIO, Antônio. **Bahia com “H” – uma leitura da cultura baiana.** In: REIS, João José (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade: estudos sobre o negro no Brasil.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos.** Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional: Ed. UFRJ, 2006.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Somos da terra.** *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 12, 2018, p. 44-51. Disponível em: <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>. Visitado em: 20/12/2019.

\_\_\_\_\_. **Colonização, Quilombos: modos e significados.** Brasília: INCTI, UNB, INCT, CNPq, MCTI, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide.** Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jaqueline Sant’Ana Martins dos. **“Mulheres de Santo”: gênero e liderança feminina no Candomblé.** 2018. Disponível em: [https://www.academia.edu/30879400/\\_Mulheres\\_de\\_Santo\\_%C3%AAnero\\_e\\_Lideran%C3%A7a\\_Feminina\\_no\\_Candombl%C3%A9](https://www.academia.edu/30879400/_Mulheres_de_Santo_%C3%AAnero_e_Lideran%C3%A7a_Feminina_no_Candombl%C3%A9)

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Opinião.** Salvador: EGBA – Empresa Gráfica da Bahia, 2012.

SERRA, Ordep. (2012b), **“Comentários”.** *Debates do NER*, nº 22: 227-242.

SILVA, Adriana Carvalho da. **Caminhos Da Fé: Uma Etnografia Sobre A Irmandade De Nossa Senhora Da Boa Morte De São Gonçalo Dos Campos-Ba.** Dissertação

apresentada ao programa de Pós-Graduação Em Ciências Sociais: Cultura, Desigualdades E Desenvolvimento, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira-Ba: 2015, 196 p.

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

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Maudad Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. **Filosofia a toque de atabaques** In: **Pensar Nagô**, 2017. P. 88-170.

SOUZA JUNIOR, Walter Altino. **O Ilê Aiyê e a relação com o estado: Interfaces e ambigüidades entre o poder e cultura na Bahia** / Walter Altino Sousa Junior. – Salvador, 2006.

SOUZA, Luana Franciele M. **Na Contramão do Afeto: histórias e trajetórias afetivas de mulheres negras**. Salvador-Ba: Editora Pinaúna, 2021.

\_\_\_\_\_. **Deixa a gira girar: sabedorias de terreiros como pulsão para a insubmissão feminina negra**. In: *Controversas: Perspectivas de Mulheres em Cultura e Sociedade*. Salvador-Ba: Pinaúna Editora, 2021.

\_\_\_\_\_. **Mulheres negras na contramão do afeto**. In: *Revista Caderno Espaço Feminino*. Vol. 33. Nº 2, 2020. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/nequem/article/view/56714>

\_\_\_\_\_. **Uma questão de Cor: mulheres negras, afetividade e representação**. In: *Enecult*, UFBA, 2019. Disponível em: [http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-484/111726.pdf?fbclid=IwAR2MyjpoFys1J\\_L2X7fYv1tJVEkalbMGPo56zWJCpX-qqK-ngfSn7Z2SZwU](http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-484/111726.pdf?fbclid=IwAR2MyjpoFys1J_L2X7fYv1tJVEkalbMGPo56zWJCpX-qqK-ngfSn7Z2SZwU).

SPIVAK, Gayatri C. **Can the Subaltern Speak?: Speculations on Widow Sacrifice**. *Wedge* 7 (8), 1885.

VERGER, Pierre. “Coco belefó”. *Bric a Brac*, IV. Brasília, 1990, apud Lody, Raul. “**O Olhar do Mundo**”. In: LODY, Raul; BARADEL, Alex (eds). *O olhar viajante de Pierre Verger* Salvador: Fundação Pierre Verger, 2002. p. 11.

\_\_\_\_\_. **A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil**. In: *Culturas africanas*. São Luís do Maranhão, UNESCO, 1986.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe! Movimento de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo**. *Revista da ABPN*, v. 1, n. 1, p. 1-11, mar./jun. 2010a. Disponível em: <http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/> Acesso: 22/01/ 2020.

## ANEXOS

Chegada à linha final desta pesquisa, deixo, abaixo, perfis e termos de autorização de uso das entrevistas das mulheres que contribuíram para a produção final desta dissertação. São elas:

- Ekedji Sinha, mulher negra, soteropolitana, 75 anos de idade, filha da Casa Branca, onde exerce sua função de Ekedji até os dias atuais. Atua na Rede de Mulheres de Terreiros da Bahia e desenvolve diferentes ações com as mulheres da sua roça.
- Aline Jesus Cruz, mulher negra, 28 anos, nascida e criada na periferia de Salvador, no bairro de Pernambués. Assistente Social. De terreiro de Candomblé. Membro da comunicação da Frente Nacional Makota Valdina.
- Iyalorixá Jacira Santana Miranda (Iyá Jacira de Oyá, do Ilê Axé Iba Lugan), mulher negra, 69 anos de idade e 49 anos de santo, membro da Frente Nacional Makota Valdina desde a formação.
- Lindinalva de Paula, mulher negra, 58 anos, Ekedji, filha de Iemanjá, soteropolitana, educadora, vice-presidenta do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (CDCN), integrante da Rede de Mulheres da Bahia e da Frente Nacional Makota Valdina.
- Lindinalva Barbosa, mulher negra, 58 anos, nascida na periferia de Salvador, filha de migrantes que vieram trabalhar na capital no final dos anos 50. Educadora. Egbon do Terreiro do Cobre. Mestre em Estudo de Linguagem. Integrante do Movimento contra a Intolerância Religiosa (Caminhada contra o ódio religioso e pela paz).

#### TERMO DE CONSENTIMENTO | AUTORIZAÇÃO

Por meio deste termo, afirmo que concordei em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao projeto/pesquisa intitulado(a) "Vozes Sagradas: As resistências de Mulheres Negras de Candomblés da Bahia" desenvolvida(o) por Luana Franciele Miranda Souza, no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus, e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo e, portanto, consinto na utilização do meu nome próprio para identificação das falas concedidas.

Salvador, 15 de outubro de 2021.


  
Assinatura da entrevistada

**Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão**

#### TERMO DE CONSENTIMENTO / AUTORIZAÇÃO

Por meio deste termo, afirmo que concordei em ser entrevistado(a) e/ou participar na pesquisa de campo referente ao projeto/pesquisa intitulado(a) "Vozes Sagradas: As resistências de Mulheres Negras de Candomblés da Bahia" desenvolvido(o) por Lúzia Franciele Miranda Souza, no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus, e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Foi informado(a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo e, portanto, consinto na utilização do meu nome próprio para identificação das falas concedidas.

Salvador, 15 de outubro de 2021.

  
Assinatura de(a) entrevistado(a)

## TERMO DE CONSENTIMENTO | AUTORIZAÇÃO

Por meio deste termo, afirmo que concordei em ser entrevistado(a) e/ou participar na pesquisa de campo referente ao projeto/pesquisa intitulado(a) "Vozes Sagradas: As resistências de Mulheres Negras de Caracolândia da Bahia" desenvolvido(a) por Luana Franciele Miranda Souza, no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus, e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Foi informado(a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo e, portanto, concito na utilização do meu nome próprio para identificação das falas concedidas.

Salvador, 15 de Outubro de 2021.

  
Assinatura (ou) entrevistado(a)

## TERMO DE CONSENTIMENTO | AUTORIZAÇÃO

Por meio deste termo, afirmo que concordei em ser entrevistado(a) e/ou participar na pesquisa de campo referente ao projeto/pesquisa intitulado(a) "Vozes Sagradas: As resistências de Mulheres Negras de Candomblés da Bahia" desenvolvida(o) por Luana Franciele Miranda Souza, no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus, e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informado(a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo e, portanto, consinto na utilização do meu nome próprio para identificação das falas concedidas.

Salvador, 25 de outubro de 2021




---

Assinatura do(a) entrevistado(a)

## TERMO DE CONSENTIMENTO | AUTORIZAÇÃO

Por meio deste termo, afirmo que concordei em ser entrevistado(a) e/ou participar na pesquisa de campo referente ao projeto/pesquisa intitulado(a) "Vozes Sagradas: As resistências de Mulheres Negras de Candomblés da Bahia" desenvolvida(o) por Luana Franciele Miranda Souza, no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus, e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informado(a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo e, portanto, consinto na utilização do meu nome próprio para identificação das falas concedidas.

Salvador, 30 de Março de 2021.



Assinatura do(a) entrevistado(a)