



Universidade de Brasília
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito
Curso de Doutorado em Direito, Estado e Constituição

Ana Laura Silva Vilela

Mulheres de Axé:

Justiça epistêmica nas
experiências das ialodês



Brasília
2025



Universidade de Brasília
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito
Curso de Doutorado em Direito, Estado e Constituição

Ana Laura Silva Vilela

Mulheres de Axé:

Justiça epistêmica nas
experiências das ialodês



Brasília
2025

Ana Laura Silva Vilela

Mulheres de Axé:
Justiça Epistêmica nas experiências das ialodês

Tese apresentada como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutora em Direito no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB, na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”, linha de pesquisa “Criminologia, Relações Étnico-raciais e Gênero”, sob a orientação do Prof. Dr. Guilherme Scotti Rodrigues e coorientação do Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte.

Brasília
2025

Ana Laura Silva Vilela

Mulheres de Axé:

Justiça epistêmica nas experiências das ialodês

Tese apresentada como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutora em Direito no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB, na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”, linha de pesquisa “Criminologia, Estudos Étnico-raciais e de Gênero”, sob a orientação do professor Dr. Guilherme Scotti Rodrigues e coorientação do professor Dr. Evandro Charles Piza Duarte. Esta tese foi julgada adequada para obtenção do título de Doutora em Direito e aprovada, em sua forma final, no dia 20 de dezembro de 2024, pela seguinte banca examinadora:

Banca Examinadora

Guilherme Scotti Rodrigues

Orientador – Faculdade de Direito/Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte

Coorientador – Faculdade de Direito/Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. wanderson flor do nascimento

Examinador Externo ao Programa – Universidade de Brasília (UnB)

Prof.^a Dr.^a Gabriela Barretto de Sá

Examinadora Externa – Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Prof.^a Dr.^a Lidiane Maria Ferreira de Souza

Examinadora Externa – Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

Prof.^a Dr.^a Livia Gimenes Dias da Fonseca

Examinadora Interna (suplente) – Faculdade de Direito/Universidade de Brasília (UnB)

Dedico esta tese de doutorado em Direito às ancestrais:
Mãe Gildásia Santos e Santos (Mãe Gilda),
Mãe Bernadete Pacífico,
Makota Valdina e
Marielle Franco,
com minha profunda consideração.

Dedico também a
Eduarda Morena Madureira Mendes;
Eduardine,
pequena (irmã) de Oxum e rainha da Bahia todinha,
quem primeiro me ensinou sobre justiça epistêmica.

Ah... e por óbvio, à *Salvador*
A mais fascinante e complexa,
(d)esta pesquisa.

Agradecimentos:

Sob a dádiva de muitos anos de doutorado¹

Barreiras – BA, 15 de outubro de 2024.

[...]

*Escrevendo poesia no país dos imbecis.
Escrevendo com meu filho no colo.
Escrevendo até a noite cair
com um estrondo de mil demônios.
Os demônios que me levarão ao inferno,
mas escrevendo.
A universidade desconhecida - Roberto Bolaño*

É madrugada quente de uma terça-feira. Não terminei a tese. O texto não está pronto. Mas prometi que iria escrever ao menos uma página de tese por dia até o fim, até quando as forças aguentarem. Todas as pessoas a quem vou agradecer entenderão a epígrafe de Bolaño², e por que ela foi imperativa. E trocarão todas as palavras-tese por poesia. E poesia por tese. Vice-Versa.

Há quem defenda a rigidez e economia dos agradecimentos, porque eles consistiriam em elemento (pré) textual de uma peça científica. É uma consideração válida. Se essa é a sua premissa do sentido dos agradecimentos de uma tese, compreendo. Mas não siga depois daqui. Desenho abaixo uma constelação de existências que me ajudaram a gestar este texto, primeiro enquanto uma longa carta não enviada, e agora como uma mensagem em línguas, lançada ao mar.

O matriarcado como método

Uma tarde em 2019, em Salvador, após um bom almoço no bairro de Piatã, em uma das casas que me acolheram para que esse texto pudesse ser escrito, eu e Laís Avelar (mais uma mulher de Oxum que cuidou desta tese), discutíamos se um texto

¹ *Bom para ler com:*

<https://open.spotify.com/playlist/1Cf4pVUP0Tu0POL6i1gjqB?si=clTuGE4hOz-uQd-649-67g>.

² Barreiras, 23 de janeiro de 2024: “Por aqui/ainda entoando Bolaño/Estudando mesmo gripada/Lendo mesmo confusa/Escrevendo com palpitação/Estudando e coçando as pernas/Estudando com o meio do peito derretendo/ Desconcentrando-chorando-dormindo de tarde/ Clareando a noite/ Fumando lápis de cor/ Virando folhas enquanto ainda não se desistiu/Fazendo as coisas por necessidade/Porque são certas/Porque as folhas são minhas/As penas e as canetas são minhas/ Mas como pesa a pena/ Também é bom que seja tão maior que eu/ E incorpóreas as histórias”.

acadêmico deve ou não ter agradecimentos. Ela tinha lido os agradecimentos da minha dissertação de mestrado, os quais achava terrivelmente excessivos. De minha parte, naquele momento eu pensava que não deveria sequer escrever agradecimentos, porque seriam muitas pessoas, daria trabalho até mesmo decidir a ordem da gratidão. E acreditava, de fato ainda defendo, que os agradecimentos são parte do texto e que são devidos às pessoas que contribuíram para a existência do texto.

Foi quando a *Oxuncy* disse: "Por coerência, você deveria agradecer às mães, ora, que nada. O matriarcado como método, *Togundê*".

Agradeço, portanto, às mães desta pesquisa:

À Oxum, potência dona deste texto. E junto dela sempre, meu eledá Iemanjá, que me faz cabeça e caminho. À Oyá, casa e ancestralidade.

À Ebome Vanda Machado de Oxum. Minha tia de santo e *Iya Egbé do Ilê Axé do Opô Afonjá*, comunidade cuja existência e possibilidades também agradeço. Aproveito para agradecer à sua família que sempre me recebeu de portas abertas: Pedro Alexandre, Livia, Ana Regina, Karine, Maitê e Esmeralda.

À Ialorixá Jaciara Ribeiro. Herdeira legítima de lutas e da ancestralidade do *Axé Abassá de Ogum*, comunidade sempre acolhedora a esta pesquisa, a qual agradeço na pessoa da Iá-quequerê Danielle Felício de Oxum.

À Ialorixá Ana Rita Ribeiro Gonçalves, minha mãe de santo, cuja ancestralidade me fez mulher de axé e nascer no *Ilê Axé Opô Oyá Padá*, minha roça de candomblé que saúdo/salvo nas pessoas de meu zelador, meu Pai Wellington Mendes de Ogum, e de minhas irmãs e irmãos de santo.

À minha mãe pequena, Ebome Vânia Mendes de Xangô, *Obá Gun Wa*. Pela intensidade do cuidado e encontro sagrado. Pela minha vó Dorinha, *Oyá Denuá*, uma das intelectuais cujas conversas mais me prepararam para a escrita deste texto.

À minha mãe, Francisca Silva, cabaça primordial, por apoiar para que eu pudesse cursar o doutorado. Agradecimento que estendo a meus irmãos Pedro Paulo S. Vilela

e Daniel Carlos S. Vilela e à Tia Cô e Tininha cujo apoio demonstra que doutorado é projeto familiar coletivo. À prima-irmã Ana Paula da Silva França por ser apoiadora incondicional da carreira acadêmica. Às minhas sobrinhas Ana Luísa e Maria Júlia Vilela, pequenas razões para atravessar a tempestade e sorrir com os olhos de água. Ao meu pai, Alan Carlos Ferreira Vilela (*in memoriam*), pela ancestralidade que a violência estrutural não nos permitiu conhecer.

À Jordana Ribeiro, Ebome de Oxóssi, mãe de Antônio, que com Diego Vedovatto foram abrigo e acolhida em Brasília, na fase de ponte aérea desta pesquisa (2017).

À Nina Gomes, mãe de Brasília. Para terminar de cursar os créditos do doutorado (2018) fui acolhida por essa grande defensora da democracia e da educação pública na Colina/UnB e por sua família, especialmente meu amigo Matheus, herança paraibana que generosamente compartilhou a mãe, nutriu-me de cuidados e ouvidos e foi sempre alegria. Os momentos que vivi com vocês foram leves, doces e proveitosos para este texto.

À Delza Avelar e a toda família Avelar, que me receberam por meses em Salvador (2018-2019) para que eu pudesse iniciar o trabalho de campo. Foi parte desta pesquisa todas as conversas que tivemos nos almoços e finais de semana. Devo ao Dr. Ari Avelar minha iniciação soteropolitana.

À Larissa Ferreira de Oxum, *Oxum Ominbolá*, minha irmã de santo, hoje Ebome, que em vários momentos foi sustento, abertura de campo e de caminhos.

A Dello Vieira de Oxum, *Oxum Olafunmi*, que por ser de Oxum também é mãe, meu irmão de santo que ofereceu casa para que eu realizasse a pesquisa de campo, já na fase de viagens Barreiras-Salvador (2019).

À Mãe Daisy Cordeiro de Oxóssi, equede, irmã de santo e amiga, que faz tudo ficar melhor sempre e que leu e revisou esta tese.

À Márcia Lima, que também foi casa, risadas, caronas e cuidado em Salvador. Mãe de Luana Lima, querida, a mais amável Iemanjá que me cuidou (e cuida) na vida,

especialmente no período de iniciação no candomblé em 2018. Agradeço a todo o matriarcado de Jaguaribe, Dita, Jules e Paula Déa também.

A feitura de uma doutora

Nas páginas que seguirão, muito será falado sobre o que torna alguém, uma mulher de axé. São necessários caminhos, destinos, encontros, entrada em uma comunidade, encontro com autoridades, reivindicação de linhagem, múltiplos processos e rituais. Para fazer uma doutora não é tão diferente. Devo agradecer aqui também aos encontros acadêmicos e de vida que propiciaram a vida destas páginas.

Agradeço às docentes e aos docentes que atravessaram a institucionalidade da pesquisa na Universidade de Brasília, em especial: Prof.^a Rita Segato, Prof. Evandro Piza e Prof. Guilherme Scotti. Agradeço à Professora Gabriela Barretto de Sá pelas contribuições fundamentais no exame de qualificação e defesa e pela existência de sua tese de doutorado no PPGD-UnB. Aproveito para agradecer à Professora Lidiane Ferreira e Professor wanderson flor do nascimento pelas leituras atentas e diálogos generosos e bonitos com a tese.

Ao grupo de pesquisa Maré – Cultura Jurídica e Atlântico Negro cuja existência na Faculdade de Direito da UnB teve papel fundamental na agenda desta pesquisa, desde a fase de seleção de ingresso no doutorado.

Aos Professores da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia e ogãs do Terreiro do Cobre: Maurício Azevedo e Samuel Vida. O diálogo estabelecido no início do trabalho de campo em Salvador foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa.

Às organizações de mulheres de terreiro e do povo de santo cujos eventos acompanhei: Frente Nacional Makota Valdina, Rede de Mulheres de Terreiro da Bahia, Rede Nacional de Mulheres de Axé, equipe de produção do Programa Direito de Resposta – a Voz das Religiões-Afro e as organizações que construíram o Encontro Nacional dos Povos de Terreiro.

À todas as comunidades de terreiro que me receberam durante a realização deste doutorado, seja nas trilhas de Mãe Jaciara e Ebome Vanda, seja na fase exploratória da pesquisa.

À Laís Avelar por ter viabilizado o campo quando me ofereceu moradia. Por ter escutado, dialogado e presenciado a pesquisa em todas as fases, pela companhia em campo em algumas ocasiões e leitura do texto.

À Juliana Araújo Lopes, irmã lunar e de ascendente em capricórnio, pelos estudos semanais por três anos (2021 e contando...) sobre a obra de Denise Ferreira da Silva e outras tantas autoras negras. Agradeço à excelente pesquisadora que tanto contribuiu para esta tese, seja com sua leitura afiada e crítica em tempo real, seja com suas influências teóricas duradouras.

À Carla Miranda por ser leitora de todos os textos acadêmicos que já escrevi. Dos meus privilégios, esse parece um dos maiores. Agradeço aos diálogos teóricos sobre religiões afro-indígenas e as trocas sobre os trabalhos de campo.

À Mariane Junqueira, pelos diálogos cotidianos, pelas provocações sobre a escrita, pela leitura encantada, cujo incentivo foi indispensável para a existência primeira deste texto. Devo a Mari a escrita da página “um” que desaguou nesta tese.

À Raquel Cerqueira pela leitura permanente da tese, generosidade intelectual e trocas literárias, pela contribuição cotidiana – das mais necessárias, das que mais acredito – para a continuidade do doutorado.

Ao grupo de estudos sobre a obra de Denise Ferreira da Silva que desde 2022 se tornou um laço persistente de troca intelectual, de leituras e amizade: Fernanda Lima, Loyde Cardoso, Juliana Araújo e Raissa Roussenq. (Aproveito para agradecer a Fernanda Lima por ter salvado esta tese da desistência no período crítico de dezembro de 2020, quando numa chamada do litoral da Paraíba ela deu forças e disse que sim, era possível. Outro duplo agradecimento para Raissa Roussenq por ter ouvido e ajudado tanto, é muito responsável pela finalização da tese).

Agradeço aos encontros de estudos (“*study dates*”) semanais com amigas e amigo que se reuniram comigo num período muito delicado para que eu conseguisse seguir adiante na tese: Laís Avelar (Patricia Williams), Daniel Fernandes (Veena Das), Raquel Cerqueira (Veena Das e Bruno Latour), Fatianny Didier (Abdias Nascimento, Silvia Federici, Benedict Anderson e literatura afro-brasileira), Emerson Ramos (Michel Foucault) e Lidyane Ferreira (Talal Asad) a quem também agradeço pelos aprendizados na condução do Grupo de Trabalho “Religiões e Direito” no Encontro de Pesquisa Empírica em Direito (2019-2024).

Agradeço a Lourival Carvalho pelas chamadas de vídeo, pelos diálogos de força agonística, gargalhadas e ânimo. Pelas trocas acadêmicas acerca das pesquisas sobre (belas) vidas.

À Fernanda Cristina de Oliveira Franco pela escuta sobre as ideias da tese, pela epistemologia oracular e incentivo para a continuidade da pesquisa.

À Leidiane Xavier e Fatianny Didier pelo esforço em aprender o léxico da pesquisa, seja pela leitura de livros, transcrição de áudios e escuta respeitosa de cada passo. A Leidiane Xavier e seu esposo Paulo Diniz pelas páginas desta tese que foram escritas no período em que me acolheram no Mato Grosso (2019).

À Nathaly Cardoso, por ter sido a pessoa que por mais tempo ouviu e ofereceu apoio a esta pesquisa, tornando-se entendedora do tema, das histórias, personagens e acontecimentos da pesquisa, pelo lindo desenho da foto de Ebomi Vanda e Mãe Jaci que borda toda a tese; e pelo socorro prestado sempre, especialmente durante a pandemia, ao qual agradeço também a Celina Cardoso e José Roberto Santos, mainha e painho.

Agradeço a Ebome Emerson Ramos por Oxalá, pela caminhada e por ter partilhado e oferecido tanto do que tornou possível chegar até aqui.

A César Santos, pelo dia “um”.

À Bruna Stéfanni, pelos diálogos teóricos, docentes e incentivos relacionados a esta tese em diferentes estados e momentos de nossas vidas (entre DCJ-UFPB, Asa Norte e Matopiba), pelo apoio incondicional e por ser uma grande parte do que levarei de bom da experiência na UnB.

Aproveito para agradecer ao Oeste da Bahia e seus presentes. Se me faltou o mar, tive o Rio Grande, esta Oxum caudalosa para conversar a poucos passos de caminhada e tive também amigo e amigas que ofereceram apoio, trocas acadêmicas, cuidado e incentivo para a conclusão da pesquisa: Ari Fernandes de Nkosi, Renata Moreira, Andréa Leone e Liliane Reis.

Agradeço à Lorena Varão pela escuta, pelos 5 de abril, risadas, leituras, trocas literárias e pelos estímulos para seguir em frente.

Às amigas e aos amigos que tornaram possível a existência e concretização do doutorado, seja por caronas em aeroportos, pela vivência cotidiana, pela escuta permanente dos percalços da pesquisa ou pela transcrição dos áudios da pesquisa empírica: Heloísa Franco, Loredana Ramos, Anne Côrrea, Daniela Matias, Éfrem Maranhão, Hanna Asatsuma, Tayse Palitot, Rafael Mendonça e Emmanuel Reis.

Aos colegas e às colegas pesquisadoras em Direito que tanto escutaram, provocaram a pesquisa e fizeram leitura de textos ou transcrição de áudios que eu porventura não tenha mencionado, muito agradecida.

Aos colegas do PPGD-UnB, pelos diálogos e trocas durante as disciplinas, e pelo convívio na Colina/Asa Norte: Heiza Maria P. Aguiar, Natália Maria Alves (Kamali), Emília Viana, Rodrigo Portela, Dinamam Tuxá, Carolina Santana, Felipe Estrela, Rafael Casais, Lucas Araújo e Walkyria Chagas. Aproveito para agradecer a Maíra Brito (PPGDH-UnB), pesquisadora com quem partilhei diálogos e experiências de campo em 2019.

Eu realmente agradeço às estudantes que participaram do grupo de pesquisa Métodos de Pesquisa Empírica em Direitos Humanos, que coordenei entre 2020 e 2022 na Universidade Federal do Oeste da Bahia, onde ganho minhas “quinhentas libras por

ano”. Também agradeço às turmas dos componentes curriculares que ofereci: Direitos Humanos, Oficina Temática I (Antropologia do Direito) e Oficina de Artes e Direito. Agradeço pela escuta e pela torcida. Há tanto de nossos encontros e conversas aqui.

Se tem uma coisa que o candomblé faz é centralizar o corpo no jogo do conhecimento. Por isso, agradeço às profissionais que contribuíram para sustentar no corpo a travessia exigente deste doutorado. Agradeço à psicanalista Sônia Vicente pela larga experiência e disponibilidade total (e especialmente pela história sobre Mãe Menininha). Agradeço às professoras de dança Michelly Almeida, Stela Novais, Bruna Stephane Santos e Fábio Silva, e especialmente às colegas Carolina Santana e Izabela Moraes, pelo nosso corpo de dança, que sempre foi pés, ouvidos, ombros e asas para uma doutoranda da eternidade/intensidade. Agradeço à Carla Miranda pelas aulas personalizadas e iniciação na ioga. Agradeço à acupunturista Juliana Maciel pelo cuidado e pelo que suas agulhas ensinaram e escreveram no meu corpo.

Agradeço ao tarô por ter, antes de todos, me ensinado que a justiça é um arcano, um segredo. Agradeço nas pessoas de Juliana Bernardo, Josana Camilo, Fatianny Didier, Edy Luca, Valéria Magalhães, Juliana Rey e Milena Rodamilans.

Em algum momento, entre milhares de páginas, li alguém defender (não lembro que autor) que a dádiva seria infinita e desinteressada, assim como o sol, que lança todos os dias sua luz e energia sem exigir nada em troca. Pensei em Oxum. As dádivas que recebi durante o período de intenso aprendizado e dor do doutorado foram mesmo incalculáveis. Então, tudo bem. *Sem beijo final e sem happy end.* Seguirei, agradecendo.

Resumo

As vidas de Ebome Vanda Machado e Mãe Jaciara Ribeiro, duas mulheres negras de axé de Salvador-Bahia, filhas da orixá Oxum, conduzem os caminhos desta tese. Há décadas, Ebome Vanda Machado elabora propostas de educação a partir dos terreiros, como lócus do pensamento africano recriado na Diáspora e se mobiliza em redes de encontro e afetos das comunidades de terreiro. A ialorixá Mãe Jaciara Ribeiro constituiu sua trajetória política e religiosa com base na luta nacional para a reparação da violência religiosa contra sua mãe biológica, Mãe Gilda, e mantém de pé o legado da mãe. Assim, acolho o mandamento do feminismo negro de que vidas de mulheres negras oferecem projetos de justiça. Mas não qualquer justiça. A pergunta que guia o texto é: de que modo as experiências de duas mulheres negras de axé compõem projetos de justiça epistêmica? Apresentar esse problema à pesquisa jurídica demanda enfrentamentos epistemológicos desde seu posicionamento. O primeiro desafio da tese é lidar com a ignorância em relação às mulheres de axé e tornar temas e cenários em que se dão as vidas das mulheres de axé compreensíveis em uma pesquisa em Direito, considerando contextos, fluxos e enredos político-teóricos sobre as religiões afro-brasileiras e de múltiplas fontes reunidas em trabalho de campo realizado com Mãe Jaciara e Ebome Vanda, especialmente entre 2018 e início de 2020. Outras histórias e teorias de mulheres de axé se impõem na conversa; reviso estudos antropológicos sobre religiões afro-brasileiras e investigo a categoria "mulheres de axé" e debates correlatos sobre gênero, raça, política, nação etc. Para compor o conceito de justiça epistêmica, localizo no campo jurídico proposições teóricas que confirmam dignidade epistêmica às vidas, em especial a vidas de mulheres negras, não apenas como habitantes de cenas de sujeição, mas de espaços produtivos de criação e aprendizado para o Direito. A categoria política ialodê é central na tese. Foi acionada pelo feminismo negro brasileiro do repertório afrodiáspórico iorubá e exigida pelo trabalho de campo; são duas mulheres de Oxum. Corresponde a um cargo atribuído às mulheres na defesa de seu poder político. Busco explorar algumas imagens, narrativas e contradições nos escritos sobre a ialodê que auxiliem a compreensão de sua reivindicação atual pelas mulheres de terreiro. Inspirada em Oxum, e de vidas movidas pela episteme de Oxum, não se trata de um projeto de justiça qualquer, mas acima de tudo estético, epistêmico e comprometido com a memória e ancestralidade. Por isso, a justiça epistêmica se dedica ao projeto comunitário que também é composto por ancestrais, aquelas e aqueles que vieram antes. As vidas das mulheres de terreiro repositionam diferentes saberes em seus corpos, indumentárias e práticas. E se estas mulheres exigem e disputam léxicos de Estado, neles não se esgotam, elaborando sobre "outra coisa". É sobre esta "outra coisa", insubmissa e impronunciável, que esta tese se ocupa. Sendo de Oxum, a tese se obriga à beleza enquanto método (Sharpe, 2024) e assim como no sistema iorubá, a arte percorre todo o texto.

Palavras-Chave: Mulheres de Axé; religiões afro-brasileiras; justiça epistêmica; ialodês; experiências de vida; ancestralidade.

Abstract

The lives of Ebome Vanda Machado and Mãe Jaciara Ribeiro, two black women of axé from Salvador-Bahia, daughters of the orixá Oxum, guide the paths of this thesis. For decades, Ebome Vanda Machado has developed educational proposals based on terreiros, as a locus of African thought recreated in the Diaspora and mobilizes herself in networks of encounter and affection of the terreiro communities. The ialorixá Mãe Jaciara Ribeiro built her political and religious trajectory from the national struggle for reparation of religious violence against her biological mother, Mãe Gilda, and keeps her mother's legacy alive. Thus, I accept the commandment of black feminism that the lives of black women offer projects of justice. But not just any justice. The question that guides the text is: "in what way do the experiences of two black women of axé compose projects of epistemic justice?". Presenting this problem to legal research demands epistemological confrontations from its positioning. The first challenge of the thesis is to deal with ignorance regarding women of axé and to make themes and scenarios in which the lives of women of Axé take place understandable in a legal research, through contexts, flows and political-theoretical plots about Afro-Brazilian religions and multiple sources gathered in fieldwork carried out with Mãe Jaciara and Ebome Vanda, especially between 2018 and early 2020. Other stories and theories of women of axé impose themselves in this conversation; I review anthropological studies on Afro-Brazilian religions and investigate the category "women of axé" and related debates on gender, race, politics, nation, etc. To compose the concept of epistemic justice, I locate theoretical propositions in the legal field that confer epistemic dignity on lives, especially the lives of black women, not only as inhabitants of scenes of subjection, but as productive spaces of creation and learning for Law. The political category ialodê is central to the thesis. It was triggered by Brazilian black feminism from the Yoruba Afro-diasporic repertoire and required by the fieldwork; they are two women of Oxum. It corresponds to a position attributed to women in the defense of their political power. I seek to explore some images, narratives and contradictions in the writings about ialodê that help to understand its current claim by the women of terreiro. Starting from Oxum, and from lives driven by the episteme of Oxum, this is not just any justice project, but above all aesthetic, epistemic and committed to memory and ancestry. For this reason, epistemic justice is dedicated to the community project that is also composed of ancestors, those who came before. The lives of the women of terreiro reposition different knowledges in their bodies, clothing and practices. And if these women demand and dispute State lexicons, they are not exhausted by them, elaborating on "something else". It is with this "something else", unsubmitive and unpronounceable, that this thesis deals. Being from Oxum, the thesis is obliged to use beauty as a method (Sharpe, 2024) and, as in the Yoruba system, art runs through the entire text.

Keywords: Women of Axé; Afro-Brazilian religions; epistemic justice; ialodês; life experiences; ancestry.

Resumen

Las vidas de Ebome Vanda Machado y Mãe Jaciara Ribeiro, dos mujeres de axé negras de Salvador-Bahía, hijas del orisha Ochún, guían el camino de esta tesis. Desde hace décadas, Ebome Vanda Machado desarrolla propuestas educativas basadas en los terreiros, como locus del pensamiento africano recreado en la diáspora, y se moviliza en organizaciones políticas de encuentro y afecto de las comunidades de los terreiros. La ialorixá Mãe Jaciara Ribeiro estableció su trayectoria política y espiritual a partir de la lucha nacional para reparar la violencia religiosa que sufrió su madre biológica, Mãe Gilda, y mantener vivo su legado. Por lo tanto, acepto el mandamiento del feminismo negro de que las vidas de las mujeres negras ofrecen proyectos de justicia. Pero no cualquier justicia. La pregunta que guía el texto es: "¿cómo las experiencias de dos mujeres negras axé componen proyectos de justicia epistémica?" Ofrecer este problema a la investigación jurídica exige confrontaciones epistemológicas desde su posicionamiento. El primer desafío de la tesis es abordar el desconocimiento sobre las mujeres de axé y hacer comprensibles para la investigación en Derecho temas y escenarios en los que se desarrollan las vidas de las mujeres de axé, a partir de contextos, flujos y tramas político-teóricas sobre las religiones afrobrasileñas y de múltiples fuentes reunidas en trabajo de campo realizado con Mãe Jaciara y Ebome Vanda, especialmente entre 2018 y principios de 2020. Otras historias y teorías de las mujeres axé son imponerse en la conversación; Examiné estudios antropológicos sobre las religiones afrobrasileñas y investigo la categoría "mujeres de axé" y los debates relacionados sobre género, raza, política, nación, etc. Para componer el concepto de justicia epistémica, identifiqué proposiciones teóricas en el campo jurídico que reconocen dignidad epistémica a las vidas, especialmente a las vidas de las mujeres negras, no sólo como habitantes de escenarios de sujeción, sino de espacios productivos de creación y aprendizaje para el Derecho. La categoría política ialodê es central para la tesis. Fue reclamada por el feminismo negro brasileño del repertorio afrodiaspórico yoruba y exigido por el trabajo de campo; son dos mujeres de Ochún. Corresponde a un cargo asignado a las mujeres en defensa de su poder político. Busco explorar algunas imágenes, narrativas y contradicciones en escritos sobre ialodê que ayuden a comprender su demanda actual por las mujeres de los terreiros. Desde Ochún, y desde vidas movidas por la episteme de Oxum, este no es un proyecto de justicia cualquiera, sino sobre todo estético, epistémico y comprometido con la memoria y la ancestralidad. Por eso, la justicia epistémica se dedica al proyecto comunitario que también está compuesto por los antepasados, los que vinieron antes. Las vidas de las mujeres terreiros reposicionan diferentes saberes en sus cuerpos, vestimentas y prácticas. Y si estas mujeres exigen y disputan los léxicos estatales, no se agotan en ellos, elaborando "otra cosa". Es de esta "otra cosa", insumisible e impronunciable, de la que se ocupa esta tesis. Al ser de Oshun, la tesis está obligada a la belleza como método (Sharpe, 2024) y al igual que en el sistema yoruba, el arte recorre todo el texto

Palabras clave: Mujeres de Axé; religiones afrobrasileñas; justicia epistémica; ialodês; experiencias de vida; ancestralidad.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Parliament of Ghosts – Ibrahim Mahama.....	94
Imagem 2 – Mulher Negra da Bahia/Macala	115
Imagem 3 – Ebome Vanda de Oxum vestindo indumentária completa no <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> para o livro <i>Mulheres de Axé</i>	124
Imagem 4 – Mãe Jaciara de Oxum com Indumentária completa para <i>Odu Ketá</i> de filhos de santo em julho de 2023.....	124
Imagem 5 – Vestimenta da Oyá de Mãe Olga do Alaketu	125
Imagem 6 – Ialorixá Jaciara aguardando sua participação no programa Band Mulher em 21 de novembro de 2019	126
Imagem 7 – Ialorixá Jaciara cortando quiabos em trabalho interno no <i>Axé Abassá de Ogum</i>	127
Imagem 8 – Roupas de Ebome Vanda Machado durante sua participação na Feijoada no Congo (Congo Espaço de Autocuidado para mulheres e meninas negras – Subúrbio Ferroviário de Salvador) em 1º de junho de 2019	128
Imagem 9 – Traje <i>taibai</i> de Mãe Jaciara Ribeiro em sua participação na atividade “AFROBAHIA por elas: a resistência da mulher afrobrasileira” em 20 de novembro de 2019. Local: Shopping da Bahia (Salvador)	129
Imagem 10 – Traje <i>taibai</i> de Mãe Jaciara Ribeiro em seu comparecimento à segunda sessão do julgamento do Recurso Extraordinário nº 494.601 no Supremo Tribunal Federal (Brasília-DF) em 28 de março de 2019	129
Imagem 11 – Representação do Ofício das Baianas do Acarajé no Museu do Carnaval em Salvador (I)	131
Imagem 12 – Representação do Ofício das Baianas do Acarajé no Museu do Carnaval em Salvador (II)	131
Imagem 13 – ABAYOMI – Boneca de pano representando uma irmã participante da Irmandade da Boa Morte, de Cachoeira	132
Imagem 14 – Representação da beca de gala da Irmandade da Boa Morte.....	132
Imagem 15 – Fotografia de Gaiaku Luiza como baiana de tabuleiro (1937).....	136
Imagem 16 – Arcano “Justice”	186
Imagem 17 – Foto de cópia de reportagem do jornal <i>A Tarde</i> , de 20 de março de 2004	229
Imagem 18 – Foto de capa do jornal <i>A Tarde</i> , de 21 de fevereiro de 2005	230
Imagem 19 – Destaque na reportagem da página 3 do jornal <i>A Tarde</i> , de 21 de fevereiro de 2005.....	230
Imagem 20 – Destaque na reportagem de capa do jornal <i>A Tarde</i> , de 5 de maio de 2005	233
Imagem 21 – Foto de capa do jornal <i>A Tarde</i> , de 5 de maio de 2005.....	233
Imagem 22 – Destaque na reportagem da página 11 do jornal <i>A Tarde</i> , de 13 de maio de 2007	234
Imagem 23 – Foto de página inteira do jornal <i>A Tarde</i> , de 13 de maio de 2007 (página 11)	234
Imagem 24 – Foto de meia página do jornal <i>A Tarde</i> , de 21 de janeiro de 2008 (página 7)	236

Imagem 25 – Destaque em reportagem da página do jornal <i>A Tarde</i> , de 21 de janeiro de 2008 (página 7)	237
Imagem 26 – Capa revista <i>Veja</i> , ed. 1.249, de 26 de agosto de 1992.....	257
Imagem 27 – Página 32 da revista <i>Veja</i> , ed. 1.249, de 26 de agosto de 1992.....	258
Imagem 28 – Página 35 da revista <i>Veja</i> , ed. 1.249, de 26 de agosto de 1992.....	263
Imagem 29 – Imagem de Mãe Jaciara segurando foto de Mãe Gilda incorporada de Ogum.....	270
Imagem 30 – Banner que ilustra notícia no site da Fundação Palmares sobre criação do busto em homenagem à Mãe Gilda em 2014	270
Imagem 31 – Registro <i>Axé Abassá de Ogum</i> (1988)	273
Imagem 32 – <i>Card</i> de divulgação do <i>I Festival Osun Bahia</i> (2019)	297
Imagem 33 – <i>Card</i> de divulgação do <i>I Festival Osun Bahia</i> – Programação.....	298
Imagem 34 – Foto de Ebome Vanda e Mãe Jaciara durante o <i>I Festival Osun Bahia</i>	303
Imagem 35 – Foto da Menção Honrosa a Ebome Vanda por ocasião do <i>I Festival Osun Bahia</i> (2019)	304
Imagem 36 – <i>Card</i> de divulgação do Seminário Heroínas de Ontem e Hoje (2019) .	304
Imagem 37 – Foto de cópia de reportagem do jornal <i>Correio</i> , de 29 de novembro de 2014	308
Imagem 38 – Busto de Mãe Gilda no Parque Lagoa do Abaeté	310
Imagem 39 – Busto de Mãe Gilda no Parque Lagoa do Abaeté – Enfoque na placa...	311
Imagem 40 – Crachá no III CONTOC	322
Imagem 41 – Foto de Vanda Machado dividindo a mesa com Mãe Stella na III CONTOC (Nova York, 1986)	323
Imagem 42 – Vanda Machado e irmãs: professoras da Escola Joana D’Arc de Paripe	328
Imagem 43 – Escola Joana D’Arc – Paripe Subúrbio Ferroviário de Salvador.....	329
Imagem 44 – Bonecas de Mãe Detinha de Xangô e Bezita de Oxum no Museu Afro São Paulo (I).....	340
Imagem 45 – Bonecas de Mãe Detinha de Xangô e Bezita de Oxum no Museu Afro São Paulo (II).....	340
Imagem 46 – Bonecas de Mãe Detinha de Xangô e Bezita de Oxum no Museu Afro São Paulo (III)	341
Imagem 47 – Imagem de Mãe Detinha na capa do livro <i>Irê Ayó – Mitos Afro-brasileiros</i> , de Vanda Machado e Carlos Petrovich (2004)	342
Imagem 48 – Fotografia de Ebome Vanda Machado com Mãe Beata de Iemanjá (in memoriam) em alguma atividade da RENAFRO.....	354
Imagem 49 – Fotografia de Vanda Machado com a primeira <i>Iyá Egbé</i> do <i>Axé Opô Afonjá</i> e o babalaô Agenor Miranda	356
Imagem 50 – Desenho de Vanda Machado em Barreiras-BA	362

[...] Talvez eu deva devolver minha mãe à sua própria opacidade; permitir que algumas descrições se desvançam. Talvez haja apenas muito que eu não saiba. Só posso usar os meus próprios poderes de observação. Só posso usar o meu próprio entendimento tardio e parcial.

*Só posso estender minha profunda
consideração [...]*

Christina Sharpe

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	20
1.1 Conversar o Direito com as vidas das mulheres de axé	21
1.2 Notas Metodológicas	29
1.2.1 O método de estudo de caso para pesquisar as experiências de duas mulheres negras de axé	34
1.2.2 Ética na pesquisa	39
Prólogo – <i>Oxum Mo Pe</i> : Três pingos de água no chão	41
2 MULHERES DE AXÉ: CONTEXTOS, FLUXOS E ENREDOS POLÍTICO-TEÓRICOS	44
2.1 “Salvador da Bahia e de Oxum”	45
2.2 Algumas tensões na escrita reconhecida sobre candomblé	51
2.3 A controvérsia do matriarcado negro na Cidade das Mulheres	55
2.4 Teorias Críticas de Makota Valdina	63
2.5 Ialodês	79
2.5.1 Feminismo Negro Brasileiro e Ialodês	83
2.5.2 Oxum é Ialodê	87
2.5.3 Interlúdio	91
2.5.4 Oxum é <i>Iyá</i>	93
2.6 Devir Orixá	100
2.7 Fausta/Obatalá	106
2.8 “Mulher Negra da Bahia”/ <i>Macala</i> : a episteme das indumentárias das mulheres de axé	113
2.8.1. Pós-Escrito	135
3 ESCRITAS DE VIDA E JUSTIÇA EPISTÊMICA	137
3.1 Vidas Jurídicas	138
3.1.1 Biografias Jurídicas ou, afinal, o que seriam vidas jurídicas?	138
3.1.2 Teoria Crítica da Raça: <i>Storytelling</i> Jurídico ou Contar Histórias	142
3.1.3 Vidas e narrativas na pesquisa jurídica: a categoria experiência	146
3.2 Justiça Epistêmica	154
3.2.1 Episteme de Oxum	155
3.2.2 Sobre episteme	156
3.2.3 Primeiro, injustiça epistêmica	165
3.2.4 Xangô e uma justiça afro-brasileira	172
3.3 “Outra coisa”: o impronunciável	181
3.3.1 Sobre problema, conceito e tradução	182

3.3.2 Outra Coisa.....	185
3.3.3 Justiça Poética e Cotidiano.....	191
3.3.4 “ <i>Iyá Tundé</i> : a Mãe que voltou”: Justiça, ancestralidade e memória.....	195
3.3.5 Mulheres de Axé, Maternidade e Estado Nação.....	204
3.3.6 Réquiem ou Do testamento de Sabina da Quinta da Barra.....	216
4 MÃE JACIARA DE OXUM: ENTRE LUTO, LUTAS E “SER MÁGICA DA PORTEIRA PARA FORA”	224
4.1 Mãe Gilda: a narrativa a partir do Axé Abassá de Ogum	226
4.2 O encontro com Mãe Jaciara de Oxum	241
4.3 Mãe Gilda, Imagens e Justiça	249
4.3.1 Imagens e Narrativas sobre Mulheres de Axé: Dois episódios.....	250
4.3.2 Outras narrativas sobre uma imagem.....	255
4.3.3. Notas sobre Mãe Gilda.....	266
4.4 A luta da filha: trabalho de luto e a transformação de Jaciara	274
4.4.1 A ialorixá em movimento.....	284
4.4.2 O candomblé e seus Caminhos: um programa de TV feito no barracão do <i>Axé Abassá de Ogum</i>	290
4.4.3 Um dia de evento no <i>Axé Abassá de Ogum</i>	296
4.4.3.1 I Festival Osun Bahia (27 de outubro de 2019).....	296
4.4.3.2 Seminário Heroínas de Ontem e Hoje – Ato contra a intolerância religiosa no Busto de Mãe Gilda (28 de novembro de 2019).....	304
4.4.4 “O busto justo”: um comentário ao direito à memória.....	306
5 EBOME VANDA MACHADO: “FAZER CABEÇAS DE OUTRO JEITO”	312
5.1 O Encontro com a Ebome	313
5.2 Católica Praticante e educadora de crianças no subúrbio ferroviário de Salvador	318
5.2.1 A carta.....	319
5.3 A mãe de santo	323
5.4 Acontecimentos anteriores ao Projeto <i>Irê Ayó</i>	326
5.5 Projeto <i>Ire Ayó</i>: Ancestral da Lei nº 10.639, de 2003	333
5.5.1. Depoimento de <i>Ebome Vanda</i> sobre Projeto <i>Irê Ayó</i>	334
5.5.2 As primeiras vivências pedagógicas: a pesquisa de mestrado e o contato com a comunidade <i>Afonjá</i>	336
5.5.3 Mãe Detinha: <i>Oba Gesin</i>	339
5.5.4 O segundo chamado.....	344
5.5.5 <i>Irê Ayó</i> : caminhos desde e além do <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	347

5.6. Aprendizências de Mulher de Axé: a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde.....	351
5.7 <i>Iyá Egbé do Ilê Axê Opô Afonjá</i>	354
5.8 Oxum, Ebome Vanda Machado e uma epistemologia da ancestralidade	357
5.8.1 Coda.....	361
Epílogo – A terceira mulher de axé da pesquisa	363
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	384
REFERÊNCIAS	392
APÊNDICE A – LISTA DE TEXTOS ENCONTRADOS SOBRE MULHERES DE AXÉ .	426
APÊNDICE B – LISTA DE VÍDEOS E TEXTOS DE MAKOTA VALDINA CONSULTADOS	430
APÊNDICE C – CODIFICAÇÃO EPISÓDIOS DO PROGRAMA “O CANDOMBLÉ E SEUS CAMINHOS”	433
APÊNDICE C – LISTA DE VÍDEOS DE EBOME VANDA MACHADO CONSULTADOS	461



1 INTRODUÇÃO



*"Growin', growin' like a Baobab tree
Of life on fertile ground,
ancestors put me on game.
Ankh charm on gold chains,
with my Oshun energy, oh"
Beyoncé Giselle Knowles-
Carter*

1.1 Conversar o Direito com as vidas das mulheres de axé

A presente tese de doutorado em Direito discute de que modo as experiências de vida de duas mulheres negras de axé compõem projetos de justiça epistêmica. As duas interlocutoras são Ebome Vanda Machado e a ialorixá Mãe Jaciara de Oxum, ambas mulheres negras de candomblé, militantes nacionais, mas residentes do que se convencionou chamar de “Roma Negra”: Salvador, Bahia, Brasil. O texto se estrutura para contextualizar e identificar aprendizados para o Direito a partir das vidas destas duas mulheres.

Ebome³ Vanda Machado de *Oxum*, conforme definiu a si mesma em *Pele da Cor da Noite* (Machado, 2013), é “mulher negra, religiosa e profissional”, de 82 anos de idade, mãe consanguínea de duas filhas e um filho, avó de três netos, e *Iyá Egbé* - cargo que significa grosso modo “a mãe da comunidade” - do histórico terreiro de candomblé *Ilê Axé Opô Afonjá* no bairro de São Gonçalo do Retiro em Salvador. Ouvila contar sua experiência é atravessar um espelho d'água para desembocar em uma trajetória coletiva de influência no direito à educação antirracista no Brasil e formação de um pensamento intelectual e ativismo a partir dos terreiros. Ao narrar sua entrada no candomblé e o caminho pelo qual sua ancestralidade lhe levou à educação, revisita sua trajetória de vida. Afirma algo que é intrínseco às mulheres de terreiro e que foi elaborado em outros momentos pelos feminismos negros: que a vida da mulher negra - neste caso também mulher de terreiro - é atravessada por sua comunidade. Diante disso, pensar trajetórias de mulheres de axé localiza dois espectros: o comunitário e o global, ou melhor, afro-diaspórico.

Mãe Jaciara Ribeiro de Oxum é uma mulher negra, tem 58 anos de idade e é ialorixá, termo aportuguesado para a palavra iorubá que explica a posição mais relevante dentro da hierarquia do candomblé: “mãe de orixá”, “mãe de santo”. É filha biológica de Mãe Gilda de Ogum, fundadora do Axé Abassá de Ogum no bairro de Nova Brasília de Itapuã, em Salvador. No ano de 1999, o Axé Abassá de Ogum foi invadido por pessoas ligadas a igrejas neopentecostais. Em outubro do mesmo ano, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) divulgou em sua folha impressa uma foto de Mãe

³ O que significa ser uma Ebome? Ebome é um termo em iorubá, língua utilizada nos rituais de uma das nações de candomblé, no caso em questão, Candomblé Ketu. Ebome, significa irmã mais velha, uma pessoa iniciada que já passou por todos os ritos iniciáticos. Em nossa primeira conversa durante minha pesquisa de campo, Ebome Vanda e eu concordamos que em uma comunidade de terreiro, ser uma Ebome é uma oportunidade de aprender mais.

Gilda com uma tarja preta no rosto da *ialorixá*. Na manchete, a seguinte frase: “Macumbeiros charlatães lesam o bolso e a vida de clientes”. Mãe Gilda faleceu em 21 de janeiro de 2000 em decorrência desta intolerância religiosa. A partir então, Mãe Jaciara se engajou na luta para que a IURD fosse responsabilizada pelo ato de intolerância e a família fosse indenizada pelo uso indevido da imagem da *ialorixá*. Assumiu o *Axé Abassá de Ogum*, ocupando o cargo de *ialorixá* da casa, enquanto herdeira de Mãe Gilda e se engajou numa mobilização coletiva nacional para que o ocorrido à mãe fosse entendido como intolerância religiosa⁴. A violência acometida à “Mãe” ocasionou a “transformação de Jaciara”, que se tornou mãe de filhos de santo, seguiu o legado do *Abassá de Ogum*, produzindo um discurso político e intelectual de militância nacional de mulher de Axé.

Distante de pretender definir o que são mulheres de axé ou generalizar as vivências de Mãe Jaciara e Ebome Vanda, a pesquisa busca contextualizar e compreender as experiências dessas mulheres de axé militantes. O presente texto reúne as reflexões de uma pesquisa de campo realizada entre final de 2018 e início de 2020 e por isso apresenta um caráter inacabado e circular frente à tarefa exaustiva de tradução de uma realidade tão desconhecida (ou recusada?) pelo Direito, ao tentar explicar expressões em línguas estrangeiras, multiplicidade de manifestações religiosas e comunitárias, identificar momentos históricos e teóricos relevantes ao tema, dialogar com outras personagens, entre outros.

Os feminismos negros têm oferecido contribuições radicais à ciência. Questionaram a pretensa universalidade do sujeito cognoscente e construíram ferramentas analíticas competentes para enfrentar opressões que se localizam nas mesmas encruzilhadas de gênero, raça, classe, sexualidade, etnia e outras (Akotirene, 2018; Creenshaw, 2002; Collins, 2019; Gonzalez, 1988). No livro *Pensamento Feminista Negro*, a cientista social negra estadunidense Patricia Hill Collins (2019) afirma as mulheres negras como intelectuais independentemente de formação acadêmica. O conhecimento produzido pelas mulheres negras não estaria restrito à escrita, que no

⁴ Após nove anos de batalhas judiciais, a IURD foi condenada no Superior Tribunal de Justiça a indenizar a família da *ialorixá* em 145.250,00 reais acrescidos de juros. Ao passo que o valor foi irrisório, considerando que eram seis herdeiros, o ganho político da luta pela reparação simbólica da morte da *ialorixá* se perpetua no tempo. Em 2007, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei nº 11.635 que tornou o dia 21 de janeiro, data do falecimento de Mãe Gilda, como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Em 2014, após busca incessante de Mãe Jaciara, foi inaugurado um monumento em memória à *ialorixá*, um busto no Parque Lagoa do Abaeté. Estes acontecimentos serão discutidos no quarto capítulo da tese.

contexto de uma sociedade racista lhes foi negado, mas em diferentes formas de produção intelectual: música, literatura, ativismos e em suas histórias de vida, por exemplo, Segundo a autora, as trajetórias e experiências de mulheres negras se relacionam com saberes coletivos e desenvolvem projetos de justiça social. É a partir da intimidade entre o conhecimento produzido por mulheres negras e projetos de justiça social que é possível propor a presente pesquisa no campo do Direito, praticante de uma ignorância tão ativa (MILLS, 2018) em relação às desigualdades de gênero e raça.

As religiões afro-brasileiras comportam complexidade, múltiplas experiências e denominações ao longo do país, ainda que possuam algumas características em comum: transe, aconselhamento espiritual, ritos de iniciação, cura, fundamento na ancestralidade, sacralização ritual de animais, transmissão oral de conhecimentos etc. Pode-se afirmar que a atuação de mulheres de terreiro seja pouco explorada pela historiografia, ao passo que suas vidas evidenciam formas sofisticadas de resistência, negociação política e enfrentamento à violência racista e colonial. A literatura convencionou que, ao contrário de muitas religiões, as mulheres possuem valor e papel ativo nas comunidades de terreiro. Neste texto, as reflexões aqui propostas partem das mulheres de axé, duas mulheres negras de candomblé, especificamente, o qual foi criado no século XIX em Salvador por africanos de diferentes origens e reivindica uma tradição africana reelaborada no Brasil (Parés, 2010)

Historicamente, o diálogo entre o Direito e as religiões de matriz africana ocorreu de modo intenso. Dois exemplos dessa relação são a criminalização, a violência policial nos terreiros e o desenvolvimento da Criminologia no Brasil entrelaçado às religiosidades de matriz africana. Os experimentos de Nina Rodrigues dependeram da patologização do transe nos corpos de mulheres negras de candomblé. Elas foram retratadas como “feiticeiras”, portanto, criminosas que lesavam a vida de outras pessoas, ou “incautas” que não possuíam racionalidade ou discernimento (Franklin, 2017, 2019).

A Constituição Federal de 1988 assegurou o direito à liberdade religiosa. No campo das conquistas legais há a Lei Caó (nº 7.716 de 1989) que criminalizou as práticas de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional e o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288 de 2010) a qual dedica um capítulo ao direito à liberdade religiosa. Em 2013, foi aprovado o Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz

Africana, sendo que as diretrizes desse documento orientador de políticas públicas destacam algumas demandas destes grupos: liberdade religiosa, enfrentamento ao racismo, escolarização, regularização fundiária, segurança alimentar, saúde e outros direitos sociais (Brasil, 2013). No campo das políticas públicas, o reconhecimento ocorreu por meio da categoria jurídica comunidades tradicionais de terreiro, com fundamento no princípio da autodeterminação dos povos previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que trata dos direitos dos Povos Indígenas e Tribais. Reivindica-se que estes grupos sejam entendidos como populações tradicionais, com cosmologias próprias a serem reconhecidas e amparadas pelo Estado brasileiro.

Entretanto, ainda que existam instrumentos normativos que assegurem direitos, no Estado Brasileiro, o trato com as religiões afro-brasileiras segue pela via da incompreensão e regulação. Outra maneira pela qual as religiões afro-brasileiras se relacionam com o Estado e um repertório de direitos percorreu o pertencimento ao patrimônio cultural (com o tombamento dos terreiros mais antigos a partir da década de 1980) e, mais recentemente, a inserção na luta por igualdade racial (Morais, 2014). Tal incursão ocorreu através de um campo de disputas de significado acerca do que são as religiões afro-brasileiras, que contou com a atuação de diferentes sujeitos. Além disso, a atuação política mais persistente das religiões de matriz africana consiste nas práticas de resistência destas comunidades, na produção de uma cosmopolítica (Anjos, 2006, 2008) e uma crítica em chave ao Estado-Brasileiro a partir de seu código religioso (Segato, 1992, 2007, 2008).

Em campo e na produção acadêmica é possível identificar múltiplas expressões: “mulheres de terreiro”, “mulheres de axé”, “mulheres do santo”, “mulheres de religião”, “mulheres de candomblé”, além das denominações próprias a cada segmento: umbandistas, candomblecistas, juremeiras etc. Na pesquisa, a interlocução acontece com duas mulheres negras de candomblé. O caminho mais simples seria me referir a Mãe Jaciara e à Ebome Vanda como mulheres de candomblé. Entretanto, elas são mulheres ativistas que se reconhecem junto a outras mulheres como mulheres de axé. Em Salvador, para se referir às mulheres de religiosidades afro-brasileiras de modo genérico se utiliza muitas vezes apenas o termo “mulheres de candomblé”. Axé é o conceito vital da cosmologia iorubá da qual se origina o Candomblé *Ketu*, nação de candomblé da qual muito será falado nesta tese. Ainda assim, a expressão “axé” é utilizada por várias organizações: “Encontro de

Mulheres de Axé do Brasil”, “Rede de Mulheres de Axé da RENAFRO” (RENAFRO, 2012), bem como há usos também de terreiro: “Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco”, “Rede de Mulheres de Terreiro da Bahia”, por exemplo.

A ancestral Makota Valdina costumava dizer que as disputas entre religiosidades seriam algo muito mais observado nos textos e discursos acadêmicos do que nas práticas do povo de santo (outra denominação), nas quais se observava a convivialidade entre diferentes comunidades afroreligiosas. Não seria diferente que, ao se organizarem, as mulheres se agregassem mais em torno de agendas políticas e afetivas do que do nome, o que não significa dizer que os debates acerca do respeito à pluralidade de cosmologias (e de léxicos) não tenha estado presente nos eventos políticos que acompanhei. Desse modo, ainda que academicamente eu concorde mais com os termos “religiões afro-indígenas” ou “comunidades de terreiro” e com amplitude e sonoridade que “mulheres de terreiro” reivindica, nesse texto respeitarei a multiplicidade e maleabilidade de nomes que o campo ofereceu. Isso vale para o uso do termo “intolerância religiosa”, que adequadamente vem sendo apontado como insuficiente – em ambientes políticos e acadêmicos – para dar conta da violência racista cometidas ao povo de santo (Oliveira, 2017). Este termo ainda inunda a presente tese por vários motivos, especialmente porque consiste em uma expressão que protagonizou a luta pela nomeação ao ocorrido contra Mãe Gilda e foi onipresente no trabalho de campo. Entretanto em vários momentos também serão utilizadas expressões êmicas e teóricas para falar destas violações: racismo religioso, violência religiosa, ódio religioso etc.

Uma questão que se impõe a toda pesquisa sobre religiões afro-brasileiras diz respeito à linguagem e à normalização ortográfica, diante da multiplicidade de línguas e expressões presentes na pesquisa. A saída encontrada – bastante frágil – foi a de usar as expressões aportuguesadas do iorubá e de demais idiomas. Elas serão destacadas em itálico ao longo do texto e sempre que possível são explicadas, em parênteses ou em notas de rodapé. Outras grafias que ocorrerem se devem à opção de manter as grafias originais dos textos transcritos na íntegra. Por exemplo, na minha voz opto por “ialorixá”, mas grafias como yalorixá ou iyalorixá (entre outras) aparecem no texto quando recorro a citações diretas.

Diante disso, o texto se estrutura em epílogo, quatro seções e um prólogo, no qual aprofundo minha posição racial e religiosa na pesquisa. A tese tem por problema de pesquisa: de que modo a atuação política de Mãe Jaciara Ribeiro de Oxum e Ebome

Vanda Machado de *Oxum*, duas mulheres negras de axé de Salvador-BA, compõem projetos de justiça epistêmica? Esta pergunta se desdobra em objetivos específicos que são discutidos ao longo das seções: a) revisar os debates teóricos sobre religiões afro-brasileiras, gênero e política; b) identificar no campo jurídico espaços epistemológicos viáveis para experiências de vida de mulheres negras; c) desenvolver a categoria justiça epistêmica no contexto das religiões de matriz africana a partir das questões colocadas pelas vidas das interlocutoras; d) discutir de que forma a cosmologia afro-brasileira fundamenta a atuação política das mulheres de axé; e) localizar enredos, espaços, sujeitos, parcerias, léxicos e estratégias de atuação política e produção intelectual de Mãe Jaciara Ribeiro e Ebome Vanda Machado.

A tese se alimenta da noção de enredo, oriunda das religiões afro-brasileiras que muito tem a ver com narrativas, voltas e tramas. Hoshino (2020, p. 29) recupera a categoria enredo em seus entrelaçamentos polissêmicos de histórias e topologias de conhecimentos (sagrados, normativos e ambientais, por exemplo); de caminhos, destinos e agências humanas, enquanto um modo-narrativa em que orixás, natureza e humanos são convocados a participar. Se por um lado há o enredo enquanto categoria onto-epistemológica, de outro há vidas de mulheres que me são contadas, e por isso a noção de narrativa se impôs à escritura da tese. Esta pesquisa é um longo enredamento de histórias, casos e recortes. Do jeito que o povo de axé e as interlocutoras são praticantes por excelência: contação de histórias. Diante dos meus limites, sou socorrida pelas narrativas sobre e de outras mulheres de axé. Há uma multidão de vozes aqui. E quando me faltaram palavras e imagens para explicar, a literatura, a poesia e as artes visuais vieram ao meu socorro.

A tese se estrutura, portanto, em textos que tentam ser bastante autônomos, mas que dialogam entre si. A segunda e a terceira seções dão caminho para a fluência e compreensão das seções sobre as interlocutoras. Ao longo de uma caminhada de anos de doutorado, penso que a pergunta de pesquisa tenha mudado pouco, mas tenha ganhado contexto e interlocutores, e, acima de tudo, mudei eu, aquela que a interpretava. E é verdade que o problema de pesquisa conviveu com um contra-problema que obsidiou todo o percurso em insistentes vozes: “o que esta tese tem a ver com o Direito?” ou “como você vai fazer para ‘entrar’ o Direito?” ou “tá bom, mas o que tem de jurídico nesta tese?” Este contra-problema já é uma evidência da categoria eleita pela pergunta: justiça epistêmica. Desta forma, cada texto mais ou

menos autônomo busca responder o problema e contra-problema da tese e devem ser lidos segundo esta exigência.

A seção *Mulheres de Axé: contextos, fluxos e enredos político-teóricos* busca contextualizar e apresentar os debates teóricos sobre as religiões afro-brasileiras que fundamentam a pergunta de pesquisa. Apresenta brevemente os cenários da pesquisa: Salvador e os estudos de gênero nas religiões afro-brasileiras. Problematizo categorias como matriarcado (Landes, 1967, 2002; Andreson, 2010; Birman, 1995; Braga, 2014; Sarduy, 2014) e nagocentrismo (Matory, 2005; Capone, 2004; Romo 2010; Pinto, 2015) e convido mulheres de axé e a indumentária da baiana (Lody, 2015; Aparecida, 2023) como fundamentos de análise. É nesta seção que discuto a ialodê (Akotirene, 2019; Santos, 2012; Petrovich, Machado, 2005; Werneck, 2007a, 2007b, 2010; Oyewumi, 2016; Pereira, 2019) e Oxum (Abiodun, 2001; Nzegwu, 2011; Ogungbile, 2001; Oyewumi, 2016; Santos, 2012; flor do nascimento, 2021), categorias centrais oferecida pelo campo. Ialodê consiste em conceito reivindicado pelos feminismos negros e pelas interlocutoras que movimenta política, mulheres negras e Oxum.

A Seção 3, *Escritas de vida e Justiça Epistêmica*, tem dois momentos. No primeiro, investigo no campo jurídico pesquisas que reivindicaram as vidas como problema e lugar de aprendizado para o Direito, mais detidamente algumas excursões na História do Direito (Barnes; Macmilan; Vogenauer, 2020; Auchmuty; Rackley, 2021; Sugarman, 2015) e Teoria Crítica da Raça (Creenshaw, 2002b; Delgado, Stefancic, 2021; Neris, 2018, Williams, 1987, 1992; Moreira, 2019). Identifico algumas pesquisas no campo do Direito e Relações Raciais no Brasil (Sá, 2020; Avelar, 2023; Braga, 2020) que partiram das vidas de mulheres negras. Mobilizo o debate sobre vidas em diferentes ciências humanas e sociais (Hartman, 2022; Martins, 2003; Kofes, 1995; Bourdieu, 2006; Nascimento, 2018; Das, 2020) para delimitar e justificar a reivindicação da categoria experiência (Larossa, 2014; Benjamin, 1987, Cover, 2016).

O segundo momento da seção elabora o conceito de justiça epistêmica utilizado neste trabalho. Para isto se ocupa de diálogos sobre episteme (Foucault, 1999, 2008; Fanon, 1968, 2008) e a episteme de Oxum (Souza, 2018); acerca da existência de um conceito de justiça emergente de Xangô na cosmopolítica afrobrasileira (Anjos, 2006, 2008; Hoshino, 2018; São Bernardo, 2016; Machado, 2021; Petrovich, Machado, 2001; Sodré, 2017) reivindica a dignidade epistemológica da poética (Glissant, 2021) e do cotidiano (DAS, 2020); identifica contribuições teóricas que discutam injustiça epistêmica (Bhargava, 2013, Byskov, 2020; Fricker, 2007; Santos, 2021, Spivak, 2010,

Sousa, 2022), justiça cognitiva (Bernardino-Costa, 2018; Hoshino, Chueiri, 2019; Rufino, Simas, 2018) ou elaborem sobre as limitações raciais da produção do conhecimento moderno (Carneiro, 2023; Mills, 2018; Evaristo, 2021).

Busco elaborar um conceito autorreferente (Deleuze; Guattari, 2020) à pergunta de pesquisa, uma vez que, a partir das vivências teórico-empíricas da tese, notei que as mulheres de axé em suas práticas lutam em um léxico (Carrascosa, 2016) de direitos, mas se oferecem outra coisa, que reside no campo do impronunciável e irrepresentável no texto moderno. Deste modo, recorro pensamento da intelectual brasileira Denise Ferreira da Silva (Ferreira da Silva, 2007, 2019a, 2019b, 2021, 2022) nas críticas que tem oferecido ao texto moderno. Ao entender que as explicações saídas que busquem enfrentar a violência racial a partir das categorias modernas, retornam a elas em forma de violência. Desta forma, a autora mira em categorias centrais à teoria jurídica como a justiça a partir do potencial disruptivo oferecido pelo irrepresentável corpo cativo na cena da subjugação racial. Em outras palavras, significa dizer que alguns corpos nunca foram considerados na cena de reconhecimento que estrutura a subjetividade moderna, o corpo das mulheres negras, por exemplo. Antes de buscar corrigir isso, através de um ingresso na representação, trata-se de acolher esse potencial irrealizável em que a justiça pode ser anunciada. Desta forma, na trilha de Benjamin (1986), Derrida (2018) e Denise Ferreira da Silva, entendo a justiça como referente de violência e como o que existe no incalculável e irrepresentável. E o texto tenta sentir algumas dessas vibrações (Campt, 2017) a partir da vida das mulheres de axé. Por fim, a seção se ocupa de fundamentar os conceitos de ancestralidade e localizar a partir de quais referenciais a tese se ocupa da noção de Estado.

A Seção 4, *Mãe Jaciara de Oxum: entre luto, lutas e "ser mágica da porteira para fora"*, elabora sobre as narrativas e vivências empíricas a respeito da transformação de Jaciara enquanto filha biológica de Mãe Gilda em mulher de axé militante e protetora da memória da mãe e lutadora das religiões afro-brasileiras. Dessa forma, complexifica o relato e estuda as imagens (Campt, 2017) da violência ocorrida contra Mãe Gilda e analisa atividades promovidas por Mãe Jaciara no Axé Abassá de Ogum e o programa de TV *O Candomblé e seus caminhos*, idealizado e realizado de forma independente por ela. Por fim, analiso as contribuições que a luta de Mãe Jaciara para erguer e proteger um busto que homenageia a mãe no Parque

Lagoa do Abaeté informa sobre o direito à memória, em uma reivindicação de ancestralidade e presença de uma mulher de axé na cidade de Salvador.

Na Seção 5, *Ebome Vanda Machado: "fazer cabeças de outro jeito"*, dialogo com a epistemologia da ancestralidade que Ebome Vanda Machado construiu enquanto educadora e mulher de axé em sua produção intelectual, seja a partir da construção de um projeto político pedagógico voltado para as relações étnico-raciais ainda na década de 1980 e ao longo de sua carreira acadêmica. A partir das narrativas de suas vivências, localizo enredos com outras mulheres mais velhas e mais novas que lhe acolheram e lhe ensinaram a viver na comunidade, sua mãe de santo Mãe Stella de Oxóssi, suas *ojubonãs* (Mãe Vardinha e Mãe Mundinha) que lhe criaram, e as filhas-pequenas que lhe fizeram nascer também como mãe. Foi o coautor e companheiro de vida Carlos Petrovich que anunciou que ela seria sim uma mulher de axé que teria filhos, mas não como ialorixá, mas sim que "iria fazer cabeças de outro jeito". Identifico os espaços e redes em que se constituirá enquanto uma mulher de axé, a exemplo da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e saúde. Além disso, a voz de Ebome Vanda percorre várias partes do texto, quando preciso explicar algo do campo, preferencialmente é aos seus escritos que me valho.

As vidas de Ebome Vanda e Mãe Jaciara são distintas, mas também se enredam; são de Oxum, são mulheres de axé militantes e são amigas. Desta maneira, destaco que elas são apresentadas de modo díspar, em intensidades, texturas e ênfases próprias, e o esforço de contextualização ao longo do texto tem a ver com as perguntas e compreensões que suas vidas demandaram.

Discuto minha posição no campo no epílogo. Uma entrada ainda maior da minha voz no texto consiste em uma exigência da pesquisa empírica, ser uma pesquisadora branca, iniciada e nascida em outro estado dimensionou o encontro intersubjetivo e merece investimento reflexivo. A seguir, apresento os caminhos metodológicos e postura ética adotados, com a advertência de que estes temas serão recitados (quase obsessivamente) ao longo de todo o texto.

1.2 Notas Metodológicas

Ingressei no Programa de Pós-Graduação em Direito na Universidade de Brasília em 2017 para pesquisar um tema que ainda não tinha sido tratado no campo do Direito: as mulheres de terreiro. No início, o meu projeto de pesquisa tinha

intenção etnográfica, trabalhar com a história de vida de cinco mulheres que reivindicassem atuação política enquanto mulheres de terreiro, algo que por ora sigo chamando “mulheres de axé militantes”. A pergunta inicial, ou meu problema de pesquisa era: de que modo as Mulheres de Axé situadas na região Nordeste através de suas trajetórias de vida contribuem para a construção dos direitos das comunidades tradicionais de terreiro a partir da Constituição Federal de 1988? O objetivo deste tópico é debater os caminhos metodológicos percorridos, uma vez que não se trata de uma escolha definitiva e pontual no processo da pesquisa.

A metodologia nem é algo menor, nem se decide anteriormente, mas é constitutiva da produção de conhecimento. Não acontece de forma linear e será mais bem sucedida à medida que for um processo de enfrentamento e reflexão contínuos. A expressão “mulheres de axé militantes” pode funcionar para realçar o aspecto da atuação política intencional destas mulheres em coletivos organizados de luta por direitos. Entretanto, já fui questionada e sigo me questionando se todas as mulheres de axé - no contexto de uma sociedade racista e cristã-patriarcal - não seriam militantes.

Anunciei que a intenção do projeto de pesquisa que ingressei no doutorado era etnográfica. A etnografia é uma forma de conhecer que permeia o fazer antropológico, e não deve ser compreendida apenas como método (Peirano, 2014; Geertz, 1989). De uma maneira arriscada, eu poderia caracterizar a etnografia pelo necessário contato com a realidade dos sujeitos que se pretende pesquisar; por possuir “objetivos científicos” e um modo de documentação e registro permanentes, realizados geralmente por intermédio dos diários de campo (Malinowski, 1984, p. 20-26). De outra forma, é possível entender a etnografia como uma “descrição densa”, uma vez que é interpreta a realidade estudada; “inscreve o discurso social” ao anotá-lo, para em momento posterior escrevê-lo (Geertz, 1989, p. 14-15), ou ainda que a etnografia “consiste num processo de diálogo em que os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada da realidade” (Clifford, 2002, p. 45).

Essas eram duas das intenções iniciais: trabalhar com mulheres de axé militantes a partir de uma abordagem etnográfica. Meu problema de pesquisa trazia algumas questões bastante amplas e que não poderiam ser respondidas nem em dez teses de doutorado, por exemplo, o recorte da Região Nordeste. Também não apontava quem seriam as mulheres de axé com quem iria realizar a pesquisa ou as religiosidades às quais se filiavam. Para conhecer as trajetórias de vida das mulheres

de axé, eu realizaria uma etnografia. Na seção metodológica do projeto de pesquisa que submeti para o ingresso no doutorado ainda colocava algumas técnicas de pesquisa como observação-participante e entrevistas. Havia indicado também que seriam cinco mulheres de axé.

Antes de ingressar no doutorado em 2017, eu havia sido reprovada⁵, o que permitiu que eu tivesse quase dois anos de aprimoramento do projeto de pesquisa. Para escrever esse projeto eu não fiz pesquisa de campo detidamente, li muitos livros sobre a temática, pesquisei as possíveis conexões teóricas e como outros pesquisadores e pesquisadoras tinham se aproximado do tema. Optei por trabalhar a atuação política de mulheres de axé e para isto precisaria realizar pesquisa empírica. Nessa época eu vivia na Paraíba, e em 2016 entrevistei duas mulheres de terreiro militantes⁶ na fase exploratória da pesquisa, em busca de reunir elementos que me ajudassem a formular melhor minha pergunta de pesquisa. Na minha primeira pergunta de pesquisa eu mencionava Região Nordeste, e falava de “religiões de matriz africana” de modo genérico.

Após o primeiro ano do doutorado, em que fiz parte das disciplinas e me dividia entre dois estados, no contato com outras pesquisadoras da área, percebi que conhecia pouco do meu tema, não porque não havia estudado o bastante, mas porque não tinha feito uma pesquisa exploratória suficiente e algumas questões eu só entenderia quando eu entrasse no campo. Comecei então a considerar onde realizar a pesquisa, pois sendo uma pesquisa individual, era impossível que eu pesquisasse em mais de um espaço, sabendo também que cada contexto me convocaria a conhecê-lo melhor. Aconteceu então algo que é pouco explicitado nos resultados da pesquisa - quer seja nos artigos ou nas teses - que eu tive que fazer essa escolha levando em

⁵ Compartilho isso porque na vida acadêmica costumamos olhar os currículos lattes e ver apenas as conquistas. Em 2010, Melanie Stefan - professora na Escola de Ciências Biomédicas da Universidade de Edimburgo - publicou na Revista Nature o texto *A CV of failures*, que em tradução livre seria “Um currículo vitae de fracassos”. No Brasil, pioneiro na criação da Plataforma Lattes, canal de divulgação científica, o título do texto poderia ser “O Lattes dos Fracassos”. Alguns anos depois, Johannes Haushofer (2016), professor de Psicologia na universidade estadunidense de Princeton, publicou na rede social Twitter seu *CV of failures*. Hoje é possível encontrar seu currículo de fracassos em sua página oficial na universidade de Princeton. Estas publicações confrontam a publicidade apenas dos méritos das carreiras acadêmicas e podem auxiliar para uma compreensão mais factível do trabalho intelectual e incentivar iniciantes no mundo acadêmico. Além disso, pude enfrentar melhor o processo do doutoramento quando conheci a obra a arte queer do fracasso de Jack Halberstam, em que ao considerar que alguns grupos e corpos nunca estarão na disputa pela noção neoliberal de sucesso, talvez então o fracasso seja um estilo e lugar poderoso.

⁶ Utilizei uma dessas entrevistas no texto em Vilela (2016).

consideração principalmente a viabilidade da minha pesquisa, refiro-me aqui à viabilidade pessoal da pesquisa. Sou candomblecista, portanto, uma mulher de axé. Antes de iniciar o doutorado já era, antes mesmo da minha iniciação religiosa que se deu em 2018, o encontro com a temática ocorreu porque sendo feminista eu me inquietei para entender por que nós feministas não percebíamos o óbvio de que as mulheres de axé seriam, umas das que primeiro tiveram práticas próximas ao feminismo no Brasil.

Eu poderia ter realizado a pesquisa em diversos lugares do Brasil: Paraíba (onde vivi, conheci o candomblé e vários sujeitos do campo), Pernambuco, Maranhão, Rio de Janeiro e outros. Entretanto escolhi iniciar a pesquisa, tentar entrar em campo em Salvador-Bahia, onde eu tinha uma comunidade de terreiro prestes a me receber como sua. Em 2018, por questões pessoais eu precisei me iniciar no candomblé, ainda que a princípio, como pesquisadora uma decisão já havia sido tomada, eu não me iniciaria durante o doutorado.

Mudei para Salvador em outubro de 2018, às vésperas do primeiro turno das eleições que fizeram Bolsonaro presidente. A minha mudança não foi ao acaso, ela foi preparada, antes comecei a entrar em contato com pessoas que poderiam me explicar melhor a realidade que eu buscava conhecer. Fui acolhida, na casa da família Avelar, que me aproximava bastante à cidade que eu não conhecia. Passei dois meses com os pais de uma colega de doutorado, Laís Avelar, uma intelectual negra que no meu primeiro mês me apresentou a pessoas e me acompanhou a atos políticos que me ambientavam à cidade.

O processo de entrada em campo é bastante demorado e desterritorializante, é preciso lidar com questões como timidez, ficar alerta, ouvir bastante, prestar atenção nos mínimos detalhes, tudo é o campo (Beaud; Weber, 2014). Pode ser perturbador no início, especialmente se não se tem outras experiências de pesquisa e se tem formatado o que seria "a entrada em campo". Digo isto porque, hoje ao folhear minhas anotações e memorandos de campo, penso com graça sobre minha ansiedade de quando o campo iria começar. Na minha visão do que seria o campo eu só estava perambulando pela cidade sem rumo e gastando tempo em Salvador. Essa foi a minha provocação inicial com o tema. Ao longo da pesquisa, percebi como as articulações explícitas entre feminismos e religiosidades de matriz africana se davam de modo complexo. E que essa reivindicação que à priori pensei sobre uma genealogia entre

feminismos e religiosidades de matriz africana, é algo que eu buscava mais por ser eu mesma feminista⁷ do que uma interpretação explícita dos sujeitos do campo.

Eu já havia lido muitas experiências etnográficas que alertavam para não cair na cilada da ansiedade, mas haviam passado quarenta dias e eu achava que o único campo que tinha feito era uma conversa com uma pessoa. Entretanto, não foi isso que aconteceu, a minha ida à Salvador, todos os momentos e contatos com a cidade, todas as tentativas antes mesmo de chegar lá consistiam na pesquisa. Já eram campo. Por exemplo, antes de entrar no terreiro para minha iniciação, que consiste em um processo longo e complexo, eu havia ido com Laís Avelar, a intelectual negra que me acolheu, em um ato no Pelourinho - que é um território histórico de Salvador. Tratava-se do lançamento do Manifesto “Brasil Sem Racismo”. Essa atividade reunia artistas e militantes negros e houve a fala de duas mulheres de axé muito importantes no cenário nacional e para minha pesquisa: Makota Valdina e Mãe Jaciara Ribeiro de Oxum. Seria a única vez que eu veria a primeira em vida (ela faleceria em março de 2019) e a segunda se tornou uma das interlocutoras da tese. Esse evento da minha pesquisa me comprovou que o campo se inicia muito antes de que se dê conta.

Dias antes de entrar para minha iniciação religiosa, falei ao telefone com uma intelectual e mulher de axé militante muito reconhecida no campo das religiões de matriz africana: a professora e Ebome Vanda Machado. Havia lido meses antes um de seus livros: *Pele da Cor da Noite* (Machado, 2013), resultado de seu doutorado em Educação. Ela é irmã de santo da minha mãe de santo, quem me forneceu o contato. A iniciação ou feitura (como é o nome mais utilizado no interior das comunidades de terreiro) me inseriu no seio de uma família ancestral, a família de santo. A partir daí, muitas das dificuldades que enfrentei em campo e sigo enfrentando foram ressignificadas. O campo das religiões de matriz africana, assim como todas as experiências em sociedades que reproduzem a colonialidade (Quijano, 2009), é uma vivência racializada. Existem mulheres de axé negras e não negras, um exemplo imediato é o meu caso. Entretanto, essas religiosidades são historicamente protagonizadas e autodefinidas a partir das mulheres negras. Nos espaços de organização política das mulheres de terreiro - onde também realizei parte do

⁷ Para complexificar o debate me refiro à fala de Mãe Stella de Oxóssi no filme “A cidade das Mulheres” dirigido por Lázaro Faria em 2005 e o texto Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história (Matory, 2008), neste documentário e texto visualiza-se dois pontos de vista sobre o acionamento dos discursos feministas e no caso, o candomblé.

trabalho de campo - o pertencimento racial é acionado permanentemente, uma vez que são espaços de enfrentamento ao racismo, não apenas em sua dimensão religiosa. Esse foi um eixo estruturante do meu trabalho de campo, como ser uma pesquisadora não negra (e não baiana), na verdade lida em Salvador plenamente como branca, e realizar pesquisa com interlocutoras que eram em sua maioria mulheres negras?

Deparei-me aqui não apenas com algo que impossibilitaria a realização em si da pesquisa, mas com a necessidade permanente de refletir minhas vivências raciais na minha história de vida. Após a minha feitura eu pude compreender meu campo de outro modo, e ser entendida diferentemente por ele. Ebome Vanda Machado, que a princípio seria uma interlocutora chave, que me apresentaria a outras mulheres de axé para que eu pudesse assim iniciar a pesquisa, findou sendo ela mesma uma das interlocutoras da tese. A princípio, considerei que precisasse pesquisar número significativo de mulheres com as quais não tivesse proximidade. Ebome Vanda Machado é minha tia de santo - inclusive eu me refiro sempre a ela como “minha tia” – e uma intelectual com formação acadêmica (doutorado). Pensava que não conseguiria me estranhar suficientemente ou que eu deveria procurar mulheres de axé que não tivessem vivência acadêmica ou que não se relacionassem a mim, por exemplo. Aqui além de uma compreensão limitada sobre as mulheres de axé - elas comportam em si heterogeneidade e complexidade – partia de um erro teórico. Após minha imersão em campo, passo a entender as mulheres de axé plenamente enquanto intelectuais em suas vivências e resistências cotidianas (Collins, 2019). Após uma iniciação e a reflexão permanentes sobre quem sou no campo, propus para duas mulheres de axé que participassem da pesquisa, uma Ebome e uma ialorixá, Ebome Vanda Machado do *Ilê Axé Opô Afonjá* e a Ialorixá Jaciara Ribeiro do *Axé Abassá de Ogum*, terreiros localizados na cidade de Salvador. Desde então, passei a acompanhá-las intencionalmente para compreender suas histórias de vida, seus processos de luta e os espaços onde se mobilizam politicamente.

1.2.1 O método de estudo de caso para pesquisar as experiências de duas mulheres negras de axé

Em 2019, assumi como professora da Universidade Federal do Oeste da Bahia em Barreiras, distante aproximadamente 900 km de Salvador, o que inviabilizou maior presença no campo. Ainda assim, nesse ano, acompanhei presencialmente as interlocutoras em mais de vinte atividades políticas, fora as interações por chamadas

telefônicas e whatsapp. A intenção era seguir o trabalho de campo, inclusive havia a previsão de viajarmos mais uma vez para o Recôncavo em março de 2020, quando houve a interrupção devido à pandemia de Covid-19. Houve uma menor intensidade no contato com uma das interlocutoras, mas os pactos de pesquisa foram permanentemente revistos.

Dessa forma, a etnografia serve de orientação epistemológica, especialmente a noção de etnografia multi-situada a qual complica o que se compreende por trabalho de campo enquanto algo que se restringe a longas estadas em campo diante das demandas de problemas de pesquisa cada vez mais complexos (Marcus, 1995). Além disso, entende os sujeitos de pesquisa enquanto móveis e multiplamente situados, que postulam relacionamentos, associações e traduções. Esta perspectiva define seus estudos a partir de modos e técnicas diferentes, e se constroem em meio ao movimento e no “rastreamento dentro de diferentes cenários de um fenômeno cultural complexo, dada uma identidade conceitual inicial, básica, que se revela contingente e maleável à medida que a rastreia” (Marcus, 1995, p. 106, tradução minha). Ao trilhar estas rotas diversificadas, permite-se um encontro de pesquisa mais propício à paridade epistemológica (Marcus, 2015).

Diante de circunstâncias adversas e talvez da própria natureza da pergunta de pesquisa, não reivindico este texto enquanto etnografia. O desenho metodológico que resultou do processo investigativo consiste em uma pesquisa qualitativa. Essa abordagem possui como atributos principais: estudar características da vida real, dos contextos e das experiências das pessoas; buscar interpretações de eventos a partir da perspectiva de quem participa do processo e de sua diversidade; trabalhar com múltiplas evidências, e, portanto, com variados métodos de obtenção e análise de dados (Yin, 2016). Nas investigações qualitativas, a pesquisadora ou o pesquisador consiste no principal instrumento de pesquisa, o que demanda a permanente reflexividade de sua posição e intervenção no processo, uma vez que os dados são construídos a partir da presença intersubjetiva (Yin, 2016).

Da abordagem qualitativa, a partir do que foi se delineando nos acessos ao campo, pude perceber que o estudo de caso é um método adequado para trabalhar a questão de pesquisa. Segundo John Creswell (2014, p. 86-87), essa modalidade de investigação se ocupa de

um sistema contemporâneo da vida real (um caso) ou múltiplos sistemas delimitados (casos) ao longo do tempo, por meio da coleta de

dados detalhada em profundidade envolvendo múltiplas fontes de informação (p. ex., observações, entrevistas, material audiovisual e documentos e relatórios) e relata uma descrição do caso e temas do caso. A unidade de análise no estudo de caso pode ser múltiplos casos (um estudo plurilocal) ou um único caso (um estudo intralocal).

A pertinência do método se justifica pela natureza explicativa⁸ da questão de pesquisa, que também deve se ocupar de eventos contemporâneos sobre os quais a pesquisadora ou pesquisador não possui controle, ao contrário de pesquisas históricas ou experimentais, por exemplo (Yin, 2015). Além disso, o estudo de caso trata de pesquisa empírica que busca investigação em profundidade de fenômeno contemporâneo e seu contexto, sendo que “os limites entre o fenômeno e o contexto não podem ser claramente evidentes” (Yin, 2015, p. 17). Pode desenvolver diferentes unidades de análise (tipos de casos), bem como se dedicar a casos únicos ou múltiplos (Yin, 2015).

A respeito de diferentes tipos de unidade de análise (o caso), ocupa-se de um bairro, um país, um processo judicial, uma política pública, uma empresa, ou de indivíduos, dentre outros exemplos⁹. Maíra Machado (2017, p. 357), ao defender a utilidade do método para a pesquisa jurídica, explica que “um caso é uma construção intelectual que busca oferecer uma representação de um fenômeno jurídico, em um contexto específico, a partir de um leque amplo de dados e informações”. Defende ainda a relevância de estudos de caso baseados na experiência de sujeitos (amostras de ator), a exemplo de biografias de juristas que podem revelar aspectos interessantes de práticas institucionais e jurídicas (Machado, 2017, p. 377, nota de rodapé).

A seleção do caso deve ser explicitada e pode preceder à própria questão de pesquisa. A pesquisadora ou o pesquisador pode se interessar por uma unidade de análise e a partir de sua descrição e definição de temas que emergem dela, produzir um estudo de caso (Machado, 2017, 364). A quantidade de casos a que um estudo se

⁸ Segundo Robert Yin (2015), perguntas que se iniciam com “como” ou “por que” denotam a adequação para o método de estudo de caso.

⁹ Segundo Maíra Machado (2017, p. 358): “na pesquisa em direito, é possível realizar estudos de caso sobre a atuação do sistema de justiça (civil, penal, administrativa, internacional) diante de um evento em particular – como, por exemplo, o Massacre do Carandiru ou a fraude à licitação na construção do prédio do TRT-SP – mas também sobre um ou mais autos processuais específicos, envolvendo investigações sobre homicídios praticados por policiais militares ou sobre corrupção praticada por fiscais do ISS. É possível também desenvolver estudos de caso sobre os aspectos jurídicos de uma política pública – como a Nota Fiscal Paulista ou a Operação Centro Legal – ou de um ato do poder executivo – como a redução de velocidade nas marginais de São Paulo – ou de um processo de tramitação legislativa”.

dedica depende da questão proposta e levanta a discussão do que seria a amostragem no método de estudo de caso. Diferente das amostras quantitativas, a escolha de um caso nesse método é predominantemente intencional e não se guia pela busca de generalizações estatísticas ou amostras representativas (Yin, 2015).

Por ser uma metodologia qualitativa que pretende estudos em profundidade, o referido método busca a construção de generalizações analíticas, sendo, para isso, generalizáveis as proposições teóricas. Não há de se falar em amostragem. No estudo de caso “a meta será expandir e generalizar teorias (generalização analítica) e não inferir probabilidades (generalização estatística)” (Yin, 2015, p. 22).

Outra distinção do método é que “narrativa do caso, como resultado de uma análise realizada a partir de um evento histórico muito específico, também é uma elaboração conceitual” (Machado, 2017, 363). Significa dizer que a descrição e narração do caso em si pode ser considerado o objetivo do estudo o caso em si, “quer o pesquisador tenha ou não se dedicado também a extrair categorias ou a gerar hipóteses” (Machado, 2017, 363).

O desenho metodológico da presente pesquisa é, portanto, um estudo de casos múltiplos. As duas interlocutoras são a ialorixá Jaciara Ribeiro de Oxum, a líder religiosa do *Axé Abassá de Ogum* e Ebome Vanda Machado, *Iyá Egbé do Ilê Axé Opô Afonjá*. Os critérios que orientaram a busca foram interlocutoras militantes que se organizassem em torno da categoria mulheres de axé. Os nomes da ialorixá e da Ebome surgiram em toda a fase exploratória da pesquisa. Tendo em vista que o processo de pesquisa qualitativo é intersubjetivo, um aspecto fundamental para a seleção foi a disponibilidade de ambas para participar do estudo. Além da experiência de campo que construímos, ressalto que as duas interlocutoras da pesquisa possuem produção intelectual. Ebome Vanda tem oito livros publicados e contribuiu no argumento do filme “Cuidar nos Terreiros”. Mãe Jaciara produz autonomamente o programa *O Candomblé e seus Caminhos* na TV Kirimurê e transmitido no Youtube, o qual conta com duas temporadas¹⁰. A lista das obras de Ebome Vanda e dos episódios do programa estão nos anexos desta tese. A dimensão epistêmica e metodológica de se trabalhar experiências de vida no Direito ganha um fôlego maior na primeira parte da seção 3.

¹⁰ Durante a pandemia de Covid-19, Mãe Jaciara produziu novos episódios que têm sido transmitidos pelo Instagram. Por questões de viabilidade da pesquisa, a nova temporada não será incluída no corpus empírico e não será analisada em detalhes, sendo utilizada apenas para complementar dados. Metade dos programas das duas primeiras temporadas está gravada.

Após essa contextualização, listo os passos empreendidos na tese:

1. Revisão abrangente de literatura (Yin, 2016, p. 57): Para elaborar a pergunta de pesquisa e compreender a complexidade do campo foi necessário identificar o estado da arte acerca de alguns temas: a) religiões afro-brasileiras e política; b) feminismos negros e religiões afro-brasileiras; c) gênero e religiões afro-brasileiras; c) direito e relações raciais; d) epistemologias feministas negras; e) produções bibliográficas de autoras que se reivindicam mulheres de axé; f) produções bibliográficas sobre histórias de vida de mulheres de axé; g) história e características das religiões afro-brasileiras no Brasil; h) justiça epistêmica.
2. Observação: Segundo Uwe Flick (2013, p. 122) “a observação participante pode ser entendida como um processo de duas partes. Primeiro, supõe-se que os pesquisadores se tornem participantes e encontrem acesso ao campo e às pessoas que estão nele. Segundo a própria observação se torna mais concreta e mais fortemente orientada para os aspectos essenciais da questão da pesquisa”. Passei a estar sempre que possível com as interlocutoras da tese, quando pudessem me receber em suas residências ou acompanhá-las em atos e eventos políticos. Aqui, mais importante do que perguntar era observar os múltiplos detalhes das suas experiências. Ser apresentada aos seus contextos. Evitava fazer anotações durante o campo e mexer muito no celular. A minha presença em si causava muito estranhamento. Em alguns momentos eu era a única pessoa branca no ambiente, e se destacava minha presença estrangeira. Até a roupa que se veste comunica proximidades e distâncias nesse momento. Acompanhei eventos políticos organizados por uma das interlocutoras (Mãe Jaciara), ou nos quais elas participavam na condição de palestrantes. Viajei com as interlocutoras, acompanhando uma delas, mas pude estar com as duas em duas viagens. A lista de atividades em que acompanhei as interlocutoras estão nas seções dedicados a cada uma.
3. Conversas, muitas conversas. Nos instantes que pude estar com as interlocutoras conversávamos sobre variados assuntos. No início eu tentava guiar muito para as coisas que eu achava que deveria saber, mas em seguida passei a entender que quanto mais o encontro fosse uma experiência espontânea e de conhecimento mútuo ele era mais eficaz para a pesquisa e para a vida.

4. Entrevista Qualitativa. Essa modalidade de entrevista é realizada de maneira flexível, conversacional e com perguntas abertas. Adapta-se a especificidade de cada contexto e sujeito de pesquisa, possui uma dimensão bidirecional, segundo a qual as interlocutoras e interlocutores também podem interagir na forma de perguntas dada sua característica conversacional. Busca a compreensão que as participantes e os participantes têm de suas vidas e experiências (Yin, 2016, p. 119-120). Realizei apenas uma entrevista longa com Mãe Jaciara. A princípio tinha estabelecido que não iria realizar entrevistas, para evitar a artificialidade dessa técnica. Uma das interlocutoras (Ebome Vanda) tem certa rejeição pela técnica, ela mesma muito experiente na vida acadêmica. Por outro lado, como a experiência de pesquisa não se dá com sujeitos inertes, sem consciência e controle dos processos, Mãe Jaciara me convocou a uma entrevista, que foi bastante valiosa e hoje é um dos dados mais robustos que tenho para analisar (a transcrição da entrevista contabiliza 29 páginas).
5. Registros em diários de campo¹¹. Fiz algumas anotações à mão em tópicos que depois escrevi sobre os vividos em um documento eletrônico de 120 páginas.
6. Registro dos arquivos pessoais das interlocutoras. Estive com os arquivos pessoais das interlocutoras e digitalizei parte do que eu consegui. São jornais guardados, documentos, cartas, fotos entre outros. Cataloguei o que encontrei, e o objetivo da coleta foi que esses documentos servissem para complementar os dados do trabalho de campo (Yin, 2016, p. 134). A coleta foi interrompida com a pandemia e impossibilidade de estar em Salvador.
7. Análise de conteúdo de vídeos do *Youtube*. Com a ajuda de amigos e amigas, realizei a degravação de vídeos do programa *Candomblé e seus Caminhos*, de alguns conteúdos com Ebome Vanda Machado e Makota Valdina no Youtube como fontes de pesquisa e de elaboração de categorias teóricas.
8. Análise documental de livros e recortes de jornais do acervo pessoal das interlocutoras.

1.2.2 Ética na pesquisa

¹¹ Sobre registros em cadernos de campo, ver: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, [s. l.], 2007, v. 10, n. 1, p.11-27.

O compromisso ético atravessa todo o processo investigativo. A primeira dimensão é epistemológica, ao partir do pressuposto da autodefinição das mulheres negras (Collins, 2019), o que demanda produzir conhecimento que corresponda respeitosamente às percepções e análises que as interlocutoras da pesquisa elaboram sobre si mesmas.

Algumas reflexões sobre a ética na pesquisa etnográfica (Fonseca, 2015) podem contribuir para a compreensão dos percursos éticos em outras abordagens qualitativas como as empreendidas aqui. A busca da pesquisa por conhecer a realidade a partir das perspectivas dos interlocutores demanda negociação ética que é política e processual, que não se esgota em um procedimento burocrático (Fonseca, 2015).

Não se trata de desconsiderar o papel importante que os comitês de ética possuem para as pesquisas com seres humanos. Porém, a exemplo da entrada em campo que é gradual e a todo momento confrontada politicamente pelos sujeitos de pesquisa que não são inertes. São os interlocutores e interlocutoras que estabelecem os termos nos quais é possível realizar investigações sobre suas vidas, em seus contextos privados e públicos, obrigando a pesquisadora ou o pesquisador a avaliar suas ações a cada momento (Fonseca, 2015).

Após alguns meses em campo, convidei às interlocutoras para fazerem parte da pesquisa. Nas atividades em que as acompanhei, sempre me apresentei em fui apresentada por elas como pesquisadora. Os arquivos pessoais foram oferecidos por elas. Na dúvida da divulgação de alguma informação que cause prejuízos éticos, as interlocutoras foram consultadas. Realizei apenas quatro gravações que foram solicitadas por uma das interlocutoras.

Além da temporalidade própria que a pesquisa qualitativa exige, a escolha das interlocutoras da pesquisa foi muito menos unilateral, quase concluo que fui eu a escolhida. A ética da pesquisa foi repactuada a cada momento, especialmente no momento da escrita e divulgação de dados. Por ser doutora, Ebome Vanda Machado, uma das interlocutoras, participou generosamente da banca de qualificação. Antes da defesa formal no PPGD, realizei, em dezembro de 2024, uma reunião online com as duas interlocutoras para explicar a estrutura da tese, expor os dados divulgados e dialogar sobre a cena da defesa de um doutorado. Dialogamos sobre a realização de uma defesa informal e celebratória em 2025 no *Axé Abassá* de Ogum para a

divulgação dos resultados da pesquisa para a comunidade do terreiro, pesquisadoras, pesquisadores e pessoas de santo de Salvador que queiram conhecer e discutir o texto.

Prólogo – Oxum Mo Pe: Três pingos de água no chão

Belo Horizonte, junho de 2019.

Ebome Vanda de Oxum está ao meu lado. Em um dos pátios da colônia do SESC, participamos de uma grande roda. É o terceiro dia do Egbé – Eu e o Outro: 1º Encontro Nacional de Povos de Terreiro. A Ialorixá Mãe Jaciara de Oxum também está lá, auxiliou na organização do evento, viajou para Minas dois dias antes de nós. Fora da programação, a grande roda havia sido provocada por um jovem rapaz da delegação do Maranhão. Ele, pelas roupas que trajava, não parecia ser do candomblé. Seria *Terecô*, Umbanda? Um jovem cambono? A questão é que naquele espaço, os participantes, na exigência e “estranheza” de representarem suas comunidades, aquele jovem poderia falar. Era jovem na idade, poderia ser jovem no santo. Ou não. Ele falou.

Mobilizou a todos para que fosse feita uma saudação a Exu. Os conflitos que estariam acontecendo no evento seriam resultado desta grave falha litúrgica inicial. Não se inicia nada sem saudar Exu. Uma mãe de santo, cuja nação também não consigo precisar, propôs que fosse feita uma roda só de homens, pois “mulher não entra na roda de Exu”.

Possivelmente, ela se referia a experiência de seu terreiro, seguindo a tendência de alguns terreiros de candomblé que restringem a participação de mulheres no culto a Exu. Há casos em que as mulheres sequer podem adentrar à casa de Exu e há ainda a controvérsia velada sobre a existência do culto de um Exu de saias no candomblé (Alexandre, 2021). Contudo, no mesmo momento em que a interdição foi apontada, uma voz-mulher da delegação da Bahia se levantou: “– *Agô Iyá*, mas não existe candomblé sem mulher não”. A partir de então, é iniciada uma imensa discussão de qual seria a forma certa de saudar Exu. Uma mãe de santo de Umbanda se emociona, se apresenta, se ajoelha. Acrescenta que não bastaria só saudar Exu, teria que se saudar também as pomba-giras. O debate se azeita, segue acalorado. A cada momento alguém sugere uma forma própria de sua nação para saudar Exu.

Exu é mesmo inescapável, está no nosso cotidiano, na alegria, nas dores, nas incertezas. É desses orixás com quem você se bate numa noite fria em Nova York (Silva, 2019). O livro “Os Nagô e a Morte”, alicerce inabalável dos estudos sobre o candomblé no Brasil, descreve o sistema cosmológico iorubá-nagô e apresenta Exu como “elemento de propulsão e de comunicação, ele é o primeiro a ser invocado e cultuado [...]” sendo que “nenhum orixá pode por uma ação em movimento sem seu Exu” (Santos, 2012 p. 207-208). Exu é elemento procriado, singularizado, contém em si o princípio feminino e masculino, percorre sem embaraços todo o sistema nagô. Dinâmico, é a própria comunicação (Santos, 2012).

Por ser este orixá tão “afeito à política” (flor do nascimento, 2019, p. 9), de volta à cena do Encontro em Belo Horizonte, na contenda se as mulheres poderiam ou não participar de uma roda para louvar Exu, depara-se com os principais atravessamentos éticos colocados na cosmopolítica afrobrasileira; a tensão entre gênero, tempo, tradição, além do ponto de partida conflituoso da hegemonização nagô no campo afro religioso. É certo que diferentes interdições de gênero não são um universal nas religiosidades afro-brasileiras e que ali estavam homens e mulheres de múltiplas regiões do país e expressões religiosas. Exu é uma experiência em comum (Mbembe, 2018) mas não universalizante.

No corte da cena, surge um importante intelectual e babalaô com a generosidade de uma resolução. Acompanhado de outro homem, ele propõe: “este irmão também é babalaô, ele é da terra de Exu na África. Ele vai cantar para Exu na língua de Exu”. E na ausência de uma quartinha de barro para despejar água no chão como um dos momentos do ritual de reverência a Exu, eles procedem a saudação com um copo de plástico. Parece que encontramos uma solução. Ocorre que, em outro canto da cena, a mesma voz-mulher murmura e não sei se todos ouviram, mas de onde estávamos Ebome Vanda e eu pudemos escutar: “Eu nunca vi rodar quartinha pra Exu com copo de plástico”. Aconteceu. O mensageiro foi saudado.

Em análise apressada, a saída encontrada teria sido meramente reafricanizadora, com todos os desafios e possibilidades que esta prática oferece. Poderia parecer que sim, as mulheres foram excluídas da saudação a Exu, mesmo no gesto generoso do babalaô que deu fim à cizânia. Entretanto, o acontecimento é múltiplo. Mesmo na contracritica ao copo de plástico, também se abre um outro nível de agenciamentos e redemoinhos aos quais a tradição é vulnerável. Acima de tudo, o

copo verteu água ao chão. A cosmopolítica das religiões afro-brasileiras depende do princípio feminino que é água.

Segundo Ebome Vanda Machado (2012, p. 57), “três pingos de água no chão, uma evocação respeitosa aos ancestrais, está assegurada a possibilidade para o diálogo que nos orienta na vida. Assim, quando dizemos: *Oxum mo pe. Oxum mo pe. Oxum mo pe*. Está aberto o caminho”.

Laroyê!//Salve, mensageiro!

Oxum mo pe!// Oxum eu te chamo.



2 MULHERES DE AXÉ: CONTEXTOS, FLUXOS E ENREDOS POLÍTICO-TEÓRICOS



2.1 “Salvador da Bahia e de Oxum”

Sobre Salvador ser “da Bahia e de Oxum”, não sou eu quem diz. Tomo de empréstimo do título de uma reportagem do jornal *A Tarde* de 13 de 2007¹², que noticia o mapeamento de terreiros de Salvador realizado pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos, o CEAO, estudo de abrangência inédita. O texto explica por que a cidade seria de Oxum:

O cantor e compositor Gerônimo estava com a razão quando compôs a música *É D' Oxum*. Do ponto de vista das religiões de matrizes africanas, a cidade de Salvador é de Oxum. Um orixá da fecundidade, da prosperidade, que tem seus domínios na água doce, e é conhecida como a mãe benevolente" (saudação dirigida ela na tradição iorubá, *ore yo yo* significa "chamemos a benevolência da mãe"), dona da "cumieira", ou seja, a quem está dedicado a 18% dos terreiros da cidade (Ramos, 2007).

Ficamos sabendo, então, que Oxum está anunciada na cultura da cidade regendo boa parte dos terreiros da capital. Acima de tudo Oxum e seu princípio de água estão presentes em cartões postais como o Dique do Tororó, uma lagoa artificial que possui um conjunto escultórico de oito orixás em círculo (*xirê*) no centro e quatro orixás no entorno de suas águas, todos assinados pelo artista baiano Tatti Moreno. Outra lagoa é também cantada como símbolo da cidade, por artistas baianos e nem tão baianos, o Parque Lagoa de Abaeté no bairro de Itapuã, tão presente no desenvolvimento desta tese.

Foi o princípio feminino da água que causou a primeira impressão dos conquistadores que chegaram às terras que findariam sendo Salvador. O nome do estado, e o nome mais longo de Salvador – Cidade da Bahia – se deve ao oceano que envolve a terra numa baía, orbitada por três ilhas (Itaparica, Maré e dos Frades). A disparidade topográfica da cidade também se impôs ao primeiro contato e se configurou historicamente. A Cidade da Bahia se formou entre a Cidade Baixa, em contato com o mar e tudo que ele trazia, o princípio de tudo, um comércio criminoso, e a Cidade Alta, que nesses quase cinco séculos seguiu hospedando classes poderosas.

¹² “O cantor e compositor Gerônimo estava com a razão quando compôs a música *É D' Oxum*. Do ponto de vista das religiões de matrizes africanas, a cidade de Salvador é de Oxum. Um orixá da fecundidade, da prosperidade, que tem seus domínios na água doce, e é conhecida como a ‘mãe benevolente’ (saudação dirigida ela na tradição iorubá, *ore yo yo* significa ‘chamemos a benevolência da mãe’), dona da ‘cumieira’, ou seja, a quem está dedicado a 18% dos terreiros da cidade” (Ramos, 2007).

Batizada de seu acidente com o mar, a Bahia sempre seria, portanto, curvada à Iemanjá, outra orixá ligada ao princípio das águas.

Por outro lado, caracterizar Salvador como uma Cidade de Oxum, nesta tese, tem a ver menos com o cançãoeiro popular e mais com os encontros que permitem o texto. São duas mulheres de axé, de candomblé *Ketu* e de Oxum, portanto, precisei me aproximar de Salvador a partir destes saberes aquáticos. O mapeamento dos terreiros em Salvador realizado no início dos anos dois mil (entre 2006 e 2007), encontrou uma cidade permeada por terreiros de candomblé (1410) desde metade do século XIX. E se existem grandes casas históricas, centenárias, tornadas patrimônio nacional e conhecida pelo mundo afora, a realidade da maioria dos terreiros de Salvador é de uma dimensão aproximada de 360 metros quadrados, apresentando “fachada similar às de casas comuns na periferia, alguns tendo dois ou três pavimentos ou localizados em subsolos” (Santos, 2008, p. 19). A maior parte dos terreiros de Salvador mapeados na pesquisa eram de candomblé e de liderança feminina. Pôde-se notar mesmo nos terreiros *ketu* o culto ao caboclo e um expressivo crescimento na liderança masculina à frente das casas de axé soteropolitanas (Santos, 2008, p. 23).

A primeira descoberta da tese é o óbvio de que falar de religiões de matriz africana é obrigar-se a compreender minimamente a história do colonialismo no Brasil e o crime do tráfico de seres humanos vindos de África. E nisso, Salvador é uma das protagonistas, uma vez que “o estado da Bahia e sua capital, Salvador, são os loci originais da colonização europeia no território que mais tarde se tornou o Brasil” (Pinho, 2020, p. 1). A cidade nasceu cosmopolita - e assim segue sendo - em relações de intimidade com a Costa Ocidental da África, muito mais intensas do que com a metrópole, por exemplo (Pinho, 2004). Segundo Verger (1999, p. 49):

O tráfico de escravos se fez na Bahia nos séculos XVI e XVII sobretudo com as costas da África ao sul do Equador, Congo e Angola, para se voltar em seguida no século XVIII e na primeira metade do século XIX para a região do Golfo de Benim chamada então “Costa do leste do Castelo de São Jorge de Mina” ou simplesmente “Costa de Mina”. As razões desta mudança de orientação eram de caráter econômico: uma necessidade, na qual se perderam os comerciantes da Bahia, de negociar o fumo de terceira qualidade, dito de refugio, cuja entrada era proibida no reino de Portugal.

Estar em Salvador é entrar em contato com a cena colonial, seja pela preservação do patrimônio histórico arquitetônico, seja pela construção da

identidade baiana que a reivindica para formar sua presença na nação e no mundo. Mas antes de caracterizar a noção de baianidade, é importante destacar que Salvador se constitui como uma cidade afrodiaspórica por excelência. Compreender a cidade de Salvador depende de identificar as formas de resistência e biointeração (Santos, 2015) entre povos originários¹³ e povos de múltiplas nações que desembarcaram pelo tráfico. Trata-se de investigar as formas de resistência empreendida entre estes povos; as presenças de cosmopolíticas negras que liam a cidade e ofereciam outro projeto social como a Revolta dos Malês (1835); as formas de agenciamento pela liberdade, dentro e fora das instituições coloniais escravistas como ocupação de irmandades e confrarias católicas; as negociações jurídicas de liberdade, e; a forma dinâmica com que sujeitos escravizados percorriam o território e iam e vinham geograficamente (ou não) de África, seja pelas viagens ou pela criação de instituições e sociabilidades a partir de África.

Caracterizar Salvador é assumi-la como complexa, repleta de contradições. A atual configuração que a reivindica como a “África no Brasil” tem muito a ver com reencenação colonial, mas é acima de tudo um processo histórico, com múltiplos agentes, o qual precisa ser situado e possui no candomblé um eixo articulador central (Romo, 2010). Se por um lado os dados demográficos atuais de Salvador confirmam que 83,2 % da população¹⁴ é formada por pessoas negras (pretas e pardas) (Prefeitura de Salvador, 2024) e seja comum que se reitere que “Salvador é a cidade mais negra fora de África”, a presença negra na cidade e na identidade soteropolitana reivindicada pelas elites locais e nacionais é um processo contraditório e pode-se dizer recente. As elites baianas sempre buscaram afastar a presença negra da identidade da cidade, desafricanizando-a ao criminalizar expressões religiosas e festejos (Romo, 2010). No início do século XX, por exemplo, a elite soteropolitana

¹³ Itapuã, por exemplo, é um nome que registra a ancestralidade indígena e a presença tupinambá em Salvador (Luz, 2012).

¹⁴ Quanto aos dados do estado, segundo a Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia: “a população baiana é composta predominantemente por pessoas autodeclaradas negras. Em 2022, do contingente populacional da Bahia, 80,8% se autodeclaravam como indivíduo da raça negra (composto por pretos e pardos). O percentual é o maior entre os estados brasileiros e maior também do que os percentuais encontrados para o Brasil (55,9%) e o Nordeste (73,9%). As informações foram levantadas pela Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI) para o Dia da Consciência Negra, 20 de novembro, tendo por base os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADC) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para o ano de 2022” (Bahia, 2023).

buscava se entender como uma Atenas tropical¹⁵ (Romo, 2010), insatisfeita com a perda de relevância política que a Bahia passou por duzentos anos. Por outro lado, existia uma imagem exterior da Bahia, que não era conhecida por sua reivindicação greco-clássica, mas enquanto “Mulata Velha¹⁶”, sob a acusação de ser não branca e enclausurada em tradicionalismos e no passado (Romo, 2010).

No percurso do século XX, a partir da ação de intelectuais, de órgãos de Estado e outros sujeitos, a identidade negra e a reafricanização foram acionadas como elementos centrais da identidade baiana, mobilizando especialmente símbolos e iconografias dos candomblés e o cenário colonial. Conforme será discutido em tópicos adiante, isso ocorreu num contexto em que o Estado buscava construir a própria identidade nacional em um mito pacificador de democracia racial, que difundia o Brasil como um exemplo de país sem racismo, erguido via miscigenação e participação das três raças (negra, indígena e portuguesa) (Santos, 2005; Romo, 2010). A centralidade da presença africana na identidade soteropolitana ficou conhecida como baianidade. Aconteceu de modo complexo, e exige que explicita qual presença africana é predominante, em que contextos da cidade e de uma (contra)cultura negra ela é evidenciada, e os modos segundos os quais ela convive e depende de performances de violência contra corpos negros (Smith, 2016).

Primeiro, é preciso situar o que seja candomblé. Trata-se de uma criação afro-brasileira de pessoas libertas que encontraram maneiras de seguir praticando seus princípios cosmopolíticos mesmo durante o tráfico. É uma palavra de origem banto (idioma linguístico que agrupa uma miríade de povos da África Ocidental) e o candomblé possui uma estrutura conventual que cultua divindades de diferentes localidades da África, sendo esta forma aglutinada de culto uma influência marcadamente do povo *jeje* (Parés, 2018). Todas essas palavras e expressões dizem respeito a etnônimos com os quais os grupos foram classificados durante o tráfico e que eles ressignificaram ao se apropriarem deles. O candomblé é, portanto, uma experiência marcadamente baiana que se difundiu pelo Brasil, não sendo de forma alguma a única religião afro-brasileira, sequer em Salvador. E mesmo o candomblé possui diferenciações, as quais também são chamadas de nações. As principais são:

¹⁵ “As comparações com as civilizações clássicas, em vez das tropicais, eram centrais para a visão da elite baiana sobre seu estado, e os primeiros nomes gregos e romanos eram cartões de visita comuns da classe alta” (Romo, 2010, p. 5, tradução própria).

¹⁶ É interessante como Nei Lopes (2009) recupera o uso dessa expressão quando trata ficcionalmente da influência das “tias baianas” e do cotidiano do candomblé no surgimento do samba carioca na obra *Mandingas da mulata velha na cidade nova*.

ketu, *angola* e *jeje*. Grosso modo, tais denominações se referem a troncos linguísticos e remetem lugares na África. Os *jeje*, por exemplo, são falantes de línguas do tronco *gbe*, cultuam voduns, foram sequestrados da região do antigo Daomé e criaram outras práticas cosmopolíticas no Brasil, como o tambor de mina no Maranhão. Enquanto o que se denomina “angola” se refere ao conjunto de povos falantes do tronco banto, oriundos da África Central (Congo e Angola, especialmente).

Quando a África é reivindicada na construção da identidade baiana, não é qualquer África, mas os símbolos e iconografias de um povo específico, por mais que muitas vezes isso não seja consciente da maior parte da população e de todos os atores envolvidos. Por isso, diversos autores convergem em entender que a baianidade é *nagô*, um dos termos que identifica povos falantes do iorubá (Pinho, 2020; Ayoh'Omidire, 2020). Ao se observar os símbolos e termos escolhidos pela baianidade (os *orixás* no Dique do Tororó, a *axé music* etc.), eles provêm do candomblé *ketu*, a matriz iorubá mais difundida. Dessa forma, convém apresentar quem seriam os povos iorubás, uma vez que em outros momentos esta tese irá se ocupar das pluralidades e trocas entre as nações de candomblé, e que de diferentes maneiras os *nagôs* ocupam um lugar de hegemonia nos discursos e interações políticas das religiões afro-brasileiras (Ayoh'Omidire, 2020; Capone, 2004; Dantas, Parés, 2018). Trata-se de um povo atualmente distribuído

nas atuais repúblicas africanas da Nigéria e do Benin (antigo Daomé) e parte do Togo (Atakpamé, Ifé Anã, etc.) no Golfo do Benin, além daqueles focos que constituem uma presença marcante de povos yorubanos em outros países da África Ocidental - marcadamente na região ao Sul do Rio Volta no atual Gana, e no país vizinho Côte Ivoire, onde existe desde o século passado uma diáspora econômica de comerciantes e agricultores iorubanos, oriundos sobretudo da região de Éjigbò na iorubalandia. Em um segundo plano termo inclui outros grupos espalhados pelas várias diásporas do povo yorubano, tanto no próprio continente africano como nas Américas. A lista inclui, pois, o que ficaram conhecidos desde a época da escravidão como Nagô no Brasil e no Haiti, Lucumí em Cuba, Akú na Serra Leoa e Arriba ou Yoruba e em Trindade e Tobago, além de novos focos na América Latina e no Caribe - Argentina e Uruguai no cone sul, Venezuela, México, Panamá, Puerto Rico e em grande parte dos Estados Unidos, sobretudo nas grandes áreas como Miami e Nova Iorque, sem esquecer a mais recente comunidade conhecida Oyó-Tunji Village, um território iorubano localizado em Carolina do Sul com direito a seu próprio rei e dinastia real” (Ayoh'Omidire, 2020, p. 27-28).

Historicamente, os iorubás consistem em um povo diaspórico por excelência, bastante consciente de sua memória coletiva e hábil em dialogá-la com as respectivas

hegemonias culturais das sociedades por onde transitam (Ayoh'Omidire, 2020, p. 45). Pela difusão da cultura iorubá através do Atlântico Negro conforme mencionado acima, não seria equivocado identificar uma característica contra-colonizadora acentuada deste grupo, somada a fatores resultantes de cada contexto. Sua iconografia segue presente em nomes de bairros, musicalidade de blocos afros e afoxés em Salvador e na música negra ao redor do mundo¹⁷.

Haveria três correntes sobre as possíveis explicações da hegemonia nagô na Bahia: uma justificativa baseada no racismo científico, por meio da obra de Nina Rodrigues no início do século XX; a circunstância de que os nagôs foram o povo que chegou em maior quantidade no final do tráfico durante o século XIX; e as habilidades políticas e intelectuais de uma classe de sacerdotes iorubás que aportaram na virada do século XIX (Ayoh'Omidire, 2020). Segundo Ayoh'Omidire (2020, p. 74), as principais características auto-definidoras dos iorubás são: reivindicação de *Odùduwà* como herói fundador e da cidade de Ilé-Ifè enquanto centro espiritual do qual decorrem os demais Estados-Nação iorubanos; crença nos orixás e nos ancestrais do grupo (*egúngún*); emprego da língua iorubá que denominam enquanto "*kààrò-oò-jùire*" (em suas diferentes formas dialetais); uso cotidiano de diferentes modalidades do corpus literário iorubano (*oriquis, ifá, itan, iwi*, etc.) para transmissão da memória e valores históricos, éticos e estéticos, entre outros.

Desse modo, se alguns autores chamam a hegemonia nagô de nagocracia ou nagocentrismo, o nigeriano-iorubá Ayoh'Omidire (2020, p. 31), defende que, na verdade, existe um potencial desta episteme em rasurar o cânone epistemológico ocidental e, no contexto específico, o da Bahia. O autor identifica então sobre a existência de uma yorubaianidade enquanto conceito étnico, ético e estético disponível ao universo afro-brasileiro, léxico presente no vocabulário de ialorixás, macotas e mametos para auxiliar na luta política por cidadania e igualdade (Ayoh'Omidire, 2020, p. 31).

Entretanto, a presente tese percebe a hegemonia nagô enquanto um dado oferecido pelo campo a ser analisado de forma complexa, contextual, especialmente em sua relação com a baianidade. Atribui-se a Mãe Aninha, fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*, o entendimento de Salvador enquanto "Roma Negra" (Romo, 2010). É preciso investigar profundamente quais as consequências concretas de se associar Salvador a

¹⁷ Exemplo disso é o fato de que até mesmo a cantora estadunidense Beyoncé tem reivindicado em sua discografia e obra artística em geral ser uma mulher de Oxum.

uma identidade negra, nagô e religiosa. Na prática, tem se entendido que a baianidade se pretende uma ideologia estática e autoritária (Pinho, 1998; Pinho 2004), que se vale de ícones do candomblé e da cultura e reforça uma noção imobilista de tradição para fins turísticos sem comprometimento com as vidas negras. Em sua etnografia sobre violência racial em Salvador, Christen A. Smith demonstra como a exaltação da cultura negra em espaços urbanos (Bairro do Pelourinho, por exemplo) e em festas grandiosas como o Carnaval oferecem uma imagem de Salvador enquanto um paraíso afro (*afroparadise*), o qual necessita da violência contra os corpos negros para existir. As hierarquias raciais e a violência racial seguem intactas no carnaval, nos altos índices de mortes de pessoas negras vítimas da polícia e os terreiros de candomblé seguem em contextos de vulnerabilidade socioeconômica e alvos da crescente intolerância religiosa. É neste cenário afrodiáspórico, contraditório e complexo que se desenvolve a presente tese.

2.2 Algumas tensões na escrita reconhecida sobre candomblé

O romance *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, publicado em 1969, aborda muitos enredos no contexto das religiões afro-brasileiras, do reposicionamento político brasileiro durante as ditaduras e da militância de esquerda pós-Stálin, além das tensões entre conhecimentos populares e modernização e do retrato do colonialismo intelectual que permeava o cenário baiano nesses temas (Reis, 2008). Ao nos deter em algumas nuances dessa obra, sem intenção de esgotá-la, podemos debater questões relevantes para as vidas e as compreensões sobre as mulheres de terreiro até hoje.

A obra é ambientada em Salvador e conecta a vida de duas personagens, Fausto Pena e Pedro Archanjo. Há um eixo temporal-narrativo centrado em Fausto Pena, cientista social e poeta contratado pelo etnólogo americano James Levenson para investigar a vida de Pedro Archanjo, intelectual baiano cuja obra a respeito da originalidade de sua terra (culinária baiana, cultura popular, influências e religiosidades africanas) era desconhecida por sua gente até o interesse do referido douto estadunidense. No outro tempo da trama, conhece-se as batalhas da vida de Pedro Archanjo, “mulato, pobre, auto-didata” (Amado, 2008, p. 160) cujo antagonista é Nilo Argolo, professor da Faculdade de Medicina da Bahia e defensor do racismo científico.

Pedro Archanjo consiste em mistura criativa de várias figuras históricas da primeira metade do século XX, como Miguel Archanjo, homem negro que foi obá¹⁸ no terreiro do Axé Opô Afonjá e Manuel Querino¹⁹ “aboliconista, professor de desenho, sindicalista e estudioso da história e cultura do negro na Bahia, inclusive do candomblé” (Reis, 2008). Já Argolo foi inspirado em Nina Rodrigues. Ao longo da obra misturam-se figuras reais e fictícias, e as personagens de Amado atuam no cenário de uma Salvador fazendo-se entre a perseguição aos terreiros ao passo do fascínio social despertado pelo candomblé e suas celebridades, o espetáculo da vida boêmia e uma cultura pulsante. Elas desenvolvem ideias comuns à intelectualidade da época, bem como defendidas por Jorge Amado, a exemplo da miscigenação enquanto saída brasileira ao racismo (Reis, 2008).

O recurso à obra serve para situarmos o contexto intelectual desafiador dos estudos afro-brasileiros, marcado de disputas por protagonismo e o papel controverso - quase inescapável - das narrativas produzidas por letrados e artistas brancos como Jorge Amado e vários de seus amigos e contemporâneos. Permite que, mais adiante, consigamos entender melhor o contexto no qual se desenhou a querela envolvendo Edison Carneiro e Ruth Landes.

No desfecho da personagem Fausto, mais um Fausto, que, em busca de sobrevivência financeira, desta vez, pactuou com James Levenson, etnólogo estadunidense, temos uma reflexão sobre o que seria o sucesso nas letras, na ciência. Pedro Archanjo não obteve reconhecimento em vida, sendo ovacionado apenas quando Levenson, cientista estrangeiro, o laureou. Mesmo Fausto foi duplamente trapaceado pelo americano: não foi sequer citado e sua amada noiva preferiu James Levenson. De volta a Fausto:

Filosofando sobre o talento e o sucesso, despede-se Fausto Pena: já era tempo.

¹⁸ Cargo honorífico criado por Mãe Aninha, ialorixá do *Ilê Axé Opô Afonjá*, são considerados os ministros de Xangô, homens cuja missão é zelar e honrar o nome de Xangô na sociedade.

¹⁹ Sobre a importância de Manoel Querino e o pouco destaque dado à sua obra, transcrevo aqui a análise de Aida E. Bueno Sarduy (2014, p. 61): “Una nota sonora muy diferenciada entre las primeras voces que teorizaron sobre el negro en Brasil y sobre las tradiciones religiosas afrobrasileñas, fue la de Manuel Raymundo Querino (1851-1923). Este folclorista brasileño, nacido en la ciudad de Santo Amaro, en Bahía, es otra de las referencias imprescindibles y pioneras en los estudios de las tradiciones religiosas de origen africano en Brasil, no solo por las aportaciones valiosas de sus estudios al conocimiento de las tradiciones religiosas que investigó, sino también por ser un pensador mulato, el primer “pensador negro” o el primer afrobrasileño en estudiar la cultura afrobrasileña”.

É óbvio que o talento e o saber não bastam para assegurar o êxito, a vitória nas letras, nas artes, na ciência. Difícil é a luta de um jovem pela notoriedade, áspero seu caminho. Lugar-comum? Certamente. Tenho o coração pesado e busco somente expressar meu pensamento sem me preocupar com pompas de estilo e fantasia. Para obter-se pequeno aplauso, nome nas colunas, citação em jornais e revistas, vasqueiros bafejos do sucesso, paga-se alto preço em compromissos, hipocrisias, silêncios, omissões – digamos de uma vez a palavra exata: baixeza. Quem se nega a pagar? Entre os colegas de sociologia e musas, antropologia e ficção, etnologia e crítica, não sei de nenhum que tenha regateado. Em compensação, os de maior calhordice são os mais exigentes em matéria de integridade e decência – dos outros, é claro. Posam de incorruptíveis, proclamam-se de caráter sem jaça, vivem com a boca cheia de dignidade e consciência, ferozes e implacáveis juízes da conduta dos demais. Admirável desfaçatez. Dá resultados, há quem neles acredite (Amado, 2008, p. 257).

Fausto descreve seu próprio fracasso, mas também reflete sobre o destino de Pedro Archanjo. O mundo dos candomblés e daqueles que podem falar e publicar sobre o assunto, além de receberem o status de científico, autoridade ou reconhecimento, parece se encaixar bem no lamento de Fausto. A palavra iorubá *ejó* significa confusão, fuxico, algo embaralhado. Vernáculo cotidiano, presente muitas vezes de modo bem-humorado. O sucesso no mundo da escrita do candomblé não acontece sem *ejós* e silenciamentos.

Observemos a complexidade de uma personagem concreta e atuante como Jorge Amado. Escritor branco, com posições políticas mais ou menos à esquerda ao longo de sua vida, defensor de candomblés, íntimo e confidente das sacerdotisas mais notórias do século XX em Salvador. Manteve posicionamento duradouro contra o racismo, ao passo que, seguindo a tendência de seus pares nacionais e latino-americanos, defendia a solução da mestiçagem e da democracia racial (Reis, 2008). Sua volumosa e sofisticada obra de ficção é uma das responsáveis por construir uma noção de baianidade e divulgá-la pelo mundo. Mas esta mesma obra, que sem dúvidas influenciou muitas gerações de estudiosos e literatos, quando questionada sobre o corpo das mulheres negras, por exemplo, revela hipersexualização, pouca vida interior e cenas de sujeição.

Em sua companhia há brilhantes artistas e intelectuais, todos de trajetórias singulares, mas que compõem um arsenal que muniu de imagens, memórias e verdades sobre o candomblé baiano, entrelaçados em silêncios e apagamentos. A seu lado, uma corda de estrangeiros que, mesmo quando criticados – pelo fato de ter “estado lá”, testemunharem, no momento histórico, câmera ou pincel na mão,

intensa e contraditoriamente – são as principais fontes para o que se fala sobre o candomblé, inclusive daqueles e daquelas que os criticamos. Refiro-me aqui a algo parecido ao que Flor do Nascimento (2018, p. 155-156) afirma a respeito da literatura científica disponível sobre os candomblés, que foi produzida a partir de parâmetros e interesses muitas vezes exteriores às comunidades de terreiro.

A Bahia concentrou hegemonia na legitimidade dos escritos sobre candomblé e são responsáveis por isto homens estudiosos e eruditos brancos, alguns deles estrangeiros, ora agenciados, ora agenciando homens e mulheres de candomblé (Capone, 2004). Bom exemplo são dois companheiros de Amado: o etnólogo, fotógrafo francês e tornado depois babalaô Pierre Verger, e o argentino multiartista Hector Julio Páride Bernabó, mais conhecido pelo nome artístico Carybé. O livro *Carybé, Verger & Jorge: Obás da Bahia*, editado pela Fundação Pierre Verger, descreve a interação dos três e ilustra as relações que mantiveram com o candomblé baiano.

Após distintas andanças pelo mundo e regiões do Brasil, Carybé e Verger firmaram morada em Salvador em meados da década de 1950. Carybé se tornaria um iconoclasta da baianidade através de suas artes plásticas. Foi presidente da entidade civil Sociedade Cruz Santa do *Ilê Axé Opô Afonjá* até sua morte em 1997. Já Verger, além dos registros da cena urbana e religiosa de Salvador e da análise documental exaustiva sobre o tráfico atlântico, foi atuante nas trocas entre África-Brasil. Acompanhou religiosos brasileiros a países africanos num movimento complexo – mas determinante – de busca das origens. Tornou-se babalaô, estudioso de Ifá. Adivinho.

Nenhum dos três, obás iniciados que foram do *Axé Opô Afonjá*, partilhando de amizades duradouras estreitas com mães de santo como Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora, Mãe Stella, Mãe Bada e Mãe Ondina do *Opô Afonjá*, Mãe Olga do *Alaketu* (uns mais com umas, outros mais com outras) etc., declararam-se de fato religiosos. Morreram afirmando-se ateus apaixonados pelo candomblé. Verger apesar da proximidade, jamais chegou a acreditar na possessão (Alexandre, 2021, p. 95). A respeito de suas não crenças, Jorge escreveu em *Tenda dos Milagres*, no diálogo entre o protagonista Pedro Archanjo e um catedrático branco da Faculdade de Medicina, que se depreende que defesa e participação no candomblé seria consequências lógicas do materialismo, de estar do lado da luta do povo e contra opressões (Fundação Pierre Verger, 2017, p. 38-40).

Aqui, questiono se esta recusa, ainda que romântica, uma saída à francesa via cientificismo e militância política, não seria uma estratégia de racialização, prática da branquitude. Afinal, perda de consciência, o transe e a performance corporal não são admitidos pelo sujeito transparente que só pode observar e apreciar, pois autodeterminado e não afetável (Ferreira da Silva, 2007).

Há variedade de reações a estes homens. Amigos de mães de santo, criticados por outras, tem suas obras indagadas pelo tempo presente. Em campo, deparei-me com tais abordagens. Há mulheres de terreiro que tem recordações e histórias de cumplicidade com eles – a exemplo de Ebome Cici em relação a Verger – outras manifestaram críticas duras, como Mãe Stella em relação ao mesmo Verger (Alexandre, 2021). Ela se incomodava dele cercar sua *ialorixá*, Mãe Senhora. Reviu sua postura meses antes de sua morte (Alexandre, 2021). Estes enredos também geraram maior visibilidade dos terreiros com quem se relacionaram, com os ganhos e vulnerabilidades que decorrem disso.

Mas seus escritos permanecem fontes. Márcio Goldman, referindo-se a outro estrangeiro branco, escritor de candomblé, o cientista Roger Bastide, afirma que, mesmo passíveis de críticas, os escritos manteriam sua relevância e vivacidade porque registraram a fala de pessoas importantes dos candomblés, personagens queridas e episódios que só podem ser revisitados nesses textos. Bastide serviria como um “cavalo dos deuses”, um transmissor de falas sagradas dos que já se foram. É um dos caminhos de encontro, não o mais importante, uma vez que o axé se transmite pelo “hálito puro para ouvidos limpos” (Machado, 2013, 31), sopro, ritmo (Martins, 2021). Entretanto, estes escritos seguem aí, vivos.

2.3 A controvérsia do matriarcado negro na Cidade das Mulheres

Uma das etnografias mais importantes sobre mulheres de terreiro é *A Cidade das Mulheres* (Landes, 1967), publicada em 1947. Ruth Landes (1908-1991) foi uma antropóloga estadunidense que fez campo em Salvador entre os anos de 1938 e 1939. Na Bahia, teve como parceiro de pesquisa o intelectual negro Edison Carneiro (1912-1972). Veio no fluxo de pesquisadores que queriam conhecer as especificidades da suposta democracia racial brasileira.

Antes de aportar na Bahia, passou um ano em uma universidade do sul dos Estados Unidos. Tamanho o racismo da época, foi aconselhada por seus mentores a

passar esta temporada por lá para se acostumar com pessoas negras. No barco entre o Rio de Janeiro e Salvador, conviveu com brasileiros e estrangeiros declaradamente nazistas. Em certa medida, ambas iniciamos pesquisa de campo em sociedades abertamente racistas e em flerte profundo com o fascismo. Precisou deixar o campo às pressas por perseguição política no Brasil²⁰. Landes possuía relação de orientação ou estudo com grandes nomes da Antropologia: Franz Boas, Margaret Mead, Ruth Benedict, dentre outras.

Em seu texto, contrariando as pretensões iniciais, terminou por explorar o protagonismo feminino e observou a presença de homens homossexuais no candomblé. Prevalece a forma romantizada como a antropóloga tratou das grandes matriarcas negras que, em seu perceber, lideravam a cidade de Salvador. *A Cidade das Mulheres*, ousou dizer, funciona como o marco inaugural dos discursos sobre matriarcado negro na Bahia. Em minha pesquisa de campo, sua obra aparece na boca de intelectuais, em eventos públicos ou em conversas privadas, ou mesmo na região do rumor (Das, 2020).

Contra a obra se ergueram vozes masculinas com autoridade científica. Algumas das críticas endereçadas a ela dizem respeito ao fato de ter sido influenciada por suas mentoras, pioneiras ao olharem o campo com o viés de gênero (não era este o termo usado na época), e que por isto tenha buscado o matriarcado no candomblé. Foi acusada de ter incorporado em suas análises preconceito e disputas partilhadas por suas interlocutoras e interlocutores, especialmente sobre a suposta inferioridade dos candomblés de influência banto. Privilegiou o encontro etnográfico e escreveu um texto bastante reflexivo, antecipando a guinada pós-moderna que iria submeter a antropologia décadas depois. Ao seu texto polifônico e de leitura fluida ergueram-se incriminações de que não seria científico o suficiente, mas meros cadernos de campo.

Em uma tese que se pretende dialogar com experiências de mulheres de terreiro de Salvador, o encontro com a obra é inevitável. O motivo de nos determos em algumas das circunstâncias e críticas que rodeiam a obra é compreender o matriarcado não como um dado, um discurso de autoridade, mas algo a ser investigado. A outra potencialidade em discutir a obra é problematizar e conhecer

²⁰ Sobre a partida de Landes: “O Brasil vivia, entretanto, sob a ditadura de Getúlio Vargas. A antropóloga americana foi seguida de perto por policiais durante todo o seu percurso. No início de 1939, foi forçada pela polícia baiana a deixar às pressas o estado, tendo de esconder seu material de pesquisa. Pairavam sobre ela suspeitas de espionagem e de filiação ao comunismo” (ABREU, 2003).

mais do contexto em que se dão os estudos de gênero nas religiões afro-brasileiras. Afinal, o matriarcado no candomblé não pode ser compreendido enquanto ponto de partida, mas problema de pesquisa.

Nos cinco meses em que fez pesquisas pela Bahia, Ruth Landes foi acompanhada por Edison Carneiro. Baiano filho de uma família parda de classe média que lhe proporcionou educação, formado em Direito, mas jornalista, etnólogo com trânsito nos terreiros. Eis a descrição que Jorge Amado faz do amigo em *Bahia de Todos os Santos*:

Edison foi amado e respeitado desde muito moço pela gente da Bahia. Quando do golpe do Estado Novo, procurado pela polícia, buscou refúgio no Axé Opô Afonjá, onde mãe Aninha o escondeu no peji de Oxum, entregando-o aos cuidados daquela que seria a futura mãe Senhora. Hoje é nome de rua, no bairro pobre, de intensa vida popular, dos Pernambués, nome de escola pública, de prêmio literário do estado da Bahia, mas sua memória persiste viva sobretudo na saudade do povo, para o qual o nome de Edison Carneiro é sinônimo de luta pelo futuro. De luta por dias melhores, quando o canto que ele recolheu, a música que registrou, a dança que estudou, ao contato com as mães de santo e os babalaôs, em cuja sabedoria buscou a verdade de nossa condição brasileira, quando tudo isso se transformar em festa num mundo de justiça e de fartura, quando a aurora raiar sobre a realidade e a magia. Edison ergueu as bandeiras e as desfraldou ao vento, era um sábio e um soldado Bahia de todos os santos (Amado, 2012, p. 242).

Era o companheiro mais bem habilitado que Landes poderia ter. No período que antecedeu a chegada de Landes à Bahia, Carneiro organizou o II Congresso Afro-Brasileiro em 1937. Tratou-se da sequência ao primeiro Congresso que aconteceu em Recife-PE sob idealização e organização de Gilberto Freyre. A disputa em torno da realização destes eventos revela o contexto conflituoso em torno de protagonismo e autoridade nos estudos afro-brasileiros, o qual também acometeria Landes e Carneiro.

As ciências sociais nasciam e a ideia de raça era redesenhada, e, se a biologia foi o fundamento inicial para os estudos raciais, a cultura seria reivindicada para tal lugar (Romo, 2010, p. 51). Carneiro participou do primeiro evento, que contou com intelectuais de renome nacional e internacional. Entretanto, não concordou com o formato, considerou elitista e sem a participação dos principais interessados, as pessoas negras, sujeitos das comunidades estudadas (Andreson, 2019, p. 64).

Disso, decorreu a decisão de um segundo congresso em Salvador no ano de 1937, tendo por principais diferenças a presença como palestrantes de sacerdotes e

sacerdotisas do candomblé, com lugar especial para o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim e Eugenia Anna dos Santos – Mãe Aninha – fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Se o I Congresso (do Recife) não conseguiu se desvencilhar totalmente da perspectiva biologizante, o II Congresso teve viés mais político, voltado para a defesa da liberdade religiosa das religiosidades de matriz africana e teve como desdobramento a criação da “União das Seitas Afro-brasileiras” pouco tempo depois (Romo, 2010).

Gilberto Freyre não ficou satisfeito com a realização do II Congresso em Salvador, por temer que a proeminência dos estudos afro-brasileiros se deslocasse de sua área geográfica de influência. Iniciou campanha de sabotagem, acusando o Congresso de Salvador de ser meramente político e sem cientificidade. Dentre as saídas encontradas por Carneiro e outros organizadores do evento de Salvador, especialmente o também baiano Artur Ramos, foi a ressurreição de Nina Rodrigues como pioneiro e patrono dos estudos raciais no Brasil. Como estratégia redentora, os baianos substituíram a mácula do racismo científico de Nina pela noção de cultura. Uns com mais empenho e desenvoltura, caso de Artur Ramos, e outros com desconforto, caso de Edison Carneiro (Romo, 2010). A disputa narrada demonstra a competição do ambiente acadêmico no campo dos estudos afro-brasileiros (Andreson, 2019, p. 65) e reverberou no contexto que Ruth Landes adentrou no ano seguinte.

As análises de Landes foram intrinsecamente influenciadas pelas compreensões de Carneiro, que atuou como copesquisador. Frequentaram juntos comunidades como o Gantois, Engenho Velho, Terreiro do Cobre, Ilê Axé Opô Afonjá, o terreiro de caboclo de Mãe Sabina da Barra e outros. Reuniram acervo documental e fotográfico até hoje pouco explorado (Andreson, 2019). Por um lado, a etnografia de Landes reproduziu equívocos, seja dos estudos da época que declaravam ausência de racismo no Brasil ou viam a homossexualidade de forma patológica e desviante, e assumiu o ponto de vista de seus interlocutores, por vezes estigmatizante das religiosidades banto, dentre outros tantos erros (Birman, 1995).

A questão aqui não é colocar sob perícia cada argumento da autora, até porque suspeito que nenhum estudo sobre as religiões afro-brasileiras (da época e até mesmo mais recentes) sairia ileso de não incorrer em posturas pouco éticas, ou repercutir

teses racistas e desigualdades de gênero. O “erro” pelo qual Landes foi punida²¹ durante toda sua carreira acadêmica foi defender a partir de suas observações “a participação diferenciada de homens, mulheres e homossexuais no candomblé” (Birman, 1995, p. 65).

Artur Ramos e Melville Herskovits, estadunidense que hegemonizou os estudos raciais nos EUA na primeira metade do século XX, empreenderam campanha persecutória contra Ruth Landes. Não recorreram apenas a divergências teóricas, mas a questionamentos morais e sexistas sobre Ruth Landes. Segundo Mariza Corrêa (2003, p. 174) tratou-se de “uma defesa ferrenha dos limites de fronteiras sociais, disciplinares e de um campo de estudos específico”.

Em jogo, estava não apenas a competência de uma pesquisadora que, ao relacionar profissional e intimamente com um intelectual pardo e conduzir com ele relações de maior humanidade com as pessoas com quem conviveu em campo, questionou premissas teóricas defendidas até então (Andreson, 2019). Colocou, no centro da análise, as percepções de gênero no candomblé (Birman, 1995, p. 74).

Landes chegou a Salvador pouco após o falecimento de Mãe Aninha. Um de seus principais interlocutores foi Martiniano Eliseu do Bonfim, babalaô, filho de africanos que passou parte de sua juventude em Lagos, Nigéria. Fluente em inglês, tradutor e conhecedor singular de mistérios iorubás, ele era uma autoridade entre os terreiros da época. Foi interlocutor essencial de Nina Rodrigues (Braga, 2014). Crítico voraz de práticas que se afastassem da “pureza nagô”, da qual foi ideólogo, aparece nos textos com grande saudade de sua amiga e parceira litúrgica Mãe Aninha. *A Cidade das Mulheres* também enfatiza o cotidiano do Terreiro Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê, o Gantois, já conduzido por uma jovem Mãe Menininha do Gantois.

A inquietação que destaque é que as críticas à ênfase nas relações de gênero não se esgotaram no século XX. Antropólogos produzindo e atuando no campo das religiões afro-brasileiras no início do século XXI, insistem em declarar o equívoco na interpretação matriarcal. J. Lorand Matory (2005) em seu livro *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* defende que Landes e Carneiro tiveram suas análises nubladas pelo

²¹ Nos textos contemporâneos que criticam a obra de Landes não pude identificar um maior investimento de análise no contexto de recepção da obra, quero dizer, na campanha de difamação e perseguição que Landes e Carneiro sofreram em suas carreiras. Landes, mesmo com uma qualificação em universidades renomadas, teve dificuldades em toda sua vida em conseguir colocação profissional nos Estados Unidos.

feminismo e o protagonismo iorubá na Nigéria e na Diáspora estadunidense vigentes à época, que posicionou este grupo no centro do nacionalismo nigeriano que se constituía. Além disso, afirma que a ênfase na liderança feminina providenciou uma feminização da tradicionalidade que limitou o imaginário e as possibilidades materiais de lideranças masculinas (Matory, 2005).

Júlio Braga no livro *Candomblé: a cidade das mulheres e dos homens* aprofunda e delinea outra dimensão de crítica em intertextualidade direta com o livro e a parceria intelectual Landes-Carneiro. Para o autor, o livro inaugura um discurso proselitista em torno das “grandes mães” da Bahia, “discurso vigente no interior das respectivas comunidades, nem sempre palatáveis em outras” (Braga, 2014, p. 41) e da reprodução de preconceito oriundos de Carneiro que associaria “a presença do homem e a possível possessão por uma divindade com a opção sexual” (Braga, 2014, p. 43). Apresenta as contradições e perigos de se construir grandes figuras públicas femininas no campo interno dos terreiros e resgata o protagonismo equânime de homens no candomblé. Destaca as contribuições masculinas ao candomblé baiano tendo por fio condutor a biografia de Martiniano e dando exemplos da presença masculina como os ancestrais masculinos que são reverenciados na cerimônia do padê.

No início do capítulo intitulado “Homens e mulheres na Cidade das Mulheres e dos Homens” o autor afirma:

Aspectos relevantes de primazia e continuidade do prestígio da liderança feminina observada nos terreiros da Bahia são as diferentes formas institucionalizadas de práticas sucessórias estabelecidas desde os primeiros tempos das atividades religiosas no Brasil. De maneira impositiva, ficou estabelecido que a liderança dos terreiros seria exercida unicamente pelas mulheres. Artimanha política de grande alcance, alimentada ao longo do tempo para que fosse preservado e reservado um espaço social, político e religioso em que a mulher poderia exercer livremente e de maneira continuada o comando da comunidade, sem que o exercício sacerdotal pudesse ser abertamente contestado por homens (Braga, 2014, p. 123).

É incontestável a senioridade acadêmica e religiosa do antropólogo Júlio Braga, no que diz respeito ao candomblé. De fato, várias das críticas endereçadas ao livro, tanto por Braga quanto por Matory, são pertinentes hoje. Entretanto, as questões apresentadas estão em um contexto maior em que se deve considerar a vida cotidiana dos terreiros, os discursos construídos nestas instâncias, e especialmente, a produção de discursos de gênero no âmbito das cosmopercepções. Trata-se de localizar o papel

conferido à Mãe, às orixás femininas, em enredos em que se denota relações de gênero em que as mulheres, sim, têm poder. Mas acima de tudo, é importante perceber que tanto o livro de Landes, quanto a produção contemporânea sobre os candomblés ocorrem no âmbito de uma academia e uma sociedade patriarcal.

As críticas sobre a suposta hegemonia feminina no candomblé refletem mais um desconforto com uma prática (sempre contestada) que confere dignidade e valor à experiência das mulheres no contexto de uma sociedade sexista. A este respeito, os espaços de organização política das mulheres de terreiro podem oferecer um contradiscurso sobre o matriarcado todo poderoso e suposto arrivismo entre homens e mulheres no candomblé. A vivência das mulheres de terreiro é historicizada, afirma-se o valor da participação masculina, várias mulheres atuantes são filhas de terreiros regidos por pais de santo, mas existe também o crescimento do machismo dentro dos terreiros, da divisão injusta de tarefas supostamente em nome da tradição e diversas práticas de violência de gênero. Como falar de candomblé de homens e mulheres sem pautar relações de gênero? Quais as consequências políticas e cotidianas de um discurso de afirmação de masculinidade?

Ayda Bueno Sarduy (2014) ao pesquisar o Xangô de Pernambuco, religião afro-brasileira também de referência iorubá, explora como um terreiro fundado para cultuar Iemanjá no século XIX, por uma mulher, a africana Tia Inês, terminou conhecido por Sítio de Pai Adão e a memória em torno da fundadora, eclipsada. A antropóloga identificou o desaparecimento de grandes ialorixás da liderança sacerdotal:

Entendo – como tentarei demonstrar mais adiante – que esta mudança na governança dos terreiros, além de uma questão de gênero, é uma questão política, um efeito da naturalização da dominação masculina inscrita no habitus que consagra – também no campo religioso afro-recifense estudado – a ordem patriarcal que regula as relações sociais na sociedade majoritária (Sarduy, 2014, p. 5-6, tradução própria).

Ao trazer o exemplo analisado por Sarduy não busco comparações, mas demonstrar a multiplicidade de experiências nas disputas das relações de gênero em outras religiões afro-brasileiras. Há risco em se considerar o matriarcado de forma abstrata, homogeneizadora ou ameaçadora. É indispensável considerar a vida das mulheres, e de homens e mulheres em relação.

O matriarcado, portanto, neste trabalho, será investigado como categoria discursiva presente nas práticas de organização e produção intelectual das mulheres

de terreiro, distanciando-se de uma reivindicação do matriarcado como categoria antropológica tendo em vista que

A reconstrução da genealogia do conceito do matriarcado na antropologia [...] mostra como tem seus limites em explicar as dinâmicas complicadas de poder, gênero e sexualidade na religião afro-brasileira. A ideia está ligada às visões feministas sobre a possibilidade de um mundo não patriarcal que servem em momentos estratégicos para enfrentar a ordem social e questionar as divisões de gênero e desequilíbrios de poder. O trabalho de Landes tem sido útil para pensar nas possibilidades de liderança e a valorização da mulher na religião do Candomblé como um contraexemplo a outras religiões mundiais e principalmente o patriarcalismo da Igreja Católica no Brasil. Portanto, no final, o conceito de “matriarcado” é limitado, porque apenas oferece um contraponto ao patriarcado, em vez de analisar as relações de gênero, que necessariamente têm que ser consideradas em conjunto com outros fatores como a sexualidade, raça classe e etnia e nacionalidade (Andreson, p. 169).

Convido a historicizarmos a vivência das mulheres de axé, através de uma descida ao cotidiano, ao ordinário (Das, 2020). As práticas cotidianas podem revelar relações de gênero complexas, muitas vezes solidárias, a predominância das mulheres nas práticas de cuidado e reprodução social. O discurso das grandes lideranças femininas e a necessidade de afirmar o valor masculino em uma sociedade patriarcal é mais afeito às linguagens do Estado-Nação, que demanda lidar com indivíduos e a norma do gênero, não conseguindo acomodar a complexidade de experiências comunitárias (Segato, 2018). Na presente pesquisa, as vivências e cotidiano das mulheres de axé serão percebidos em suas experiências, produção intelectual, ou seja, no seu discurso autodefinido (Collins, 2019).

Os saberes feministas negros em seus diálogos com as vidas, movimentos negros e movimentos feministas, historicamente se constituiu como uma episteme de inclusão. Os homens não são vistos como antagonistas, mas como parceiros na luta antirracista e principais alvo da violência racial e patriarcal. As mulheres negras emergem no enfrentamento ao genocídio, na defesa da vida de seus filhos e comunidades. Os feminismos negros em sua diversidade de contribuições são comumente críticos de interpretações do movimento feminista que não considerem os homens como parte de sua agenda (González, 2020a, p. 332-333; González, 2020b, p. 147; Piedade, 2020, p. 18).

Por fim, cabe problematizar a discrepância de poder atribuído a pesquisadores no campo das religiões afro-brasileiras. Ora são agenciados por lideranças sacerdotais

e constroem teorias em proveito delas, quase em sinal de fraqueza e vulnerabilidade. Por outro lado, um livro, como a *Cidade das Mulheres*, seria capaz de implementar um matriarcado onde não existia. O discurso é ambivalente. As relações entre antropologia e religiões afro-brasileiras são complexas, e os campos se retroalimentam. Mas ao tomar quaisquer das posições mencionadas, se ignora também a vivência e produção discursiva das mulheres de axé, que reivindicam o candomblé (e demais religiões afro-brasileiras e afro-indígenas) como um lugar de força, valorização e empoderamento.

Tanto Jamie Lee Andreson (2019) quanto Patricia Birman (1995) reconhecem que o livro *A Cidade das Mulheres*, apesar de erros de interpretação em certos temas que podem ser debatidos e refutados décadas depois, ainda segue lançando questões importantes para os estudos das religiões afro-brasileiras. Jamie Lee Andreson, ao analisar o acervo fotográfico de Landes, conclui que as fotos não contradizem muitas das teses do livro. Landes prestou atenção no cotidiano de mulheres e crianças, e as imagens registram momentos de convivência, diversão e cuidado.

2.4 Teorias Críticas de Makota Valdina

Ainda me lembro de seu Zé da Água, que colocava lá em casa a água para o gasto, porque a água de beber a gente ia pegar na fonte de dona Minakó (nome religioso), a vó Minakó sobre quem falarei mais adiante (Pinto, 2015, p. 21)

E a fonte da velha Minakó. Minakó era a dijina dela [...]. Mas essa velha, a minha vó Minakó, que era mãe de santo de minha mãe de sangue, ela tinha uma fonte, que saudade do gosto daquela água. Hoje a gente toma aí no controle de qualidade e não é a mesma coisa. Era raso a fonte. Era... eu me lembro que era muita pedra no fundo tinha um minador que ficava sempre borbulhando. Essa fonte, só se tirava água de beber, mas para se tirar água desta fonte, se esperava – também ela acordava muito cedo – ela tinha que acordar cedo, bater na – a fonte era coberta – bater na fonte, acordar a água da fonte. Despachar a fonte, para poder a gente começar a tirar a água da fonte e não era todo mundo que podia meter o balde para tirar água não. Ela não permitia. Tirar água daquela fonte ela tinha que estar em casa pra poder ela ir, fazer lá o jiberesu né, as coisas dela, pra poder se bulir naquela fonte. Mas era... eu várias vezes eu fui... eu gostava... tinha uma folha que nascia lá no quintal dela e ela pegava assim e “bora tomar água de folha” e botava assim e a gente tomava aquela água tão gostosa. Quando era de manhã minha mãe, eu me lembro, minha mãe fez santo eu era muito, muito pequenininha não me lembro de tudo, mas eu me lembro de ser acordada

bem cedo de madrugada pra também eu tomar um tal dum banho frio que não era mole... Não era, mas... Me serviu, pra hoje [riso] pro que eu sou. Mas eu tenho uma lembrança daquele quintal da minha vó Minakó porque... tinha a fonte... A casa dela era um pouco mais em cima e aí tinha um barranco, tinha a fonte embaixo e depois da fonte passava um córrego, uma vala [...] (UFMG, 2018b. 24'50").

Makota Valdina nasceu em 1943, no bairro do Engenho Velho da Federação, onde se localizam muitos terreiros de candomblé, alguns bastante conhecidos como a Casa Branca do Engenho Velho, o Terreiro do Cobre, o Terreiro do Bogum, o Terreiro Tanuri Junsara e outros. Ali, ela se criou e teve seu "umbigo enterrado", expressão que usava para evidenciar que a história de sua vida era enraizada na história deste lugar.

Em suas falas, há exuberância descritiva do bairro, que foi seu mundo todo por muito tempo. Um lugar em que, na sua infância, vigoravam jeitos africanos de viver: "eu tive o privilégio de ainda nascer numa época em que a família não era composta só dos parentes de sangue; era uma família extensa, eu imagino, como famílias africanas tradicionais" (Pinto, 2015, 22). Ainda sobre a dimensão coletiva do Engenho Velho: "era mesmo uma comunidade, com outro jeito de nascer, de crescer, de educar crianças e jovens, de realizar coisas coletivamente, de se entreatar do nascer ao morrer..." (Pinto, 2015, p. 28).

Considerava a si "fruto de muitas mulheres do Engenho Velho da Federação" (Soul do Brasil, 2018, 1'25"), o que é possível perceber nas aparições que mulheres de diferentes tempos e nações irrompem das narrativas de sua vida, a exemplo da velha *Minakó*. Do excerto que transcrevi acima, sabemos que a mãe de sangue de Makota Valdina foi feita no Candomblé *Ketu*, por causa do nome iorubá "*Minakó*". Percebe-se a trama das relações entre famílias extensas, religiosas, sanguíneas e a paisagem do bairro.

Ao dialogar com alguns momentos da trajetória de Makota Valdina, busco, a princípio, evidenciar como as experiências de mulheres negras produzem teoria social crítica (Collins, 1998). Compreender esta afirmação, depende de ampliar a noção de quem são os sujeitos autorizados a produzir teoria (além de homens europeus brancos mortos) e os lugares onde ela é produzida, não se restringindo às universidades (Collins, 1998). Há outras exigências epistemológicas quando se aprende das teorias sociais críticas produzidas por mulheres negras. É preciso colocar este conhecimento em contexto oposicional e oriundo da busca por justiça. Patricia

Hill Collins (1988, xi) lembra que a teoria social crítica reúne “corpos de conhecimento e conjuntos de práticas institucionais” que lidam “ativamente com questões centrais enfrentadas por grupos de pessoas posicionadas de forma diferenciada em contextos políticos, sociais e históricos específicos caracterizados pela injustiça”.

Dessa forma, a partir da leitura da autobiografia de Makota Valdina²² e de um corpus²³ de conteúdos audiovisuais e entrevistas disponíveis na internet, percorro a contribuição desta mulher de terreiro para explicar alguns debates importantes para a tese: a crítica ao nagocentrismo e a afirmação da contribuição e presença banto; a crítica à ciência a partir das experiências de pesquisa realizadas no candomblé e das epistemes de terreiro; e, uma autocrítica do feminismo negro a partir das vivências das mulheres de terreiro.

O nome de batismo é Valdina Oliveira Pinto. Na década de 1960 formou-se professora primária, tendo ensinado em casa e na rede municipal de Salvador, além de catequista. No Bairro do Engenho Velho da Federação, participou de atividades do Clube das Mães e na mobilização e reestruturação da Sociedade do Bairro (Pinto, 2015). Mas foi na década de 1970, no contexto de reafirmação da identidade negra que tomava conta de Salvador, que houve uma guinada no curso da história da então professora. Em razão do seu trabalho como alfabetizadora, é convidada a viajar para as Ilhas Virgens num projeto do Corpo da Paz (*Peace Corps*) para “ensinar português e cultura baiana para uns ‘gringos’” (Pinto, 2015, p. 55). Esta experiência reterritorializa a vivência de Valdina:

Aquela viagem e a minha experiência naquele programa de treinamento para voluntários do Corpo da Paz nas Ilhas Virgens foi um dos marcos da minha vida, porque foi a primeira vez que eu me vi fora

²² Ressalto que não há condições neste texto de trabalhar profundamente a contribuição de Makota Valdina, o que demandaria uma pesquisa de fôlego com esta única finalidade, e que as discussões destacadas estão a serviço do problema de pesquisa da presente tese e da composição do cenário que ajuda a compreender as trajetórias de Mãe Jaciara e Ebome Vanda.

²³ Listei no Anexo II os conteúdos e textos que compõem o corpus. Realizei busca na plataforma Youtube com as expressões “Makota Valdina” e “Zimewanga” e selecionei vídeos que tivessem entrevistas, palestras e aulas com a Makota. Procedi a leitura da biografia duas vezes, assisti aos vídeos duas vezes. A primeira entrada no corpus foi em busca de entender o conjunto e quais temas eram mais recorrentes. O segundo tratamento dos vídeos foi uma anotação dos temas que apareciam e a minutagem em documento à parte para depois conseguir localizá-los novamente. Não tive condições de transcrever todos os vídeos, trabalhei com a transcrição de apenas dois deles cedidos por Natasha Karenina de Sousa Rego que organizou junto a Douglas Amaranes e Mariana Soares a transcrição de alguns vídeos para sua pesquisa, a quem agradeço. Os transcritores estão referenciados na seção de referências bibliográficas.

da minha comunidade, do meu lugar, me olhando lá dentro. Foi a primeira vez que eu saí de Salvador, da Bahia, do Brasil. Foi a primeira vez que eu falei e ouvi sobre os costumes, sobre jeitos, que eu vivia, mas que eu não atribuía um valor, porque era algo para mim normal, era comum, fazia parte da minha vida e eu não fazia ideia da importância que tinha para algumas pessoas estudar ou escrever sobre aquilo, eu não imaginava ‘nosso jeito de ser’ como uma disciplina, como uma matéria a ser estudada, pois até então eu não sabia que se estudava sobre isso. Foi daí que comecei a pensar, a dar atenção ao assunto, e foi também a primeira vez que ouvi falar sobre racismo, numa das atividades transculturais em que foi trazido à baila a situação e luta de negros norte-americanos. [...] A essa altura, eu ainda seguia a religião católica, mas meu mundo não consistia só do Engenho Velho (Pinto, 2015, p. 55-56).

A experiência afro-diaspórica dessa viagem trouxe à jovem Valdina uma releitura de sua história, de seu bairro, de sua condição de mulher negra, em que o candomblé era algo do seu cotidiano:

Lembro-me do último encontro de catequista de que participei, e que considero o momento de ruptura com a religião católica, pois me vi defendendo o candomblé. Naquela época, se tinha uma visão muito errada do candomblé. Hoje também ainda se tem, mas naquele tempo era pior, principalmente por parte da igreja. Nesse encontro, estava se falando sobre superstições, sobre práticas de ‘macumba’, sobre as pessoas que recebiam orixá, e então uma das catequistas disse: ‘Esse povo que tem superstição é porque é ignorante... e esse negócio de receber orixá é porque bebem muito e com a zoada dos tambores no ouvido, só pode é ficar doido mesmo’. Quando me dei conta, eu já estava falando não como cristã católica, mas como alguém do candomblé, porque minha mãe não bebia, não fumava, e eu vi, em criança e até mesmo na adolescência, sem toques de atabaques, sem bebida, minha mãe incorporar o santo – assim é que se falava naquele tempo, e ainda hoje também – ou o caboclo dela em nossa casa, e eu sabia que não era nada daquilo que eu tinha ouvido. Naquela hora, foi muito, muito claro que eu não tinha nada a ver com grupo de catequista, com igreja católica. Não era meu caminho de espiritualidade, e eu tinha que abandonar tudo aquilo. Daí foi que eu cheguei até padre João, para dizer que eu não ia dar mais aula de catecismo. Deixei também de ir à missa e continuei a assistir às festas de candomblé como normalmente fazia, mesmo no tempo que era católica (Pinto, 2015, p. 59).

É em tal contexto de defesa da dignidade da vida de sua comunidade, em sua complexidade e cotidianidade, que Valdina, que circulava em diferentes candomblés desde criança, aceita o chamado espiritual. Se por um lado sua mãe era feita no *ketu*, candomblé de linhagem iorubá, ela se incorpora a um terreiro angola – o Tanuri Junsara:

Por ocasião de um ritual de mukondo no Tumba Junsara, terreiro matriz do Tanuri, eu acompanhei pessoas do Tanuri para assistir ao ritual e lembro que foi uma experiência muito profunda que eu vivenciei. Acho que foi naquele momento o chamado definitivo para eu dizer sim ao candomblé, como se os *n'kisi*, os *orixá*, os *vodun*, os *caboclo*, os *bakulo* (antepassados) dissessem lá do plano sobrenatural: escolhida ela já foi há muito tempo, mas só agora é que ela tá pronta para seguir por este caminho. Durante todo o ritual – eu nunca tinha assistido antes –, passei por uma experiência muito estranha, linda e profunda... Por mais que recorra a palavras, nunca vou poder explicar o que senti, o que aconteceu comigo naquele ritual. [...] Tempos depois, numa das festas lá no Tanuri, fui suspensa pelo 'santo' – naquele tempo nada sabia dos termos do angola e a gente se referia normalmente aos *orixá*, *n'kisi* e *vodun* chamando-os de 'santo' – de Marlene, uma filha consanguínea de dona Bebê e seu Lolô (Pinto, 2015, p. 60-61).

Ter sido confirmada *Makota* no candomblé angola para o *inquire*²⁴ *Kavungo* não foi um acaso na vida de Valdina, tornando-se um dos seus principais propósitos. Primeiro, nos demoremos um pouco em alguns significados. No candomblé, a iniciação de pessoas que não entram em transe varia conforme o gênero. No candomblé *ketu*, homens são suspensos e depois confirmados para ogãs, responsáveis, dentre outras tarefas, pelos atabaques e os sacrifícios. Já as mulheres são suspensas e confirmadas equedes, atuantes nos cuidados mais direto dos orixás quando estão em terra. No candomblé de nação angola, homens e mulheres que não entram em transe recebem denominações diferentes. Homens são confirmados *xicarangomas*, e mulheres, *Makotas* ou *kotas*. De acordo com Janaína Figueiredo, *Makota* ou *Kota*²⁵ significa:

Makota(s): Nos terreiros **reafricanizados** utiliza-se Kota para se referir à sacerdotisa que cuida dos **Nkisis**. Nesse contexto, o plural de Kota seria Makota. No dicionário de kimbundo kota é uma abreviação de rikota e significa “maior, superior” (Assis Júnior, 1967, p. 154). Nos terreiros menos **reafricanizados** pode-se encontrar Makota (no singular), e também se trata de uma sacerdotisa que cuida dos Nkisis. Neste caso, Makota, para os terreiros visitados, significa “pessoa muito antiga”, que nasceu Makota e o Nkisi apenas a confirmou (Figueiredo, 2021, p. 16).

²⁴ Segundo Bunseki Fu-Kiau traduzido na tese de Tiganá Santana: “A atenção da vida do homem, ku nseke, está centrada no n'kisi (N), que é o elemento mais importante e central neste mundo. É a força-elemento que tem o poder de “kînsa”, radical de n'kisi, significando cuidar, curar, tratar, guiar por todos os meios, inclusive por cerimônia. O n'kisi cuida dos seres humanos em todos os seus aspectos de vida no mundo por ter um corpo material que requer cuidado através de n'kisi (remédio). Visto que o humano vive num mundo rodeado de matadi (M), minerais, bimbena (B), plantas, e bulu (b), animais, seu n'kisi (N) deve ser feito de compostos de M-B-b” (Santos, 2019, p. 34).

²⁵ Corruptela de Makota.

Entender nomes, expressões, termos e linguagens que circulam nas vivências das religiões afro-brasileiras e nos estudos sobre elas, atravessa os processos e fluxos da Diáspora Negra. Tais léxicos são chaves para decifrar o desenvolvimento do colonialismo no Brasil. As nações de candomblé são etnônimos que tem a ver com a origem dos povos que vieram sequestrados de África e como eles passaram a se autoidentificar e identificar uns aos outros no tempo da escravidão, tendo a ver tanto com a definição dada pelos traficantes e senhores de escravos com intuito de classificação administrativa e controle, quanto a “portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades” (Parés, 2018, p. 25). A conformação de nações africanas no Brasil diz respeito a um “processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas” (Parés, 2018, p. 27) e tem feições distintas a depender dos contextos regionais ou históricos (Parés, 2018, p. 27).

No caso do candomblé, o nome das nações tem a ver com o tronco linguístico utilizado nos rituais, o qual por sua vez corresponde a grupos de regiões diferentes da África. Disso decorre o nome das divindades. Orixá é o nome dado às divindades cultuadas pelos povos de origem nagô, falantes de iorubá vindos da região da Costa da Mina (atual Benin, Nigéria, Togo). Inquice é o nome dado às divindades cultuadas por povos de tronco linguístico banto, oriundos da África Central. Já os voduns são divindades cultuados por povos de fala *gbe*, oriundos da região do antigo Daomé, hoje parte do Benin. Esses grupos se reuniram em diferentes nações de candomblé: *ketu*, *ijexá* e *efon* (língua iorubá); *angola*, *congo* (língua banto); *jeje mahin*, *jeje savalu*, *jeje mudubi* (língua *gbe*) (Parés, 2010).

Entretanto, a diferença de nações de candomblé não foi vista como simples diversidade pelas ciências e pelo Estado-Nação. Pesquisas como as de Stefania Capone (2004) e de Lisa Earl Castillo (2010) discutem como a entrada de antropólogos e antropólogas nos terreiros e as pesquisas correspondentes contribuíram para a conformação interna do campo religioso, a exemplo de hierarquias entre religiosidades, entre candomblé e umbanda, por exemplo, ou sobre uma pretensa pureza ritualística de algumas religiosidades, no caso o candomblé jeje-nagô em detrimento de religiosidades ditas “misturadas”, como as de origem banto ou afro-indígenas, como candomblé angola, jurema sagrada etc. A este fenômeno, o campo de estudos das religiões afro-brasileiras tem chamado de nagocentrismo, a ênfase no

candomblé de origem iorubá, em oposição a outros cultos que foram considerados “menos tradicionais” ou mesmo “degenerados” (Capone, 2010).

O primeiro divulgador desta superioridade foi Nina Rodrigues²⁶, que, seguindo teorias evolucionistas da época – e estereótipos raciais ligados a elas – considerava a presença negra um fator de contaminação à formação da sociedade brasileira. Dentre as populações negras, tomou os sudaneses (classificação que incluía os iorubás, uma “aristocracia escrava” na Bahia) como superiores aos bantos (Capone, 2004; Capone, 2000) justificando a partir de fatores como organização social, sistema religioso e resistência à assimilação²⁷.

Este é o cenário em que *Makota* Valdina adentra o candomblé. Em suas falas, recorda que era comum que as expressões congo-angola fossem suprimidas ou traduzidas por expressões iorubás e que a partir da consciência de que sua nação era invisibilizada, passou a afirmar sua identidade angoleira. A partir de então, recusava ser chamada de *Equede*, exigia o tratamento de *Makota*. Não é errado afirmar que grande parte do reconhecimento da nação angola tem sua participação:

Nessa coisa em 75 quando eu me confirmei, aí foi que eu fui, que a gente tava vivendo também aquele período né, de reafirmação de negritude, né? Foi quando eu tomei a minha decisão de impunhar a bandeira de militante negra como religiosa do candomblé. Eu tô aqui hoje, todo mundo Makota Valdina pra lá, Makota Valdina pra cá, que na verdade deveria ser Makota Zimewanga, que Zimewanga é o nome africano que eu resgatei através do candomblé, e Valdina é o meu nome... Então eu deveria ser o quê, Professora Valdina e Makota Zimewanga, mas por causa de militante, ah Valdina pra lá, Valdina pra cá, mas eu não queria nem saber, não eu não sou professora não, é Makota. Makota Valdina. Mas o que é Makota? Mas porque, Nessa época, não é... Nessa época, ainda tinha muito ranço, ainda tem hoje, e, uns babaca, uns acadêmico babaca de Salvador, tinha aquela coisa de, aquela coisa do, do centrismo no iorubá, na língua iorubá e na cultura iorubá, então tudo é orixá... Tudo é orixá contempla todo mundo. Não contempla não. Orixá contempla os grupos religiosos que são da cultura iorubá. Os candomblé de ketu, nagô. Não nos contempla. Angola o que nos contempla é a nossa, nossas culturas que vem do Congo e de Angola. Tudo, não, não. Cada qual no seu cada qual. A

²⁶ A obra que aborda o assunto é *Os Africanos no Brasil*.

²⁷ Sobre o assunto ler integralmente Capone (2000). O nagocentrismo pode ser percebido na predominância numérica pesquisas sobre candomblés jeje-nagôs e em autores que mesmo refutando as premissas de Nina Rodrigues seguem ainda uma agenda de pesquisa presente em sua obra, ou mesmo na invisibilidade da presença banto e a dificuldade em se aprofundar em temas e léxicos das experiências banto. Além disso, destaco que no campo interno das religiões de matriz africana muito das críticas internas muito duras às diferenças entre as nações – o que é certo e o que não é certo, ou categorias êmicas como “marmota”, “milongado” etc. – reproduzem, ainda que inconscientemente, esta dicotomia inspirada em teorias racistas.

essência é uma só, mas eu quero minha língua sim, eu quero meus jeitos, minhas coisas, meus ritos de angola, eu quero. Porque o rito do ketu é outro, o rito do jeje é outro. Não venha me dizer que “ah, tudo é orixá”. Tudo é orixá pra quem é do ketu. Pra quem é do angola tudo é inquice. Pra quem é do jeje tudo é vodun. E isso é importante. Porque isso é pra preservar os grupos que vieram. Os iorubás chegaram por último. Quando eles chegaram, os banto já tinham, desde o princípio se juntado com índio, já tinha feito candomblé de caboclo, já tinha mantido o que é africano, o que é inquice... Já tinha feito muita coisa nesse país. Porque de cabo a rabo você olha, quanto de contribuição dos negros, hoje agrupados linguisticamente como banto, hoje se tem? Como é que então na Bahia, se o Brasil foi descoberto na Bahia, como é que então só se vê falar em negritude quando chegou iorubá pra lá? Tá errado, historicamente tem alguma coisa errada aí. Mas um tal de Nina Rodrigues com uma corja toda dele aí também, começou essa coisa de na Bahia só iorubá. Não. Tá errado. E, se é tudo orixá, porque então que lá, quando eu me confirmei, que a gente já sabia uma terminologia que era iorubá, mas aí a gente ouve cantar de outro jeito, tocar de outro jeito, rezar de outro jeito. E eu tinha uma experiência, porque em criança eu tinha ouvido algumas rezas que eram na língua iorubá, lá na casa de minha vó Minakó. Né, onde minha mãe foi iniciada e que tinha também num é, a influência dessa casa que minha vó frequentava, que existe hoje o Terreiro do Cobre, que a bisneta da finada Flaviana, que naquela época em vida, existia. Então eu conheci. Então como é? Que, que orixá é esse que o nome é diferente, que o canto é diferente, que dança diferente? E a gente com a experiência de lá do bairro que você tinha jeje, ketu, angola, caboclo... E você via a diversidade e a diferença. Mas eles queriam né, achar que tudo é a mesma coisa. Então quando eu ia pros seminários, pros encontros, pras coisas da né, da negritude e que aí eu me afirmava como Makota, eu não coloquei a coisa né, da educadora antes, a Professora Valdina... Não, Makota Valdina. Mas o que é Makota? Eu sou Makota porque eu sou de terreiro de candomblé- eu sempre falava: eu sou de terreiro de candomblé angola. “Ah... equede?” Não sou equede. Eu tenho língua, na minha língua eu sou Makota. Na língua de minha nação eu sou Makota. Aqui mesmo, eu estive em Belo Horizonte, 70 pra 80, ou foi 80? Entre 70 e 80. Foi 70 mais não, foi 80. Foi um seminário organizado por Jairo, ele agora tá até por lá no Rio Grande do Sul. E Makota Celinha,²⁸ que naquela época era Equede Celinha. E aí eu vim e tudo, e depois disso aí eu sei que Celinha virou Makota (UFMG, 2018c, 1º30’30”).

Nesta passagem, o primeiro destaque é para o valor que Makota Valdina dá ao resgate do nome africano. Em outro momento, ela detalha que, iniciada/confirmada para *Kavungo* – inquice relacionado à terra, ao corpo físico e à saúde – o significado do nome que recebeu foi ganhando sentido ao longo de sua vida, com o que se tornou:

²⁸ Esta fala foi extraída de uma aula proferida por Makota Valdina em um projeto da Universidade Federal de Minas Gerais em 2018. Por isto, ela se refere a Belo Horizonte como “aqui”. Além disso, vale explicar que menciona duas personagens históricos da militância das religiões de matriz africana: o teólogo Jayro Pereira de Jesus e Makota Celinha Gonçalves coordenadora nacional do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB). Os dois aparecem no trabalho de campo desta tese no “Egbé – Eu e o Outro” I Encontro Nacional de Povos de Terreiro em 2019, organizado pelo CENARAB.

Zimewanga, “aquela que tira o sofrimento” (UFMG, 2018c, 2º25’50”). A respeito da importância do nome no candomblé, Ebome Vanda explica de modo semelhante em sua autobiografia:

O nome do meu orixá foi tomado pelo Pai Flaviano de Nanã. Nós nos consideramos de modo especial. Ele é uma pessoa sempre pronta a me ouvir e dar suas sábias respostas. Foi com grande alegria e com muita emoção que, no dia seguinte, fiquei sabendo do meu nome religioso. “Oxum Tunxê, este é o seu orukó, seu novo nome. Daqui por diante, as pessoas aqui vão lhe tratar por este nome”. A pergunta foi inevitável: O que significa este nome? Mãe Stella me em-sinou com a paciência de quem conversa com alguém que está começando a crescer. Indizível o prazer de conhecer o meu nome nagô significa deveras para a reparação da minha alma ancestral e da compreensão da minha cidadania dentro e fora do terreiro. Mais do que o término da obrigação, o momento vale como o início de uma nova existência na família ancestral. A partir daquele momento, se dá início ao processo da iniciação que dura toda vida (Machado, 2013, p. 117).

Um nome africano, portanto, é um aprendizado para toda a vida.

Outro ponto importante trazido por Makota Valdina em seu relato, tem a ver com sua postura consciente em participar do movimento negro na condição de uma mulher de candomblé. Esta escolha tem repercussões e significados políticos. Não é incomum que a prática militante – seja do movimento negro ou do movimento feminista – tenha dificuldade em entender, respeitar e dialogar com práticas comunitárias que são vistas também como discursos religiosos. Makota Valdina elabora sobre esta questão no depoimento que dá no livro *Mulheres de Axé*, que reúne perfis de aproximadamente duzentas yalorixás de Salvador, Região Metropolitana e Recôncavo:

Lembro que na ascensão do movimento negro, muitos militantes negros marxistas diziam que a religião era o ópio do povo e tratavam nossa crença como folclore, coisa exótica. Hoje, encontro essa mesma gente, eles vem me tomar a benção. Vou dizer o que? Meu Pai abençoe, né? (Rezende, 2013, p. 144).

A atuação de Makota Valdina tinha então que educar diversas frentes: o movimento negro e povo de santo²⁹ sobre o candomblé angola, e em diferentes momentos, o Estado-Nação. O nagocentrismo não é apenas um produto retórico do

²⁹ Há uma fala de Makota Valdina em que ela é enfática de que não entende a divisão de movimento negro de um lado e movimento de terreiro do outro (Cultne, 2013).

conhecimento científico, ele é uma demanda do Estado-Nação, que exige categorias homogeneizadoras, bem delimitadas, contrastivas. Ele opera por uma linguagem única. Por isso, Makota Valdina recusa insistentemente que seja tudo uma coisa só: “não venha me dizer que ‘ah, tudo é orixá’”. Defende a importância da multiplicidade de experiências sagradas e especialmente a pluralidade de linguagens.

Uma definição simples de banto seria “um conjunto de povos que habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda. Apesar das diferenças étnicas, esses povos compartilhavam o mesmo tronco linguístico: eram falantes das línguas bantos” (Daibert, 2015, p.10). Já por *candomblés* de raiz banto, entende-se o congo e o angola, havendo nas expressões religiosas “predominância de três línguas litorâneas, o quicongo, o quimbundo e o umbundo, sobretudo das duas primeiras” (Castro, 1981, p. 59). Makota Valdina era radical sobre o uso tradicional da expressão “*candomblé angola*” em vez de “*candomblé banto*”: “banto somos todos nós. Banto é o plural de muntu. Muntu é ser humano, pessoa. Banto são seres humanos, pessoas. Em qualquer parte, de qualquer cor, de qualquer cultura e de qualquer nação” (Perfil [...], 2013, 32’19”). Sem dúvida, não estamos diante de uma atuação política fortuita, Makota Valdina elabora intencionalmente sobre concepções de pessoa, língua e nação.

Quando o *candomblé angola* não é reconhecido, um dos principais argumentos teria a ver com a mistura, simbolizada na presença de caboclos, na ênfase que os angoleiros dão ao culto do “dono da terra”, que é, entretanto, uma característica definidora do *candomblé de angola* (Figueiredo, 2021). Makota Valdina defende esta virtude de sua nação, em estabelecer desde o princípio alianças com os povos originários. Recorda que a mistura não é algo exclusivo dos angoleiros, mas também intrínseco aos *candomblés jeje-nagô*, que também foram historicamente influenciados por outras experiências sagradas, a exemplo do próprio nome “*candomblé*” que é do tronco linguístico banto, e de diversos outros nomes e práticas tomadas emprestadas.

Além disso, é comum que nos *candomblés ketu* – dada a autoproclamada pureza – haja um culto ao caboclo menos público e minorizado. A diferença é que o angola confere visibilidade e dignidade ao caboclo. Nesse sentido, é que nos últimos anos de sua vida, Makota Valdina fundou o *Terreiro Nzo Onimboya*, como forma de cultuar a ancestralidade de sua família, uma vez que este nome nome se origina do caboclo de sua mãe biológica (UFMG, 2018a, 26’45”).

Para defender a dignidade de sua nação, Makota Valdina se tornou uma estudiosa da cosmologia banto. Aproximou-se da obra do intelectual congolês Bunseki Fu-Kiau que sistematiza a filosofia banto, em especial os princípios bantu-congo de pensamento³⁰ (Santos, 2019). Makota Valdina nos ajuda a compreender a complexidade da presença banto no Brasil:

Considerando as sobrevivências linguísticas nos terreiros de angola através das cantigas, das rezas, do vocabulário utilizado, podemos destacar os Bakongo, os Ambundo, possivelmente os *Tshokwe*, *Kokwe* ou *Kioko* como os principais grupos que, com seus subgrupos, influenciaram na formação da nação que hoje genericamente denominamos “angola”. Imagino ter sido nos quilombos, nos primeiros agrupamentos de negros aqui no Brasil, que estes buscaram organizar as primeiras formas de expressão de sua religiosidade na nova terra. De lá para cá, por conta do racismo, das perseguições, da discriminação existente na sociedade brasileira, muito deve ter-se perdido com o passar dos anos. Contudo, graças a uma atitude de resistência, algo tem sido conservado e entre nós sobrevive, como marca de identidade com esses grupos que contribuíram para a nossa formação de afrodescendentes ou afro-brasileiros. “Língua do angola”... ou seja, do candomblé de nação angola. Ela está contida nas rezas, nas cantigas dos *n’kisi*, nos cantos ritualísticos, no vocabulário e expressões usados, onde um misto de termos das línguas *kikongo* e *kimbundo*, sobretudo, mas acredito também que algum dialeto dessas línguas e/ou fragmentos de tantas outras línguas bantus compõem esse universo (Pinto, 2015, p.151).

A importância que a intelectual angoleira dá à linguagem possui conotação política e reivindicação de ancestralidade. Para Makota Valdina reconhecer as múltiplas línguas entoadas nos candomblés preserva a memória e produz um linguajar próprio (UFMG, 2018c, 17’48) ao demarcar a presença dos diferentes grupos que passaram por aqui e contribuíram para a construção de uma identidade negra (A dona [...], 2018, 31’35) e nacional, interferindo no português que se fala hoje (Perfil [...], 2013). Nesse sentido, Makota Valdina se aproxima da discussão proposta por Lélia Gonzalez a respeito da função materna, em que as mulheres negras ao atuarem na reprodução e criação de crianças brancas, influenciaram com sua língua, produzindo o pretuguês: a “africanização do português falado no Brasil”, bem como “a própria

³⁰ De acordo com Tiganá Santana (SANTOS, 2019, 133): “A professora Valdina Pinto, das principais interlocutoras de Bunseki Fu-Kiau no Brasil, é reconhecida, sobretudo, em solo baiano, como Makota — função de grande responsabilidade exercida por determinadas mulheres nos terreiros Congo-Angola. Makota Valdina, como é mais frequentemente chamada, foi uma das pessoas pioneiras, a partir da década de 1970, para o reconhecimento social de ocupações religiosas afro-brasileiras”.

africanização da cultura brasileira” (Gonzalez, 2020, p. 54). Na reivindicação da memória da presença banto e na consequente divulgação da concepção de humanidade banto, Makota Valdina também reescreve uma humanidade em pretuguês. Afirma existências e oferece conteúdo para tradução de direitos humanos em pretuguês (Pires, 2017)

Quando critica a atuação de intelectuais nos terreiros elabora uma teoria crítica sobre a ciência. Em suas falas públicas, há um posicionamento recorrente de recusa a condição de objeto de pesquisa:

Mas como eu fui agraciada, por vocês aqui, por essa universidade, em ter tanto tempo para conversar, então dá pra eu fazer o que eu sempre quis fazer, que é começar lá do começo. E eu agradeço muito, mas muito mesmo, a você César³¹, André, a todos os professores, que estão fazendo algo que eu sempre quis ver na Bahia. Eu sempre quis ver algo como isso. Onde a gente vai chegar aqui não como objeto de pesquisa, não como objeto de estudo. Não como um saber, um conhecimento inferior, mas diferente, diverso. E que pode juntar com o saber acadêmico, com o saber da universidade. Eu sempre achei que tinha que ser assim e vocês estão de parabéns, por esse trabalho. Por apostar, por apostar, por começar. Tem que alguém começar, não é? Que bom que vocês começaram. Eu estou muito feliz por isso, por isso eu tô aqui. Senão eu não viria não (UFMG, 2018b, 0’34”).

Aqui, há ainda uma contraproposta. Uma forma que a universidade e os pesquisadores devem se portar em relação ao conhecimento dos terreiros. Nesse sentido, esta tese, desde o desenho da primeira versão do projeto de pesquisa, foi impactada por uma ideia que ouvi de Makota Valdina, hoje não consigo precisar em qual vídeo assisti, há quase dez anos. Diz respeito à defesa que a intelectual angoleira faz de que as pesquisas se ocupem da política, do fazer dos terreiros e não de seus segredos, fundamentos, exotizando as comunidades:

eu acho que eu acho ótimo porque é a oportunidade que a gente tem... Eu sou uma pessoa de candomblé, minha vida, meu viver é candomblé. Então, é trazer alguém de candomblé pra aqui e que não vai ficar não é, voltado naquela coisa de “ah e orixá faz o que, orixá come o que e dança como, num sei o quê?” Entendeu? Não é isso. É trazer alguém que é de candomblé, pra ver o que é essa pessoa de candomblé pensa de tudo que tá acontecendo, aí. Essa pessoa de candomblé não tá alienada só no terreiro, ela tá vivendo dentro de uma sociedade. Ela tem os

³¹ Aqui possivelmente ela se refere a César Guimarães que consta nos créditos da aula como Coordenador Geral do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais César Guimarães da Universidade Federal de Minas Gerais. Mais adiante ela se refere a André, possivelmente André Brasil que também consta nos créditos do referido programa.

fundamentos, os momentos, as coisas dela lá. Mas ela tá vivendo dentro de uma sociedade. O que ela pensa sobre isso? Como o candomblé ajuda ela a driblar aí nessa sinuosidade das coisas que tão aí contra ela, inclusive. Entendeu? Eu acho que aí é que tá a coisa. Aí que tá a beleza, né, desse programa né, e a atualidade. A gente precisa disso. A gente precisa sair, tem que desconstruir. Eu vou ter a oportunidade de falar, vou ver o filme e tudo e se eu tiver que tacar o malho eu vou. Porque eu não aguento mais esse negócio é porque é de orixá, porque é de coisa, porque aí fica nessa mesmice, naquela... Não quero esse negócio de exotismo, de magia, de folclore ou mito. Venha falar de meio ambiente... Tá falando de candomblé. Venha falar de direitos humanos? Tá falando de candomblé. Venha falar de racismo religioso? Tá falando de candomblé. Venha falar de direito à alimentação? Tá falando de candomblé. Venha falar de economia? Tá falando de candomblé ou não tá? (UFMG, 2018b, 2°23'40").

Esta fala é um excerto de uma aula que Makota Valdina ministrou em um projeto de diálogo de saberes na Universidade Federal de Minas Gerais. Há uma apresentação nítida de uma agenda de pesquisa respeitosa, que possua uma ampliação epistêmica do que é conexo às comunidades de terreiro. Ela indaga sobre a utilidade e intencionalidade de fazer pesquisas sobre a diferença pela diferença, em vez de uma pesquisa sobre a potência, a cosmopolítica, os jeitos afro-brasileiros de fazer política (Anjos, 2006). E pesquisas que tragam retorno e respostas às comunidades:

É como ela diz [*se referindo a sua sobrinha, que a acompanha e que está ao seu lado*], a gente vai precisar da universidade sim. De ir alguém né, dar uma aula lá dentro do terreiro. Por que não? Agora, saiba que é até aqui. Eu não quero é o que já aconteceu muito, nego vai pra lá, escarafuncha, ou escreve num sei o quê, e depois não tem retorno nenhum, a comunidade não tem retorno nenhum. Verger fez nome, com quem? Com as coisas do candomblé. Quem era Verger? Fotógrafo que chegou na Bahia, depois foi doutor honoris causa, foi o escambau a quatro, uma pessoa de terreiro não pode comprar um livro de Verger. Entendeu? É essas coisas que eu falo, tá errado. Tá errado. Ah, mas serve. Serve pra quem? Pra quem vai continuar a pesquisar, porque o povo de candomblé mesmo não precisa, eles já fazem já. Vai precisar de nada que Verger falou. Quem foi que fez nome? Serviu pra quem? Pra Verger. E ele morreu dizendo que ele... Candomblé? Não. "Fatumbi Verger". Mas ele morreu dizendo que ele não, candomblé não, que ele não tinha religião não, não era de candomblé não. Entendeu? Eu não vou pagar esse mico, nem vou ficar exaltando ninguém (UFMG, 2018b, 2°31'58").

A pesquisadora indígena Linda Twihwai Smith (2019), ao analisar o impacto das pesquisas acadêmicas nas comunidades indígenas, oferece reflexões muito semelhantes às de Makota Valdina. A pesquisa se relacionou desde o princípio com

as práticas coloniais, tornando-se uma palavra suja no vocabulário indígena, além de ter produzido danos concretos para as vidas das comunidades (Twhiwai Smith, 2019). A autora traz uma questão, que parece descrever em parte o que Makota Valdina elabora em suas intervenções. Sobre o que seria "a história da pesquisa ocidental através dos olhos do colonizado?" (Twhiwai Smith, 2019, p. 12) Reescrevo: o que seria a história da pesquisa sobre religiões de matriz africana através dos olhos (e dos corpos e dos nomes) das mulheres de axé? Makota Valdina oferece suas análises críticas, bem como uma contra-etnografia do fazer científico a partir da filosofia banto:

Os santos católicos se você for pela concepção, pela visão que a gente tem, pelo que a gente acredita, quem são os santos católicos? São espíritos. São espíritos, ah... são espíritos santificados, beatificados, mas são espíritos. Porque todo santo católico foi gente que viveu. Jesus Cristo foi um ser humano que viveu, ele foi um ser histórico. Deus não. Ninguém sabe cor de Deus, forma de Deus. Mas Jesus não, Jesus teve um tempo, teve um lugar. Ele foi parido – pela obra e graça do Espírito Santo – sim, mas do mesmo jeito que tem gente que acredita que a hóstia é o corpo de Cristo, mas foi parido foi, porque até hoje a gente ainda não teve nenhum ser humano que não fosse parido. Então Maria pariu Jesus. Essa é a realidade, não é? Foi especial? Claro que foi. Como Gandhi foi, como tantos aí foram também, né? Mas são espíritos. E eu digo que os santos católicos, pelo menos nós que somos angoleiros, pra mim eles são como os bakulo. Quem é bakulo? Bakulo é aquele ser que viveu, independente de ser de candomblé, de ter sido iniciado ou não. Ser que viveu. Foi o ser notável por alguma coisa. É um ser que, Jesus talvez seja o bakulo mais bem lembrado no mundo todo. Porque, quantas culturas conhecem Jesus? Mas ele é né, foi um corpo, que teve um espírito e o espírito evoluído. Como os santos né? As nossa senhoras, os santos são bem lembrados. Da mesma maneira que um cientista, uma cientista, uma pessoa que fez um bem por aí, que tá aí, que o nome tá aí lembrado é um bakulo. Um bem lembrado. Bakulo são os bem lembrados. Isso eu aprendi, não foi da oralidade, isso eu aprendi de Fu-Kiau, Bunseki Fu-kiau, um bucongo que viveu, saiu do Congo, teve que né, se exilar lá pelos Estados Unidos e morreu em Boston. Tem uns dois ou três anos, três anos né? Que ele faleceu (UFMG, 2018c, 49'58").

O Direito e a produção do conhecimento científico em geral têm muito a se beneficiar dessa descoberta da ciência como feitiço desenvolvida por Makota Valdina. Algo semelhante foi apontado por Thiago Hoshino (2020, p. 332) em sua tese, quando demonstrou que “o direito alimenta e é sustentado (também) por espectros” e suas próprias ancestralidades, estas nem sempre *bakulo*, notáveis. Além de uma concepção de ciência, Makota Valdina também oferece uma hermenêutica do mundo, que influenciou sua atuação política em diferentes frentes: a ecológica na luta pela preservação do Parque São Bartolomeu em Salvador; participação da Rede de

Religiões Afro-Brasileiras e Saúde; na luta contra a intolerância religiosa entre outras³².

Quando Makota Valdina tornou-se pioneira nos estudos e difusão da cultura e contribuição do candomblé angola e dos povos banto, abre caminhos para escrituras que mobilizam a episteme banto – especialmente a bakongo – como sensibilidade analítica para diversas áreas e temas, como nas teses de Sérgio São Bernardo (2022) que pensa o Direito filosoficamente a partir do cosmograma bakongo e a tese de Tiganá Santana (Santos, 2019) que além de traduzir uma das principais obras de Bunseki Fu-Kiau, elabora sobre a dimensão filosófica das sentenças proverbiais kimbundo. Em ambas as teses, cujos autores são homens negros de terreiro, o pensamento e a atuação de Makota Valdina se fazem presentes, dando conta de um incômodo seu: “que eu me dei conta, né, puxa vida, é muita gente sendo doutor né, sendo mestre... fazendo tese sobre nós” (Perfil [...], 2013, 26’46”) e de uma recomendação permanente:

Hoje nós temos que ser sujeitos do que nós somos, se a gente sabe pegar num lápis e numa caneta, chegar num computador e digitar ou numa máquina de escrever, vá escrever, vá falar, ou se você se sente melhor se expressando oralmente, mas vá você falar e não deixar que ninguém fale. Porque eu não aceito que ninguém venha pra cá dizer aquilo que eu sou, quem tem que dizer o que eu sou, sou eu (Makota, 2012, 18’20”).

A autodefinição e a escrita são ferramentas epistemológicas negras (Collins, 2019; Evaristo, 2020), da qual cada vez mais as mulheres de terreiro têm lançado mão (Pereira, 2018). Tem também, oferecido questões, experiências e repertórios para temas importantes da teoria feminista. Em diferentes momentos, Makota Valdina elaborou sobre questões de gênero e lançou problemas aos feminismos atuais:

Poder, mulher negra sempre teve. E as mulheres de religiosidade de matriz africana não precisa do empoderamento de hoje. Nós somos empoderadas, nós sempre tivemos nosso poder. Nós não precisamos do poder de hoje. Agora nós precisamos sim, de cada vez mais da consciência né, ao nosso povo que uma coisa é nós guardamos os nossos fundamentos, os nossos segredos, sim. Sou contra, a essa profanação, essa folclorização, essa exotização dos nossos sagrados. Eu sou contra. Isso não (incompreensível). Temos que guardar pra dentro do terreiro, mas pra fora do terreiro, a gente tem que botar a cara sim.

³² A biografia e a contribuição de Makota Valdina são muito amplas e complexas e demanda um esforço e aprofundamento de pesquisa específico, aqui trabalho sua contribuição enquanto marco teórico para análise e explicação do campo.

E eu fico muito feliz quando eu vejo o povo de santo hoje participando de congressos e seminários, né. Dando sua contribuição. Ainda é uma parcela pequena, mas o caminho é esse. E nós temos que falar sobre tudo: de educação, de segurança alimentar, de segurança de modo geral, de saúde, entendeu? Porque nós estamos em tudo. Como é que a gente não vai opinar? Como é que a gente não vai falar? Então isso eu acho muito importante, e isso eu não diria das mulheres, mas isso, de certo modo, eu acho que é o empoderamento desse grupo de pessoas que praticam religiões de matrizes africanas e que antes não tinha voz e que agora a gente começa a ter, né? Então eu acho que é muito importante sim esse empoderamento no tocante à as mulheres negras. Hoje elas já estão indo às universidades, elas já estão, não é, se apropriando do instrumento que é muito importante, que é instrumento de poder que é a educação, que é o saber e o saber a nível superior. Isso é muito importante. As mulheres negras estão aí, se metendo e indo pra pra fazer política partidária. Porque política sempre nós fizemos. Nós sempre fizemos política, eu aprendi a fazer política com minha mãe que era semianalfabeta. Hoje eu sei disso, hoje eu tenho consciência disso e não política partidária. Entendeu o que eu quero dizer? Mas tá aí, porque é também um instrumento de poder, né? A gente tá se organizando para ter voz no parlamento. Isso é empoderamento. Agora eu só chamo a atenção uma coisa: nós mulheres temos que fazer tudo isso, mas sem perder a característica de mulher que nós somos. As mulheres não têm que se masculinizar para ocupar esse espaço, porque aí é que não vai dar em nada. A gente tem que ocupar esses espaços como mulher. Nunca se masculinizando. Porque nós temos uma característica própria de mulher. Ainda que a gente não gere filhos, não paira filhos, a maternidade está em nós. A gente é materna, então a gente tem que ocupar esse espaço, mas com essa sensibilidade, com esse olhar que só mulher sabe ter e pode ter. Para poder construir um mundo diferente desse mundo que a gente tá vendo aí hoje (Afrolatinas, 2013).

Ao mesmo tempo em que questiona discursos prontos de gênero, sobre a suposta novidade do empoderamento e sobre o poder como um acessório de apropriação recente, ela reflete sobre outro empoderamento necessário: o do povo de santo enquanto categoria política. Mas o gênero não é abandonado. Há uma leitura da maternidade como potência artística, criativa, política e estruturante das comunidades, numa interpretação diferente da ocidental (Akotirene, 2019; Oyewumi, 2016). Para ser potência, a maternidade não pode ser essencializada, algo que fica expressa em outras passagens em que Makota Valdina conceitua maternidade:

Eu quando eu falei daquela coisa da maternidade, eu nunca pari na vida. Eu não casei, eu não tenho filho. Eu casei com o mundo... Eu sou mãe do mundo. Tem um bocado de gente que me chama de mãe, sem eu nunca ter parido. Eu tô cumprindo o meu tipo de maternidade. Eu tô aqui porque eu acho que eu tô com uma missão mesmo. A minha missão foi essa. Talvez se eu parisse, casasse ou me juntasse ou ficasse,

sei lá como é que chama hoje, né? Tivesse a minha família. Eu não podia fazer isso, que é o meu papel. Que eu acho que Deus me colocou no mundo pra isso. Entendeu? Às vezes você através de sua profissão, é outra forma. Quantas mulheres aí, em sua profissão, ela, sei lá, tá sendo mãe. É isso que a gente, isso é africano. Esse papel da mulher no mundo, é fundamental. A gente não pode perder essa vocação de mulher, de mãe. Mãe que pare mesmo, pare o filho. Mas mãe que pare jeitos, formas, né? De acolher, de estar, de juntar, de agregar. Isso é da mulher (UFMG, 2018b, 2°34'40").

Para entender as concepções de gênero de Makota Valdina é preciso contextualizar suas falas em seu pensamento e prática. Uma forma agregadora e coletiva de estar no mundo, de alguém que apesar de afirmar a diferença entre as nações de candomblé³³, sempre buscou os lugares em que desaguavam juntas. Contexto também histórico, de um período em que o gênero é um dos assuntos mais críticos na sociedade brasileira e assunto de tratamento cada vez mais delicado no campo (de estudos e de vivências) das religiões de matrizes africanas. O pensamento da intelectual angoleira – como todos os marcos teóricos que dialogam nesta tese – é um ponto de partida de complexidade, de espiral. Um pensamento a despertar, como a fonte que precisava ser acordada todas as manhãs.

Navegar ainda que brevemente pelas palavras de Makota Valdina entre a fonte de Vó Minakó e a vivência entre diferentes nações, o enraizamento no Engenho Velho da Federação, a rasura banto da linguagem, a inscrição do nome Makota e do candomblé de angola nos léxicos políticos, a ciência como feitiço, a defesa do meio ambiente contra o racismo ambiental, as lutas da militância antirracista oferece teorias críticas. Uma vida contextualizada e contra as injustiças. Projetos de justiça epistêmica.

2.5 Ialodês

Conta-se na Bahia que o candomblé³⁴ foi fundado por três africanas originárias de

³³ Nas palavras de Makota Valdina (2005, 80): “Muita coisa que dizem é coisa que não entendemos, é coisa deles. A oralidade, a prática dos antigos nos diz coisas diferentes. As pessoas de uma nação visitavam as de outras. Pessoas de Angola visitavam pessoas de Ketu, de Jeje. Havia no Candomblé um compartilhamento entre religiosos, independente das nações. Não havia divisão. De certo modo, acho que muitos acadêmicos incentivaram isso”.

³⁴ Refiro-me aqui ao candomblé conhecido como jeje-nagô, na estrutura conventual da qual as comunidades de candomblé ketu atualmente se organizam. Não significa que as religiões de matriz africana surgiram apenas nesse momento, uma vez que não se resumem ao candomblé ketu. Ainda no período colonial, a literatura histórica e antropológica dá conta da existência de

*Ketu: Iyá Detá, Iyá Akalá e Iyá Nassô*³⁵. Com a palavra, Mãe Stella de Oxóssi, na abertura do documentário *Mulheres de Axé*:

Para começar essa conversa nossa, é bom antes de tudo, a gente saudar os mais velhos, que sirvam de exemplo pra gente, quando a repressão era pior, não é? Quando negro não podia nem andar na rua livremente, então a herança que nós recebemos deles foi esta religião. E por isto, vamos saudá-los, prestar homenagem aos mais velhos. Eu vou me basear pelos mais antigos, as três velhas conhecidas na Bahia, que trouxeram, de uma forma mais ampla o candomblé, foram as três velhas africanas: Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. [Incompreensível] Mojubá Mi Ô, Agô (Mulheres de Axé, 2013, 2'04").

Presente na memória oral das comunidades de terreiro de Salvador e na narrativa nacional do candomblé, não há consenso sobre a exatidão de nomes e datas, mesmo no vasto tratamento bibliográfico da questão. No parágrafo bastante conhecido de Verger (2018, p. 36):

Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Keto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Iyá Omi Àse Àirá Intilé, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à igreja da Barroquinha. As versões sobre o assunto são numerosas e variam bastante quando relatam as diversas peripécias que acompanharam essa realização [...].

Esse terreiro, também conhecido como o Candomblé da Barroquinha³⁶, teve uma consolidação gradual, desde fins do século XVIII. Com a maior entrada de pessoas escravizadas de origem iorubá no início dos 1800, passou a ser, juntamente com a Irmandade da Boa Morte, um ponto de convergência e apoio deste grupo. Renato Silveira afirma que este terreiro matriz, extinto ainda na primeira metade do

calundus, termo recorrente de origem banto que aparece sobretudo na documentação colonial da repressão de uma constelação de práticas religiosas, musicais e de cura praticadas em contextos locais e domésticos. Sobre o assunto ver: Marcussi (2018) e Reis (1988).

³⁵ Sigo aqui a grafia mais recorrente, em autores como Pierre Verger e Renato Silveira, mas o nome das velhas africanas não é pacífico na literatura, menos ainda sua grafia.

³⁶ Sobre o Candomblé da Barroquinha e a fundação do candomblé no Brasil pelas três africanas, preciso ressaltar que há investigações que se debruçam especificamente sobre estas origens, sobre as controvérsias, e diferentes versões circulam. Sobre o assunto ver SILVEIRA, (2006). Vale ainda frisar que há descendentes diretos das fundadoras das casas matriciais. Mãe Senhora do Opô Afonjá, mãe biológica de Mestre Didi era descendente de Marcelina Obatossi, uma das primeiras mães de santo da Casa Branca. Outro exemplo é do Gantois, cuja transmissão da liderança é por laços consanguíneos.

século XIX, culminou na Casa Branca do Engenho Velho (Silveira, 2006), que originou outras duas descendentes ilustres: *Iyá Omi Asé Ìyámase* (o Terreiro do Gantois, 1849³⁷) e a Sociedade da Cruz Santa do *Ilê Axé Opô Afonjá* (1910) (Verger, 2018). Estas três são consideradas as casas matrizes³⁸ do candomblé de Salvador.

A presença de mulheres na fundação e manutenção do candomblé de Salvador é um bom ponto de partida para pensarmos as implicações da contribuição das mulheres no candomblé, e como esta episteme oferece um conjunto de práticas, imagens e conceitos para os feminismos negros e para o povo de terreiro. Deste repertório se destaca a “ialodê”.

A categoria política *ialodê* foi exigida pelo campo; são duas mulheres de Oxum. É uma palavra entoada em suas vozes, ao cantarem “*ialodê iá, ialodê iá, ialodê, ialodê, iá*” durante eventos políticos ou quando esta palavra encharca seus escritos e práticas. Se nos meus primeiros contatos (Vilela, 2016) com a episteme de Oxum, a seguinte cantiga impressionou “*A ekó a e egé, e iyálòòde iyá awo rò, /Orun ó yèyè ó, iyá m̀onlè odò, Osun a ilé òpó. /A ekó eléyin egé e iyálòòde iyá awo rò orun ó /Yèyè ó, iyá m̀onlè odò, Osun a ilé opó*”³⁹ a narrativa que transcrevo a seguir sobre a atuação de Oxum na luta contra a invisibilização das mulheres é recorrente – mas não é a única

³⁷ No texto de Verger (2018) que fundamenta o argumento não há menção à data de fundação do Terreiro do Gantois. A data de 1849 é a que consta do site oficial da comunidade.

³⁸ Foi discutido em outros tópicos desta tese os acionamentos negativos da supervalorização do candomblé no campo das religiões de matriz africana, como os efeitos nefastos de narrativas restritivas sobre a contribuição dos diferentes povos no Brasil. Destaco aqui Renato da Silveira (2006) apresenta o Ilê Maroiá Laji (existente até hoje, mais conhecido como Terreiro do Alaketu e pela grande ialorixá que por muito tempo o conduziu; Mãe Olga do Alaketu) também seria desdobramento das agências das fundadoras. E há terreiros de outras nações que têm origens mais antigas. Sobre o assunto ver, dentre outros, Luís Nicolau Parés (2018, p. 158) que defende a interpenetração de práticas dos diferentes grupos étnicos na conformação dos cultos e existência do candomblé jeje antes mesmo do Candomblé da Barroquinha: “Embora, segundo a tradição oral, o culto de múltiplas divindades remonte às primeiras décadas do século XIX, com a fundação do candomblé Ilê Iyá Nassô, na Barroquinha, é só em 1858 que achamos os primeiros indícios documentais que sugerem essa realidade. No entanto, contrariamente à ideia prevalecente nos estudos afro-brasileiros, a minha hipótese é que o culto de múltiplas divindades não foi uma simples inovação brasileira, resultado das novas condições da sociedade escravista e do encontro das várias etnias africanas. Sustento que essa prática ritual encontra claros antecedentes africanos na área gbe e que, logicamente, a matriz jeje ou as tradições do culto de voduns tiveram um papel determinante no processo constitutivo desse modelo de Candomblé”.

³⁹ A tradução da cantiga em Oliveira (2002, p. 134) é: “Nós lhe oferecemos ecó, pois ela pode tornar-se uma/ Perigosa armadilha, ela é a primeira-dama da sociedade,/ Mãe do culto sagrado (tradicional), ó mãe do céu, mãe/ Dos imanlé do rio, Oxum é o pilar que sustenta nossa casa./ Nós lhe oferecemos ecó, ela é uma formosa mulher, ela é a/Primeira-dama da sociedade, mãe do culto sagrado, ó mãe do/ Céu, mãe dos imanlé do rio, Oxum é o pilar que sustenta a Nossa casa”.

– nos acionamentos da categoria ialodê nos eventos políticos e pelos feminismos negros. Na obra “Irê Ayó: mitos afro-brasileiros”, Ebome Vanda Machado e Carlos Petrovich (2004, 69-71) oferecem uma leitura do mito:

Oxum na organização do mundo

Era uma vez, no princípio do mundo, *Olodumaré* mandou todos os orixás para organizarem a terra. Os homens faziam reuniões e mais reuniões. Somente os homens, as mulheres não eram convidadas. Aliás as mulheres foram proibidas de participar da organização do mundo. Deste modo nos dias e horas marcadas, os homens deixavam em casa as suas mulheres e saíam para tomar as providências indicadas por *Olodumaré*.

As mulheres não gostaram de ficar de lado. Contrariadas foram conversar com *Oxum*. *Oxum* era conhecida como uma *lyalodé*. *lyalodé* é um título da pessoa mais importante entre as mulheres do lugar.

Na verdade parece que os homens tinham esquecido do poder de *Oxum* sobre a água doce. E sem a água doce, com certeza, a vida na terra seria impossível.

Oxum já estava aborrecida com esta desconsideração dos homens. Afinal ela não poderia de forma alguma ficar longe das deliberações para o crescimento das coisas da terra. Ela sabia de tudo que estava acontecendo. Era preciso compreender que todos são importantes para a construção do mundo.

Procurada por suas companheiras, conversaram durante muito tempo e por fim a *lyalodé* comunicou: – De hoje em diante, vamos mostrar o nosso protesto para os homens. Vamos chamar atenção, porque somos todos responsáveis pela construção do mundo. Enquanto não formos consideradas, vamos parar o mundo!

– Parar o mundo? O que significa isto? Perguntaram as mulheres curiosas.

– De hoje em diante, falou *Oxum*, até que os homens venham conversar conosco, estamos todas impedidas de parir. Também as árvores não vão mais dar frutos, nem as plantas vão florescer, nem crescer. Isto foi dito e isto aconteceu.

Aquela foi uma reunião muito forte. A decisão foi acatada por todas as mulheres. E os resultados foram imediatos. Os planos que os homens faziam, começaram a se perder sem nenhum efeito.

Desesperados, os homens se dirigiram a *Olodumaré* e explicaram como as coisas iam mal sobre a terra. As decisões tomadas nas assembleias não davam certo de forma nenhuma.

Olodumaré ficou surpreso com as más notícias. Depois de meditar por alguns instantes perguntou: – Vocês estão fazendo tudo como eu mandei? *Oxum* está participando destas reuniões? Os homens responderam: – Veja senhor, estamos fazendo tudo "direitinho" como o senhor mandou. Agora, este negócio de mulher participando de nossas reuniões... Isto aí, a gente não fez assim não. Coisa de homem, tem que ser separado de coisa de mulher.

Olodumaré falou forte:

– Não é possível. *Oxum* é o orixá da fecundidade. É quem faz desenvolver tudo que é criado. Sem *Oxum* o que é criado não tem como progredir. Por exemplo, vocês já viram alguma coisa plantada crescer sem água doce?

Os homens voltaram correndo para a terra e cuidaram logo de corrigir aquela grande falha. Quando chegaram à casa de *Oxum*, ela já esperava na porta, fazendo jeito de quem não sabia o que estava acontecendo. Aí os homens foram chegando e dizendo:

– *Agô nilê!* (Com licença).

– *Omo nile ni i ka agô* (filho da casa não pede licença).

Deste jeito ela os convidou a entrar em sua casa. Conversaram muito para convencer a *Oxum*. Eles pediam que ela participasse imediatamente dos seus trabalhos de organização da terra. Depois que ela se fez bem de rogada, aceitou o convite.

Não tardou e tudo mudou como por encanto. ***Oxum derramou-se em água pelo mundo.*** A terra molhada reviveu. As mulheres voltaram a parir. Tudo floresceu e os planos dos homens conseguiram felizes resultados. Daí por diante, cada vez que terminava uma assembléia, homens e mulheres cantavam e dançavam com muita alegria, comemorando o reencontro e suas possíveis realizações: *Araketu é Faraimará* (Petrovich; Machado, 2005, p. 69-71).

A reivindicação da concepção de ialodê é uma trama complexa, exige que se entenda melhor os usos dos feminismos negros e as construções que estudiosos e estudiosas das cosmologias iorubás oferecem sobre as ialodês. Primeiro, exponho algumas presenças e consequências da categoria para as mulheres negras no Brasil. Em seguida, busco entender algumas das interpretações da ialodê no campo das religiões afro-brasileiras e das sociedades africanas, sem a pretensão de esgotá-las. As diferentes compreensões sobre o que teriam sido as ialodês têm implicações teóricas, mas acima de tudo, ilustram acerca do poder político das mulheres nas sociedades iorubás e na ressignificação da ialodê na diáspora.

2.5.1 Feminismo Negro Brasileiro e Ialodês

Lélia González foi uma intelectual negra que interpretou a nação brasileira em seus textos, militância política no Movimento Negro Unificado (MNU) e no movimento feminista. O seu legado é fundamento político e teórico central para as feministas negras brasileiras (Pons, 2016; Werneck, 2007a). As suas propostas de enfrentamento ao racismo desmontavam a hipótese da democracia racial ao destacar o papel das mulheres negras na formação do país, seja na reprodução da vida por meio do trabalho doméstico ou pela contra-colonização da língua portuguesa. Lélia demonstrou que a valorização e o olhar atento às agências das mulheres negras reescreviam as narrativas nacionais. As análises sobre sua vida (Carneiro, 2014; Ratts; Rios, 2010), mostram como suas experiências como mulher negra – professora universitária, atuante na política partidária, fundadora do MNU, viajante diaspórica

pelo mundo nos aprendizados e enfrentamentos ao racismo – foram sacudidas pelo encontro com a psicanálise e o candomblé⁴⁰.

Filha de Oxum, além de ter referências explícitas às religiosidades afro-brasileiras – um de seus textos traz a palavra *ialodê* no título, por exemplo – nota-se que sua vida e obra são nutridas pela episteme de Oxum: o enfrentamento ao racismo no movimento feminista e ao sexismo no movimento negro; a sua proposta de construção de um feminismo afro-latino americano ou amefricano; a beleza e detalhe estético com que se apresentava em seus trajes e ornamentos; a estratégia política ao entrar e se ausentar de espaços políticos em que não podia frutificar (como sua saída do Partido dos Trabalhadores), a maternidade que ofereceu a seu sobrinho e outros exemplos.

Esta pequena atenção à importante trajetória conduz à discussão da principal categoria desta tese: Ialodê. Em sua obra, Lélia já apontava para a importância de o movimento feminista e negro aprenderem com as religiosidades afro-brasileiras. Permite ir além, reconhecer que ialodê é uma categoria anterior e desestabilizadora do feminismo que surgiu eurocentrado, burguês e branco (Werneck, 2007a).

Saber-se Oxum, devir Oxum na vida de Lélia, ilustra a influência dos orixás enquanto princípios cosmológicos (Sodré, 2017) nas vidas das mulheres negras e mulheres de axé, como referencial de força, conforto e orientação ética, algo semelhante ao que Patrícia Cury e Sueli Carneiro (1990) apontaram em texto fundamental intitulado *O Poder Feminino no Culto aos Orixás*. No início da década de 1980, as autoras revisitaram os estudos sobre as religiosidades de matriz africana e ouviram mulheres de terreiro para visibilizar o papel das mulheres no candomblé e de que modo as narrativas de poder feminino interferiam na vida das mulheres negras. Na década de 1990, outro trabalho importante reivindicou a cumplicidade entre espiritualidade e atuação política de mulheres negras. Helena Theodoro (1990) investigou a mitologia do candomblé, relacionando-a a diferentes mulheres negras –

⁴⁰ Nas palavras da intelectual: “Desnecessário dizer que a divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que, no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma dançada incrível. Tive que parar num analista, fazer análise etc. e tal, e a análise nesse sentido me ajudou muito. A partir daí fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas. Manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em filosofia, transando uma forma cultural ocidental tão sofisticada, claro que não podia olhar como coisas importantes. Mas enfim: voltei às origens, busquei as minhas raízes e passei a perceber, por exemplo, o papel importantíssimo que a minha mãe teve na minha formação” (Gonzalez, 2020, p. 287).

mães de santo, militantes históricas, artistas – em suas biografias e estratégias políticas.

As religiões de matriz africana oferecem repertórios políticos, epistemológicos e agendas de pesquisa para a atuação política das mulheres negras. A partir de mitos sobre a atuação ora negociadora, ora insubordinada das orixás Nanã e Oxum e de sua correspondência ao cargo político-religioso de *ialodês*, a feminista negra brasileira Werneck (2007b) utiliza esta categoria emergente das religiões afro-brasileiras para pensar o protagonismo de mulheres negras na sociedade. As ialodês seriam mulheres que existiram em África, que antes mesmo da constituição do feminismo, participavam das decisões das cidades, vendiam no mercado, sendo as representantes máximas de suas comunidades. Esta figura foi transplantada para o candomblé. Antes de afirmar que todas as mulheres negras ou mulheres de terreiro sejam ialodês, o objetivo de Jurema Werneck é demonstrar as múltiplas estratégias de resistência de mulheres negras na Diáspora.

Em sua tese de doutorado (Werneck, 2007b), mobilizou a ialodê enquanto chave de análise para pensar o papel das mulheres negras na construção da cultura popular e do samba. Percebe-se que as religiões de matriz africana desenvolveram instrumentos sofisticados de interpelação política. A ialodê, como ferramenta de análise, denota que mesmo os feminismos ignoraram a potência e os desafios da vivência de mulheres negras. Historicamente, as mulheres de terreiro experimentaram, de modo distinto, a oposição público-privado. Hoje, subvertem também a noção de identidade política religiosa, ao se mobilizarem em torno de uma identidade ancestral. Na sociedade brasileira, na qual a violência colonial e o racismo se perpetuam, posicionar-se por meio de uma “identidade ancestrálica” (Machado, 2013) que faz uma contra-narrativa sobre África e luta para a manutenção de suas comunidades, é uma posição antirracista. A presente tese de doutorado é devedora principalmente desta mobilização de Jurema Werneck. Valho-me da ialodê como repertório de práticas, narrativas de diferentes procedências (africanas e afrodiáspóricas) que culmina em uma ferramenta política e categoria instável, capaz de perturbar os feminismos e as concepções de política e Direito hegemônicas (Werneck, 2010). Um conceito à disposição das mulheres negras (Werneck, 2010) como fundamento de projetos de justiça social e epistêmica.

Em pesquisa sobre a organização política de mulheres negras no Brasil, em que reivindica e analisa o trabalho intelectual de mulheres negras como um *ethos* de

justiça social, Ana Claudia Jaquetto Pereira (2019) identificou duas categorias principais no discurso de suas interlocutoras: a ialodê e a trabalhadora doméstica. Tais vivências também são importantes para a presente tese, seja pela repercussão explícita da noção de ialodê pelas interlocutoras e nos espaços de articulação política das mulheres de terreiro, seja pelo lugar que o trabalho doméstico possui no cotidiano das comunidades de terreiro. A ialodê inspira a práxis de mulheres negras militantes por ser uma imagem de poder que enfrenta os estereótipos racistas sobre as mulheres negras, que tentam posicioná-las sempre em lugares desvantajosos.

Sendo a ialodê a que vai negociar no mercado, a mãe que se envolve em assuntos do Estado, a estrategista, a categoria é recurso para que as mulheres negras militantes possam questionar a suposta distinção público-privado que tangencia estereótipos de gênero e pontos de partida de feminismos liberais. Além disso, a *ialodê* se conecta com a politização da maternidade com que as mulheres negras desafiam a sociedade genocida e mais uma vez os feminismos, pois é preciso defender a vida de filhos e filhas e o cuidado desempenhado por mulheres negras como desdobramento das formas de resistência (Pereira, 2019).

Conforme Werneck (2010, p. 79) pontua, a ialodê não é o único conceito colocado à disposição pelos ancestrais à diáspora:

É importante assinalar que estes não são os únicos modelos que puderam ser apropriados, vividos ou identificados por nós: outras divindades femininas, masculinas ou ambíguas (não exatamente hermafroditas) também podem ser incorporadas por mulheres; bem como as crianças; velh@s; curandeir@s; guerreir@s; tudo está à disposição de todas e todos.

Certos autores atribuem a função de ialodê a diferentes orixás femininas como Oxum e Nanã (Werneck, 2010; Santos, 2012). Ainda que a presente pesquisa se dedique a duas mulheres de Oxum, a ialodê deve ser interpretada de forma ampla com utilidade para homens e mulheres, como um princípio cosmopolítico que destaca a agência das mulheres em diferentes contextos e personagens míticos. Trata-se de algo semelhante à noção de orixalidade da justiça, em que se afirma a existência e proveito de fundamentos éticos em diferentes momentos, orixás e narrativas do panteão afrodiaspórico, o que significa que a justiça, por exemplo, não é exercida apenas por Xangô (Ramos; Vaz, 2021). No mesmo movimento, a pergunta “Cadê Oxum no espelho constitucional?” enunciada por Nailah Veleci (2017) em sua dissertação de mestrado, oferece uma interpretação filosófica ampliada de um dos mitos da *ialodê*,

o transcrito acima, a partir da leitura de Ebome Vanda Machado e Carlos Petrovich. Diante da narrativa em que Oxum, a ialodê, se retira do mundo em protesto a exclusão das mulheres pelos orixás masculinos, a autora interpreta que esta cena pode ser transposta para o contexto nacional, onde homens e mulheres negros são excluídos dos projetos filosóficos, políticos e constitucionais (Veleci, 2017, p.19).

Quando as feministas negras brasileiras acionam a ialodê – um conceito ancestral – em suas práticas políticas, não significa a defesa de um retorno às condições da sociedade africana de seu surgimento (Pereira, 2019). Trata-se de uma descolonização do imaginário político, uma equação não tão simples, a categoria, conforme Jurema Werneck insiste, é especialmente desestabilizadora. Nesta tese, é preciso investigar alguns sentidos da categoria ialodê, sem possibilidade de esgotá-lo. Primeiro, porque a ialodê e o gênero entre os iorubá renderam múltiplas interpretações acadêmicas e políticas. Além disso, a categoria é indissociável de Oxum, mãe das duas interlocutoras da tese e possuidora de diferentes iconografias.

2.5.2 Oxum é Ialodê

Caracterizar Oxum é um dos maiores desafios desta pesquisa, porque se está diante de algo inapreensível. Um conceito afrodiaspórico, espiritual, epistemológico, físico, ético, geográfico, musical, biográfico, estético, histórico, cosmopolítico, intensivo, expressivo, metodológico dentre tantas outras dimensões.

Oxum é um rio:

O rio Oxum nasce nas colinas perto de Igede, a nordeste de Ilesha, capital da Ijesha Yoruba, no sul da Nigéria. Ela então flui para o oeste, passando pela cidade de Oshogbo, famosa por um de seus principais santuários, depois para o sul, para desaguar nas águas da lagoa Lekki. Lá ela se mistura com a salmoura do Atlântico. E então ela sai do mapa, para reaparecer espiritualmente no Caribe, nas ilhas de Cuba e Trinidad, e entre as cidades da costa do Brasil (Thompson, 2001, p. 251).

Muito se aprende de sua natureza de água. É indispensável para toda forma de vida, portanto Oxum é força renovadora. O poder da água Oxum sustenta sua imensa soberania. Muitos oriquis dão a notícia que “Oxum cura com água fria” e de que a medicina das ervas não pode acontecer sem água corrente (Murphy; Sanford, 2001). Da sinuosidade da água é feita sua estratégia, Oxum guerreia sorrindo, vence batalhas envenenando exércitos com comida. Carla Akotirene (2018) explica ainda que a

identidade ancestral da ialodê faz da água fundamento epistemológico das mulheres negras; sendo Oxum água, ensina a inundar os limites do público-privado para lutar por suas comunidades.

Se a arte transpassa todo o sistema iorubá (Omari-Tunsara, 2005) e a beleza não é apenas ornamental, é em Oxum que esta característica alcança expressão máxima. Oxum é detentora dos metais (cobre, ouro, latão) (Thompson, 2001). Joias, *idés*/braceletes, abebés/leques/espelhos são elementos obrigatórios na iconografia mais difundida da orixá. Há uma ética neste trajar-se. Além de representarem riqueza “codificada em metais”, valor, as joias são uma forma de medicina, a exemplo da crença entre os *lucumí* – praticantes da religião dos orixás em Cuba – de que os braceletes de cobre de Oxum purificam o sangue e simbolizam os poderes de cura de Oxum (Thompson, 2001, p. 259). Na performance da dança de Oxum, no balançar dos braços que simbolizam o rio, o chiar dos braceletes se tornam música, o murmúrio das águas, tornando-se verdadeira “partitura do rio” (Thompson, 2001, p. 259). Outro aspecto relevante de Oxum é que ela é dona do *Eérindinlógún*, importante sistema oracular de dezesseis búzios que conecta os orixás aos seres humanos. Trata-se de mais uma demonstração do papel fundamental de Oxum na sustentação do mundo iorubá, capaz de prever o futuro e interferir no destino das pessoas (Ogungbile, 2001).

Expressão da beleza, Oxum transborda sensualidade. Diferentes orixás se submeteram a seus encantos, foi esposa de Xangô, Ogum e Oxóssi, encantando também Iansã. A ocidentalização e difusão de Oxum e as diferentes formas com que foi retratada por pesquisadores das presenças iorubás, por vezes incorreram em hiperssexualização e redução da complexidade de Oxum:

Tratar Osun como sereia das águas doces, narcisista, deusa vênus, portanto europeia, faz parte das cosmovisões etnocêntricas que não refletem a centralidade do pensamento cosmoentido com cinco búzios abertos, orikis e espiritualidade do povo yorubá. A maternidade pertinente a Osun tem sido suprimida do caráter *iyalódè*, agora caricatura colonizada. Longe de Osun a imagem da mãe chorona, parideira, contrária aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres (Akotirene, 2019).

A relação indissociável de Oxum com a beleza e sensualidade conduz a entender o erótico como poder, o qual está disponível às mulheres e uma vez vivenciado, não é possível dele retroceder (Lorde, 2019). A hiperssexualização de Oxum é indício concreto da mirada pornográfica, em que o olhar do colonizador

confere sentidos e moralidades redutoras de experiências que desconhece, mas administra e deturpa (Segato, 2021). Dessa forma, tenta-se submeter o erótico ao pornográfico.

A noção de ialodê é uma categoria instável e imprecisa (Werneck, 2010, p. 76), o que lhe atribui maior capacidade de perturbação de léxicos modernos do que lhe retira potência e credibilidade. A precisão aqui diz respeito a ser um saber ancestral, de existência múltipla, que não pode ser datado simples e cronologicamente e cuja aproximação acontece por meio da escuta das narrativas africanas (mitos e pesquisas sobre as sociedades iorubás), da resignificação afrodiaspórica do conceito e das reivindicações das mulheres negras no presente, sejam feministas e/ou mulheres de axé. Ialodê, conceito e, acima de tudo, rizoma, uma prática que não se liga a uma verdade profunda e única, mas a corporalidades ancestrais que fluem entre si.

Dessa forma, entender a categoria depende de uma aproximação do que já foi escrito e constatado sobre ela, nas produções sobre as sociedades iorubás na África e sobre os candomblés brasileiros. Não é possível resgatar a autenticidade de uma ialodê da África mítica e ligá-la a um modelo que teria sido transportado na diáspora e existiria até hoje. Busco explorar algumas imagens, narrativas e contradições nos escritos sobre a *ialodê* que auxiliem a compreensão de sua reivindicação atual pelas mulheres de terreiro.

Para isto, é preciso examinar o “estatuto das mulheres” e do poder feminino nas sociedades iorubás (Verger, 1985; 1992) em diálogo com análises sobre o papel das mulheres no candomblé. Neste fluxo de ideias e escritos sobre mulheres iorubás e gênero, Oxum, ialodê e as sociedades secretas de poder feminino (que tiveram lugar também no Brasil) importam muito. Além disso, as diferentes interpretações sobre o tema apresentam divergências teóricas sobre a precedência ou não do gênero ao colonialismo, o que demonstra a relevância político-epistemológica e a complexidade das vidas das mulheres de terreiro.

Para compreender essa trama, compartilho da noção de Muniz Sodré (2017) de que estamos diante de uma sociedade de *Arkhé*, em que o sagrado – tomado não num sentido religioso, mas num sentido interior, de segredo, corporal e não apenas intelectual – é um princípio material que se encontra na origem e no destino das coisas. O feminino nagô consiste na “superfície metafísica ou ontológica do corpo coletivo em que se opera a síntese conectiva dos sujeitos-suportes da *Arkhé*” (Sodré, 2017, p. 155-156). Isso significa dizer que as mulheres possuem papel constituinte da

filosofia nagô, o que também se depreende da presença de Oxum e das *Ìyàmís* em mitos da origem do mundo.

O *itan*⁴¹ narrado acima em que Oxum se retira do mundo em protesto à exclusão⁴² assim como diversos mitos da origem do mundo tem como ponto de partida o protagonismo de Oxum e das *Ìyàmís*. Oxum é a líder das *Ìyàmís* (cuja tradução mais elementar significa “minha mãe”), que são as mães ancestrais, as mães pássaro, a força integradora mais poderosa e temida na cosmologia iorubá.

A tradução das narrativas míticas de Ifá foi um dos maiores impactos do colonialismo sobre as sociedades iorubás (Oyewumi, 2016). A tradução da concepção das *Ìyàmís* e do termo *ajé* pelo qual também são conhecidas para a noção de feitiçaria com toda sua dimensão antissocial (Verger, 1992; Santos, 2012) e negativa atribuída por ideais cristãos consiste em exemplo das consequências nefastas da tradução colonizadora. Um dos motivos para esta má interpretação é a ambivalência:

O primeiro aspecto sob o qual ela é conhecida é o de mulheres velhas, donas de uma cabaça contendo um pássaro, transformando-se, elas próprias, em pássaro, organizando entre si reuniões noturnas na floresta, para alimentarem do sangue de suas vítimas. O segundo aspecto de *iyàmi*, menos conhecido, é aquele de divindade deposta, nossa mãe chamada Odú (não confundir com *odù* de ifá), ou *odù lógbóje*, aquela que ao vir ao mundo, recebe de Olodumaré o poder sobre orixás; poder simbolizado pelo *eyé* o pássaro. Ela torna-se *eleye* (proprietária do pássaro ou proprietária da força do pássaro). Ela recebe também uma cabaça imagem do mundo e contendo seu poder. Mas, tendo abusado desse poder, Olodumaré o dá a Orixalá, seu companheiro masculino vindo ao mundo ao mesmo tempo que ela. É ele que exercerá o poder, cujo controle, será exercido por ela (Verger, 1992, p. 10).

Dessa forma, Verger (1992, p. 9) no texto *Esplendor e decadência do culto de Ìyàmí Osorongá: minha mãe feiticeira, entre os iorubás* identifica que as *Iyamís* são comumente tomadas nas seguintes acepções: “*Ìyàmí Òsòrongà* (minha mãe, a feiticeira), ou mais simplesmente *iyàmí* (minha mãe), ou então *eleye* (proprietária de pássaros), ou ainda, *àgbà* ou *iyá àgbà* (a anciã, a pessoa de idade avançada, a mãe de idade respeitável)”. As *Ìyàmís* são ancestrais femininos que correspondem a “uma totalidade, uma massa, um grande ‘ventre’ simbolizado pelo *igbá* – cabaça” (Santos,

⁴¹ Segundo Juana Elbein dos Santos (2012, p. 52) os *itan* consistem em “histórias e lendas provenientes do sistema oracular e particularmente do *èrindílogun*”.

⁴² Considero que o referido *itan* seja uma releitura do odu *Ossetura* de Ifá transcrito discutido por diversos autores como Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e Oyeronke Oyewumi e que será retomada adiante.

2012, p. 112). Dentro desta cabaça há um pássaro. A terra é uma grande cabaça *Igbá-nlá* e a vida que sucede sobre ela, bem como o renascimento, a continuidade e a prosperidade dependem dos ancestrais (masculinos e femininos) (Santos, 2012, p. 114-115). Os pássaros aos quais as *Ìyámís* aludem tem a ver com o poder de gestação e o elemento procriado, "tanto as *iyá-mi* são simbolizadas por pássaros como os orixás filhos" (Santos, 2012, p. 117). O axé das mulheres decorre das *Iyamís* e as orixás femininas são vinculadas a elas.

A importância das *Iyamís* no sistema nagô e o apelo negativo da assunção à feitiçaria não significou que elas não seguissem cultuadas em África e onde a diáspora levou a ancestralidade iorubá. São reverenciadas especialmente na Sociedade *Gèlèdè* que consiste em festas públicas para celebrar, promover fertilidade e prosperidade, ofertar e apaziguar os poderes de *Iyámí*. Homens e mulheres podem participar, homens utilizam máscaras femininas, mas são as mulheres que conduzem o segredo nesta sociedade (Verger, 1992, p. 23). Estas sociedades persistiram em África, havendo notícias de que até o início do século XX tenha tido lugar na Casa Branca do Engenho Velho, uma vez que uma de suas ialorixás (Maria Júlia Figueiredo), também portava o título de *Erelú*, nome dado à dignatária máxima da Sociedade *Gèledè* (Verger, 1992, p. 24). No padê, ritual indispensável do candomblé *ketu* que precede alguns de seus principais momentos sagrados, as *Iyamís* são invocadas e veneradas (Santos, 2012).

2.5.3 Interlúdio

Barreiras, 09 de maio de 2024, 17:46 h.

O outono vai me matar e o texto que era para ser o mais bonito está o mais aflitivo. Não sei como continuá-lo ou se está no mínimo compreensível. Estou há uns trinta livros nele, não tenho nem pista se estou no rumo certo. Preciso conversar com alguém, mas quem pode entender todas essas palavras em iorubá e o sem fim de ejós acadêmicos envolvidos nesta tese? É uma quinta-feira num meio de semestre e todas as minhas amigas que me leem estão feito formiguinhas nesse país. Exercícios de respiração, música, alongamento, nada dá jeito. Pronto. Vou ligar pra Ebome Vanda, quem melhor do que ela para me orientar a como continuar a escrever sobre ialodê?

Ela atende festiva como sempre. Peço a benção. “Minha mãe lhe abençoe, minha filha. Bença?”. Eu desejo que Iemanjá a cubra. Ela diz que todas andamos precisando desse manto protetor de Iemanjá e que ando sumida, pergunta quando irei com tempo a Salvador. Desconverso dizendo que tenho uma notícia médio ruim e uma boa. “Vamos começar com a médio ruim, primeiro, então”, ela ri. São tese-news, eu digo que a má notícia é que falta muito para esta tese acabar, que cansa muito que eu precise forrar uma cama imensa de explicações para chegar aonde mais é precioso, a vida dela e de Mãe Jaci. A parte boa é que a tese já tem umas cem páginas. Ela dá uma gargalhada, “cem páginas? já tá bom! ande logo com isso”.

Pergunto se posso contar o que tenho escrito, depois de Nina Rodrigues, Makota Valdina e devir-Fanon etc., preciso explicar o que são ialodês. Concordamos que é um tema - vida de mulheres de terreiro - todo forte, em formato de oito, odu denso, tenso, infinito. Volto às ialodês, ialodês e feminismo, que sorte Tia Vanda, né, ser filha de Oxum. Ela é muito grande, muito senhora. Ebome Vanda ri e diz, não é à toa que ela conseguiu os segredos do oráculo com Exu.

Proseamos um tanto mais, e insisto, “venha cá Ebome Vanda, se eu estivesse escrevendo uma tese, na parte sobre Oxum, sobre a ialodê, que característica, assim, a senhora acha que não poderia faltar?” É óbvio que ela responderia de pronto: “estrategista”, e começa e me contar...

“Que quando roubaram as joias de Oxum, e aqui, Ebome diz, a joia é um poder, todos nós temos um poder, só atentam a quem tem um poder. Quando roubaram as joias dela, ela pegou um tabuleiro, fez abará, uma comida perfumada, colocou na cabeça e saiu cantando. Em lugar nenhum diz que ela estava cantando, mas eu imagino né? E ela cantava essa cantiga [Ebome Vanda começa a cantarolar] Que ela desceu a ladeira sorrindo, não acho que ela se entristeceu, ficou prostrada [Ebome Vanda canta de novo]. Ela viu naquela situação uma possibilidade, e quando ela (Oxum) avistou os ladrões que tinham lhe tomado as jóias, se fez de desentendida e começou a servi-los. E as pessoas pensavam, mas que boba! E enquanto eles se fartavam, ela bota as joias no tabuleiro, o tabuleiro na cabeça e segue de volta seu caminho cantarolando. Ela não se entristeceu”.

Tantos anos-tese, e eu não sou neutralizada ainda por uma fala como essa. A escolha por “estrategista” é cheia de significados. Ebome Vanda escreve sobre a

política de Oxum há pelo menos três décadas. Quanto a vivê-la, então... Acho que a primeira resposta que vem à mente - no senso comum- em relação à Oxum é sempre da beleza. A escolha pelo mito do roubo das joias não nega a beleza, mostra como ela é um valor, que precisa ser inteligentemente defendido. Mas o que mais me impressiona e me convoca à ousadia de cometer esse texto é a parte da imaginação. Ela imagina que Oxum tenha cantado. E então numa tarde pelo telefone, ela também canta.

Preciso desligar o telefone, comento que a interlocutora da tese acaba de trazer uma saída. Ela ri. Peço a benção. Já anoiteceu.

2.5.4 Oxum é Iyá

No curso da sinuosidade aquosa do conceito de ialodê, as principais afirmações a posicionam como um título ou cargo de representação das mulheres:

De fato, *Ìyálóde* não é apenas um dos títulos de *Òsun* e de *Nàná*, também, como o diz Abraham (p. 322), o cabeça da sociedade *Ìyálóde* de cada comunidade, constituindo um título civil. "A *Ìyálóde* reúne as mulheres para discussões públicas que lhes interessam. Antigamente elas possuíam escravos. Uma rica *Ìyá-lóde* costumava assegurar aos guerreiros de sua cidade os melhores fuzis produzidos em Lagos: *Tinúnbu*, célebre *Ìyá-lóde*, mantinha o exército de *Abèòkúta* em sua integridade". A *Ìyálóde* representa todas as mulheres de sua comunidade no palácio, no conselho e nos tribunais locais. Segundo Pierre Verger (1965: 148) "ela mesma arbitra, fora do tribunal, as diferenças que surgem entre as mulheres". *Ìyálóde* é o título mais honorífico que uma mulher pode receber e que a coloca automaticamente à cabeça das mulheres e da representação no *aiyé* do poder ancestral feminino. O *abèbè*. leque ritual, a que já nos referimos em relação a *Òsun* e *Yémánjá*, é seu emblema, símbolo da cabeça-ventre com o pássaro-procriação (Santos, 2012, p. 123-124).

Uma saída simples, mas equivocada, seria restringir a ialodê no contexto da representação ocidental, uma que fala por todas. Essa concepção também endossaria uma distinção bem delimitada entre público e privado, que no fundo, encontra no público o lugar máximo de realização política. Refiro-me aqui, enquanto noções de público e privado, à forma como o colonialismo aprofunda esta distinção, tornando nas práticas comunitárias os espaços públicos como masculinos e mais valorizados socialmente, inaugurando o doméstico como seara inferior e privada, esvaziando a elaboração social sobre o mesmo e que o torna um lugar menos seguro para as mulheres (Segato, 2021), A ialodê, ressignificada na diáspora, seja na reivindicação

feminista ou das mulheres de terreiro, não se resume a uma atuação política fragmentada. Mas um agir entre vivos e ancestrais e um cuidado para com a comunidade que emana da maternidade, protegida por Oxum.

Foi na instalação de entrada da 35ª Bienal de São Paulo, intitulada rigorosamente de “Coreografias do Impossível”, que obtive o lampejo de que seria um espaço público (im)possível em que a ialodê pode exercer seu mandato. Na obra “*Parliament of Ghosts*” (Imagem 1⁴³), o artista ganense Ibrahim Mahama reelabora uma sala parlamentar. Com tijolos à mostra, apresenta uma espécie de auditório sem paredes em que todos podem se olhar. Em volta do parlamento, um conjunto de vasos típicos de Gana, que parecem grandes ovos de concreto. Seu objetivo é recontar a história da empresa ferroviária de Gana (*Ghana Railway Company*), aguçando os sentidos sobre a distensão entre colonialismo e globalização, e como “esses momentos entrecruzam-se com questões do trabalho, do extrativismo, da produção, da exploração e da justiça” (Gooden, 2023, p. 155). A instalação serviu também como um “local de trabalho coletivo negro, produção cultural e discurso ao longo da 35ª Bienal de São Paulo” (Gooden, 2023, p. 155).

Imagem 1 – Parliament of Ghosts – Ibrahim Mahama



Fonte: Site 35ª Bienal de São Paulo – A autoria da foto é de Levi Fanan.

⁴³ No site consta os seguintes créditos: “Vista da instalação da obra Parlamento de Fantasmas, de Ibrahim Mahama, durante a 35ª Bienal de São Paulo – coreografias do impossível © Levi Fanan / Fundação Bienal de São Paulo”.

Por que a ialodê falaria em um parlamento de fantasmas? Proponho fazermos outra anotação (Sharpe⁴⁴, 2023), desta vez sobre a ideia de fantasma. A “consciência ocidental do negro” operando as tecnologias de raça – grande complexo fantasmagórico de terror – produz primeiro cadáveres para se tornarem depois fantasmas (Mbembe, 2022). Por óbvio, a instalação de Mahama convida a desnudar o poder funerário do capitalismo, que tanto depende do culto de seus espíritos como do escravizado, ele mesmo o espectro do capitalismo (Mbembe, 2022). Mas a relação com os mortos vai além da fantasmagoria da raça/modernidade.

Mas não é em todos os espaços e tempos que os mortos são fantasmas, sombrios, macabros. Na obra de ficção “País Sem Chapéu” de Dany Laferrière, quando o protagonista “Velhos Ossos” retorna ao Haiti (seu país de origem), precisa reaprender sobre o “país sem chapéu”, que para o vodu haitiano consiste na região onde habitam os mortos (Amaral, 2023, p. 9): “noto que ele não diz nunca a morte, mas os mortos”. Para onto-epistemologias como as dos nagôs e do vodu-haitiano, a vida é um momento de potência e preservação, tão importante quanto a morte que consiste em momento de culminância, quando se elabora o ancestral (Leite, 2008). E a morte não se esgota na perda, conforme escuta da personagem principal do livro *País Sem Chapéu*:

– Na verdade, é bastante estranho. Bombardopolis, uma minúscula cidadezinha, perto de Port-de-Paix. Os americanos estão fazendo um recenseamento secreto do país. Eles têm essa mania de sempre querer contar as cabeças de gado. Querem saber quantos somos. Cinco, seis, sete milhões? As autoridades haitianas se contradizem quanto a isso. Não há como saber. É preciso dizer que o governo haitiano está se lixando para saber quantos somos. Pra quê? Conclusão, não há meio de os americanos saberem. Um recenseamento no Haiti, imagine só... As pessoas dizem qualquer coisa. “Quantos filhos a senhora tem?” “Dezesseis”. “Onde eles estão?” “Os nove estão na escola”. *E os outros?” “Que outros?” Os outros sete filhos”. “Mas senhor, eles

⁴⁴ Sobre a ideia de anotação para Christina Sharpe: “Dito de outra maneira, quero pensar a anotação em relação à disgrafia e à ortografia do vestígio; em relação às fotos de pessoas Negras em risco que aparecem tão regularmente em nossa vida, tenham elas origem no cotidiano ou em desastres extraordinários; tais imagens de pessoas Negras sofrendo costumam ser esquecidas. Isso acontece mesmo, ou até mesmo de modo especial, quando pretendem “humanizar” pessoas Negras, isto é, pretendem tornar manifesta a “humanidade” que já sabemos estar presente(...). Estou interessada em maneiras de ver e imaginar respostas ao terror vivido pela vida Negra e pelas formas como a habitamos, somos habitadas por ela e a recusamos. Interessam-me os modos como vivemos esse terror – e como vivemos apesar dele. Ao considerar essa relação entre imagear e imaginar nos registros de anotação Negra e revisão Negra, quero pensar sobre o que essas imagens suscitam e sobre o que elas nos incitam a fazer, pensar e sentir no vestígio da escravização – ou seja, em um presente contínuo de sujeição e resistência” (Sharpe, 2023, p. 210).

morreram". "Senhora, não contamos os mortos". "E por que não? São meus filhos. Para mim, estão vivos para sempre". Como vê, Laferrière, nós somos diferentes dos norte-americanos. Duas visões diferentes. Os americanos subtraem os mortos deles, nós, negros, continuamos a somá-los... Incompatibilidade de gênios... (Laferrière, 2023, p. 79-80).

Dessa forma, só há de se falar de representação e ialodê num parlamento de vivos e ancestrais e não simplesmente na cena da representação moderna. Esta imagem, a do parlamento, permite revisitar um odu de Ifá chamado *Òseturá*, que conforme veremos, é a narrativa de partida do mito da ialodê mais difundido no Brasil, e invocado em escritos de feministas e mulheres de terreiro. De início, vale reforçar que os *Odus* do corpus literário de Ifá podem ser entendidos como tratados filosóficos a respeito da sociedade e natureza humana (Nzegwu, 2011). Versões, traduções e interpretações deste *odu*, que reconta o mito de origem, foram mobilizadas por autoras e autores de referência (Abiodun, 2001, p. 16; Nzegwu, 2011, p. 258; Ogungbile, 2001; Oyewumi, 2016; Santos, 2012, p. 150), o que denota sua relevância. O núcleo comum dentre as interpretações que tive acesso consiste no momento de criação do mundo requisitada por Orunmilá, em que, desta vez, dezesseis odus masculinos excluem o décimo sétimo odu (Oxum) por ser mulher. A resolução é semelhante do mito da ialodê, pois Oxum utiliza de seus poderes e domínios (a água, a procriação, a sexualidade, o feitiço) para ser respeitada. Entretanto, há uma diferença importante. Uma das razões determinantes para a solução do conflito contado em *Oseturá* é o filho que Oxum espera. Este filho é Exu, que tem um papel preponderante no sistema iorubá. É ele quem traz consistência e o dinamiza. Exu é o condutor das oferendas, o principal mecanismo de comunicação e restituição entre os seres sagrados (humanos e não humanos). Esta narrativa de Ifá posiciona Oxum como uma das divindades primordiais, ainda que não haja uma uniformidade nas interpretações deste odu.

Um retorno ao parlamento de *Oseturá* é necessário para que acessemos uma das contribuições críticas importantes sobre a preponderância de Oxum e das iorubás nas discussões sobre gênero, especificamente no trabalho da socióloga nigeriana oyo-iorubá Oyeronke Oyewumi. É indispensável compreender as análises da autora, ainda que em linhas gerais, porque a autora oferece uma interpretação original sobre a figura da ialodê.

Em 1997, a autora publicou a obra *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, na qual ao analisar diversas palavras iorubás, defende que a sociedade iorubá pré-colonial não seria organizada

por gênero, mas pela senioridade ou antiguidade, segundo a qual o valor é conferido considerando-se a idade relativa (Oyewumi, 2021). O trabalho da autora expõe o paradoxo dos estudos feministas. Ao passo que afirmam que as relações de gênero são construídas social e culturalmente, em contrassenso, assumem o gênero como um princípio universal de organização presente em qualquer sociedade que se analise. Este estudo teve desdobramentos interessantes, pois ampliou a reflexão sobre a existência do gênero em outras sociedades pré-coloniais, como as dos povos originários na América Latina (Lugones, 2020; Segato, 2021).

Por outro lado, houve também discordância se a descrição da autora oferecia de fato o retrato de uma sociedade iorubá sem gênero. Por exemplo, em sua compreensão do dimorfismo sexual fora de significações hierárquicas, o modelo de Oyeronke Oyewumi não tocava a dimensão da heterossexualidade (Sarduy, 2014). De todo modo, considero que o trabalho da autora segue relevante como provocação filosófica sobre a compulsoriedade do gênero e a importância de se analisar sociedades africanas em seus próprios termos (flor do nascimento, 2019). Mais do que responder se haveria ou não gênero antes da colonização, o trabalho da autora se soma à série de estudos que demonstram como as relações de gênero entre os iorubás (seja na Nigéria ou nas sociedades pós-coloniais da Diáspora) não são essencialistas (Segato, 2003).

O segundo livro da autora, *What gender is motherhood: changing yoruba ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity* (2016), parte da inexistência do gênero na sociedade pré-colonial para aprofundar a crítica de como os estudos e traduções sobre os iorubás promoveram o processo de patriarcalização a partir de leituras masculinistas restritivas. Ao considerar impróprio o uso da categoria “mulher” para análise da sociedade oyo-iorubá pré-colonial e problematizar as traduções de vários trechos dos capítulos de Ifá, busca demonstrar a atuação de intelectuais na redução do lugar das mulheres e do papel da maternidade. Para isso, Oyewumi revisita o *Odu Oseturá*, realçando que as traduções do mesmo minimizam o papel de Oxum como *Iyá* primordial. A autora questiona até mesmo que a palavra iorubá *Iyá* tenha sido traduzida pelo Ocidente como “mãe”, o que teria por consequência o par “pai”.

O argumento da autora é que na cosmopercepção iorubá não haveria contraparte masculina para a figura de *Iyá*. Em uma sociedade cujo princípio organizador mais importante é a senioridade, não haveria alguém anterior à *Iyá*, que

não é caracterizada pela autora como uma função generificada, mas instituição política com desdobramentos coletivos e estéticos. A maternidade não seria tarefa de uma pessoa só e o único par de *Iyá* seria sua prole. Desta forma, a socióloga nigeriana aprofunda o confronto às noções ocidentais. Ao reivindicar a organização iorubá como um *ethos* matripotente, mira tanto no sexismo crescente das interpretações do corpus literário e das relações sociais iorubás, quanto no que chama de “matrofobia” do Ocidente, em que a maternidade é vista como uma experiência sempre de perda para as mulheres. É aqui que a autora toca na categoria central desta tese. Oyewumi afirma que a Ialodê é uma figura recente nas práticas iorubás, uma presença pós-colonial. Na verdade, baixo um manto de representação política das mulheres, a ialodê seria uma redução da matripotência de *Iyá* e o exercício do poder pelas mulheres seria limitado a apenas um cargo.

Na presente tese, a ialodê é entendida como uma referência positiva e transgressora, conforme os feminismos negros brasileiros tem reivindicado. Entretanto, o quadro exposto por Oyeronke Oyewumi sobre a cultura iorubá ser um *ethos* matripotente soma-se ao repositório de imagens que colhemos sobre a episteme de Oxum. Em sentido semelhante, Juliana Araújo Lopes ([2025?]) mobiliza a matripotência de *Iyá* para, em diálogo com Lélia González e a noção de *captiva materna*, de Joy James, borrar as imagens de maternidade roubadas às mulheres negras nas ideias violentas de mucama e mãe preta propagadas pela suposta democracia racial. Os princípios matripotentes de *Iyá* são uma possibilidade de aprendizado e reencantamento com a maternidade vivida por mulheres negras.

Outro aporte indispensável para a compreensão da centralidade de Oxum como episteme política entre os iorubás é a construção da categoria *Osunality* ou *Osunism*, traduzida para o português como Oxunismo (flor do nascimento, 2021). Na mesma linha de oposição à adesão de abordagens ocidentais sobre o gênero que não compreendem as experiências africanas em seus próprios termos, Nkiru Nzegwu (2011) postula que antes de buscar imagens sobre sexualidade, gênero e erotismo fora dos quadros conceituais africanos, as comunidades africanas possuem instituições que abordam gênero e sexualidade de modo não centrado no masculino. Uma destas instituições seria o Oxunismo. Para elaborá-la, a autora também revisita o odu Oseturá:

Funcionando como um tratado filosófico sobre a sociedade e a natureza humana, os capítulos de Odu Ifá apresentam uma concepção

da sexualidade humana e da sexualidade feminina que pode ser melhor descrita como osun-sexualidade. Ao simbolizar um canal sexual e materno, Osun representa uma energia pró-natalista, centrada na mulher, transformadora da vida que percorre e a anima. O capítulo Oseturá de Odu Ifá apresenta essa força como altamente sensual e sexual. As mulheres que tipificam essa força Osun brandem sua sexualidade de forma aberta e bastante inconsciente. Como Odu Ifá não se apoia em uma simples teoria de correspondência da verdade entre Orixá e humanos, uma leitura filosófica dessa força de Osun a interpreta como um conector dinâmico de energia criativa entre as fases intermediárias do paradigma da sexualidade – fertilidade. Em termos explícitos, a força de Osun delinea um fluxo de energia sequencial do desejo, excitação, cópula, prazer, realização, concepção, nascimento e crescimento (Nzegwu, 2011, p. 258, tradução própria).

Diante desse cenário, o Oxunismo seria o princípio no coração de tal energia criativa, que não prescinde do erótico, do prazer. O erótico é entendido como condição à vida, pois em sua ausência, conforme ilustrado no Odu Oseturá, não há vida (Nzegwu, 2011, p. 258). Ao explicar que “epistemologicamente, Oxum é construída de dois princípios: sexualidade e fertilidade – e uma sequência elaborada de processos”, a noção de Oxunismo proposta por Nzegwu, acrescenta o erótico no centro da episteme Oxum e serve precaução para compreensões biologizantes e moralistas sobre Oxum e maternidade.

A categoria ialodê se move nesse quadro de referências biográficas e acadêmicas, sejam africanas ou afrodiaspóricas, sem pretensão de transplantar interpretações de uma realidade a outra. Na correnteza do feminismo negro brasileiro, a categoria é uma ferramenta de análise, uma chave conceitual, e é desestabilizadora. Nesse sentido, não seria muito compreendê-la como uma ferramenta da poética feminista negra, conforme proposto por Denise Ferreira da Silva (2019) em sua pergunta sobre o que acontece quando o corpo da nativa escravizada lê os processos de produção do conhecimento. Pode a ialodê interromper e violar as regras do pensamento moderno em seus léxicos e imagens de controle?

Penso aqui novamente em *Parliament of Ghosts*. Para onde conduz a episteme de Oxum? Uma ialodê falando, murmurando braceletes, inundando um parlamento de ancestrais? Penso nos ovos ao lado do parlamento proposto por Ibrahim Mahama. Impossível não recordar uma narração da etnografia de Rita Segato no Xangô de Recife nos anos 1970:

Quando eu canto para Oxum, eu me lembro de Maria Pequena [filha de Oxum do Sítio de Água Fria que foi uma das concubinas de Pai Adão⁴⁵]. Depois que Pai Adão morreu, as pessoas no Sítio não tinham nada para comer; eles passaram por uma época muito difícil. Então, meu pai contou que Maria Pequena conseguiu sustentar a todos com um único ovo durante uma semana inteira. Graças a ela, eles sobreviveram 'comungando' num só ovo, todos eles. E durante todo esse tempo, ela manteve sua animação e seu bom humor (Segato, 2005, p. 164).

É a esse ânimo e outro-mundo de possibilidades e poder comunitário que conduz a episteme de Oxum. Um mundo em que se comunga de um só ovo. E essa história nutre uma comunidade, décadas depois.

2.6 Devir Orixá

Em 2019, pela primeira vez uma mulher negra dirigiu a Companhia de Teatro da Universidade Federal da Bahia. Fernanda Júlia Barbosa *Onisajé* é mulher negra de candomblé e dirigiu a peça *Pele Negra, Máscaras Brancas*⁴⁶, texto do dramaturgo Aldri Assunção baseado na obra *Peles Negras, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon, autor martinicano.

Onisajé é o nome sagrado de Fernanda Júlia, *orunkó*, o nome que seu orixá trouxe à terra. Mais conhecida por este nome, é, portanto, mulher de axé. O livro de Frantz Fanon foi resultado de sua tese em psiquiatria em 1950, quando foi reprovado. É um livro poderoso que explica o racismo em sua dimensão afetiva, psíquica, corporal, linguística e violenta. Navega pela experiência racial do autor na metrópole colonial francesa. A obra é transformadora da vida de intelectuais negros e negras e fundamental nos estudos sobre raça. O espetáculo foi estruturado da seguinte maneira:

Na construção do *Pele Negra*, o tempo entrelaça passado, presente e futuro. Essa articulação já era dada pela dramaturgia de Aldri Anunciação e foi assumida pela encenação, que se desenvolvia nas seguintes temporalidades: no passado, em 1950, momento em que Fanon defendeu sua tese de doutorado e foi reprovado; no presente, em 2019, quando Fanon volta do mundo espiritual para re-defender sua tese; e no futuro, em 2888, mil anos após a abolição oficial da

⁴⁵ O Xangô é uma das expressões religiosas afro-brasileiras que foi fundada por iorubás no Brasil. Em comunicação pessoal, Rita Segato compartilhou que o período referido foi durante o Estado Novo. Pai Adão foi uma das principais lideranças dessa comunidade de terreiro consagrada à Iemanjá centenária do Recife, que hoje leva sua denominação: Sítio do Pai Adão.

⁴⁶ O vídeo da gravação da peça pode ser visto em:

https://www.anpocs2020.sinteseeventos.com.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=1218.

escravatura no Brasil para evidenciar que, caso as questões examinadas por ele em sua tese não obtivessem reconhecimento e tratamento clínico, político, cultural e econômico, chegaríamos a este futuro como suas personagens-tese: a identidade fraturada e sem noção da origem cultural negra (Onisajé, 2021, 183).

A presença de *Onisajé* na direção do espetáculo, numa Companhia de Teatro em Salvador, colocando em prática o que a diretora tem construído como Teatro Preto de Candomblé⁴⁷ e a perturbação na noção de temporalidade, consistiriam, de pronto, movimento pulsante de justiça epistêmica. Mas uma das dimensões do espetáculo traz mais nuances para nos encontrarmos em devir mulheres de axé. A montagem da peça e preparação dos atuentes – todos pessoas negras – trabalhou os fundamentos do Teatro Preto de Candomblé, bem como os cortes que o livro produz e as experiências subjetivas dos atores e atrizes. Nesta resistência cênica, a personagem Frantz Fanon foi encenada por duas pessoas, o ator Victor Edvani e a atriz travesti Matheuzza Xavier.

A pergunta que mobiliza a peça desde a canção inicial é: “o que quer a mulher preta? o que quer o homem preto? o que quer a mulher preta e o homem preto?”. O encontro das vivências de Fanon em múltiplos corpos, atuentes e tempos, antes de sentenciar algo sobre a vida deste intelectual cuja espectralidade mobiliza tantos afetos e práticas políticas, coloca a questão do que seria devir fanon.

Gilles Deleuze e Felix Guattari quando convocados a explicarem o que seria devir sempre o opuseram às noções de imitação, semelhança, significado e temporalidade (Deleuze; Guattari, 1995). O devir é sempre minoritário, jamais no sentido de quantidade, mas em sua contra-dominação. Minoritário, trata de “não fingir, não fazer como ou imitar a criança, o louco, a mulher, o animal, o gago ou o estrangeiro, mas tornar-se tudo isso, para inventar novas forças e novas armas” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 13). O devir fanon encontra-se entre os dois atuentes, as duas atuações, entre o livro e a pessoa, o vivo e o morto, o psiquiatra e o filósofo, a cena e a realidade, o teatro branco e o teatro preto de candomblé, entre o devir mulher de fanon e o devir criança da filosofia, entre o devir travesti e o devir orixá de uma

⁴⁷ Em vários momentos de sua tese a autora elabora a concepção de Teatro Preto de Candomblé, seleciono um excerto para auxiliar na compreensão: “Ancestralidade, Afrocentricidade e Encruzilhada formam o triângulo que orienta e organiza a relação Candomblé-Teatro e que dá base a um fazer teatral que parte do Candomblé para uma poética da cena. O Teatro Preto de Candomblé é uma elaboração cênico-poética, ainda em desenvolvimento, que partiu de uma prática teatral que foi sendo teorizada de forma progressiva, associada à cosmopercepção e a prática do Candomblé” (Onisajé, p. 108).

experiência que sequer se anuncia. Devir é algo que acontece na desterritorialização deste encontro.

As imagens de desobediência epistêmica evocadas pelo Teatro Preto de Candomblé praticado na encenação dirigida por Onisajé oferecem uma geografia para pensarmos um desafio contemporâneo aos candomblés: o lugar das pessoas transgêneras nestas comunidades. Esta questão ilustra a disputa na interpretação do gênero nas comunidades afroreligiosas. Historicamente, conforme debatido anteriormente, o candomblé se organiza a partir do princípio de senioridade. A vivência diaspórica dos povos iorubás estimula a construção contemporânea dos feminismos. Se por um lado há os que afirmem - a partir das mulheres iorubás - que o gênero não era uma experiência anterior à violência colonial (flor do nascimento, 2019; Lugones, 2008; Oyěwùmí, 2021), há também a noção de que o colonialismo se apropriou de estruturas de gênero complexas, tornando críticos patriarcados de baixa intensidade (Segato, 2012; Sarduy, 2014). Independentemente da posição crítica adotada, ambas compreensões convergem no sentido de que o colonialismo inaugurou distinções e injustiça de gêneros entre os povos iorubás.

As vivências de gênero no candomblé - uma tradição absolutamente brasileira - foram construídas no contexto do colonialismo. Embora subvertendo muitas das lógicas comuns ao patriarcado ocidental, os candomblés contemporâneos têm afirmado uma lógica de atribuição de papéis de gênero com base em aparelhos reprodutivos. Por óbvio, as práticas não se reduzem a interdições simples de homens-cis fazem isso, mulheres cis fazem aquilo. Ainda assim, existe uma elaboração sofisticada de gênero. Mulheres podem ser filhas de *aboró* (orixás masculinos, "santo homem") como homens podem ser filhos de *iabá* (orixás femininas), compartilhando tarefas de ambos os gêneros e recebendo interdições do mesmo modo. Aqui, ofereço uma explicação didática que não é universal sequer nas realidades dos candomblés, onde a vivência da transgeneridade recebe maior complexidade e desafios de compreensão.

wanderson flor do nascimento (2019), em seu artigo *Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate* contextualiza o debate, oferecendo às comunidades elementos críticos para compreensão da questão. De início, o autor problematiza a noção de tradição, tendo em vista que ela consiste em construção. No tocante às vivências de gênero a tradição se ressituiu nos séculos de existência dos candomblés, a exemplo da mudança nas vestimentas, sobre os tipos de intervenção

corporal admitidas (como a possibilidade de cirurgias plásticas nos corpos que são considerados sagrados e outras) e sobre a divisão das tarefas sagradas exercidas ao longo dos anos de existência das comunidades de terreiro (flor do nascimento, 2019). Sem dúvidas, agora afirmo eu, que inúmeras atividades e compreensões ritualísticas se atualizaram, seja na possibilidade de homens participarem dos xirês ou na tecnologia no preparo de alguns alimentos.

O autor aponta caminhos para um debate respeitoso e inclusivo sobre as questões internamente nas comunidades. Não se pode renunciar à necessidade de preservação da tradição, especialmente a noção da sacralidade do corpo, um fundamento da cosmologia orientadora do candomblé. Entretanto, problematiza a atribuição excludente de ancestralidade com reprodução:

E é na discussão sobre a ancestralidade que a reprodução coloca de maneira incontornável os papéis do macho e da fêmea da espécie. Para a tradição só podemos experimentar um desses papéis. E, a partir desses papéis, outros papéis sociais são determinados, com interditos gerais a qualquer dos papéis. Algumas funções sociais só podem ser desempenhadas por homens e outras por mulheres e, como para nossas comunidades tradicionais não há uma distinção radical entre o espaço ritual e o restante da vida social, isso se transfere para os cultos. Há cultos vedados a homens e há cultos vedados a mulheres. Há papéis nos cultos vedados a homens e há outros papéis vedados às mulheres (flor do nascimento, 2019, 129).

Sistematizo a proposta do autor porque concordo integralmente com ela, e para demonstrar que há esforços no campo de intelectuais afroreligiosos em apresentar outros caminhos responsáveis ao debate. Nesse sentido, o autor propõe evitarmos saídas aparentemente fáceis que importam léxicos estranhos e estigmatizadores à tradição, como a simplificação que o candomblé seria, hoje, uma religiosidade transfóbica. Ou mesmo o esquecimento premeditado por parte de alguns das origens iorubás do candomblé que para o autor não possuíam relações de gênero antes do colonialismo. Acrescentaria que as relações de gênero entre os iorubás eram extremamente sofisticadas e não se pautavam nas assimetrias violadoras comuns no Ocidente. A este respeito, flor do nascimento (2019, p. 138-139) adverte:

E aqui nos encontramos diante de um grande desafio. Evitar que os terreiros se tornem transfóbicos, como o é o Ocidente, mas sem perder suas bases africanas. Penso que há um conflito também com os termos que circundam o debate, e raramente o fazemos a partir das matrizes africanas de nossa tradição. Como a cisnormatividade é parte da constituição ocidental do pensamento, precisamos retomar nossas

origens africanas para fazer o debate de modo menos perigoso para a própria tradição. Na questão que nos interessa, a dificuldade dos candomblés em lidar com a transgeneridade é uma questão, de fato, advinda dos fundamentos africanos dos terreiros, ou é uma expressão da transfobia ocidental que busca justificativas na tradição?

O livro *Identidades Trans no candomblé: entre aceitações e rejeições*, do Ebome Claudenilson da Silva Dias (2020) foi a única obra⁴⁸ que ao tocar empiricamente na questão da vivência das pessoas trans no candomblé, nos permitiu nos encontrar com mulheres de axé transgêneras. A pesquisa do livro descreve as vivências de Luana Neves de Oxum, Mauro Cavalcante de Ossaim, Alana de Carvalho (Nengua do Nkisi Kissimbe) que perpassam trânsitos entre casas de axé e interdições em exercer atividades e uso de vestuário relacionados à sua identidade de gênero, bem como violências intrapessoais. A obra nos coloca diante da contradição de tais violações acontecerem no âmbito de comunidades que são socialmente reconhecidas como inclusivas, especialmente para a comunidade LGBT.

Em uma tese em que se afirma que mulheres de axé consistem em devir, e não em identidade fechada, o debate sobre transgeneridade é obrigatório, ainda que neste texto bem inicial. O tema perpassou o campo, muitas vezes feito um silêncio. O tema não foi discutido diretamente com as interlocutoras, uma vez que esta tese é um diálogo com suas experiências e não pesquisa de opinião. Contudo, estar no enalço delas me permitiu observar algumas tensões e potencialidades. *No Egbé – Eu e o Outro: 1º Encontro Nacional de Povos de Terreiro* em um momento em que se compunha uma mesa com diferentes representações presentes, no microfone perguntou-se se haveria alguém pelo movimento LGBT e se levantou uma filha de santo, mulher trans da Umbanda e fez uma fala que foi respeitada, apesar de alguns olhares de desconcerto. Esse momento demonstra a existência de espaços onde as pessoas de candomblé e de outras religiosidades possam conversar, ouvir e perceber outras experiências. As narrativas das vidas de Alana e Luana no livro de Claudenilson Dias apesar das violências também mostram que estas mulheres encontraram linhas de fuga para se agregarem em comunidades.

⁴⁸ Ressalto que, apesar de muitas buscas, não realizei uma revisão de literatura exaustiva sobre o tema. Ademais, na tese de Claudia Alexandre (2021), a pesquisadora inclui em sua investigação a forma como as comunidades de terreiro lidam com a transgeneridade. Ela pergunta diretamente aos líderes religiosos, que apresentam compreensões e estratégias diversas, denotando que os candomblés têm lidado de formas complexas e múltiplas.

Quando wanderson flor do nascimento faz uma pergunta sobre a relação ancestralidade e reprodução/sistema reprodutivo, permite que investiguemos mais a fundo não só a noção de tradição, mas de ancestralidade. Nesse sentido, a categoria “dispositivo de ancestralidade” que Mariléa de Almeida (2022, p. 88) produziu ao analisar as experiências das mulheres quilombolas tem algo a ensinar sobre devir mulher de axé:

ao longo do livro, chamarei de dispositivo da ancestralidade a rede discursiva e não discursiva que emerge no contexto da criação de direito quilombola e exprime um dos efeitos do exercício de poder da governamentalidade racista: o esvaziamento da potencialidade dos usos das tradições para transformações no presente. Isso ocorre pela naturalização que se foi estabelecendo entre o acesso ao direito territorial e a necessidade de provar uma autenticidade quilombola, especialmente em termos de diferença cultural, o que favoreceu a folclorização das tradições culturais. Articulando-se essa noção ao contexto de construção da identidade quilombola, a diferença quilombola foi sendo construída por meio de uma relação idealizada com o passado e as tradições.

Atenta às singularidades das existências das mulheres quilombolas, essa categoria repercute no acionamento não dialógico da tradição, que muitas vezes pode se eximir de construir um presente mais justo. Investiga também como os usos da tradição vão se tornando cada vez mais normativos em contato com a governamentalidade. A ancestralidade não é normatividade; é devir, retorno do mesmo que é diferente. Além disso, a ancestralidade não é heteronormativa.

Não raras leituras apõem Fanon estritamente ao masculino. Demora muito ler o mais fundo das linhas de Fanon, toda a sua recusa antiessencialista. devir fanon neste texto é entender que o espetáculo nunca está apenas no agora ou longe do agora. Jota Mombaça (2021, p. 61) não tratou de devir, mas escreveu:

Pensar a transição e a descolonização em chave abolicionista implica pensar esse efeito e deslocar, de maneira contingente, a questão quanto a tornar-se, abrindo espaço para questões inteiramente outras como: “Como desfazer o que me tornam” e, ainda, “como desmontar o imperativo de ser”.

É impossível falar de justiça epistêmica longe do registro do devir. Não é apenas sobre transgeneridade, sistema sexo/gênero. É sobre radicalmente devir. Afinal, os orixás não recusam ou aceitam segundo a identidade de gênero.

2.7 Fausta/Obatalá

Proponho rasurarmos, fazermos anotação (Sharpe, 2023) num capítulo de Nina Rodrigues. Animismo Fetichista dos Negros Baianos, Capítulo III “Feitiço, Vaticínio; Estado de Possessão, Oráculos Fetichistas”. Escrito na última década do século XIX, nesta parte do livro vamos ter com Fausta, mulher negra de candomblé ainda não iniciada, a quem o médico maranhense paga para realizar testes sobre possessão no candomblé. O objetivo consistia em saber, dentre outras questões, se era possível considerar tal estado como uma das manifestações de histeria⁴⁹.

Nina Rodrigues (1862-1906) foi um intelectual radicado na Bahia, considerado precursor dos estudos raciais no Brasil, medicina legal e criminologia. Atuou em debates e implementação de reformas de saúde pública e do novo Código Criminal em finais do século XIX e início do século XX. Circulou, juntamente com alguns de seus textos, pela Europa. Residiu na França, foi lido por nomes da envergadura de Marcel Mauss, por exemplo, e foi considerado digno representante tropical do criminólogo italiano Cesare Lombroso (Romo, 2010, p. 38).

É com muita cautela que se tenta adentrar a complexidade da obra de Nina Rodrigues. Certamente partilhou do determinismo biológico e foi doutrinador do racismo científico. De outro lado, em seus debates de raça também deu ênfase ao ambiente e à cultura e negou saídas apontadas por seus contemporâneos ao problema racial, como o recrutamento de imigrantes europeus (Romo, 2010). Há entre os estudiosos de sua obra quem recorde que foi um defensor da empiria, etnógrafo voraz das práticas religiosas que acompanhava, levando a palavra de seus interlocutores a sério (Maggie; Fry, 2006, 10-11). À perseguição policial de candomblés argumentou com a garantia constitucional da liberdade religiosa. Foi levantado ogã no Gantois, daquele tipo de ogãs cuja destinação no terreiro é o agenciamento com a política de fora, usando de seu prestígio para a defesa da comunidade (Braga, 2009, p. 48).

⁴⁹ O debate sobre a possibilidade de histeria em mulheres negras se localizava em debate mais amplo e cheio de tensionamentos na literatura médica sobre suposta epidemia de “abasia coreiforme” após eventos ocorridos em Itapagipe no município de Salvador e outras cidades brasileiras, em que multidões eram descritas com os seguintes sintomas “maleatória, saltatória, vibratória, rotatória, procursiva, e nega qualquer influência etiológica a intoxicação ou infecções possíveis” (Rodrigues, 2003, p. 149). À época foi instituída uma comissão de médicos para produzir um relatório para o Imperador sobre os ocorridos. Nina Rodrigues não participou da comissão, mas se debruçou sobre a questão ao argumentar “cientificamente” que a epidemia possuía acionamentos religiosos e sonoros na consciência (Robbins, 2017, p. 82).

A questão aqui não é esgotar a análise de um autor, de cuja redoma, ousou dizer, os estudos das religiões afro-brasileiras jamais conseguiram se libertar. Seja pelo ranqueamento racial que inaugurou entre as culturas africanas das mais às menos “degenerados” que contamina o campo interno das religiões afro-brasileiras e dos estudos destas até hoje; seja por seus registros pioneiros ou pela reivindicação de sua obra para batizar uma escola baiana de estudos raciais na década de 1930 (Corrêa, 2013), Nina Rodrigues é espectro que assombra textos. A presente tese não conseguiria discutir profunda e criticamente a contribuição do médico maranhense. Neste sentido, há análises minuciosas sobre a repercussão de sua obra e constituição da Escola Nina Rodrigues (Corrêa, 2013) e do acionamento de raça e gênero em sua criminologia positivista (Franklin, 2017).

Entre pesquisar o crânio de Antônio Conselheiro e outros criminalizados famosos, Nina Rodrigues andava em candomblés. Ali, em sua relação com as mulheres de terreiro, nota-se o lugar que reservava à interseção entre gênero e raça em suas análises. Segundo Naila Franklin, elas foram retratadas ora como “feiticeiras”, portanto criminosas que lesavam a vida de outras pessoas, ora enquanto “incautas” que não possuíam racionalidade ou discernimento (Franklin, 2017; 2019).

Mas é Fausta que precisamos conhecer. No capítulo analisado, a primeira aparição de Fausta/Obatalá é quando o santo se manifesta “bruto”, ou reivindicando análise poética feminista negra, *em estado bruto* (Ferreira da Silva, 2019):

A observação que se segue, curiosa e concludente, constitui, me parece, uma demonstração experimental de que, como vou sustentando, o estado de santo não é mais do que um simples estado sonambúlico provocado. Um dia, não há muitos meses, assistia eu a um candomblé, próximo da porta que dava para a sala onde dançava uma rapariga em estado de santo. Notei que uma mulher negra, moça ainda, que se achava ao meu lado, seguia a dança com a maior atenção. Perguntei-lhe se também tinha santo e qual ele era. Respondeu-me que tinha santo, mas ainda não o tinha podido fazer por falta de recursos para a festa da iniciação, que ela estava, porém, se preparando, e me pedia que a auxiliasse com uma esmola. Momentos depois, de súbito lança-se ela na sala e põe-se a dançar com uma expressão tal que não tive a mínima dúvida de que não se achava em estado normal. Interpelei a respeito a mãe de terreiro. E esta me explicou que não são raros os casos, como o daquela rapariga, em que mesmo antes da iniciação o santo já se revela. É o que se chama um santo bruto, ainda não feito. Nestes casos têm-se as manifestações como um castigo, uma perseguição do santo para que a pessoa o mande logo fazer (Rodrigues, 2021, p. 77).

Aqui, se nos ativermos apenas as palavras trazidas pelo médico, agora no lugar de pesquisador, observamos sua curiosidade inquisidora (Ginzburg, 1989) e a explicação êmica da mãe de santo sobre a ontologia bruta de um “santo” não iniciado. O que seria um santo bruto? Uma performance que interrompe qualquer cena? A cena da pesquisa? O andamento ritual de uma atividade pública de candomblé?

A observação do santo bruto de Fausta, seguida da permissão para que Rodrigues acompanhasse a interrupção do transe bruto por outras mulheres de terreiro que acompanhavam o enredo, despertam em Nina Rodrigues uma oportunidade de contrato de pesquisa:

Após uma dança extremamente longa e fatigante caiu a rapariga em letargia e, conduzida pelas companheiras, foi deitada numa esteira no santuário, onde eu então me achava com a mãe de terreiro. Perguntei a esta que tempo a rapariga dormiria naquele estado, respondeu-me que poderia dormir muitas horas ou logo ser despertada, o que ela anuiu fazer para que eu assistisse. Para isso encheu a boca de água de santo, tomada a um pote que se achava junto ao altar e lançou-a sobre a face da rapariga que dormia coberta de suor copiosíssimo. A rapariga despertou em sobressalto e levantou-se atordoada, muito surpreendida de estar ensopada por aquela forma. Deixei-a afastar-se da mãe de terreiro e das outras companheiras, e quer nesse dia quando fui ter com ela, quer por diversas vezes nas subsequentes, sempre que a interroguei com o maior cuidado, encontrei uma lacuna na sua memória que ia quase do momento em que se lançara na dança até aquele em que despertou molhada. Quando eu lhe dizia que havia sido testemunha de tudo, que tinha visto a mãe de terreiro despertá-la com a projeção da água no rosto, ela me declarava sempre, no tom da mais viva sinceridade, que absolutamente não se lembrava de nada ainda. E, presa como a tinha pela promessa de auxiliá-la a fazer o seu santo, teria obtido a confissão da verdade, como obtive dela outros esclarecimentos importantes que me tiraram toda a dúvida sobre a boa fé. Via-a, depois, cair em estado de santo por mais de uma vez, e com demonstrações indiscutíveis de completa transformação (Rodrigues, 2021, p. 77-78).

O santo em estado bruto de Fausta não diz respeito apenas ao orixá não lapidado pelo devir iniciático. Ele posiciona Fausta diante do texto científico, em sua estratégia de intervenção científica, localizando-a na exterioridade, na afetabilidade (Ferreira da Silva, 2007). Fausta é construída como um objeto de pesquisa, porque é afetável, diferente da consciência do sujeito transparente (por exemplo, um homem que pode intervir em um corpo feminino negro) cuja essência é a autodeterminação (Ferreira da Silva, 2007). Mais adiante, Nina Rodrigues detalha suas estratégias de pesquisa/intervenção:

Tempos depois encontrei-a um dia nesta cidade. E apesar de relutância que sempre tinha manifestado, consegui induzi-la a se deixar hipnotizar. Tendo comparecido ao consultório, mostrou-se de extrema sensibilidade ao primeiro ensaio de hipnotização empregado. O estado sonambúlico completo era facilmente provocado pelas injunções sugestivas. Estando só no consultório, receei tentar nesse dia qualquer experiência sobre o estado de possessão de santo. Ordenei-lhe que comparecesse no dia seguinte em que contava com a presença e o auxílio de outros colegas. O meu distinto colega e amigo Sr. Dr. Alfredo Britto, professor da Faculdade, fez-me a fineza de se prestar a ver a mulher. E em sua presença, tendo-a previamente hipnotizado, sugeri-lhe que ela se achava no terreiro onde eu a tinha visto de santo. Começou logo a ver a casa, os objeto e as pessoas que lá se achavam naquela ocasião. Conhecendo, como eu conhecia, a ordem em que naquele candomblé se sucediam as músicas e os cânticos sagrados, e sabendo que a do seu santo Oubatalá vinha em quarto lugar, sugeri-lhe então a alucinação dessas músicas a começar da de Esú. Ela me ia advertindo da sucessão dos diversos cânticos e quando devia seguir-se o de Oubatalá afirmei-lhe com energia que ela ia cair de santo. De repente pôs-se a fazer oscilar lentamente o tronco e a emitir um prolongado pschio... Chamei-o pelo nome, Fausta, e perguntei-lhe o que tinha. Respondeu-me que não era Fausta e sim Oubatalá, que Fausta era apenas o cavalo de Oubatalá. O estado em que se achava, o modo de falar eram tudo a cópia fiel do estado de santo da mãe de terreiro onde eu a tinha conhecido. Quis, porém, obrigá-la a dançar, ao que ela se opôs, ora alegando que não estava com as vestimentas próprias ora que a música de Oubatalá já tinha cessado e a ela se tinha seguido a de outro santo, ora finalmente que estávamos em tempo de quaresma e nesse tempo não pode mais haver dança de santo. Insisti, procurando sugerir-lhe que se achava com as vestes de Oubatalá, tentei provocar-lhe de novo a alucinação da música desse santo, mas ela que até então se tinha mostrado passivamente obediente às minhas sugestões, recusou-se a aceitá-las. Sempre a insistir para que deixasse ir embora, Oubatalá deu-me ainda explicações sobre a mitologia de Jorubá, as suas relações com o culto católico, de acordo com as ideias acanhadas de Fausta, que eu já conhecia bem. Por fim perguntei-lhe o que era preciso fazer para que ele se pudesse ir embora, respondeu-me que dar um pouco d'água ao seu cavalo. Desde que bebeu um copo com água, Fausta despertou no estado de atordoamento e confusão em que eu tinha visto já por muitas vezes ao sair do estado de santo. Este estado de atordoamento é mais ou menos duradouro. Muitas horas depois, Fausta estava ainda tão atordoada que perdeu o dinheiro que eu lhe havia dado para a sua festa de iniciação (Rodrigues, 2021, p. 78-80).

Estamos diante de intervenção científica e sônica. A racialização produziu a afetabilidade de corpos negros também pela música, barulho, ruídos (Robbins, 2017). A sonoridade (batucagés, cantos, sons incompreensíveis etc.) oriunda de espaços marcados pela africanidade estudados pelo autor são dimensões estruturantes de racialização na obra de Nina Rodrigues (Robbins, 2017, p. 73). Na interação descrita acima, a estimulação sonora de Fausta é mais um dos esforços do autor em construir “uma tipologia de mentes, consciências afetáveis, radicalmente distintas do sujeito de

regulação (auto – e interna), que a noção de “livre arbítrio” pressupõe” (Ferreira da Silva, 2017, 226). Algum defensor contemporâneo da suposta acuidade etnográfica de Nina Rodrigues poderia, ainda, apontar que ele seria “mulato”. Mas o seu lugar na cena da regulação científica, enquanto médico, pesquisador-proprietário que tem recursos para pagamento, efetua a transação final da racialização. Nina Rodrigues pode ingressar na condição de sujeito transparente. Fausta não.

A performance negra do transe bruto de Fausta era textualidade oriunda de outra episteme, porque evocava um saber filosófico e uma cosmovisão em seu corpo, seus gestos, movimentos e sons. Leda Maria Martins identifica nas performances negras o que chamou de oralitura, o entrelaçamento complexo de saberes corporificados nos quais se movimenta a memória e os desenhos das cosmovisões que o habitam, rasurando a distinção entre oralidade e escrita. Performances corporais como o transe de Fausta devém uma episteme afro-corporificada:

No âmbito da oralitura gravitam não apenas os rituais, mas uma variedade imensa de formulações e convenções que instalam, fixam, revisam e se disseminam por inúmeros meios de cognição de natureza performática, grafando, pelo corpo imantado por sonoridades, vocalidades, gestos, coreografias, adereços, desenhos e grafites, traços e cores, saberes e sabores, valores de várias ordens e magnitudes, o logos e as gnoses afroinspirados, assim como diversas possibilidades de rasura dos protocolos e sistemas de fixação excludentes e discricionários.(...) No contexto do pensamento que trança as diversas e diferentes culturas africanas com as culturas da diáspora, movimentos de retroação e de avanços simultâneos só podem ser mensurados e arguidos no âmbito mesmo de uma visão de mundo, de uma concepção da vivência do tempo e das temporalidades, fundadas por um pensamento matriz, o da ancestralidade, princípio mater que inter-relaciona tudo o que no cosmos existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres e de tudo no cosmos, extensão das temporalidades curvilíneas, regente da consecução das práticas culturais, habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental da evolução linear e progressiva (Martins, 2021, 41-42).

No capítulo em análise, é marcante que o autor compare o estado de possessão de Fausta com um caso de uma jovem mulher branca acometida de histeria. Para lidar com o caso da mulher branca, o especialista convocado foi um “feiticeiro malê”. Apenas em momento posterior, um médico, propriamente Nina, interveio e conseguiu o resultado almejado, que consistiu no retorno da mulher branca à normalidade doméstica do gênero (Rodrigues, 2021, p. 83). Já Fausta não teve o mesmo desfecho porque se recusou a encontrar novamente o antropólogo-inquisidor-

médico, bem como outros iniciados também se negaram ativamente em participar das pesquisas do médico. No que diz respeito à comparação dos casos e a recusa dos candomblecistas:

Assim, ao passo que aqui a simples sugestão verbal foi suficiente para dar cabo imediato de um estado de possessão, em Fausta na segunda fase do sonambulismo as minhas sugestões nada conseguiram, sendo necessário recorrer a um ato particular a ingestão d'água - para terminá-lo, como tinha sido necessário um ato especial para provocá-lo - a alucinação da música sacra. Por enquanto não me tem sido permitido levar mais longe os meus estudos. A própria Fausta não voltou ainda a esta cidade como se tinha comprometido, para completar o seu exame sob o ponto de vista dos estigmas histéricos. Tenho procurado submeter a uma experiência análoga outros iniciados, mas em geral recusam-se formalmente a qualquer tentativa de exame em matéria de possessão, ou de estado de santo. Assim, ignoro de todo se essas manifestações reduzem-se ao que tenho observado, ou se ao contrário existem ainda nelas fenômenos mais complexos da natureza do faquirismo indiano, ou de certos fenômenos espíritas, de maior relevância, que aliás nunca tive ocasião de observar. Até hoje o que pude ver é o que vai exposto fielmente (Rodrigues, 2021, p. 83).

É na insubmissão de Fausta (Evaristo, 2016) que sugiro nos determos. Não, não é possível conhecer Fausta e reduzir sua existência a esta experiência de violência. Imaginemos o que Fausta e as outras mulheres de terreiro, que se recusaram a participar das pesquisas sobre o transe, nos anteciparam. No romance *Amada*, a escritora negra estadunidense Toni Morrison (2007) reimaginou a vida de Margareth Garner, uma mulher negra liberta que lutava contra a reescravização no século XIX e preferia matar seus filhos a permitir que conhecessem a escravidão. Cabe recordar os motivos que levam a personagem inspirada em Garner, Sethe, a fugir da fazenda onde se encontrava com sua família. Sethe observa o "Professor", o novo proprietário, medir o crânio de pessoas escravizadas. A isso, somou-se a profanação obscena da maternidade da personagem Sethe, que não reproduzo aqui. Mas Toni Morrison escreveu o quanto era violento para as pessoas negras terem seus corpos invadidos, medidos, estimulados em intervenção científica pela analítica da racialidade (Ferreira da Silva, 2007). A recusa de Fausta deve ser lida como uma enunciação de justiça epistêmica.

Escrevi, em outro momento deste texto que a (in)justiça epistêmica não diz respeito apenas a existência de saberes assujeitados, não testemunháveis, não acreditados, ou na luta empreendida historicamente pelas mulheres de axé e povos

de terreiro para que o Estado-Nação compreenda e incorpore os seus léxicos. Apesar desta não ser uma tarefa pequena ou simples, não se restringe a ela. A justiça também está no insondável, impronunciável, no insubmisso, no que está a ser anunciado (Ferreira da Silva, 2019). Nina Rodrigues não conseguiu submeter ou compreender o sagrado no corpo de Fausta. Estamos diante de um exemplo radical de desobediência epistêmica. Nina Rodrigues não tinha *axé* para recrutar transe e invocar Obatalá.

Assim como Sethe, Fausta se recusou a ser objeto (Moten, 2023). A locução dos gritos de dor de Tia Hester durante um espancamento narrada na biografia do liberto estadunidense Frederick Douglass suscitou debates sobre justiça, imagens de violência e recusa à objetificação que pode ser útil aqui. Em *Scenes of Subjection*, Saidiya Hartman (2022) inicia o livro com a explicação de por que não iria reproduzir em suas páginas as cenas de violência infringidas à Tia Hester narradas por seu sobrinho Frederick Douglass. Para a autora, repetir essas palavras nos dias e textos atuais não cumprem o papel de denúncia da violência, mas a ambígua posição de repetir, espetacularizar e naturalizar as cenas de sujeição⁵⁰.

Já Fred Moten, em *Na Quebra* (2023), dialoga com a importância da crítica de Hartman à reprodução voyeurística de cenas de sujeição, mas insiste que há uma outra escrita que os gritos de Tia Hester produz, a performance de vocalidade de sua resistência: “a emergência da materialidade e da sintaxe radicais que animam performances pretas, a partir da objeção política, econômica e sexual, indica uma pulsão de liberdade que é expressa, sempre em toda parte, por meio de sua (re)produção gráfica” (Moten, 2023, p. 33). Moten reflete como os gritos na cena de sujeição ou mesmo a música negra trapaceiam o projeto linguístico do Iluminismo, produzindo uma crítica às noções de valor e matéria. Formas de resistência que não

⁵⁰ “Optei por não reproduzir o relato de Douglass sobre o espancamento de tia Hester para chamar a atenção para a facilidade com que tais cenas são geralmente reiteradas, a casualidade com que circulam e as consequências desta exibição rotineira do corpo devastado da escrava. Em vez de incitarem a indignação, muitas vezes eles nos habituam à dor em virtude da sua familiaridade – o carácter frequentemente repetido ou restaurado destes relatos e a nossa distância deles são assinalados pela linguagem teatral normalmente utilizada na descrição destes casos – e especialmente porque eles reforçam o carácter espetacular do sofrimento negro. O que me interessa são as formas como somos chamados a participar em tais cenas. Seremos nós testemunhas que confirmam a verdade do que aconteceu face às capacidades destruidoras do mundo da dor, às distorções da tortura, à absoluta irrepresentabilidade do terror e à repressão dos relatos dominantes? Ou somos voyeurs fascinados e repelidos por exibições de terror e sofrimento? O que resulta a exposição do corpo violado?” (Hartman, 2022, p. 1).

estão limitadas a fonemas e palavras. Fred Moten escreve “A resistência do objeto: O grito de Tia Hester”. Podemos anotar: “A resistência do objeto: a recusa de Fausta”.

A cena narrada, posiciona Fausta na cena do reconhecimento e permite “explorar o corpo feminino enquanto referente de desejos não reguláveis e não representáveis” (Ferreira da Silva, 2019, p, 62). No momento da transparência, o corpo da nativa escravizada é um Excesso, e é a partir desta realização que se entra nos limites da Justiça, como algo ainda a ser anunciado, um referente de força e violência (Ferreira da Silva, 2019).

Ainda seguindo em detalhe o texto científico de Nina Rodrigues, a presença e nomeação de Fausta levanta outras questões. A forma como Nina Rodrigues lidava com as mulheres de terreiro não partilhava da mesma concepção de humanidade, disso decorre que nunca saberemos se Fausta era verdadeiramente o nome da filha de Obatalá, santo bruto. Era do mesmo século XIX o longo poema Fausto do escritor alemão Goethe. Dos seus milhares de versos, a obra ficou conhecida pelo mito em torno da personagem principal, o Doutor Fausto, que em busca de conhecer todas as coisas realiza um pacto com o diabo, representado na personagem Mefistófeles. O longo poema revela mais complexidades, mas a personagem Fausto ficou conhecida por tal tratativa, o “pacto fáustico” (Heize, S.I.).

Um século depois de lutas políticas e enfrentamento ao racismo presente nos estudos afro-brasileiros, a suposta nomeação de Fausta por Nina Rodrigues oferece uma ironia sobre quem seria a personagem Mefistófeles com quem ela teria pactuado. Certamente não era Obatalá. Ele, insubmisso. Incontratável.

2.8 “Mulher Negra da Bahia”/Macala: a episteme das indumentárias das mulheres de axé

II
*Minha imagem é geografia das nossas memórias
 (lá) luz plana sobre o Índico
 (aqui) teu silêncio
 (nessa foto da Bahia) meu olhar macambúzio,
 meu punho cerrado
 onde guardo a Macala em brasa
 que te ofereço:
 segura*

Luciany Aparecida

Macala é um longo poema⁵¹. É também uma pergunta, uma imaginação à fotografia "Mulher Negra da Bahia" de 1895 de Marc Ferrez. É um estudo de imagem e de ancestralidade. Pequeno livro para ler com as mãos, a figura de *Macala* está furtivamente em movimento na capa do livro. Primeiro os olhos. Depois a nomeação do Outro. Depois o semblante, depois o foco na indumentária e no punho cerrado, que diz tanta coisa e que se impõe ao poema de Luciany Aparecida (2023), que batiza a mulher da foto conhecida e de feição impressionante: *Macala*.

Há um torço (turbante ou ojá) na cabeça, que sendo tradicional, não é dos mais comuns. Dá indícios de distinção. Brincos de pitanga. Pulseiras de placa e braceletes em ambos os pulsos. Contas finas e suntuosas no pescoço, não são correntões. O camisu branco em barafunda contrasta com o cetim escuro da pele; e, o tom sépia da impressão, da capa do livro. Há balangandãs⁵² pelos quadris e um pano da costa deitado no espaldar da cadeira. Muita luz e sinais de realeza no trajar e compleição de *Macala*, um semblante impassível que nos obriga a implicar com a foto. Quem tirou, por que a tirou? Em que condições a tirou (HARTMAN, 2022)?

⁵¹ *Macala* é um poema da autora baiana Luciany Aparecida, publicado em formato plaquete em 2023, pela editora Círculo de Poemas. Na orelha do livro há uma pergunta que explica a proposta da obra: "Escolher uma pintura anterior ao século XX, escrever um poema no século XXI. Oh triste século XX, o que você nos legou?". A capa do livro é uma dobradura. No anverso da capa, se vê apenas um recorte focado no olhar de *Macala*. Ao abrir o livro e desdobrar a orelha, há duas reproduções da foto de Marc Ferrez, primeiro apenas do busto da Baiana, e em seguida a fotografia completa. O poema é composto de doze estrofes enumeradas e uma nota etimológica ao final. Dessa forma, o poema consiste em uma interpretação e uma contranarrativa à imagem de Marc Ferrez.

⁵² "Além das jóias convencionais – correntes, correntões, braceletes, pulseiras, anéis, brincos, botões, que eram feitos de ouro ou prata –, vale ressaltar um tipo de jóia que era usado na cintura, um molho de objetos de prata, colecionados numa nave com corrente de prata, chamado de penca ou penca de balangandãs. As pencas são tradicionalmente feitas de prata e reúnem variados objetos com finalidades simbólicas também distintas, inclusive as de amuleto. Essas pencas, na sua maioria, pertenciam aos senhores escravocratas que adornavam suas mucamas com jóias e balangandãs para exibi-las nas grandes procissões das igrejas" (Lody, 2015, p. 39).

Imagem 2 – Mulher Negra da Bahia/Macala



Fonte: Brasiliana Fotográfica.

O nome é moçambicano. E se a ignorância de nossa genealogia africana não nos conduz a isso, a evocação do Oceano Índico⁵³ no poema, nos obriga a lembrar do mapa. A roupa faz pensar em mapas. Luciany escreve: "Minha imagem é geografia das nossas

⁵³ O poema rememora a travessia que é sempre atlântica, mas não apenas atlântica. As referências ao Oceano Índico, assim como cada detalhe na indumentária de *Macala*, é já um ensinamento sobre seus lugares, pertencimentos. A menção ao Índico nos obriga a pensar a África como um continente, e não um monolítico, não apenas uma Costa, mas várias costas e linguagens. A África é também oriental.

memórias". É o que penso todas as vezes que estou diante de histórias, nomes, roupas e acessórios de mulheres de terreiro. Nelas se comunica a Diáspora. Um lugar, uma presença no mundo. A respeito da indumentária que a "Mulher Negra da Bahia/Macala" veste:

Sem dúvida, o amplo conceito de estética afrodescendente recorre ao sagrado como um processo de pertencimento, de criação e de reinvenção, conforme a necessidade do uso e da representação social. Trago nesse contexto das estéticas afrodescendentes um caso exemplar, que é o da roupa da baiana. Essa indumentária traz também fortes marcas muçulmanas, como a bata, peça larga de pano; o turbante; as chinelas de couro com ponta virada para cima - à mourisca; além de uma evidente permanência do barroco, que revive a estética do século XVIII, com o uso das amplas e arredondadas saias e anáguas e os bordados em richelieu. Ainda, traz a África Ocidental, simbolizada com o pano da costa, feito em tear artesanal, procedente da costa africana, de onde vem o nome (Lody, 2015, p. 20).

Além da visão. A todos os sentidos, convoca o poema. *Macala* é também nome para brasa. Então, o poema nos obriga novamente ao regime da carne (Spillers, 2021). Se a brasa flamejante na mão de *Macala* deixou (mais) feridas em seu corpo. A musicalidade do poema convida os ouvidos. Precisei ler com meu fiapo vocal, para ouvir ainda mais o ressoar dos mandamentos: "segura"; "ergue a cabeça" "lembra", "escuta", "não grita agora, segura". Transcrevo a nota etimológica que encerra de rodapé a obra: "*Macala/ma-khala* é uma palavra da língua ronga, falada em certas regiões da cidade de Maputo, em Moçambique, que tem duas acepções: carvão vegetal ou mineral: a pessoa de pele negra".

É também da poesia que devem um importante gênero literário iorubá. Os oriquis são corpus textuais orais indispensáveis às relações entre pessoas, natureza e espiritualidade, e transmitem saberes que de outra forma não seriam acessíveis (Barber, 1991). São palavras entoadas em performance até hoje na Nigéria – na maior parte das vezes por mulheres – e na oralitura dos terreiros de candomblé *ketu*. Os oriquis por vezes são traduzidos como "*praise poetry*", que em tradução livre poderia virar "poesia de louvor". Entretanto, como em outros casos, perde-se muito na transposição de experiências iorubás para a leitura ocidental. Oriquis ultrapassam uma poesia de louvor.

Os oriquis são palavras e temporalidades justapostas. Podem dizer respeito a famílias, cidades, indivíduos, orixás e outros:

os assuntos variam de orixá e ancestrais a homens e mulheres vivos, de elefantes a palmeiras, da ferrovia a Ori, a noção de destino. Tanto as ideias abstratas como os objetos concretos, os mortos e os vivos, os ausentes e os presentes, podem ser abordados com seu próprio oriqui (Barber, 1991, tradução própria).

Os oriquis se caracterizam por sua opacidade, a exemplo deste oriqui da cidade iorubana de Ilesa relacionado a Oxum e traduzido/interpretado por Verger: “*O jó ru gb (a)de o jó kò bere*/Ela dançar pegar coroa, ela dançar não pedir [sic]/ Ela dança e pega a coroa, ela dança sem pedir” (Verger, 2019, 413). Os oriquis são tradições domésticas, realizadas na performance, cuja autoria não é identificável⁵⁴. Os oriquis guardam as qualidades essenciais de tudo o que existe, mas não podem ser reduzidos à noção de definição, pois fazem mais do que definir (Barber, 1991, p. 12). Oriquis narram, mas não narram apenas. São desenhos estéticos orais permeados pela experiência do cotidiano. Polifônicos⁵⁵, nos *oriquis* se encontram vozes do passado invocadas no presente (Barber, 1991). O entendimento dos oriquis se beneficia da categoria transatlântica da oralitura, proposta por Leda Maria Martins (2003, p. 66):

É dentre desse amplo espectro epistemológico que venho atualmente desenvolvendo minhas pesquisas, que têm por objetivo a performance e as cenas rituais, por meio das quais penso o corpo e a voz como portais de inscrições de saberes de vária ordem. Minha hipótese é a de que o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente de um 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.

No estudo das sociedades iorubás, os oriquis foram preteridos⁵⁶ em relação a outros gêneros da oralitura iorubá, como os *itans*, que geralmente são transmitidos

⁵⁴ De acordo com Barber (1991, p. 20, tradução própria) “A performer tem à sua disposição um corpus de elementos textuais. Todos esses elementos podem ter tido origens distintas. Podem ter sido compostos por pessoas diferentes, em momentos diferentes e com referência a incidentes ou situações diferentes. O corpus de oriqui atribuído a um determinado assunto é composto de itens que são em grande parte geneticamente separados. Eles, portanto, não têm nenhuma relação fixa ou necessária entre si dentro da performance”.

⁵⁵ Conforme Barber (1991, p. 37, tradução própria): “É polivocal no maior grau possível. Não só cada unidade de um texto tem a possibilidade de origens diferentes, um compositor diferente – de modo que o 'corpus' de oriquis é literalmente um conjunto de vozes diversas – mas também o estilo predominante de oriqui: a performance parece deliberadamente aumentar e enfatizar essa polivocalidade”.

⁵⁶ Sobre o preterimento dos *orikis* nos estudos sobre a episteme iorubá e as implicações para o Direito notar na tese de Thiago Hoshino (2020) alguns comentários que o autor faz a este respeito.

por homens e condensam narrativas (Barber, 1991). Sem ter mais elementos para aprofundar a este respeito, concordo com Barber quando justifica este fato por causa do caráter predominantemente poético dos oriquis. A opacidade poética, ética e estética dos oriquis perturba o pensamento ocidental. Interrompe a linearidade da narrativa, do tempo. Retorna para o cotidiano. Depende do belo. A seu modo, ao reler e cantar à imagem e estética da mulher retratada, a poeta oferece um oriqui de *Macala*.

Dedicar um propósito de pesquisa a Oxum, formular um problema ao Direito a partir de Oxum, tem a ver com pensar “sobre o que a beleza como método poderia significar ou fazer: o que ela poderia abrir, romper, tornar possível e impossível. Como levar o conhecimento da beleza conosco e criar novos mundos” (Sharpe, 2023, p. 29). A estética perpassa a presença no mundo iorubá. Certamente, Oxum é a orixá associada de imediato ao que é belo na vida e éticas iorubá. Diversos oriquis dão conta disso: “*Iya Mi ogugbe lewa/Mão minha bela muito bela [sic]/Minha mãe é bela, muito bela*” (Verger, 2019, 417). Além de inteligente⁵⁷, generosa⁵⁸, ativa⁵⁹ e poderosa⁶⁰, Oxum é uma mulher suave⁶¹ e coroada⁶²; dona do ouro⁶³, das riquezas; sua pele é lisa⁶⁴; ela

⁵⁷ “*Ogbe odede o ko omo l(i) ede ti (k)ò m̀ò/Ela ficar galeria ela ensinar criança que língua que não saber [sic]/Ela permanece na galeria da casa e ensina às crianças aquilo que elas não sabem* (Verger, 2019, p. 412).

⁵⁸ “*O je dandan oloran/Ele aceitar certamente dono processo [sic]/Ela aceita as palavras do queixoso*” (Verger, 2019, p. 412).

⁵⁹ “*O wo ririn legan/Ela caminha postura desdenhosa [sic]/Ela caminha com postura ativa*”; “*Afinju f(i) wó sire/Elegante com dinheiro divertir-se [sic]/Ela é elegante e tem dinheiro para divertir-se*” (Verger, 2019, p. 415).

⁶⁰ “*O de be k(i) oran ro/Ela chegar assim que questão acalmar [sic]/Ela chega e a perturbação se acalma*” (Verger, 2019, p. 415); “*Iya won si on si on/Mãe eles com ela com ela [sic]/Mãe todo mundo está com você*” (Verger, 2019, p. 417); “*Eki oreyeyeo e ki oreyeyeo osun/Vocês gritar oreyeyeo vocês gritar oreyeyeo Osun [sic]/Todo mundo grita oreyeyeo para glorificar Osun [sic]*” (Verger, 2019, p. 417); “*El(e) ekinkunle (aw) a de wure/Dona pátio interior nós ir bênção [sic]/Ela tem um pátio interior onde vamos receber sua bênção* (Verger, 2019, p. 415).

⁶¹ “*Efon a ke ki du enia [sic]/Osun ela que não fazer dor pessoas/Osun é suave*” (Verger, 2019, p. 413).

⁶² “*Alade obinrin sowon/ Dona coroa mulher rara [sic]/É raro uma mulher coroada*” (Verger, 2019, p. 415).

⁶³ “*A wura olu/Ela ouro dona [sic]/Ela é dona do ouro*” (Verger, 2019, p. 415).

⁶⁴ “*Iyalode s(e) awo boto/(Título) fazer pele muito lisa [sic]/Iyalode cuja pele é muito lisa*” (Verger, 2019, p. 417).

dança⁶⁵; ela conserta as cabeças ruins⁶⁶; ela cura⁶⁷; suas pulseiras e adornos corporais⁶⁸ são parte de sua performance⁶⁹. Mas a beleza não é algo compartimentado, exclusivo a alguns lugares, orixás ou representações.

No sistema iorubá, a beleza não é propriedade privada de Oxum. A estética está presente nas expressões simbólicas, corporais, arquitetônicas, culinárias, musicais e artesanais (Martins, 2021, p. 69-70). Se, por um lado, o sagrado não se dissocia do cotidiano, a estética está intimamente ligada à funcionalidade, sendo que o prazer estético não se separa de uma dimensão ética (Martins, 2021, p. 69-70).

Dessa forma, uma tese que pensa justiça epistêmica a partir das mulheres de axé é interpelada pelas indumentárias, uma vez que “o que no corpo e na voz se repete é também uma episteme” (Martins, 2021, p. 23). Além disso, o tema das indumentárias, o trajar-se, apresentar-se é uma trama intrínseca ao Direito. Ainda que o vestuário seja um problema muito vivenciado – e que se aprofunda numa análise interseccional⁷⁰ – há pouco investimento crítico sobre a performance estética do Direito, em sua manifestação de masculinidade, branquitude e classismo. Em 2018, a confrontação das indumentárias – a do Direito e a das mulheres de axé – ficaram nítidas quando acompanhei presencialmente uma sessão plenária do Supremo Tribunal Federal (STF) para julgamento do Recurso Extraordinário nº 494.601 do Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul. Na ocasião, escrevi texto que foi publicado num portal jurídico e que teve repercussões para abertura do campo. Entretanto, convoco este momento para destacar a imagem e o impacto das indumentárias no STF:

⁶⁵ “*O jó ru gb (a)de o jó kò bere*/Ela dançar pegar coroa, ela dançar não pedir [sic]/ Ela dança e pega a coroa, ela dança sem pedir” (Verger, 2019, p. 413).

⁶⁶ “*O tun(se) ori eni ti kosunwon se*/Ele consertar cabeça pessoas que má [sic]/ Ela conserta a cabeça má das pessoas” (Verger, 2019, p. 414).

⁶⁷ “*Ala (a)gbo ofe a bi omo mu oyin*/Dona remédio gratuito ela como criança beber mel [sic]/Ela tem remédios gratuitos e dá de beber mel às crianças” (Verger, 2019, p. 412); “*O gba ògun leri opo sa*/Ela pegar remédio sobre pilastra usar [sic]/Ela pega o remédio em cima da pilastra e o usa” (Verger, 2019, p. 413).

⁶⁸ “*Afinju obinrin ti koda ide*/Elegante mulher que espesso cobre [sic]/Mulher elegante que tem jóias de cobre sólido” (Verger, 2019, p. 416).

⁶⁹ “*O ró wanwan jó wá*/Ela fazer soar pulseira vir dançar [sic]/Ela agita suas pulseiras para ir dançar” (Verger, 2019, p. 413); “*Omi ró wanran wanran wanran omi ró*/Água soar (barulho das pulseiras de Osun) água soar [sic]/A água tilinta como as pulseiras de Osun”; “*O ró wanwan jó wá*/ Ela fazer soar pulseira dançar vir [sic]/Ela dança nas profundezas da riqueza” (Verger, 2019, p. 413).

⁷⁰ Por exemplo, notar como a vestimenta é uma experiência determinante para mulheres negras na docência em Direito na tese de Laís Avelar (2023).

Cena II – Os crucifixos e os brancos Supremos

Adentrar os prédios do Supremo Tribunal Federal é uma experiência racial. Primeiro, depara-se com um ambiente e um *dress code* mais ou menos inflexível, a depender de qual temática será discutida. Para nós juristas, este ritual pode se tornar naturalizado. Entretanto, destaco o distanciamento inicial que a corte impõe ao exigir que as pessoas acessem, por exemplo, ao plenário, de terno, saia, calça e sapato social. No julgamento de quinta-feira, pessoas adeptas de religiões afro-brasileiras adentraram com seus símbolos. O primeiro deles, não seria o turbante e os fios de conta; ousou dizer que o primeiro símbolo que ingressou no Supremo Tribunal Federal foi a cor e a identidade representadas em sua religiosidade. E por isto, sentada do lado turbante da audiência, do lado direito da Presidenta Ministra Carmen Lúcia, vi o olhar de surpresa quando a sirene tocou e os ministros entraram no salão com suas capas pretas. Talvez muitos deles nunca tenham visto uma mãe-de-santo ao vivo, muito menos tantos afro-religiosos em um mesmo local. Entretanto, reuniram-se em sessão plenária ao som de atabaques que vinham do lado de fora do Supremo (Vilela, 2018).

Entre olhares de espanto dos ministros que não estranhavam a si mesmos trajando capas pretas, as indumentárias das mulheres de axé recuperam “outras culturas e maneiras de vestir que se afastam do conceito de Europa como centro” (Negreiros, 2021). Uma roupa ser capaz de afrontar o eurocentrismo ganha relevância numa corte suprema em que um ministro já debochou sobre a possibilidade de um “Direito Achado em Uganda”⁷¹ (RAMOS, 2018). Então, contrariando interpretações vulgares do feminismo⁷² que se abstém ao debate sobre estética, as roupas das mulheres de axé e a suntuosidade do traje de *Macala* (Negreiros, 2021) permitem discutir a relevância e complexidade da indumentária das mulheres de axé. A acurácia estética dos iorubás – consequentemente das indumentárias – e o conceito Oxum

⁷¹ Refiro-me à ocasião que o Ministro Gilmar Ferreira Mendes, a um só tempo, criticou o campo teórico-prático do Direito Achado na Rua (movimento acadêmico nascido na Universidade de Brasília, onde o ministro é professor) e debochou da possibilidade do Direito brasileiro se fundamentar no sistema jurídico de Uganda, findando por articular discurso “racista porque constrói seu argumento sob a ideia de menosprezo pelo sistema jurisdicional de Uganda, situando-o como um sistema inferior ao referenciado por ele, afirmando, inclusive, que é um sistema jurisdicional não constitucional e não pautado na lei. Argumento que evoca uma inferioridade racializada, que imagina, por ser um sistema de um país africano, que o mesmo não seja ‘desenvolvido’, e que não guarda respeito a legalidade, aos mandamentos constitucionais daquele país, defendendo um sistema superior, que deduzo, pelas bases epistêmicas do referido professor, mais próximas à Europa ocidental” (Ramos, 2018).

⁷² O que significaria interpelar as indumentárias das feministas? De que modo a discussão sobre estética atravessa as preocupações feministas de hoje? Em que medida há um *dress code* feminista? Preocupar-se com a estética é “pouco feminista”? A preocupação estética tem a ver com formatos de corpo, vivências corporais, sexualidade e felicidade?

servem de referência para movimentos políticos. Lélia Gonzalez ento a saudação de Oxum “ora yê-yê-ô” para analisar a reivindicação estética em blocos afro de Salvador, que por meio de ações como a *Noite da Beleza Negra do Ilê Aiyê*, confrontam padrões racistas de beleza e promovem revalorização da estética das mulheres negras. A autora considera a construção das performances como atos de descolonização cultural que se expressam na “dignidade, elegância, a articulação harmoniosa do trançado do cabelo com o traje, o dengo, a leveza, o jeito de olhar ou de sorrir, a graça do gesto na quebrada de ombro sensual, o modo doce e altaneiro de etc”. (Gonzalez, 2020, p. 216).

É necessário conhecer alguns dos elementos que compõem a indumentária, seja porque serão evocados recorrentemente ao longo do texto, seja porque a noção de mulheres de axé, bem como a justiça epistêmica que se anuncia dela é sobretudo estética. No prefácio ao livro *Moda e História: as indumentárias das mulheres de fé*, de Raul Lody, Mãe Carmem, ialorixá do *Gantois* (Terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê*), descreve a importância do vestir para as mulheres de axé:

A beleza das nossas roupas e joias [...] As roupas das festas são especiais e muito bem cuidadas. Segundo a nossa tradição, estar bem vestida é um ato de fé. É assim que as pessoas conhecem o candomblé da Bahia, com as mulheres bem vestidas, bem adornadas com suas joias de missangas, contas de louça, bolas de prata e de ouro, e seus panos da costa [...] Alguns dos panos que usamos foram tecidos há mais de cem anos” (Lody, 2015, p. 8).

A indumentária das mulheres de axé ecoa múltiplos significados, histórias e geografias. O jeito de amarrar uma saia, denota se você é de nação angola ou *ketu*, por exemplo. Os fios de conta no pescoço, atestam o grau de senioridade. No candomblé *ketu*, as *iaôs* (noviças recém iniciadas ou iniciadas sem obrigações completas) só podem usar colares finos, em geral em conjuntos de grande quantidade (os *diloguns*), enquanto as *Ebomes* e *ialorixás* podem utilizar contas e adornos corporais mais luxuosos. Os fios de conta representam também os *orixás* de devoção.

Os trajes repercutem o valor civilizatório que as mulheres e a maternidade possuem entre os *iorubás* (Lody, 2015). A forma das mulheres de terreiro se apresentarem denota poder e jamais é arbitrária. A composição da indumentária se altera conforme o espaço (situação civil ou sagrada), hierarquia no candomblé (uma *iaô* e uma *ialorixá* se apresentam distintamente), solenidade (roupas de barracão costumam ser mais enfeitadas e roupas de funções religiosas internas mais simples,

ou roupas para comparecer um axexê que não podem ser extravagantes, mas denotar modéstia, humildade reverente).

Ori consiste em uma entidade sagrada, “princípio vital de individualização da personalidade e do destino”, sediada na cabeça física⁷³ (Leite, 2008, p. 30). A indumentária além de expressar poder, também funciona como proteção. Os panos que se usa na cabeça, os ojás, tiras longas de tecido em diversas texturas, amarradas também segundo critérios que variam conforme o indivíduo que os porta servem para, dentre outras coisas, proteger Ori⁷⁴ (Lody, 2015, p. 28).

Ao comunicar histórias pessoais e ancestrais, geografias e posições sociais, a vestimenta da baiana consiste em uma montagem complexa de panos (Lody, 2015, p. 29):

anáguas, várias, engomadas, com rendas, entremeios e de ponta. Saia, geralmente com cinco metros de roda, de tecidos diversos, com fitas e rendas entre demais detalhes de barra. Camisu ou camisa, geralmente rebordada na altura do busto. Bata, usada por cima, de tecido mais fino. Pano da costa para diferentes usos (Lody, 2015, p. 29).

Entre esses tecidos, o pano da costa é um elemento que demarca a indumentária urbana do século XIX, popularmente conhecida como “roupa de crioula ou estar de saia” (Lody, 2015, p. 33). Um uso que adentrou o século XX enquanto indicador de identidade e africanidade. Em *Pele da Cor da Noite*, Ebome Vanda

⁷³ De acordo com Leite (2008, p. 30): “O homem natural Iorubá é constituído também por Ori, princípio vital de individualização da personalidade e do destino. Sua noção vai além da ideia de elemento integrante do sistema físico, pois esse princípio é considerado a ‘cabeça interna’ das pessoas. De fato, Ori configura principalmente a abstração de uma dimensão do homem ligada à problemática de sua existência histórica. Embora tendo como sede a cabeça física, Ori não propõe o estabelecimento de relações decisivas com a massa cerebral, ele é algo fundamental superposto à matéria. Esse princípio vital tem origem específica: é elaborado por Ajala, o oleiro divino dos Ioruba, encarregado de produzir continuamente ‘cabeças internas’ a fim de completar o homem”.

⁷⁴ “A primeira e marcante identificação da roupa de baiana dá-se pela cabeça coberta com tecido de diferentes formatos e texturas; as técnicas de dispô-lo variam conforme intenção social, religiosa, étnica, entre muitas outras. [...] O nosso turbante afrodescendente é, sem dúvida afro-islâmico, uma maneira de proteger a cabeça do sol dos desertos ou de outras áreas tórridas e quentes do próprio continente africano. Contudo, ampliam-se seu uso e sua função, distinguindo a mulher em diferentes papéis sociais e compondo estéticas que mostram as condições econômicas e as intenções de uso, exibindo muitas vezes detalhes e sutilezas despercebidas pela maioria. [...] O torço protege o ori – cabeça –, indicado para as mulheres iniciadas no candomblé. O estar de torço tem significados próprios, como também tem o estar sem torço em momentos religiosos especiais, estabelecendo assim contatos mais diretos com o sagrado” (Lody, 2015, p. 28).

Machado quando narra sua primeira ida ao *Ilê Axé Opô Afonjá*, reconheceu imagens de sua infância no Recôncavo nas indumentárias que as mulheres vestiam no xirê:

Como cheguei bem cedo, tive a oportunidade de ver a celebração desde o início. Logo começou a chegar gente, muita gente. Chegaram visitantes ilustres de outros terreiros. Gente dos diversos segmentos sociais, que se acomodava do melhor jeito para participar da festa. Reparei atentamente na apreciada elegância das mulheres e dos homens que chegavam. Uma mulher alta e magra lembrava a minha madrinha Tatá, uma parenta de meu pai que era rezadeira e madrinha de muitas crianças na cidade. A madrinha Tatá não era feita, pelo menos que eu soubesse. Eu ainda quero compreender por que se vestia como uma egbome, como as irmãs mais velhas da nossa religião. Ela usava saia como eu uso no terreiro, usava ojá cobrindo os cabelos e pano da costa sobre o ombro esquerdo. Nunca a ouvi falar de orixás. Também não era possível. Quem a escutaria com a devida consideração? (Machado, 2013, p. 45).

As indumentárias mobilizam memórias, um exemplo de vínculo ancestral. Ebome Vanda ainda não conhecia o candomblé, mas as roupas lhe conectaram com sua infância, com as comunidades das quais participou ao longo da vida. A cena que descreve e a ênfase que dá ao pano da costa sobre o ombro esquerdo, mostram a relevância deste elemento da indumentária, conforme explica Lody (2015, p. 33): “pano que é tecido em tear manual, no Brasil; que é importado da Costa Ocidental Africana, também tecido em tear manual; e, ainda, pano industrializado que é incorporado, em uso e significado à indumentária”.

Veste-se o pano da costa de variadas maneiras, cada qual com sentido correspondente. Sobre o ombro significa uso civil, fora do espaço sagrado, uso para passeio; já no barracão as mais velhas os envolvem pela cintura e quadris. As iaôs colocam sobre o busto, presos por um laço⁷⁵ (Lody, p. 34-35). Nas imagens a seguir de Mãe Jaciara (Imagem 4⁷⁶) e Ebome Vanda (Imagem 3⁷⁷), observamos exemplos de usos civil e religioso.

⁷⁵ “Diferentes são os usos e significados do pano da costa, pois usá-lo é o mesmo que empreender uma linguagem visual. Pano da costa estendido sobre um dos ombros e pendendo para as costas significa uso social e atividade ‘de passeio’. Pano da costa transpassado sobre o peito indica uso sociorreligioso, o mesmo ocorrendo com o pano da costa enrolado como uma faixa na cintura; usado como mantilha ou véu significa proteção para o corpo; e dobrado e posto sobre um dos ombros é chamado de embrulho, conforme a tradição do Recôncavo da Bahia” (Lody, p. 34-35).

⁷⁶ Disponível em:

https://web.facebook.com/photo.php?fbid=637853341708967&set=pb.100064529208841.-2207520000&type=3&locale=pt_BR. Acesso em: 4 mar. 2023.

⁷⁷ No livro, os créditos da imagem são atribuídos ao fotógrafo Jean-Claude Aldonce.

Imagem 4 – Mãe Jaciara de Oxum com Indumentária completa para Odu Ketá de filhos de santo em julho de 2023



Fonte: Facebook do Axé Abassá de Ogum. Publicação de 19 de julho de 2023.

Imagem 3 – Ebome Vanda de Oxum vestindo indumentária completa no Ilê Axé Opô Afonjá para o livro *Mulheres de Axé*



Fonte: Livro *Mulheres de Axé* (Rezende, 2013, p. 213).

Nas imagens 3 e 4, estamos diante de uma indumentária religiosa completa, luxuosa. Nota-se a suntuosidade nas texturas, ambos ojás em combinações de cores amarelas, terrosas e quentes, postos em rodilha; panos da costa com brilho (Mãe Jaciara usa um amarelo gema com listras marrons) ou feitos em tear (o pano da costa de Ebome Vanda é uma trama listrada de azul e bege). As batas, camisas e saias de ambas são brancas, mas há uma composição de rendas, técnicas (a bata em *richelieu*⁷⁸ de Ebome Vanda), e aplicações bordadas. Os adornos corporais também são obrigatórios da indumentária, desta vez duplamente, pois são filhas de Oxum. Mãe Jaciara usa fio de conta de Oxum e correntões de bolotas douradas. Ebome Vanda está com quatro fios de conta dos orixás Oxum, Oxaguiã, Oxóssi e Ogum. As duas mulheres

⁷⁸ Segundo Lody (2015, p. 30), trata-se de “uma técnica híbrida entre a renda e o bordado” muito comum e valorizada para atestar uma boa indumentária baiana. A técnica tem origens orientais e conta com “elementos como flores, arabescos e folhas que eram temas constantes desse ponto, espalham-se como uma técnica orientalizada, especialmente para as roupas do clero e da nobreza” (Lody, 2015, p. 30). O nome é devido ao Cardeal e Duque de Richelieu, Armand Jean du Plessis que usava frequentemente este tipo de técnica em suas roupas (Lody, 2015, p. 30).

de axé trazem muitos itens de joalheria como pulseiras⁷⁹ e brincos. Os de Mãe Jaciara são os tradicionais brincos dourados de pitanga, geralmente compostos de um búzio emoldurado ovalmente em prata (ou ouro) e um gancho para colocação.

A indumentária ainda serve de base para as roupas sagradas dos orixás (Lody, 2015), como é possível perceber no traje da Oyá (Iansã) de Mãe Olga do *Alaketu*⁸⁰ (Salvador 1925-2005) exposto no Museu Afro Brasil Emanuel Araújo em São Paulo:

Imagem 5 – Vestimenta da Oyá de Mãe Olga do Alaketu



Fonte: fotografia realizada pela autora durante visita ao Museu Afro-Brasil em abril de 2019.

⁷⁹ Geralmente as pulseiras que compõem a indumentária são em formato de aro feitas de metal (precioso ou não, nas cores dourado, prata e acobreado) e são conhecidas como *idés*, diferentes das que elas usam.

⁸⁰ Segundo pequena biografia disponível no site do Museu Afro Brasil: “Olga Francisca Régis, conhecida como Olga do Alaketu, foi mãe de santo do terreiro de candomblé “Ilê Maroíá Láji” – o famoso “Terreiro do Alaketu” – por 57 anos. Filha de Etelvina Francisca Régis, Dona Olga é descendente direta da fundadora do terreiro, a africana Otampê Ojarô (que aqui no Brasil foi batizada de Maria do Rosário), princesa da linhagem real Arô, do Antigo Reino de Ketu, localizado no atual país Benin”. Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/hist%C3%B3ria-e-mem%C3%B3ria/historia-e-memoria/2014/07/17/dona-olga-do-alaketu>. Acesso em: 5 mar. 2024. Para mais informações sobre Mãe Olga, conferir: BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

Para situações civis, a apresentação é outra, em regra a baiana não é obrigatória. A não ser quando é necessário fardar-se dela para atos e representações políticas, o que frequentemente Mãe Jaciara é convocada a fazer, como na Imagem 6:

Imagem 6 – Ialorixá Jaciara aguardando sua participação no programa Band Mulher em 21 de novembro de 2019



Fonte: fotografia realizada pela autora durante trabalho de campo.

Para atuações civis e até mesmo num contexto de trabalhos internos no terreiro, a indumentária é adaptada, há alguma flexibilidade que não é isenta de

significado. Na Imagem 7⁸¹, Mãe Jaciara traça vestimentas mais simples para o momento interno à comunidade:

Imagem 7 – Ialorixá Jaciara cortando quiabos em trabalho interno no Axé



Fonte: Facebook do Axé Abassá de Ogum. Publicação de 16 de julho de 2023.

Bom, uma ialorixá nunca está completamente despreparada. Ela traça joalheria, ojá ajustado, mas apenas camisu. Trago esta imagem para exemplificar minimamente, o que Raul Lody aborda como “estar de saia”. Pode dizer respeito ao uso do traje completo, ou ao uso da saia em ocasiões internas à comunidade em que se está mais à vontade e se usa menos elementos da indumentária, seja por motivo de pressa, imprevisto ou para garantir maior mobilidade para trabalhos pesados. É fato que no terreiro, estar sem saia, é experimentar uma sensação de nudez. E sempre que se está no ambiente sagrado, se por alguma razão não é possível traçar a indumentária completa, e, caso seja preciso, por exemplo, falar pessoalmente com a mãe de santo em um breve intervalo do trabalho, usa-se uma saia sobre a roupa.

Invoco o “estar de saia”, para seguir na trilha das adaptações da indumentária. Ebome Vanda, em suas atuações em eventos acadêmicos e políticos, incorpora às suas

⁸¹Disponível em:

https://web.facebook.com/photo.php?fbid=653721030122198&set=pb.100064529208841.-2207520000&type=3&locale=pt_BR. Acesso em: 4 mar. 2024.

roupas cotidianas e de elegância casual, o uso de ojá e de fios de conta. Já a presenciei mencionar que teria aprendido com sua amiga Mameto Kamurici⁸² a fazer tudo de ojá: “batizado de criança? Vou de ojá! Ir ao médico? Vou de ojá! Conhecer uma autoridade? Vou de ojá!”. Então, como as imagens a seguir sugerem, elementos da indumentária ganham residência fixa no cotidiano.

Imagem 8 – Roupa de Ebome Vanda Machado durante sua participação na Feijoada no Congo (Congo Espaço de Autocuidado para mulheres e meninas negras – Subúrbio Ferroviário de Salvador) em 1º de junho de 2019



Fonte: fotografia realizada pela autora durante trabalho de campo.

Na Imagem 8, Ebome Vanda veste branco, pois cumpria período de luto de um ano pela perda de sua ialorixá, Mãe Stella de Oxóssi, no final de 2018. É do fundamento de sua casa guardar um ano de luto pela morte da mãe de santo, o que demonstra mais uma dimensão ética da vestimenta no candomblé. A roupa branca tem um sentido

⁸² Mameto Kamurici é o nome religioso de Maria Lúcia de Santana Neves, mãe de santo do Terreiro São Jorge Filho da Goméia, de nação Angola. Mameto Lúcia é muito atuante política e culturalmente à frente de sua comunidade, inclusive através do bloco afro Bankoma, que nasce de sua comunidade de terreiro. É bastante próxima das duas interlocutoras desta tese.

muito importante, além de ser o que comumente se usa durante os rituais funerários do candomblé, é comum que os iniciados e as iniciadas do candomblé vistam branco às sextas-feiras como sinal de reverência a Oxalá, orixá criador, orixá da cor branca, patrono deste dia da semana. Além disso, a vestimenta branca é garantia de trânsito livre para o povo de santo. Na dúvida, ao frequentar outros espaços e eventos sagrados ou outras casas de santo, veste-se branco.

Dessa forma, durante a pesquisa de campo em 2019 foi frequente estar com Ebome Vanda de branco e de ojá e com Mãe Jaciara sempre posta como uma ialorixá, seja com a indumentária completa ou com uma adaptação para situações civis, conforme ilustram as imagens 9 e 10⁸³:

Imagem 9 – Traje *taibai* de Mãe Jaciara Ribeiro em sua participação na atividade “AFROBAHIA por elas: a resistência da mulher afrobrasileira” em 20 de novembro de 2019. Local: Shopping da Bahia (Salvador)



Fonte: fotografia realizada pela autora durante trabalho de campo.

Imagem 10 – Traje *taibai* de Mãe Jaciara Ribeiro em seu comparecimento à segunda sessão do julgamento do Recurso Extraordinário nº 494.601 no Supremo Tribunal Federal (Brasília-DF) em 28 de março de 2019



Fonte: corte de uma publicação no Instagram do Axé Abassá de Ogum. Publicação de 28 de março de 2019.

⁸³Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Bvj0V7-ngjF/?igsh=N2tucH15YzNndmJi>. Acesso em: 4 mar. 2024.

O *taibai* é uma indumentária africana que Mãe Jaciara aprendeu com uma costureira senegalesa que conheceu em sua juventude. Os trajes das mulheres de terreiro, quando em atividades civis, tem adaptabilidade, mas sempre referência ao pertencimento comunitário. É uma comunicação de identidade e de trânsitos, transmissão de saberes.

Esta iconografia reverberou na sociedade nacional e especialmente na construção da ideia de baianidade. O Ofício das Baianas de Acarajé é exemplo do valor simbólico da indumentária na relação com o Estado-Nação. Viver de tabuleiro, sustentar suas famílias, povoar as ruas de Salvador: quituteiras, fateiras, baianas de tabuleiro, baianas de rua, baianas de acarajé (Lody, 2015). São imagens que seguem na atualidade e que têm a ver com as formas sofisticadas que pessoas escravizadas utilizaram para se movimentar numa sociedade escravista e na complexidade do pós-abolição. Tabuleiros na cabeça, tabuleiros armados em festas de largo, exercitando a ética africana do oferecimento da comida e de outras africanias remetem aos trajes e práticas das ganhadeiras⁸⁴ de ontem (Lody, 2015).

De diferentes maneiras, a indumentária da baiana foi inscrita no texto nacional e é o principal símbolo da baianidade. Em 2005, após um processo de mobilização entre a Associação das Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia, o Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* e o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA), o Ofício das Baianas de Acarajé foi registrado como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (ABAM, 2013, p. 21). O inventário que subsidiou o registro se fundamentou em análise “étnico-religiosa e de gênero” (ABAM, 2013, p. 25) compreendendo o acarajé enquanto comida sagrada, presente e importante nas vivências do candomblé. O ofício consiste em conhecimento tradicional e feminino (ABAM, 2013, p. 25) que compreende diversas competências, desde a receita, a vestimenta, o nome, a estética do tabuleiro etc. As imagens a seguir ilustram cenas do ofício:

⁸⁴ “Mulheres de ganho, mulheres de gamela, caixa e tabuleiro. A baiana é um tipo social e cultural que marca a vida de algumas capitais e projeta na sua indumentária um comportamento ético de oferecimento da comida – uma marca que a identifica como uma quase síntese do que é afro – e também de um sentimento sagrado próximo, convivente e integrado às cidades. Componentes de paisagens das cidades, especialmente Salvador, Rio de Janeiro e Recife, são personagens urbanos, mulheres trabalhadoras, verdadeiras mantenedoras das famílias, geralmente vinculadas aos terreiros; são continuadoras dos ganhos, das vendas nas ruas e praças. São as vendedeiras, quituteiras, baianas de tabuleiro, baianas de rua, baianas do acarajé ou simplesmente baianas” (Lody, 2015, p. 23).

Imagem 11 – Representação do Ofício das Baianas do Acarajé no Museu do Carnaval em Salvador (I)



Fonte: fotografia realizada pela autora em visita ao museu Casa do Carnaval da Bahia em julho de 2023.

Imagem 12 – Representação do Ofício das Baianas do Acarajé no Museu do Carnaval em Salvador (II)



Fonte: fotografia realizada pela autora em visita ao museu Casa do Carnaval da Bahia em julho de 2023.

Destaco duas circunstâncias em torno e mobilização identitária do Ofício das Baianas de Acarajé. Há a reação destas mulheres às políticas de turismo da Bahiatursa “órgão encarregado de fomentar o turismo no Estado da Bahia e, responsável por cristalizar uma imagem pasteurizada da baiana de acarajé” (ABAM, 2013, p. 26). A gestão turística e patrimonial não focou apenas na preservação arquitetônica do centro histórico do Pelourinho, mas na criação de “uma imagem de representações afro-baianas, elegendo-se o Ofício das Baianas de Acarajé como um dos elementos definidores desta ‘baianidade’”. As baianas reagiram também à ocupação neopentecostal do ofício, quando comerciantes evangélicos passaram a denominar o acarajé de “bolinho de Jesus” (ABAM, 2013, p. 25).

Tratou-se de uma disputa política, racial e intelectual sobre este saber, na qual as baianas de acarajé questionaram narrativas no interior do texto nacional⁸⁵. A indumentária tem aí papel importante, pois tanto funcionou como símbolo acionado para o turismo do Estado quanto uma recusa pela ocupação neopentecostal.

⁸⁵ Para mais informações sobre a luta política em torno do acarajé ver: ÀKÀRÀ: no fogo da intolerância. Direção de Claudia Chávez. Salvador: Apus Filmes e Eventos Ltda., 2020. (70 min.), son., color.

Se a indumentária afro religiosa serve de plano para a indumentária das trabalhadoras d'Ofício das Baianas de Acarajé, vale diferenciá-las. Uma é sagrada, a outra tem origem sagrada, mas uso profano. Esta distinção sempre se pontua no cotidiano das mulheres de axé. O respeito pelas baianas do ofício é muito grande, mas percebi em campo e em minhas vivências que há zelo por esta distinção: são mulheres de axé e não baianas de acarajé.

Há ainda outra indumentária sagrada que foi simbolizada como elemento da baianidade: a beca de gala da Irmandade da Boa Morte.

Imagem 14 – Representação da beca de gala da Irmandade da Boa Morte



Fonte: fotografia realizada pela autora em visita ao Memorial das Baianas de Acarajé em julho de 2023.

Imagem 13 – ABAYOMI – Boneca de pano representando uma irmã participante da Irmandade da Boa Morte, de Cachoeira



Fonte: página de Artesanato do Governo do Estado da Bahia. A boneca é divulgada para a venda entre outros objetos artesanais e é de autoria da artista Adenizia Miranda dos Santos.

A Irmandade da Boa Morte nasceu em Salvador, mas, por motivos de forte desestabilização social (o longo processo de abolição e independência), na segunda metade do século XIX se estabeleceu em Cachoeira, cidade do Recôncavo da Bahia (Barbosa, 2011). A história oral dá conta de que surgiu de um pedido das irmãs à Nossa Senhora da Boa Morte pelo fim da escravidão, e do desejo de uma boa morte diante da condição de sofrimento de pessoas escravizadas (Barbosa, 2011).

A instituição centenária é composta apenas por mulheres negras e se insere no contexto das estratégias de manutenção de vínculos étnicos e luta por dignidade que as pessoas escravizadas encontraram ao ocupar e dar feições próprias a confrarias

católicas (Barbosa, 2011). São mulheres oriundas de comunidades religiosas principalmente de referência iorubá ou fon/ewe, que inseridas em cultos católicos (Lody, 2011, p. 69), encruzilham-nos. Ao louvar Maria, entranham as “memórias de Mawu, de Iemanjá, de Oxum e de Nanã, que são todas mães da fertilidade e das águas; também, das Yamins, mães pássaros [...] que representam o poder da mulher, especialmente, na sua capacidade de gerar filhos” (Lody, 2011, p. 69).

A Irmandade organiza todos os anos no mês de agosto, a Festa da Boa Morte, um complexo de cerimônias, cada qual com significados e padrões estéticos, musicais, culinários, litúrgicos e organizacionais distintos. As indumentárias ilustradas nas imagens 13 e 14 são as mais conhecidas e inseridas na iconografia da baianidade, mas não são as únicas. Trata-se da beca de gala, utilizada na cerimônia do dia 15 de agosto, o Dia da Glória, a festa de Assunção da Virgem, e no depoimento da irmã Nilza Prado, é repleta de sentidos:

Tudo que nós vestimos hoje vem do tempo das fundadoras. Significa a representação de um pouquinho de cada povo que veio. Cada nação de cada povo. No dia da glória se usa a farda, uma saia preta, com a camisa de rechilieau, com a beca. O lado preto significa o luto e o vermelho a Glória de Nossa Senhora, o sangue, o coração, a alegria (IPAC, 2011, p. 79).

A Festa da Boa Morte e o Ofício das Baianas de Acarajé são exemplos da relevância que a indumentária tem na construção das identidades nacional e estadual. Entretanto, no contexto de uma sociedade cada vez mais neopentecostal, o uso da indumentária pelas mulheres de terreiro é gesto maior de coragem diante do risco da violência. Não são todas as pessoas de axé que se sentem seguras de expor seus adornos corporais. Essa segurança opera segundo graus de mobilidade social e racial. Há incontáveis registros de violências e ataques cometidos contra pessoas vestidas de roupa de axé, usando fios de contas ou ojás.

A análise mais detida sobre os trânsitos da indumentária, demonstra que a reivindicação do gênero e da raça na cena nacional não garantem segurança contra a violência e garantia de direitos para as mulheres (Das, 2020). O espectro de Ruth Landes reaparece em um dos primeiros registros das itinerâncias da indumentária da baiana pelo texto nacional que informa sobre a complexidade desta relação.

Mariza Corrêa (2003) narra o episódio entre Ruth Landes e a então diretora do Museu Nacional, Heloísa Alberto Torres, figura importante na mediação internacional no surgimento da antropologia como disciplina no Brasil, no início do

século XX. Era 1940 e no pano de fundo havia a exposição *Histórica do Mundo Português*, em que o Brasil fora convidado a participar em Lisboa. O Museu Nacional ficara responsável por reunir uma exposição etnográfica para enviar. Como Landes, ao lado de Edison Carneiro, havia realizado campo em Salvador, ela dialogou e tratou com Dona Heloísa para o envio de 14 bonecas (70 cm) com trajes da indumentária baiana representando orixás (Côrrea, 2003, p. 178). A exposição foi montada, os itens afro-brasileiros chegaram a ser arrumados, mas foram retirados para não se associar o Brasil como um “país de negros e macumbas” (Côrrea, 2003, p. 178).

Há contraponto na feira *New York World Fair* de abril de 1939, nos Estados Unidos. Deparamo-nos com uma aparição bastante aplaudida da indumentária da baiana. Praticamente contemporânea à exposição colonialista de Lisboa, a feira contou com a participação de uma portuguesa vestida com as roupas da baiana. Ela, a atriz e cantora Carmen Miranda, passa a figurar no cenário internacional como a imagem do Brasil, um país que se pretendia branco e que consentia alguns elementos exóticos da cultura afro-brasileira (Corrêa, 2003).

Ambos os acontecimentos ilustram aspectos instrutivos da inscrição da indumentária na cena nacional. O traje da baiana transita entre ser “símbolo nacional não desejado, primeiro, e depois objeto de desejo” e experimenta a “sobreposição de mulheres brancas e símbolos de origem africana” (Corrêa, 2003, p. 164).

Essa lógica segue presente na semântica que envolve a vestimenta. Entretanto, a indumentária das mulheres de axé, para além de uma contenda permanente com o Estado-Nação é matéria de afetividade. Em campo, estive em dia de festa no *Abassá de Ogum*, na correria de uma tarde da saída da obrigação de uma filha de santo de Mãe Jaciara. Em meio a mil afazeres, cheguei e a presenciei costurando a roupa que Ogum iria usar à noite. Entre outros exemplos, ser presenteada com uma saia ou um fio de contas que pertenceu a uma mais velha é uma das heranças mais apreciadas no candomblé.

Há um espaço intenso de convivência e transmissão de saberes na lida com a indumentária. Descobrir como engomar anáguas. Aprender a dar laço no peito. Ser vestida pelas mais velhas em momentos rituais para depois ser aquela que veste a que chega. Explorar a experiência das mulheres de axé através das indumentárias é entender a centralidade da estética entre os iorubás e recuperar a beleza como método, uma prática, a “atenção a um tipo de estética que sempre que possível,

escapou da violência, mesmo que seja só o arranjo perfeito de alfinetes” (Sharpe, 2023, p. 60).

2.8.1. Pós-Escrito

Dias depois de ter concluído este tópico, assisto um documentário sobre a vida de uma importante mãe de santo: “Gaiaku Luiza: força e magia dos voduns”. *Gaiaku* é o nome da liderança de um terreiro de candomblé *jeje mahi*, que reverencia a ancestralidade dos que vieram do antigo Reino do Daomé, hoje República do Benin.

Gaiaku Luiza (1909-2006) dirigiu o terreiro *jeje-mahi* denominado *Hùnkpámè Ayínó Hùntóloji* em Cachoeira (Carvalho, 2006). No documentário, Gaiaku Luiza recorda que foi um encontro seu com o Dorival Caymmi que inspirou a canção “O que é que a baiana tem?”, que integra a trilha sonora do filme *Banana da Terra*, estrelado por Carmen Miranda. Nas palavras da mulher de axé:

No dia 28 de março de 38, eu fui ao casamento do meu irmão Aurino Rodrigues da Rocha. No descer da escada, eles me apreciaram, mas eu não vi. Quando eu voltei segunda-feira, o Dorival Caymmi mais outras personagens, inclusive a Carmen Miranda, pediu pra tirar minha foto. Eu disse que não, porque tinha muitas baianas e eu não queria. Aí começou com um livrozinho, uma caneta a perguntar as coisas da saia, a coisa do pano da costa, o lenço, o ouro, sandália. Passado uns dias, na porta do Elevador Lacerda, na porta do Mercado Modelo, “dois mil réis, retrato da baiana! dois mil réis, retrato da baiana!”. Passado uns dias, eu sentada novamente no ponto, aí os moços lá do fórum me abraçando, soltando beijinhos... [Gaiaku Luiza começa a cantar] “qué que a baiana tem? O que é que a baiana tem...? Sandália enfeitada? Tem! Tem saia rodada...? Tem! Rosário de ouro...? Tem! Tem graça como ninguém...! Como ela se requebra! Quando você se requebrar caia por cima de mim...” Essa coisa toda. Dorival Caymmi. Em 38, no dia 28 de março de 38, eu tinha 28 anos” (Gaiaku Luiza, 2005, 29’34”).

Várias voltas e notas musicais, um responsório, as mesmas personagens, a mesma indumentária. Mas de volta às mulheres de axé. E esta, Gaiaku Luiza, consciente do tempo, da identidade coletiva “porque tinha muitas baianas” e do poder da/sobre sua imagem. Há controvérsias sobre a veracidade histórica contada por Gaiaku Luiza, e Dorival Caymmi a contestou até a morte (Santos, 2013). O fato é que esta memória foi motivo de orgulho e povoou o imaginário da mãe de santo até sua morte.

Imagem 15 – Fotografia de Gaiaku Luiza como baiana de tabuleiro (1937)



Fonte: Santos (2013, p. 56).

Nota: fotografia disponível do acervo Ruth Landes Papers do Smithsonian Institute.



3 ESCRITAS DE VIDA E JUSTIÇA EPISTÊMICA



3.1 Vidas Jurídicas

Quando Bruno Latour (2019) trocou os laboratórios para etnografar o Conselho de Estado Francês, instituição singular que funciona ao modo de uma última instância em Direito Administrativo, ele observou que os julgamentos do Conselho nunca se referiam a apenas um caso. Ao se debruçar sobre uma controvérsia, um dossiê, estaria em questão o próprio Direito. Cada caso seria oportunidade para atribuir precisão ao Direito e alterá-lo. Se não é possível seguir até o fim com o argumento de Latour de que o Direito consiste apenas em sua superficialidade, a noção de que cada caso atualiza o Direito pode oferecer uma provocação à pesquisa jurídica. Discutir histórias de vida, experiências de vida, escritas de vida, enfim, o lugar da vida de pessoas na pesquisa jurídica, depende também de em cada texto, atualizar o que se entende por Direito.

A presença de histórias de vida não é novidade nas humanidades e ciências sociais, sequer no campo jurídico. Se em disciplinas como a história e antropologia, as vidas ganharam dignidade epistêmica, no Direito, há desdobramentos em campos como a História do Direito e a Teoria Crítica da Raça. A aproximação com tais incursões jurídicas pode contribuir para o debate epistemológico e, para o que mais pretendo com este texto, para acrescentar à discussão metodológica sobre o lugar das histórias, experiências e escritas de vida na pesquisa jurídica.

3.1.1 Biografias Jurídicas ou, afinal, o que seriam vidas jurídicas⁸⁶?

Afirmar que a análise das vidas é algo recente na pesquisa jurídica não é verdade, especialmente quando se sobrevoa os debates a respeito do lugar das vidas jurídicas na História do Direito. A produção de biografias jurídicas está presente na Inglaterra e em outros países de *common law* pelo menos nos últimos duzentos anos (Sugarman, 2015, p. 9) com as chamadas biografias vitorianas, que enfatizavam características de bondade e valores morais da época (Barnes; Macmilan; Vogenauer,

⁸⁶ Há algumas considerações que faço agora no momento de revisão da tese para depósito. A primeira diz respeito a vidas jurídicas ser uma elaboração a partir da expressão "*legal life*" ou "*legal lives*" que está presente em alguns dos autores que cito ao longo do tópico. Outro aspecto foi apontado pela Professora Dr.^a Gabriela Barretto de Sá durante a defesa, a respeito da tese "*Jurisvivência: o encontro do Direito com a Escrivivência de Conceição Evaristo*" defendida em 2024 na Universidade de São Paulo pela juíza e pesquisadora negra Flávia Martins de Carvalho, a qual não tive acesso até o depósito desta tese e deixo aqui o registro.

2020; Auchmuty; Rackley, 2021). Considerando que as atividades jurídicas nos séculos XIX eram exercidas majoritariamente por homens, situação que veio a se transformar apenas no século XX, por consequência, as biografias britânicas nesse período se debruçaram sobre as vidas de homens, brancos e juízes (Barnes; Macmilan; Vogenauer, 2020). Já nos países de *civil law*, ou direito continental, as biografias jurídicas se ocuparam mais de estudiosos do Direito (Barnes; Macmilan; Vogenauer, 2020). A produção de biografias jurídicas, varia, portanto conforme seu contexto jurisdicional (Barnes; Macmilan; Vogenauer, 2020).

A princípio, a existência de tais trabalhos coloca em foco se trajetórias individuais podem contribuir para o conhecimento em Direito. Mais recentemente, além das vidas de juízes e acadêmicos, acrescentou-se as figuras de advogados para a construção de biografias jurídicas, uma vez que “um estudo aprofundado da vida jurídica pode fornecer maiores generalizações sobre o direito e as estruturas jurídicas” (Barnes; Macmilan; Vogenauer, 2020, p. 116). Antes de aprofundar questões críticas a respeito de quais as vidas são consideradas jurídicas, destaco que ao se voltar para a produção analítica de “vidas jurídicas” aprofunda-se a compreensão da relação entre Direito, sociedade e “as vidas de indivíduos, grupos, instituições e objetos”, construindo um gênero interdisciplinar entre Direito, História, Pesquisa Jurídica e outras ciências humanas e sociais (Mulcahy; Sugarman, 2015, p. 7). Somado a isso, a aposta em biografias jurídicas posiciona desafios metodológicos, como o uso de outras fontes para a pesquisa jurídica, além de textos normativos.

Sem dúvidas, o mergulho na trajetória de juízes, doutrinadores, advogados e outros profissionais brasileiros permitiria compreender diferentes realidades, experiências e acessar acontecimentos desconhecidos que compõem a realidade jurídica brasileira. Maíra Machado, ao defender a pertinência dos estudos de caso para a pesquisa em Direito no contexto brasileiro, identificou dois enfoques nas amostragens de casos únicos: “a amostra de meio (geográfico ou institucional) e a amostra de acontecimento (ou enredo)” (Machado, 2017, p. 377). Alude ainda a um terceiro tipo, as amostras de ator, nas quais caberiam as biografias, cujo uso não foi percebido na pesquisa jurídica brasileira. Para a autora, tal ausência “não significa que a amostra de ator seja incompatível ou desinteressante para a pesquisa em direito”, mas que na verdade “estudos sobre a biografia de juristas revelam-se muito enriquecedores para a compreensão do direito brasileiro e de suas práticas decisórias

e institucionais”⁸⁷ (Machado, 2017, p. 377, nota de rodapé). No campo brasileiro da história do direito, recentemente foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília a tese intitulada *Direito Administrativo, Estado Interventor e Técnica: uma Biografia Jurídica de Hely Lopes Meirelles (1917-1990)*, de autoria de Gustavo Zatteli Córrea⁸⁸ (2022).

Na História do Direito, as biografias jurídicas foram alvo de críticas e reflexividade e ampliou seu escopo para “uma gama mais ampla de assuntos, fontes e métodos – de eminentes juízes homens brancos para mulheres, minorias, pessoas deslocadas, e outsiders – explicando-se e justificando-se como um projeto intelectual” (Sugarman, 2015, p. 7). A ampliação de sujeitos a terem suas vidas demarcadas como jurídicas, implica tanto um desinteresse em biografias de “homens, brancos, juristas”, quanto na urgência em superar a delimitação entre história jurídica interna e história externa (Sugarman, 2015, p. 11). A pergunta sobre a contribuição de vidas para além de juristas profissionais enfrenta dualismos entre público e privado, bem como oferece uma concepção mais ampla, pluralista e interdisciplinar de pesquisa em direito (Sugarman, 2015).

Portanto, o impacto dos estudos do historiador inglês E. Thompson também foi sentido no campo do Direito (Sugarman, 2015, p. 22), uma vez que a história não pode se restringir à escrita das vidas das elites. A experiências dos debaixo, de mulheres, camponeses, operários, e no contexto brasileiro, povos e comunidades tradicionais devem informar quais vidas podem ser consideradas jurídicas e a pertinência também de sua escrita. É nesse contexto que Sugarman⁸⁹ (2015, p. 29) desloca a referência a

⁸⁷ Ainda na nota de rodapé, a autora menciona os poucos estudos que, ainda que não reivindicassem ser estudos de caso, trabalhavam com amostras de ator, a partir de biografias. Maira Machado sugere conferir os trabalhos de Rafael Mafei de Queiroz e especificamente o artigo intitulado *De las aulas universitarias a la toga: la trayectoria académica de los ministros del Supremo Tribunal Federal brasileño (1988-2013)*, de autoria de Rafael Mafei de Queiroz, Thiago dos Santos Acca e Barbara Pomme Gama. O referido artigo foi publicado em 2016 e está disponível em: <https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/precedente/article/view/2362>.

⁸⁸ É importante ressaltar que é bastante possível que existam outras pesquisas sobre vidas no campo do Direito que tenham sido concluídas ou estejam em andamento. No entanto, destaca-se que o uso intencional da escrita de vida na pesquisa em Direito ainda é incipiente. Uma busca inicial com os descritores “biografias jurídicas” e “biografia jurídica” no Banco Capes de Teses e Dissertações confirma isso.

⁸⁹ A distinção de David Sugarman sobre biografias e escritas de vida tem sentido completo no original, na diferenciação entre os termos “biography” e “life writing”. Por mais que em alguns momentos possam soar como sinônimos, a distinção se ocupa de ampliar as narrativas e fontes (memórias, textos autobiográficos). Segundo ele a escrita de vida “usa história de vida como fonte primária para o estudo da história e da cultura. Abrange tudo, desde a vida completa até o dia-a-dia. Ele abraça a vida de objetos e coisas (de cidades, divindades e doenças ao Rio Tamisa

biografias jurídicas para a noção mais ampla de escritas de vida (*life writing*), ao propor “um campo amplo, pluralista em suas abordagens, agendas e narrativas e menos restritas pela convenção do que as biografias convencionais”. Há também repercussão metodológica; pensar em escritas de vida pressupõe o uso de “biografias, autobiografias, memórias, cartas, diários, ensaios pessoais, obituários e elogios, dados antropológicos, depoimentos, relatos de testemunhas oculares, imagens visuais e formas digitais, como blogs e e-mails” (Sugarman, 2015, p. 29).

A escrita de vida para além de juristas, permite que a pesquisa jurídica se abra para histórias de vida multivocais e que se valorize experiências de pessoas que não são consideradas pelo cânone da pesquisa jurídica, porque historicamente foram impedidos de acessar o que se consente em ser o mundo jurídico (Mulcahy; Sugarman, 2015, p. 5). Além disso, tais sujeitos “raramente ocupam posição de destaque nos relatórios oficiais de casos ou comentários que formam a base de muitos estudos jurídicos” (Mulcahy; Sugarman, 2015, p. 5). Essa constatação é também fruto das provocações feministas à ciência, à história e por que não à história do Direito. Quando se observa que por exemplo, a atuação das mulheres não se encontra em documentos escritos senão no verbo, na memória (Perrot, 1989), ou que na Grã-Bretanha às mulheres era proibido exercer profissões jurídicas até 1919 (Auchmuty, Rackley, 2020, p. 11), questiona-se acerca de quais vidas são aptas a ser registradas em uma concepção convencional do que seria uma biografia jurídica, de quais vidas seriam jurídicas. Quais vidas importam de ser conhecidas pelo Direito?

As questões colocadas pelas feministas às biografias no Direito vão além. Não se trata apenas de incluir a contribuição de mulheres escassas e míticas em um universo (masculino e) jurídico. A produção de biografias jurídicas de mulheres, deve inclusive evitar narrativas de excepcionalidade, mitos e heroínas. As tarefas colocadas pelas feministas não se restringem a produção de biografias de mulheres, mas na necessidade de se focar o papel silenciado das mulheres e das relações de gênero nas trajetórias de juristas homens. Outra questão levantada diz respeito ampliar a noção do que pode ser enquadrado enquanto vida jurídica, sobre “aquelas mulheres que não tinham nenhuma ligação com o direito como tema de estudo ou profissão, mas quem conduziu campanhas feministas focadas diretamente no Direito?”

e a Tapeçaria de Bayeux) e instituições, bem como as vidas de indivíduos, famílias e grupos” (Sugarman, 2015, p. 29).

(Auchmuty, Rackley, 2020, p. 14). Nota-se assim que há vidas indispensáveis ao conhecimento jurídico que não atuaram em vias jurisdicionais ou de Estado, mas na experiência cotidiana das injustiças e na luta por ampliar a gramática de direitos⁹⁰.

Os desafios da escrita de vida no direito vão além da limitação epistêmica. Quando as vidas adentram o direito, invadem com hibridez e instabilidade reflexiva do sujeito que pesquisa, com o flerte com a ficção e com fontes dispersas e fragmentadas (Sugarman, 2015, p. 14-15). A educação jurídica não oferece um treinamento eficiente para formar pesquisadoras e pesquisadores capazes de lidar com dilemas empíricos e epistemológicos complexos, a experimentação metodológica necessária para as escritas de vidas. Além disso, a reflexão sobre o lugar das escritas de vida não se restringiu à História do Direito. A Teoria Crítica da Raça, movimento encabeçado por juristas racializados e racializadas nos EUA em fins da década de 1980 e início dos anos 1990 contribuiu para o debate ao propor a relevância epistemológica do *storytelling* no campo do Direito, conforme será discutido adiante.

3.1.2 Teoria Crítica da Raça: *Storytelling* Jurídico ou Contar Histórias

A Teoria Crítica da Raça (*Critical Racial Studies* – CRT) é uma corrente teórica protagonizada por juristas racializados e racializadas (predominantemente negras e negros) ao final da década de 1980 que analisam a posição da raça na “sociedade pós-direitos civis” nos Estados Unidos (Neris, 2018, p. 256). Além de mirar o discurso liberal e emergir da crítica aos *Critical Legal Studies*⁹¹ (CLS) (Creenshaw, 2002b, p. 1360), também reivindicou a pertinência epistêmica das vidas das pessoas para a produção do conhecimento jurídico. No intuito de denunciar o papel do Direito na subjugação de pessoas racializadas, os debates da CRT permearam reflexões autobiográficas de juristas participantes do grupo, contranarrativas, parábolas e o uso de narrativas de experiências (ou *storytelling*) de sujeitos de grupos oprimidos geralmente ignoradas pelo Direito (Delgado; Stefancic, 2021, p. 66).

⁹⁰ “Elas também são mulheres 'no direito'. Para muitas, o primeiro estímulo à ação feminista foi observando o funcionamento injusto da lei na prática” (Auchmuty, Rackley, 2020, p. 14).

⁹¹ Os Critical Legal Studies dizem respeito a um movimento acadêmico de esquerda que emergiu nos EUA na década de 1970, que criticava a limitação da retórica de direitos, a dimensão reacionária do ensino e sistema jurídicos estadunidenses, bem como destacava o caráter político do Direito (Neris, 2018). Sobre a relação entre o CLS e a CRT ver Creenshaw (2002).

O escopo da Teoria Crítica da Raça em visibilizar o funcionamento da raça – análise que estava ausente em movimentos críticos como os CLS – não se restringe ao enfoque das narrativas no Direito. Entretanto, diante do objetivo do presente texto de discutir os acionamentos das histórias e escritas de vida na pesquisa jurídica, discuto, predominantemente a partir de Patricia Williams, algumas das contribuições da CRT a respeito da importância do *storytelling* ou do protagonismo das narrativas no Direito.

Na obra *Teoria Crítica da Raça: uma introdução*, Richard Delgado e Jean Stefancic se dedicam ao tema, no terceiro capítulo intitulado: “Storytelling Jurídico e análise narrativa”. Parte-se do pressuposto que as experiências de pessoas que pertencem ao grupo racial dominante são distintas e que as vivências de pessoas racializadas não são facilmente compreendidas por este grupo. As narrativas atravessam o cotidiano de juristas em tribunais, decisões judiciais, casos, e faculdades de Direito, mas os *storytellers* jurídicos reivindicados pela CRT, possuem “longa trajetória com raízes que remontam às narrativas dos escravos, contos escritos por cativos negros para descrever sua condição e desmascarar a generosidade que supostamente caracterizava a sociedade branca das *plantations*” (Delgado; Stefancic, 2021 p. 66). As narrativas poderiam enfrentar preconceitos arraigados nas mentalidades jurídicas.

Uma das críticas direcionadas pela CRT aos CLS diz respeito à perspectiva de abandono da linguagem dos direitos pelo CLS, ao considerar o discurso jurídico alienante e cortina de fumaça para as necessidades, o verdadeiro foco das lutas sociais (Neris, 2018). Nesse debate, a intelectual negra e professora de Direito Patricia Williams enfatiza que não se trata de recusar a semântica de direitos, uma vez que grupos marginalizados não puderam acessar tais direitos para renunciar a eles. Se a concepção jurídica arraigada e praticada considera determinados sujeitos e grupos – como as pessoas negras – como extrínsecos à titularidade de direitos, a tarefa é ampliar o “universo referencial constricto” e construir uma semântica multilíngue para o Direito (Williams, 1987).

Nesse ponto, o papel das narrativas apresenta potencialidades. Em sua obra, Patricia Williams revisita a história de sua família no século XIX, mais detidamente a de sua tataravó, uma menina negra escravizada vendida a um advogado. A autora relaciona seu interesse no Direito Comercial e Empresarial ao ter em suas mãos o contrato de compra e venda de sua tataravó, quem não foi considerada um sujeito de

direitos pelo universo jurídico constricto, mas sim propriedade-objeto (Williams, 1992). A história de Patricia Williams e sua tataravó, bem como outras histórias, experiências (inclusive enquanto docente negra em faculdades de Direito) e estratégias de escrita utilizadas pela autora desgastam a fronteira entre teoria e prática e apresentam experiências que não são consideradas na teoria e pesquisa jurídica tradicional, que não estão contempladas em textos oficiais e instrumentos legais (Williams, 1992).

Não pode causar espanto que o *storytelling* jurídico delineado pela CRT tenha sido desqualificado quanto à sua utilidade e cientificidade (Delgado; Stefancic, 2021; Williams, 1992). Entretanto, autoras e autores da CRT insistem que as narrativas estão desde sempre presentes no cotidiano jurídico. Essa afirmação pode sequer ser considerada novidade (Bruner, 2014). Patricia Williams ressalta que a verdade, a prática e ensino jurídicos são apreendidos a partir de versões ficcionais (Williams, 1992). Uma breve recordação dos vividos em faculdades e manuais de direito brasileiros podem ajudar. As aventuras de Caio e Tício, as homenagens rendidas aos ilustres mestres, aos fundadores, os exemplos dados por docentes (brancos, portanto também racializados) oriundos exclusivamente da classe média, conduzem à sua maneira a uma bem estabelecida épica.

Conferir dignidade epistêmica a experiências pessoais, histórias e escritas de vida tem implicações profundas para a noção de universalidade, tão cara ao Direito. Primeiro, desmonta o palco do sujeito universal ou transparente (Ferreira da Silva, 2007) que escreve e dita a norma padrão do que seria uma escrita dita jurídico-científica. A respeito disso, Patricia Williams narra várias ocasiões em que seus artigos foram recusados ou editados em periódicos científicos: sua raiva e identificação racial foram excluídas, o texto alterado da voz ativa para a voz passiva (Williams, 1992, p. 47). Além disso, o *storytelling* questiona a universalidade da noção de sujeito de direitos, ao inscrever no texto jurídico sujeitos que antes não constavam, ou em caso positivo, eram representados apenas através de episódios de subjugação, estigmatização ou controle (processos criminais, por exemplo). O universalismo do Direito oferece as condições para diversas opressões (dentre elas a racial) e para sua invisibilidade⁹² (Moreira, 2019).

⁹²Sobre *storytelling* e universalidade do Direito: "Os autores que elaboraram essa forma de hermenêutica argumentam que narrativas possuem grande poder de convencimento, elas possibilitam a formação de perspectivas alternativas às formas de raciocínios abstratos que

No Brasil, pude localizar a repercussão da análise narrativa proposta pela CRT na obra *Pensando como um negro: Ensaio de Hermenêutica Jurídica*, de Adilson José Moreira (2019, p. 36):

Este trabalho aplica, portanto, o storytelling para iluminar o sentido do princípio da isonomia a partir das experiências de um membro de um grupo minoritário. Essa perspectiva teórica procura oferecer uma interpretação alternativa às narrativas presentes no discurso jurídico, narrativas que não levam em consideração o lugar da raça na experiência cotidiana das pessoas. Acredito que estou em uma posição privilegiada para falar sobre isso porque sou um jurista e sou um homem negro. Posso perceber de forma mais evidente as disparidades entre construções teóricas e a experiência cotidiana da discriminação racial.

No texto, o autor explora sobre suas vivências como estudante de Direito no Brasil e nos EUA, além de sua trajetória como docente pesquisador e provoca sobre várias experiências cotidianas que não têm sido consideradas ou conseguem ser classificadas pela concepção convencional de Direito. Propõe uma “Hermenêutica Negra” fundamentada em princípios constitucionais e inspirada na CRT, na tese de “que minorias raciais estão inseridas em estruturas hierárquicas de poder e esse pertencimento social específico faz com que seus membros produzam relatos sobre a realidade social que possuem valor normativo para o processo de interpretação jurídica” (Moreira, 2019, p. 18).

Ao discutir a contribuição de Patricia Williams, a jurista brasileira Natália Neris (2018, p. 270) defende que “é possível realizar teorizações relevantes a partir de uma abordagem não convencional: é possível teorizar a partir da experiência pessoal, é possível mapear novas jornadas teóricas por meio delas”. Para autoras e autores da CRT, narrar histórias podem conduzir à transformação de mentalidades e à ruptura epistemológica fundamental. Vale recordar que foi no coração da Teoria Crítica da Raça que a interseccionalidade, uma das grandes sistematizações epistemológicas recentes, foi nomeada. Kimberle Crenshaw (2002a) recuperou em suas análises um mandato persistente do feminismo negro sobre a impossibilidade de combater opressões de modo separado. O *storytelling* pode contribuir para a abordagem

não permitem a consideração da situação concreta de pessoas marginalizadas. Muitas vezes, as experiências desses indivíduos não conseguem ter expressão dentro do Direito porque ele funciona segundo uma lógica de caráter abstrato” (Moreira, 2019, p. 80).

interseccional e na proposição de novas perguntas (Matsuda, 1991) que não seriam feitas se experiências (comumente excluídas) não fossem consideradas.

3.1.3 Vidas e narrativas na pesquisa jurídica: a categoria experiência

Este trabalho pretende dialogar experiências de duas mulheres de axé negras e construção de projetos de justiça epistêmica. Ainda que as interlocutoras se relacionem estrategicamente com o Direito, seja na formulação de demandas sobre intolerância religiosa e educação antirracista, dentre outras frentes, sempre escutei a pergunta se este problema de pesquisa seria do Direito. Investigar o lugar das vidas negras na escrita jurídica consiste na tentativa de desnudar o incômodo do campo. Onde cabe a vida de mulheres negras ou mulheres de axé no Direito?

A tese de Gabriela Barretto de Sá intitulada: *Direito à Memória e Ancestralidade: escrevivências amefricanas de mulheres escravizadas*, analisa a perspectiva colonial da produção do Direito e da pesquisa jurídica, a qual “evidencia a transformação do direito à memória enquanto privilégio de alguns, direito de propriedade relativo à prerrogativa de narrar a história sobre si e sobre os outros” (Sá, 2020, p. 22). Historicamente, às mulheres negras foi negado o direito à escrita, o que ocasionou diferentes formas de inscrições para exercer o poder da palavra, da liberdade, da estética e da existência. A escassez de relatos escritos em primeira pessoa por mulheres negras decorre da violência da escravidão e mecanismos jurídicos coloniais que impediram o acesso de pessoas negras à alfabetização. E se tanto tenho buscado sobre biografias jurídicas, e existência mesma de biografias de mulheres escravizadas é reduzida e repercute na forma restrita a violência como a vida das mulheres negras é enquadrada até hoje (Hartman, 2020).

Para se aproximar do direito à memória de mulheres negras, Gabriela Barretto de Sá (2020) recorre à escrevivência delas e à sua própria, por reconhecer que muitos dos direitos constitucionalizados na atualidade têm origem nas práticas e memórias de mulheres negras. A escrevivência é uma categoria epistemológica pronunciada pela escritora e poeta Conceição Evaristo (2020, p. 30):

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a

escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”.

Portanto, nesta tese, sou sacudida pela escrevivência das mulheres negras e de axé, não a pratico. É desafiador me aproximar e trabalhar tais escrevivências de forma ética e com dignidade epistêmica. Por isso, aponto nitidamente para meu campo disciplinar que as vidas das mulheres negras têm valor e pertinência epistemológica ao Direito.

Investigo a escrevivência e tento conhecer as experiências das vidas de Mãe Jaciara e Ebome Vanda Machado a partir das narrativas que me permitiram escutar em suas vozes, escritos, arquivos, registros audiovisuais, estética e cantos. Diante da variedade de abordagens teóricas e metodológicas sobre vidas, biografias, histórias de vida, trajetórias etc., o objetivo aqui é discutir as noções de experiência e narrativa, categorias que elegi para me relacionar com as vidas das interlocutoras. À semelhança do que já se propôs acerca das mulheres negras estadunidenses, as mulheres de axé compartilham vivências de opressões e estratégias de criatividade que mesmo em suas experiências individuais promovem a construção de “saberes coletivos” e memória a respeito das lutas de mulheres que experimentam esse complexo de opressões (Collins, 2019).

Experiência é um jargão da pesquisa social. Parto da noção de experiência como narrativa do vivido em Walter Benjamin (1987a; 1987b) e nos feminismos negros. A concepção de experiência no filósofo alemão é complexa e fragmentada, mas sempre relacionada ao ato de narrar, que é coletivo e fundamentalmente oral (Benjamin, 1987b). Quase pessimista, a noção do autor é que a experiência estaria escassa (Benjamin, 1987a) em uma sociedade cada vez mais técnica e voltada ao indivíduo. A narrativa, cujo substrato é a experiência, seria um saber artesanal, místico, plural e recíproco; uma narrativa estaria sempre em diálogo com outras narrativas, com o vivido, seja ele o próprio ou intergeracional. A experiência seria um saber, pois a narrativa tem como uma de suas finalidades o conselho, um ensinamento moral (Benjamin, 1987b).

As narrativas possuem um lugar destacado na produção jurídica, o Direito trabalha segundo suas épicas, uma vez que “nenhum conjunto de instituições jurídicas ou normas existe em separado das narrações que o situam e lhe proporcionam significado” (Cover, 2016, p. 188). Existe uma natureza narrativa na ligação entre o sistema normativo, as construções sociais da realidade e as visões de mundo, originando não apenas um *nomos*, mas também mundos a serem habitados. As narrativas ensinam como viver no mundo (Cover, 2016, p. 190-194).

Falar de experiência não é tratar simplesmente de fatos, mas diz respeito sobre o que acontece a alguém, podendo o mesmo acontecimento ter significados diferentes para as pessoas envolvidas (Larrosa, 2014). Tem dimensões existenciais e estéticas, dando “sentido ao que somos e o que nos acontece” (Larrosa, 2014, p. 17). A velocidade, a falta de silêncios e da memória são inimigas da experiência (Larrosa, 2014, p. 22) que acontece em sujeitos que são territórios de passagem, superfície sensível atravessada por afetos, em que os acontecimentos deixam vestígios (Larrosa, 2014, p. 25).

A experiência é finita, imanente, “é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente ‘existe’ de uma forma sempre singular” (Larrosa, 2014, p. 27). Há, portanto, um saber da experiência; o que se aprende nas respostas aos acontecimentos e nos sentidos dados a eles, “não se trata da verdade do que são as coisas, mas do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece” (Larrosa, 2014, p. 32).

As vidas de mulheres negras foram limitadas ao sofrimento ou a invisibilidade quando enquadradas pela ciência, pelo arquivo, pelos documentos de Estado, pela imaginação sociológica ou pela lei⁹³ (Hartman, 2022). As pesquisas fracassaram em perceber as vidas negras em movimento, e não como um problema (Hartman, 2022). A virada é reconhecer nas experiências negras formas de improvisação, desobediência, maneiras que encontraram quando aparentava não haver saída (Hartman, 2022).

Tal ruptura epistemológica demanda mirar em outras fontes, analisar os arquivos oficiais a contrapelo, fazer novas perguntas de pesquisa e acolher o cotidiano

⁹³ “O que a lei apontava como crime eram os modos de vida elaborados pelas jovens negras na cidade. Os modos de intimidade e afiliação criados, a recusa ao trabalho, as formas cotidianas de se reunir e estar junto, as práticas de subsistência e de se virar como podiam se encontravam sob vigilância e eram visadas não apenas pela polícia, mas também pelos sociólogos reformadores que reuniam informações e montavam um caso contra elas, forjando suas vidas como biografias trágicas de crime e patologia” (Hartman, 2022, p. 251).

e práticas de intimidade como espaços de produção de pensamento radical (Hartman, 2022). Entender a experiência em sua abundância e não como falta. Encontrar beleza nas sensações e “captar todas as maneiras pelas quais as pessoas negras criam vida e transformam a mera necessidade em um terreno de elaboração” (Hartman, 2022, p. 26).

O encontro com experiências afro-diaspóricas implica outros sentidos para o que se entende por textualidade e leitura. Demanda incorporação, ampliação, ativar todos os sentidos, além da visão (Martins, 2003). Mesmo a colisão com o texto escrito faz esta exigência, conforme ilustra a narrativa do escritor queniano Ngugi Wa Thing’o (2015) sobre seus primeiros aprendizados com a escrita:

Mesmo quando não leio a passagem, consigo ouvir-lhe a música. A escolha e o arranjo das palavras, a cadência... Não consigo escolher só um aspecto que a torna tão bela e longa em minha memória. Percebo que mesmo as palavras escritas podem transmitir a música que eu amava nas histórias, particularmente a melodia dos coros. E no entanto isso não é uma história; é uma afirmação descritiva. Não traz uma ilustração. É uma imagem em si mesma e, contudo, mais do que uma imagem e uma descrição. É música. Palavras escritas também podem cantar.

Se as letras escritas têm voz e melodia, é indispensável também ler as textualidades presentes nas performances negras: os movimentos, a dança, a entonação da voz, a poesia do sagrado. Leda Maria Martins oferece a categoria oralitura para conceber a memória inscrita no corpo, nas performances de oralidade e nos rituais, uma verdadeira “a textualidade dos povos africanos e indígenas, seus repertórios narrativos e poéticos, seus domínios de linguagem e modos de aprender e figurar o real” (Martins, 2003, p. 63).

As vidas e gestos das mulheres de axé estão consubstanciadas nestas múltiplas grafias. Suas existências são as roupas que usam, as histórias que narram e suas ênfases, as danças de seus orixás, seus cantos, uma reza baixa, com palmas, sem palmas, uma toada alta entremeada de um sorriso. Isto está presente em seus corpos, ou seja, a “memória do conhecimento grafa-se, também, como aletria, nas pautas do papel e do corpo” (Martins, 2003, p. 80). Aqui, traço diálogo com a interpretação de Alex Ratts à obra de Beatriz Nascimento, quando o antropólogo identifica a concepção de corpo-documento na produção da autora sergipana. Corpo-documento, corpo entendido enquanto lugar de memórias, inscrições, travessias, alegrias, dores, estéticas e geografias.

Neste texto, reflito sobre o que é ter com a vida de duas mulheres, suas experiências. Experiência, palavra pouco explicada, me esforço para demarcá-la. Se me ocupo da categoria experiência e a relaciono à narrativa não significa que este texto não se aproveite das diferentes análises e léxicos sobre o tratamento das “vidas” na pesquisa social: histórias de vida, estórias de vida, biografias, narrativas biográficas, trajetórias. A multiplicidade de termos antes de cercar significados, demonstra as complexidades e potencialidades ao se trabalhar um tema a partir das experiências de vida.

Na antropologia, o lugar da vida, das histórias de vida e das biografias também não é consenso. Suely Kofes (1995) ao analisar as contribuições sobre o uso de narrativas e das histórias de vida defende que elas oferecem interpretações individuais e experiências sociais. Levanta algumas dimensões relevantes na escrita sobre vidas: 1) que as experiências são narradas em uma situação de pesquisa/entrevista; 2) trata-se, portanto, de construção de narrativas elaboradas por um sujeito; 3) argumenta ser impossível trabalhar a completude da vida dos sujeitos e sim a partir do recorte analítico da investigação (Kofes, 1995).

Para a autora, as narrativas contêm “informações, evocações e reflexões” (Kofes, 1995, p. 119). As histórias de vida abrangem informações quando apresentam experiências que ultrapassam o sujeito que narra. A evocação corresponde a interpretações subjetivas e, por fim, as histórias de vida oferecem reflexões sobre o vivido (Kofes, 1995, p. 119-120).

A pesquisa com mulheres de axé também se deparou com outro argumento de Suely Kofes (1995); ainda que as histórias de vida forneçam experiências singulares, estabelecem interconexões com outras histórias (de vida). Além disso, as experiências de vida possuem temporalidades internas às narrativas, pois se narra algo que já aconteceu, mas relata-se no agora (Kofes; Piscitelli, 1997). As ações do narrar incluem “expor, contar, referir, dizer, registrar, por em memória” (Kofes; Piscitelli, 1997, p. 346). Algo parecido com a forma com que a personagem Xuela termina a obra de ficção “Autobiografia de minha mãe” da escritora Jamaica Kincaid (2020, 136):

Este relato da minha vida foi o relato da vida da minha mãe assim como foi o relato da minha, e é também um relato da vida dos filhos que não tive, assim como é o relato deles a meu respeito. Em mim existe a voz que nunca ouvi, o rosto que nunca vi, o ser do qual eu vim.

As escritas de vida, narrativas biográficas, biografias colocam diversas questões à pesquisa em humanidades: “a relação entre biografia e narração, o nexo entre oralidade, escrita e visualidade, as interconexões do ato biográfico, retendo evocações e informações entre real (pessoa) e ficção (personagem), remetem ao estatuto ambíguo do fazer biográfico” (Kofes, 2015, p. 37). Somado a isso, borram a noção de que a vida teria um começo natural, objetivo. Não é necessariamente no nascimento que alguém vai relatar como o início de sua vida. Nas narrativas sobre a vida, tampouco se verifica linearidade cronológica (Bourdieu, 2006; Kofes, 2015) ou se pode “desvendar o que ‘verdadeiramente’ aconteceu no passado” (Kofes; Piscitelli, 1997, p. 346).

Bourdieu (2006) atenta para os riscos de se tomar a biografia de uma pessoa como um todo organizado e coerente e desconsiderar que se trata de elaboração artesanal enunciada no espaço público. O autor prefere a ideia de construção de trajetórias situadas em condições sociais em permanente transformação (Bourdieu, 2006, p. 189-190). A advertência de Bourdieu deve ser considerada, entretanto, antes de um risco de individualismo metodológico, a escrita sobre experiências de mulheres negras é uma afirmação de “Ori”, palavra iorubá que designa cabeça em sentido epistemológico amplo. “Orí”, condição do “eu sou” de pessoas negras (Nascimento, 2018). Ir até as origens do “Eu sou” é também um reconhecimento que o “Eu sou” de pessoas negras é inteiro, e não fraturado: “porque Ori é justamente a sua descoberta de que você é poder. Neste sentido é uma alegria muito grande. Um momento de júbilo. E estar aqui, na origem” (Nascimento, 2018, p. 342).

Novamente com a antropologia, pode-se localizar, segundo Suely Kofes, duas formas de lidar com narrativas biográficas e autobiográficas: “uma, tomando as biografias e autobiografias convencionais como objeto; outra, inventando um conceito que dê conta do que, em um trabalho anterior, considerei partir de uma intenção biográfica para fazer dela uma narrativa etnográfica” (Kofes, 2015, p. 24). Há dois exemplos de pesquisas jurídicas que trabalham tomando experiências autobiográficas de mulheres negras segundo tais perspectivas.

No artigo *Angela Davis: a escrita de si desafia o poder arconte*, Ana Gabriela Mendes Braga (2020) toma a autobiografia de Angela Davis publicada em 1974 como foco de sua pesquisa de arquivo. O texto de Davis consiste em seu ponto de vista do processo de criminalização que sofreu na década de 1970, o qual acarretou consequências violentas em sua vida e grande divulgação na mídia mundial.

Intelectual consolidada, foi acusada de, “movidada pela paixão” romântica, ter praticado crimes de “conspiração, sequestro e homicídio”. A motivação foi, grosso modo, sua atuação política contestatória e envolvimento amoroso com George Jackson, militante negro que à época era preso político. Na pesquisa de Ana Gabriela Mendes Braga, a centralidade da autobiografia de Davis busca “provocar uma torção no discurso acusatório e um deslocamento das posições discursivas oficiais do processo” para “compreender a escrita de si como a contra-escrita do poder punitivo” (Braga, 2020, p. 755).

Outro exemplo de acionamento de narrativas biográficas de mulheres negras na pesquisa jurídica, está na tese de Laís da Silva Avelar (2023) que analisa experiências de docentes negras na Educação Jurídica. Por meio de entrevistas com docentes negras para produzir narrativa etnográfica, os resultados da pesquisa apontam para desafios à compreensão de mulheres negras como produtoras de intelectualidade no campo do Direito, além da persistência de violências sexistas e raciais na distribuição e concretização do trabalho docente. Ambas as pesquisas, a que toma a autobiografia de Angela Davis como arquivo e a tese sobre docentes negras nos cursos de Direito, demonstram o deslocamento epistêmico e a originalidade das elaborações teóricas que as experiências de vida de mulheres negras podem oferecer à pesquisa jurídica.

O tratamento de experiências de vida não pode se dar no abstrato e descolado de suas circunstâncias históricas (Scott, 2012) sob o risco de reproduzir acriticamente categorias presentes em discursos que precisam ser problematizados. Nesta tese antes de se afirmar o que são e quem são mulheres de axé investiga-se o que é considerado historicamente como “mulheres de axé” e qual o contexto circundante e cotidiano que as experiências das interlocutoras se fazem possíveis.

É no cotidiano (Das 2020; Certeau, 2014), que se faz mulher de axé. Não um cotidiano caricaturizado, apenas do doméstico, sempre afastado do Estado. São nas práticas de colocar a vida em andamento (Das, 2020), entre viagens e idas ao shopping com a indumentária sagrada ou não. Seja ao proferir um discurso numa praça, organizando um evento político, atendendo o telefonema de um filho de santo ou de uma cliente cantora baiana famosa. As experiências das narrativas das mulheres de axé ora estarão escritas, ora estarão cantadas, ora filmadas, ora sussurradas.

Estive com elas em alguns rituais políticos. Assisti muito de suas intervenções gravadas. Ouvi confidências, recebi silêncios. Observei suas maneiras de fazer.

Reparei as diferenças de fazer. Pedi por histórias, escutei histórias e casos. Ebome Vanda tem cartas não enviadas, Mãe Jaciara produz e apresenta um programa de TV no Youtube e faz filhos de santo, também corpos-documento. Ebome Vanda escreveu sua autobiografia e sua obra é marcada pela presença de uma multidão de outras mulheres de axé.

Neste tópico, levantei os usos das vidas pelo Direito. Investiguei quais vidas são comumente consideradas jurídicas, aquelas cujas experiências podem ser tratadas na pesquisa jurídica, em uma tese em Direito. Esta pergunta apontou para acionamentos restritivos a pessoas atuantes no Sistema de Justiça, com perfil claro: homens, brancos, juízes, quando muito magistrados. Há esforços em ampliar as narrativas cabíveis na epistemologia jurídica e a Teoria Crítica da Raça oferece exemplos do uso de experiências autobiográficas que tensionam a própria noção do que seja Direito. Ao eleger a categoria experiência como central nesta tese, em sua relação com a noção de narrativa, explicitarei as escolhas teóricas que fundamentam esta opção e demonstrei que há pesquisas jurídicas que trabalham com a escrita da vida das mulheres negras. Experiência como o vivido narrado, uma textualidade que não se reduz à escrita ocidental, mas a escrita do/no corpo, elaboração teórica original de mulheres negras quando anunciam a escrevivência e a oralitura. A experiência não é uma simples evidência, mas artesanaria. Tanto de quem conta, quanto de quem ouve para escrever depois.



3.2 Justiça Epistêmica



3.2.1 Episteme de Oxum

Lívia Natália é uma poeta baiana, ialorixá e professora universitária. É de Oxum, e esta é a ontologia de sua arte. Entende sua criação enquanto uma literatura adoxada, de encantamento e não uma literatura fantástica. Adoxu é um dos fundamentos que levamos à cabeça durante a feitura, “a consagração do Ori para que ele se torne o fidedigno canal de comunicação entre o iniciado e seu orixá” (Souza, 2018, p. 198). A poeta explica como ser de Oxum, e especialmente da qualidade de Oxum a que pertence, é o que torna possível sua escrita:

Quando fui consagrada a esse Orixá, vinha com o senso comum de Osun como sendo a deusa da beleza, do amor, do ouro e da delicadeza. Mas, para meu espanto, a minha Mãe é uma Osun velha, poderosa feiticeira que se acompanha dos Ègúns, seres desencarnados, a quem ensinou a dançar. E, mais ainda, dentre as dezesseis qualidades trabalhadas no Ketu da Bahia, ela é tão única, rara e respeitada que não se pode pronunciar o nome dessa Senhora (Souza, 2018, p. 196).

Oxum figura aqui, explicitamente, como fundamento epistemológico. E não qualquer um. Ser de uma Oxum “que se acompanha dos Ègúns” é enfrentar a limitação colonial à imagem da orixá. Além disso, Lívia Natália oferece uma escrita “sob o signo de cantar Ègúns”, quando sua poesia também se encanta da denúncia e do sentimento contra a violência racial, a exemplo de poemas em que se insurge à violência policial:

Quadrilha

Maria não amava João,
Apenas idolatrava seus pés escuros.
Quando João morreu,
Assassinado pela PM,
Maria guardou todos os seus sapatos (Souza, 2015. p. 137).

A autora escreveu o poema acima sob o impacto da Chacina do Cabula, ocorrida em Salvador em 2015, quando 12 jovens foram assassinados pela Polícia Militar do Estado da Bahia (Souza, 2015. p. 137). Esse evento teve direito a comentários desprovidos de repúdio moral por parte do Estado, ao melhor exemplo da denúncia filosófica de Denise Ferreira da Silva, a respeito da convivência pacífica entre a violência racial e Estado de Direito.

A presença epistemológica de Oxum na obra da autora é múltipla, a maior parte de suas obras publicadas se devotam à água, já no título: “Água Negra” (2011); “Água Negra e outras Águas” (2016); “Correntezas e outros estudos marinhos” (2015); “Sobejos do Mar” (2017), e; “Dia bonito para chover” (2017). É com este ânimo, que Livia Natália ensina sobre a noção de poesia que informa a presente tese, poesia enquanto justiça epistêmica:

Diante disso, cabe perguntar: O que pode um poema? O que pode a literatura ante quadro tão violento de desrespeito aos direitos humanos? Um poema pode recolher sujeitos do esquecimento, um poema pode lavar e vestir mortos desimportantes, um poema pode chorar por eles e lhes avisar da importância de sua vida, mais que da sua morte, um poema pode nos devolver a humanidade negada, um poema pode ser afeto na face fria e na sobrevivente, um poema pode ser episteme, pode ser forma de inscrição, recalcar silêncios brancos. Um poema pode pôr os Eguns para dançar, um poema pode ser uma forma de dizer que, mesmo contritos em silêncio [...] (Souza, 2018. p. 203).

A poesia é uma forma de conhecimento, mas não qualquer conhecimento. Um conhecimento que faz o pensamento fazer uma curva, produzindo outros imaginários. É importante ter isto em mente, quando propusermos um conceito de justiça epistêmica.

3.2.2 Sobre episteme

A trama para acabar com ela começa com o domínio dele. Começa no século 15 com uma bula papal, com um filósofo em sua mesa, caneta na mão, enquanto classifica o mundo em categorias de famílias e espécies. [...] A trama para acabar com ela começa com um homem em seu escritório escrevendo um volume sobre as Américas, as espécies, as faunas, as raças, é um compêndio ilustrado com desenhos botânicos, planos arquitetônicos, projetos de casas de fazenda e uma imagem da epiderme dela vista no microscópio [...]
Saidiya Hartman (2022)

Nesta tese, lido com temas e conceitos que, muito presentes no vocabulário de estudos anticoloniais, feministas e críticos em geral, são de difícil delimitação conceitual. A noção de episteme é exemplo disso. Considerando que reivindico a composição de justiça epistêmica, delineio a partir de quais contextos teóricos compreendo a noção de episteme.

A ideia mais difundida de episteme é devida ao francês Michel Foucault. Em 1966, na obra *As Palavras e as Coisas*, o autor lança mão de uma concepção inovadora de episteme, diferente dos debates na então epistemologia francesa, que se concentravam em torno das noções de sujeito, consciência e ciência (Domingues, 2023). A partir da referida obra, Foucault apresenta a episteme como as condições de possibilidade da emergência de um saber que, contempla, mas não se restringe à ciência⁹⁴ (Foucault, 1999).

Na interrogação ao nível arqueológico das condições de emergência do homem como personagem principal do Ocidente, Foucault defendeu que uma episteme não convive com outras, opera por descontinuidades e é composta de diferentes configurações de saberes (Foucault, 1999). Entretanto, é na obra *Arqueologia do Saber*, publicada em 1969, que Foucault (2008) delinea um pouco melhor seu entendimento de episteme. Nesse livro, explica o método arqueológico que vinha construindo em suas três obras anteriores⁹⁵. Foucault destaca que episteme não consiste em etapa pré-científica, que teria como realização superior o momento da epistemologização científica. Evidencia que o saber pode ser encontrado em uma multiplicidade de registros⁹⁶ tais como “ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas” (Foucault, 2008, p. 205) e trabalha a episteme a partir da distinção e relação entre as diferentes figuras epistemológicas e a ciência (Foucault, 2008).

Nas páginas finais da *Arqueologia do Saber*, dedica-se mais diretamente a desconfundir o que apresenta enquanto episteme, apontando para caminhos futuros

⁹⁴ “Tal análise, como se vê, não compete à história das idéias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a epistémê onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia” (Foucault, 1999, p. XVII-XVIII).

⁹⁵ As obras são: *História da Loucura* (1961), *Nascimento da Clínica* (1963) e a já mencionada *As palavras e as coisas* (1966).

⁹⁶ É interessante que Foucault trabalhe com dados empíricos que em ao menos em sua fase epistemológica chama de “positividades”.

de seu pensamento. A elaboração em torno da episteme cederia espaço para um vocabulário próprio de verniz mais próximo da ética e da política. Ainda nesse texto, o autor expõe que seria possível utilizar o método arqueológico (a princípio um investigador da episteme) para tornar descritíveis a forma social e o saber político de uma sociedade.

Apesar de difícil e nebulosa, o estudo da fase epistemológica de Foucault permite reconhecer que suas elaborações em torno do saber influenciaram muitos dos estudos críticos posteriores, tornando-se um jargão pouco explicado nas humanidades. As vezes de modo não declarado, a noção foucaultiana de episteme se insinua; uma compreensão de conhecimento que não se esgota na filosofia da ciência, que reivindica saberes que se manifestam em diferentes espaços, instituições e materialidades. Algumas das autoras que fundamentam teoricamente este trabalho como Denise Ferreira da Silva, Patricia Hill Collins e Saidiya Hartman p. ex., recorrem às contribuições foucaultianas como ponto de partida, o que demonstra o vigor de suas reflexões. Entretanto, se nos beneficiamos dele, suas análises não são suficientes para compreender os enredos epistemológicos que se impõem nas vidas das mulheres de terreiro, cuja episteme fundamenta-se em arcanos como raça, colonialismo, gênero, diáspora e ancestralidade.

Somente análises que convoquem a raça na constituição da episteme moderna servem para o propósito deste texto. Esta reivindicação é eixo organizador das críticas à modernidade a partir do evento (contra) colonial. Dentre as críticas que ganharam diferentes terminologias – segundo a localização e nacionalidade de quem as enunciaram – parto principalmente das análises do psiquiatra Frantz Fanon (1968, 2008). Imigrante martinicano na metrópole francesa na primeira metade do século XX, Fanon compreendeu em sua corporalidade a constituição de uma “condenação”. Na França, não era considerado um homem, um estudante, um médico, mas um “negro” (Fanon, 2008). Isso ocorria devido à violência colonial, que não consistia apenas na penetração de um país europeu em territórios além-mar, mas em todas as esferas da existência: no inconsciente, na linguagem, na literatura, nas relações afetivo-sexuais, na ideia de beleza, na distribuição da morte e da pobreza em diferentes áreas das cidades (Fanon, 2008).

Fanon dedicou sua breve e disruptiva existência a desmantelar o colonialismo, por dentro e contraestruturas cognitivas críticas que o formaram: o movimento sobre negritude, a psiquiatria/psicanálise e o marxismo. Atuou no contexto da guerra de

libertação da Argélia, experiência que nutriu seu texto mais conhecido: *Os condenados da terra* (publicado em 1961). Em suas obras, Fanon investiu na radicalidade do que seria o verdadeiro processo de descolonização. Não se tratava apenas de se libertar de domínios políticos e seguir na reprodução de modelos europeus (cognitivos, políticos, estéticos, econômicos). Fanon convocou a investigar e constituir uma nova humanidade, e mais precisamente o fim do mundo que sustentava o colonialismo (Fanon, 1968). Com Fanon, tomo a episteme como forma sempre racializada de entender o mundo. E assim seguirá enquanto o mundo for constituído pela raça.

Fanon e Foucault influenciaram a filósofa brasileira Denise Ferreira da Silva, a quem recorro para entender a raça como condição onto-epistemológica, que não se restringe apenas à dimensão epistêmica, portanto. Ao longo das três últimas décadas, a autora tem escavado o pensamento moderno para compreender como a violência racial convive eticamente com discursos filosóficos, políticos, e jurídicos, além do programa de Direitos Humanos (Ferreira da Silva, 2007, 2019). Em seu primeiro livro, intitulado *Toward a Global Idea of Race* – recentemente traduzido para o português como *Homo Modernus: Para uma ideia global de raça* – escrutinou autores iluministas e pós-iluministas, encontrando neles uma analítica da racialidade. Desde Descartes e Francis Bacon, Kant, passando por Herder e chegando à sua melhor realização em Hegel, o pensamento moderno estruturou um arcabouço a partir das noções de tempo e de espaço (Ferreira da Silva, 2007).

No tempo, a consciência de um sujeito – ao qual a autora chamou de transparente – é capaz de se autodeterminar. No polo oposto, incapaz da autodeterminação, o sujeito transparente depende de um sujeito afetável, regulável e espacializado. No contexto pós-iluminista, a distinção entre sujeito autodeterminado e afetável torna-se mais nítida no racismo científico do final do século XIX. A autora demonstra ainda, a partir da antropologia boasiana do início do século XX, como a raça foi resolvida enquanto diferença cultural, mantendo intocado o modelo que torna possível a raça e o sujeito transparente. Com este esforço, a autora procura refutar todas as estratégias de enfrentamento à violência racial que tenham por partida o sujeito transparente que torna possível que a raça exista. Desse modo, projetos e práticas políticas que tomem a violência racial como uma manifestação de subjugação racial, a qual se poderia dar um fim, por exemplo, por meio de estratégias de reconhecimento – o ingresso do sujeito racializado na condição da transparência –

seriam saídas que sempre tornam possível e eticamente aceitável a violência racial (Ferreira da Silva, 2007).

Desde o primeiro momento, a proposta da autora que acabo de descrever precariamente⁹⁷, oferece sérias considerações para a noção de episteme. Ao conferir relevância primordial à noção de espaço na construção do pensamento moderno, Denise Ferreira da Silva aponta a dimensão ontológica inerente à episteme. Os trabalhos posteriores da autora – e deles que pretendo me aproximar – seguem na escavação do pensamento moderno, desta vez questionando outros léxicos que aparecem em projetos críticos pós-iluministas como as noções de justiça, matéria e valor. Foi preciso que Denise Ferreira da Silva restituísse a centralidade do espaço e do corpo na cena onto-epistemológica moderna para que pudesse formular questões a este texto (o moderno) a partir de uma ausência: o corpo sexual da nativa escravizada. Em suas últimas obras, a autora provoca sobre o que aconteceria se o tripé Colonialismo-Patriarcado-Capitalismo fosse lido a partir do corpo sexual da nativa escravizada (Ferreira da Silva, 2019a; Ferreira da Silva, 2022).

Neste posicionamento inédito, o corpo sexual da nativa escravizada, viola as regras que tornam possíveis o conhecimento moderno e liberta a imaginação para que se possa pensar outra-mente. Imaginar o fim do mundo em cujas estruturas onto-epistemológicas a violência racial faz sentido. A expressão corpo sexual da nativa escravizada, possui diálogos teóricos que explicam como esta imagem pode se tornar uma ferramenta para o desmantelamento do texto moderno. Primeiro, Denise Ferreira da Silva recupera a noção de “coisa” na filosofia hegeliana, quando nas Lições da Filosofia da História o autor comenta sobre a escravidão nas Américas. Para Hegel, esta escravidão seria superior à vivenciada anteriormente por nativos e escravizados, que antes da colonização seriam submetidos à escravidão total da falta de consciência.

A filósofa brasileira aciona a Coisa em Hegel e a consequente equação escravo igual coisa, e explica como ela também informou o marxismo, quando este desconsiderou o trabalho escravizado como trabalho, uma vez que escravizadas e escravizados não eram assalariados (Ferreira da Silva, 2019a). O salário foi eleito o

⁹⁷ A obra de Denise Ferreira da Silva possui diálogo explícito com o direito, é filosoficamente densa, extensa e produz léxicos próprios. A tradução no Brasil é recente, e é bastante desafiadora a compreensão de um texto original que se encontra em construção permanente. Tentei, juntamente com a pesquisadora Juliana Araújo Lopes (Vilela; Lopes, 2023) esboçar uma leitura inicial de sua primeira coletânea traduzida no Brasil. Aproveito para agradecer o grupo que se reuniu em torno do estudo do pensamento de Denise Ferreira da Silva: Juliana Araújo, Fernanda Lima, Loyde Cardoso e Raíssa Rousenq.

instrumento que distinguiria os sujeitos autodeterminados dos que seguiram entendidos como coisas. Brancos seriam sujeitos autodeterminados que poderiam vender sua força de trabalho via contrato. Já os escravizados – seres afetáveis e não determinados – ingressariam nas relações contratuais como objetos, em relação de compra e venda (Ferreira da Silva, 2019a; 2022).

A dimensão sexual e feminina do corpo da nativa escravizada, também foi investigada por Ferreira da Silva (2019a; 2021) em diálogos feministas, especialmente com feministas negras. A autora aciona a noção de carne feminina desgenerificada elaborada pela feminista estadunidense Hortense Spillers (2021), que ao problematizar a estigmatização da família negra estadunidense pelas ciências sociais e práticas governamentais, defendeu que o gênero das mulheres escravizadas deveria percorrer outros registros, como a carne. Para Spillers, as mulheres escravizadas não vivenciaram o gênero do mesmo modo que as mulheres brancas, sendo que esta é a paisagem de gênero que informa a noção de família. Na verdade, as mulheres escravizadas figuraram primeiro enquanto quantidade, despersonificada e desgenerificada.

Distante de negar a utilidade da noção de gênero, a elaboração de Spillers provoca Denise Ferreira da Silva no potencial desestabilizador deste corpo, e tudo sobre ele que não pode ser compreendido nas e pelas categorias modernas. Na mesma esteira, Denise Ferreira da Silva também pensa o sexual deste corpo junto à feminista belgo-francesa Luce Irigaray, quem destaca que a noção de “amante-mulher” não aparece nas discussões sobre o erótico e o gênero feminino. O sexual na “amante-mulher” serve de ferramenta crítica útil, pois guarda algo incompreensível e não resolvível nos limites do pensamento moderno (Ferreira da Silva, 2019a).

Diante da densidade e exigência de letramento filosófico por parte das leitoras, o estudo da obra de Denise Ferreira da Silva pode ser bastante desafiador. Em certa medida, há pequena semelhança na dificuldade que encontro ao formular o problema desta tese. Denise Ferreira da Silva precisou confrontar todo o edifício moderno para demonstrar que há algo que não foi considerado por ele, e que o potencial deste algo, desta “Coisa” (quando ela subverte o uso racista desta palavra por Hegel) é que não sendo explicado pelo texto moderno, o que há de incompreensível no corpo da nativa escravizada é o que tem potencial de destruí-lo.

Esta é a distinção no pensamento de Denise Ferreira da Silva que se impõe a esta tese. Não se trata de querer inserir a vida das mulheres negras nas arquiteturas

ético-jurídicas da modernidade. Mas de recuperar nelas o que é irrepresentável e que conduz a uma rota a outro mundo. Um mundo que não se baseie no sujeito transparente e em suas consequências, que juntos viabilizam um mundo em que a violência racial não é apenas possível, mas consentida.

Isso não significa dizer que eu encontre na vida das mulheres de terreiro uma aplicação das análises de Denise Ferreira da Silva. Primeiro, porque a subsunção teórica da realidade não é boa prática de pesquisa. Há outra questão. Em sua obra, Denise Ferreira da Silva entende a importância das lutas por inclusão e por direitos, mas todos os esforços filosóficos que ela empreende são para explicar que estas estratégias conduzem ao sujeito transparente e seu par, a violência racial.

Nas vidas das mulheres de terreiro, certamente há lutas por sobrevivência, reconhecimento e acesso a direitos. E nelas também me deterei. Mas o que o encontro com a obra de Denise Ferreira da Silva tornou possível esboçar para o Direito e esta tese é que o potencial transformador está no incompreensível, no inimaginável que permeia a constituição das mulheres de terreiro. No que não se submete às relações de causa-efeito, e de separação (entre pessoas e coisas, entre humanos e não-humanos).

Em torno do predicado disruptivo no corpo sexual da nativa escravizada, a autora segue investigando uma práxis radical que enfrente as arquiteturas jurídicas, políticas, simbólicas e econômicas erguidas pelas formas de conhecer modernas. Uma vez que o corpo sexual feminino da nativa escravizada se encontra exilado da representação moderna, aposta da autora é na poética negra feminista, ferramenta que acionada, é capaz de suspender as categorias entendimento calcadas nas noções de tempo, espaço e separabilidade. A autora se aproxima da arte, para junto com o corpo sexual da nativa escravizada vagar em busca de imaginar o mundo outra-mente.

Aqui, é possível entender melhor o experimento. Denise Ferreira da Silva recruta a ferramenta da poética feminista negra – ora na companhia das personagens femininas da ficção da escritora estadunidense Octavia Butler (no caso a protagonista Dana do romance de ficção científica *Kindred* que viaja no tempo para salvar a vida de seu ancestral branco e garantir sua existência no presente, rompendo o pilar ontoepistemológico moderno por excelência que é o tempo) (Ferreira da Silva, 2019a, 2022) – ora na crítica artística, por exemplo, à obra da artista plástica Otobong Nkanga na qual lança luz negra para visibilizar minerais, elementos, partículas e cheiros da

violência colonial nas mercadorias e em tudo que existe hoje (Ferreira da Silva, 2019a; 2019b).

Nessa coreografia, Denise Ferreira da Silva demonstra como a existência do trabalho escravizado segue vivo-morto no presente do Capital, escancarando a permanência da violência colonial na matéria, rompendo noções de tempo e espaço. A poética negra feminista oferece, portanto, ferramenta radical para imaginar o impossível, um mundo implicado, conduzindo ao “fim do mundo como o conhecemos” (Ferreira da Silva, 2021). Portanto, a contribuição de Denise Ferreira da Silva é onto-epistemológica. Não por tratar de um apocalipse escatológico, mas por enunciar o fim do mundo construído pelo conhecimento moderno, predatório e racializado em sua estrutura.

Entendo não ser por acaso que a recuperação do “irrepresentável” no corpo sexual da nativa escravizada tenha proximidade com a afirmação de opacidade na obra do poeta martinicano Édouard Glissant. Ao encarar as perturbações coloniais através da linguagem, no lugar de uma ciência de conquista, Glissant (2021) propugna um conhecimento que parta da multidão, um conhecimento não particular, mas do todo em Relação. Antes de linearidade; errância. Além da literalidade; uma poética. Valer-se da linguagem, nesse caso, é para então encontrar-se com a poética. Indomesticável, a poética protege sempre o desconhecido, comunica o múltiplo, algo que jamais poderá ser totalmente revelado, uma opacidade. Uma verdadeira descolonização não percebe esta intraduzibilidade como um limite, mas uma Relação. Glissant chega a defender a opacidade como direito (Glissant, 2021).

Outro aspecto importante de Glissant é no que nos ajuda a repensar a noção de episteme. Ou reimaginar a noção de episteme. Em prefácio ao livro “Poética da Relação”, Edmilson de Almeida Pereira e Ana Kiffer interpretam a contribuição de Glissant como uma narrativa em teia, que é “por princípio, uma concomitância de vozes que se revelam nas arestas dos contatos sociais, menos afeitas às sínteses que favorecem políticas de dominação” (Kiffer; Almeida, 2021, p. 13). Na tarefa de reimaginar o mundo – entendida e difundida na obra de Glissant – percebo onde se aproximam poética e episteme. A seguir, recupero a relação entre episteme e poética para compor o conceito de justiça epistêmica.

Uma última precisão sobre a episteme que invoco é a de Muniz Sodré ao longo de sua obra, mais especificamente em “Pensar Nagô” (Sodré, 2017). Em diálogo com a cosmologia nagô e a erudição filosófica europeia, questiona o lugar ao qual os saberes

africanos – dentre eles o nagô – foram submetidos pela ciência; como objetos de análise, mas mesmo assim “sem voz”, afastados da condição de portadores de um conhecimento próprio (Sodré, 2017, p. 12). Direciona uma crítica à filosofia praticada no Brasil, que segue cartilha ideológica-mercantil e reproduz um vocabulário filosófico hegemônico. Indagar filosoficamente o pensamento nagô, entendê-lo plenamente como uma filosofia ofereceria novas perspectivas éticas e ontológicas, inclusive para o próprio conceito de “humano” e, conseqüentemente, para as disciplinas acadêmicas que se classificam pela etiqueta pluralista de “humanidades” (Sodré, 2017, p. 15).

Muniz Sodré valoriza e discute a célebre afirmação do etnólogo francês Roger Bastide (1978) acerca da existência – entre os nagôs e seu candomblé – de um pensamento sutil a ser decifrado⁹⁸. Tal afirmação teria possibilitado algo até então inimaginável pela filosofia europeia centrada em filósofos germânicos: a possibilidade de um genuíno pensamento por parte de intelectuais “orgânicos” da diáspora africana (Sodré, 2017, p. 24). Dessa forma, a primeira etapa do empreendimento do filósofo baiano é criticar o tratamento dado por intelectuais e filósofos pela forma como não lidaram com o pensamento nagô: enquanto uma filosofia.

Mas não qualquer filosofia. Sodré chama de filosofia de diátese média a exercitada pelos nagôs. Um pensamento que não separa vida, ideias, palavras e corpo e que é centrado de uma forma de existência intensiva:

Estamos querendo mostrar que, numa cultura que não separe o real cósmico do humano – como é o caso dos hindus, dos chineses e dos africanos –, a diátese filosófica é média (e não ativa), isto é, o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental. Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas como meio de expressão) e sim principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza (Sodré, 2017, p. 81).

⁹⁸ Ainda sobre a análise de Muniz Sodré a respeito de Bastide: “claro, pensamento ‘sutil’ pressupõe um conhecimento (naturalmente sistemático, uma vez que todo conhecimento implica um sistema de conexões entre partes), que reveste, no fundo, a expressão ‘saberes’ constante nas formas práticas de cognição das sociedades tradicionais. Associado a ‘pensamento’, o termo ‘conhecimento’ eleva-se a espécie e grau hierarquicamente supervalorizados pela intelectualidade ocidental como um dispositivo de enunciação de verdades recoberto pelo prestígio acadêmico da filosofia: o conhecimento do conhecimento” (Sodré, 2017, p. 43).

O caminho denominado de filosofia de diátese média conduz ainda a compreensão de um tipo de pensamento “que desloca a voz ativa de sujeitos de pensamento para a voz média de sujeitos-objetos do ato de pensar vivendo (e não viver pensando)” (Sodré, 2017, p. 94). Significa afirmar que o sistema nagô, analisado por Sodré não intelectualiza ou concebe o pensar uma “esfera cognitiva à parte da vida comum” (Sodré, 2017, p. 94).

Neste tópico, expus os autores e autoras que me informam a noção de episteme. Primeiro com Foucault, entendo que as humanidades compraram sua noção ampla de conhecimento, não aquele guardado estritamente nos limites da ciência. Além disso, a episteme é algo que torna qualquer saber possível e é permeada pelo poder. Fanon, antes de Foucault, apontou para o colonialismo e a raça como fundamento da produção de todo conhecimento, sobre si mesmo, o corpo e a nação. Denise Ferreira da Silva exuma o pensamento moderno para mostrar que a episteme demanda uma operação no tempo e no espaço. Esta operação não é fortuita, ocorre através da raça e convoca o corpo para a conversa. Não qualquer corpo, há aquele, aquela, que não foi representada. E essa negação, essa redução à Coisa, é a potência para imaginar outro mundo. A episteme tem a ver, portanto, com a imaginação, não enquanto assunto preso aos esquadros da racionalidade, mas no desvio operado pela poética. Por fim, Muniz Sodré também conversa com a filosofia moderna para demonstrar o óbvio, o sistema nagô é uma filosofia.

Antes de saber das consequências desta paisagem epistêmica para a composição de justiça, identifico autoras que trabalharam a noção de injustiça epistêmica. Discuto em que medida ela é útil para compreender as experiências das mulheres de axé, e como os projetos de justiça epistêmica esboçados por elas não se limitam às denúncias de injustiça epistêmica.

3.2.3 Primeiro, injustiça epistêmica

A trama para acabar com ela começa com a violência da razão [...]

Saidiya Hartman (2022)

Uma leitura atenta e contextualizada do argumento de Patricia Hill Collins em *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e empoderamento* seria suficiente para compreender a pergunta de pesquisa desta tese: de que modo as

experiências de duas mulheres negras de axé de Salvador-Bahia contribuem para projetos de justiça epistêmica? Entretanto, a inquirição a que fui mais submetida nestes quase oito anos de envolvimento com o tema foi sobre a relação desta pergunta com o Direito, e este é o primeiro exemplo que invoco de injustiça epistêmica acometida às mulheres de terreiro.

Quando tomamos um tema, enquadrados por uma disciplina de formação, projeto aprovado em programa de pós-graduação em Direito, onde foram produzidos trabalhos históricos relacionando Direito e povo de terreiro (Corrêa, 2007; São Bernardo, 2006; Guimarães, 2014; Miranda, 2018; Ramos, 2019) somado ao o conhecimento mais elementar do que vem a público da atuação de mulheres de axé e das violências sofridas por elas, não se espera que ele seja a todo momento questionado sobre sua pertinência ao campo do Direito. E esse inquérito jamais cessou. Primeiro, isso demonstra que o corpo de mulheres negras de terreiro obriga que o Direito repense a si mesmo. A velhíssima pergunta. O que é Direito? Expõe ainda, um juízo admissional. De que forma a vida de mulheres negras é admitida como pergunta de pesquisa no campo do Direito?

De volta ao livro de Patricia Hill Collins (2019), cuja primeira edição é de 1990, há um esforço analítico imenso de sistematização das contribuições feministas negras estadunidenses, bem como a ampliação da noção de intelectualidade para além da exercitada no âmbito acadêmico. As práticas artísticas de mulheres negras, seus diferentes tipos de maternidade, seu cotidiano, as relações de trabalho e múltiplas linguagens de ativismo são discutidos pela autora para explicitar as agências de mulheres negras como teoria social crítica e projeto complexo de justiça social. A releitura deste livro em 2019, especialmente do excerto abaixo, tornou possível a pergunta de pesquisa desta tese:

Ainda que enfoque as estadunidenses negras, o feminismo negro nos Estados Unidos é historicamente um dos muitos projetos de justiça social especificamente dedicados a promover o empoderamento de grupos em um contexto de justiça que seja abrangente. Nesse sentido, o pensamento feminista negro é parte de um projeto de justiça social muito mais amplo, que vai bem além das experiências afro-americanas (Collins, 2019, p. 59).

Esta premissa e as rasuras do feminismo negro brasileiro ao Estado Nacional não seria suficiente para demonstrar a conexão de mulheres negras de axé e Direito? Ou só é possível pensá-las quando presentes em processos judiciais, na cena de

sujeição? Era uma tarde de setembro de 2019. O campo estava em andamento. Releio a obra e sigo para o banho. Sim, a vida das mulheres de axé constitui projetos de justiça social. Mãe Jaciara costuma dizer que o terreiro é Estado dentro do Estado. Os filhos de santo quando se divorciam e se desempregam vão morar no terreiro. Em situação de insegurança alimentar mães e seus filhos passam temporadas extensas no terreiro. Vão para uma festa e vão ficando, vão ficando. As políticas públicas do Estado, como a distribuição de cestas básicas, que tem as comunidades de terreiro como um dos grupos de alcance; mães e pais de santo intermediando a distribuição. Mas não é só isso. Água e xampu na cabeça. Não é só isso, é outra coisa. É como se fossem projetos de justiça epistêmica, pensei, atravessada pela água. Mas será que alguém já escreveu nesses termos? Justiça Epistêmica. Porque é sobre esta outra coisa que não está contemplada nos léxicos modernos do Direito e da justiça, essa parte imensa da vida e do entender-se das mulheres de terreiro que um conceito de justiça epistêmica a partir da vida das mulheres é orientado.

Neste tópico, dialogo com autoras e autores que elegeram a episteme como lugar de aprendizado sobre a justiça. Se essas diferentes reflexões não são suficientes para amparar completamente o problema da tese, oferecem um campo de questões sobre a necessidade de se pensar sobre a justiça em sua dimensão epistêmica.

Numa busca inicial, a contribuição da filósofa britânica Miranda Fricker (2017) é uma das principais a se dedicarem explicitamente a envolver epistemologia e justiça. Dirigindo-se ao campo filosófico, a autora afirma que para pensar o conceito é preciso relacionar a episteme e o fazer filosófico com as experiências vividas, sendo que nelas, depara-se mais com a injustiça do que com a justiça. Desta forma, sua proposta é delinear as injustiças presentes nas práticas epistêmicas de sujeitos socialmente situados. Para isto, adentra o campo da epistemologia social, ao compreender que a injustiça é um problema filosófico concernente tanto à ética quanto à política.

Em seu livro, publicado pela primeira vez em 2007, apresenta dois modos pelos quais a injustiça epistêmica acontece: a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. De acordo com a autora, a primeira consistiria na limitação do sujeito ter seu conhecimento credibilizado, sendo sua experiência, portanto, desacreditada. O exemplo que aciona é o de uma pessoa negra diante de um tribunal, em que sua palavra não será considerada verdadeira por causa do preconceito racial dos sujeitos ouvintes. A segunda modalidade, a injustiça hermenêutica, ocorreria quando um

sujeito não tivesse condições de formular suas experiências e vivências, pois, ao apresentar sua palavra, não seria compreendido, uma vez que a sociedade não possuiria ferramentas epistêmicas para o entendimento.

Em ambas as modalidades de injustiça epistêmica, Fricker afirma que há lesão na condição de sujeito do conhecimento, o que interfere em sua dignidade humana. As formulações da autora têm a potencialidade de afirmar de modo direto que a violência epistêmica (Spivak, 2010) deve ser entendida e enfrentada enquanto injustiça, e que a justiça epistêmica seria o espaço a ser construído diante da ocorrência da injustiça epistêmica. Além disso, traz questionamentos inovadores a um campo conservador como a filosofia, que resiste em formular conhecimento a partir da realidade social. Ainda que atue na brecha entre ética e política, a noção de injustiça epistêmica de Miranda Fricker parte de experiências individuais, mesmo que tomadas socialmente. Um exemplo disso é que uma das saídas apontadas pela autora para a correção da injustiça testemunhal seria a postura de um ouvinte virtuoso, que questionasse seus preconceitos ao receber um testemunho. Entretanto, a concepção de injustiça epistêmica da filósofa inglesa não deve ser totalmente desconsiderada, porque ampliou o debate epistemológico sobre as injustiças, e a categoria foi refletida por autores importantes nesse campo como Linda Alcoff, Charles Mills, Patricia Hill Collins etc. Acima de tudo, a categoria tem sido incorporada no campo jurídico tanto na reflexão teórica quanto em sua aplicação técnica, a exemplo de sua menção em julgado do Superior Tribunal de Justiça (AgResp 1.940.381/AL, 2021; AResp 1993941/CE, 2021) e no acionamento em teses de Direito Penal e Processual Penal (Araújo, 2022, p. 57). Desta forma, a noção de injustiça epistêmica de Fricker cumpre o importante papel de afirmar de modo explícito e existência de um tipo específico de injustiça, a que fere sujeitos em sua condição epistêmica.

Nota-se, portanto, a circulação da categoria, o que provoca também a investigar sentidos semelhantes presentes em outras elaborações que apontaram para este tipo particular de injustiça. As noções de “justiça epistêmica” (Bhargava, 2013; Byskov, 2020; Fricker, 2007; Santos, 2021); e “justiça cognitiva” (Bernardino-Costa, 2018; Hoshino; Chueiri, 2019; Rufino; Simas, 2018) tem sido amplamente utilizadas em trabalhos de diferentes campos do conhecimento. Entretanto, os textos que dedicam um maior investimento explícito à categoria são raros. Pude observar que a caracterização parte da constatação da existência da injustiça epistêmica, sendo que

outro aspecto comum é a crítica das estruturas de dominação e desigualdades sociais ou estruturais que interferem na produção de conhecimento.

Neste contexto, destaco dois textos que mobilizaram a categoria explicitamente. Maria do Carmo Rebouças dos Santos (2021) articula diferentes contribuições teóricas como “epistemicídio, epistemicídio negro, racismo epistêmico e fórmulas do silêncio” (Santos, 2021, p. 66) para conformar uma noção de justiça epistêmica que evidenciasse a Revolução Haitiana a partir de seus próprios termos, com lugar de importância para o Constitucionalismo. Aproxima-se, portanto, de esforços anteriores que expunham o silenciamento do papel da revolução negra que colocou em prática ideais profundamente mais libertadores do que as revoluções burguesas, reputadas como fundacionais do constitucionalismo moderno (Queiroz, 2017; Duarte, 2011)

Bruna S. Soares de Araújo (2022) encontra na justiça epistêmica, uma noção que consegue explicar a produção de conhecimento crítico ao Sistema de Justiça Penal oferecido pelas lutas e discursos dos familiares de pessoas presas. Aliando a proposição de Miranda Fricker a outras contribuições críticas como a de epistemicídio de Sueli Carneiro, discute as “agências de sujeitos racializados como negros na produção de saberes jurídicos” (Araújo, 2022, p. 56). A compreensão dos saberes inaugurados pela Revolução do Haiti e a episteme produzida por mulheres negras em confronto à desumanização de seus familiares pelo Sistema de Justiça Penal, demonstram o proveito da categoria justiça epistêmica no campo jurídico e compõe a noção de justiça epistêmica que buscamos levantar nesta tese.

A ideia de injustiça epistêmica se complexifica quando racializada. Dessa forma, é compatível ao que Sueli Carneiro (2023) apontou como epistemicídio⁹⁹ (Carneiro, 2023). Nas sociedades colonizadas, a existência do sujeito depende da negação do seu outro, neste caso, homens e mulheres racializadas. As pessoas negras são interdidas enquanto sujeitos de direitos, morais, políticos e cognoscentes (Carneiro, 2023). O epistemicídio acontece nos impedimentos históricos de acesso à educação pela população negra, na exclusão de seus saberes como válidos ou quando são relacionados ao mal. Ocorre também ao se distanciar os sujeitos negros do lugar da intelectualidade (Carneiro, 2023).

⁹⁹ Sueli Carneiro constrói a noção de epistemicídio a partir de proposição inicial de Boaventura de Sousa Santos, mas que ganha contornos próprios quando contextualiza o conceito no racismo brasileiro e estabelece conexões com outros autores como Michel Foucault e Charles W. Mills.

A movimentação destes autores demonstra que a negação de mulheres de terreiro como sujeitos da pesquisa jurídica é manifestação de injustiça epistêmica. Charles Mills (2018) chama atenção para um tipo de epistemologia que se desenvolve pela ignorância. As pessoas brancas – as quais historicamente desempenham o poder epistemológico – praticam um tipo específico de ignorância conectado à supremacia branca:

Imagine uma ignorância militante, agressiva, que não deve ser intimidada, uma ignorância que é ativa, dinâmica, que se recusa a desaparecer tranquilamente – de modo algum confinada ao iletrado, ao sem educação, mas propagada nos níveis mais altos da terra, de fato se apresentando despudoradamente como conhecimento (Mills, 2018, p. 414).

Este conceito trabalha as tendências e assimetrias cognitivas de quando se considera (ou se ignora) que a produção do conhecimento é um fenômeno de grupos dispostos em situações desiguais na sociedade. Denuncia a forma como a filosofia se exercita a partir da ficção de que o conhecimento é desempenhado de modo individual e que a experiência social branca – em geral – não se percebe como grupo e vê aos outros grupos de forma equivocada – no caso debatido por Mills, o grupo negro.

A supremacia branca no Direito escreve suas ficções. Não se pensa como grupo, não elabora sobre sua posição. Quando crítica, ela se posiciona contra injustiças sempre cometidas pelo outro, raramente produz autocrítica. Aquilo que não é formulado pelos seus pares ou em sua própria linguagem é interdito, no melhor caso como erro, mas na maior parte das vezes como exterioridade. Os outros – mulheres, trabalhadoras, população negra, povos originários, comunidades tradicionais etc. – só podem ser afetados pelo direito, jamais afetá-lo. A supremacia branca no Direito não estuda e pesquisa além de seus referenciais.

Para propor sua noção de justiça epistêmica, Miranda Fricker (2017) vê na situação vivenciada pela personagem Tom Robinson no romance “O sol é para todos” (Lee, 2006), um exemplo de injustiça epistêmica testemunhal. Tom era um homem negro acusado de estupro por uma mulher branca, e enfrentava um tribunal do júri. O enredo se passa na pequena cidade de Maycomb no Alabama, sul dos EUA – cujo contexto racial é reconhecidamente racista – na década de 1930. A personagem tem seu testemunho desacreditado, precisa de um advogado branco para representá-lo, e mesmo assim não consegue provar sua palavra diante de uma sociedade marcada pelo preconceito racial. Cotidianamente, casos semelhantes são experimentados por

comunidades de terreiro. Filhos, filhas, pais e mães de santo adentram o espaço público na posição de culpados, suspeitos independentemente de suas ações. Entretanto, para delinear o tipo de injustiça epistêmica que acomete o povo de santo no Brasil, um exemplo como o narrado em “O sol é para todos” não é suficiente.

É no romance *Eu Tituba, bruxa negra de Salém* da escritora guadalupense Maryse Condé que podemos nos aproximar do modo que a injustiça epistêmica que viola as experiências sagradas afro-brasileiras. A obra revisita um evento real que ficou bastante conhecido pela ficção: o julgamento de mulheres acusadas de bruxaria em Salém, ocorrido em 1692 na América do Norte. Elas foram condenadas à morte, vítimas de crenças implacáveis e supersticiosas, dentre elas, estava uma mulher negra oriunda de Barbados acusada de praticar “hoodoo”: Tituba (Evaristo, 2021).

Os infortúnios acometidos à Tituba são múltiplos e longevos. A acusação é feita pelas crianças que cuidava, nas quais, em gesto generoso, exercitava suas práticas de cura. Conceição Evaristo, em crítica literária sobre a obra expõe que no fundamento da injustiça cometida contra Tituba está a bruxaria entendida como uma “sabedoria construída em outros espaços culturais” e em “modos diferenciados de relações com a morte, com os mortos e com as forças ancestrais” (Evaristo, 2021, p. 12). Mas a violência epistêmica contra Tituba não cessa aí. Tituba é apagada dos resgates ficcionais sobre o julgamento de Salém, restando no imaginário do evento a cena de apenas mulheres brancas incendiadas na fogueira. Foi preciso que, séculos depois, uma escritora negra movimentasse e desarrumasse o arquivo. Maryse Condé posicionou Tituba no centro da história e lhe conferiu um final diferente do arquivo. Tituba é representada em uma vida íntima exuberante, tem anseios e desejos. Pelas mãos de Condé ela não se acaba na fogueira. Ela regressa à sua terra e segue elaborando – não sem sofrimento e perda – sobre a liberdade. Ressuscitar uma vida negra de um incêndio, do apagamento de um arquivo e imaginar seus saberes é um gesto de justiça epistêmica.

Se por um lado as formulações sobre injustiça epistêmica cumprem o importante papel de declarar explicitamente a existência de um tipo de justiça que acomete sujeitos e grupos em sua condição cognoscente e coloca em risco a existência de seus saberes, a vida das mulheres de terreiro exige que se compreenda a justiça epistêmica para além do oposto da injustiça e de uma busca por reconhecimento ou credibilidade epistêmica. Há outra coisa nos fluxos de saberes que atravessam as vidas das mulheres de terreiro. E é sobre esta “outra coisa” que sigo investigando, como

informá-la ao Direito e identificar diálogos epistêmicos que possibilitem uma aproximação. Ainda que de relance.

3.2.4 Xangô e uma justiça afro-brasileira

O desfazer da trama não começa se ajoelhando, não começa com cédulas ou balas, ou com uma declaração para o tribunal, ou com uma demanda por reparação, nem com as palavras de ordem: sem justiça, sem paz. Começa com a terra debaixo dos pés dela.

Saidiya Hartman (2022)

Xangô é a materialização da Justiça no pensamento nagô. Não é errado dizer que Xangô seja o patrono do candomblé no Brasil. Há certo consenso nas evidências sobre a relação das fundadoras do candomblé da Bahia com Xangô, especialmente sobre Iyá Nassô, de que seria uma altíssima dignatária do culto de Xangô em Oyó na Nigéria e importante membro no palácio do Alafin de Oyó. Em Pernambuco e em Alagoas, a religião dos orixás ficou conhecida pelo nome do Rei, não se trata de candomblé, mas Xangô. Xangô é uma religião. Xangô, emblema de um povo, nação transatlântica.

O Xangô histórico pode ter sido o quarto rei da cidade de Oyó por volta do século XV. Mas a verdade da qual se parte é que é orixá, transubstanciou-se no orixá do fogo, do trovão e da Justiça. As narrativas a respeito deste orixá denotam um rei alegre, vaidoso, sedutor e guerreiro. Entre as orixás femininas, é o favorito, encantou a nós todas. Casou-se com Obá, Oxum e Iansã. É o filho favorito de Iemanjá.

Ao dialogar *itans* sobre Obá Xangô (Rei Xangô) e a filosofia do direito contemporânea, Thiago Hoshino (2018) e Sérgio São Bernardo (2016) explicitam uma iconografia da justiça na tradição religiosa afro-brasileira. No contexto da Diáspora e da permanência da violência colonial, há uma inversão do sentido de realeza, Xangô é um rei que trabalha para oprimidos e injustiçados (Hoshino, 2018. p. 176). Por exemplo, os modos de relação de Xangô com a morte, seja por sua aversão à morte, verdadeira quizila – ao passo que é pai de Egun, o nono filho de Iansã, não participando de seus rituais – seja pela sinuosidade dos enredos de sua própria morte, (afinal, *Obá Koso*, Xangô é o rei que não se suicidou), oferecem sentidos sobre vitalidade, sacrifício e perpetuação do axé (Hoshino, 2018). E se a grega Têmis (a representação mais

recorrente da justiça no Ocidente) está vendada e é transcendente, a justiça de Xangô é imanente, corporal, viva e atenta às injustiças (São Bernardo, 2016).

As histórias sobre Xangô também dão conta de uma característica indispensável à vida nagô: a natureza sagrada da alimentação (Bueno; Rodriguez, 2020). Xangô é notadamente um amante da comida (Hoshino, 2018). Os orixás comem, seus pratos votivos, saborosos, elaborados com técnica e fundamento, e compartilham destes alimentos com a comunidade, sendo os próprios orixás energias que alimentam o grupo.

Xangô é guerreiro. O alujá é um dos ritmos que lhe saúda durante os xirês, cerimônias públicas de candomblé e encadeia um padrão rítmico certamente marcial. Ele dança com dois machados, que junto a outros símbolos seus como a pedra e o raio, dizem bastante de sua justiça certa e fulminante (Hoshino, 2018). Xangô atua, portanto, como regulador social sem igual:

É necessário fazer um resgate sobre a ideia de justiça em nome de um deus africano ressignificado na diáspora em diversas imagens e representações. Percebe-se que existe uma variedade de suposições arquetípicas sobre a noção de justiça em Xangô. Inicialmente a imagem do OXÊ (machado) está sempre associado ao corte rigoroso do mal. Xangô usa seu instrumento fálico para cortar as desigualdades e, neste momento, montado em seu cavalo, cavalga sobre o fogo e nada o detém. À coragem e o destemor são associados à figura mítica do herói que chega para salvar seu povo das desigualdades e da tirania. O cavalo, o machado e fogo simbolizam recorrentemente o poder para quem os detém. O oxé sempre tem duas faces, aspectos duplos de um rei imperioso. Um deus generoso e cruel. O machado que constrói casas e corta o alimento é o mesmo que mata e dilacera o inimigo. Xangô precisa aplacar sua ira [...] (São Bernardo, 2016, p. 103).

A constelação de imagens, cantos, enredos e *itans* sobre Xangô oferece excelente problema de pesquisa, bem como as formas pelas quais os sentidos de justiça emanados dele adentram o dia a dia das comunidades de terreiro. Distante de conseguir executar tal tarefa nesta tese, busco a princípio, reverenciar a imagem mais explícita da justiça no pensamento nagô, e, destacar a ideia da orixalidade da justiça, a existência de uma “inspiração da justiça em todas as entidades e representações míticas do panteão iorubano” (São Bernardo, 2016, p. 103).

No âmbito do Projeto Político Pedagógico Irê Ayó, Ebome Vanda Machado e Carlos Petrovich realizaram uma teatralização das aprendizagens possíveis num ambiente escolar em que se trabalhasse as histórias, vivências e mitos do lugar em que a escola estava localizada: uma comunidade de terreiro, o *Ilê Axê Opô Afonjá*. Esta

proposta foi encenada em 1999 na comunidade, e reunida no livro *Prosa de Nagô*, publicado pela primeira vez no mesmo ano. Na peça teatral, a troca entre educadoras da Escola Eugênia Anna dos Santos, a ialorixá Mãe Stella de Oxóssi e membros da comunidade são dramatizadas a fim de contribuir na formação de professores e professores para uma educação que levasse em consideração a experiência afrodiaspórica do terreiro. Recupero a invocação cotidiana de Xangô neste texto polifônico, em que a natureza social do orixá é discutida em um dos seus atos que encenam um momento de troca entre comunidade e docentes:

XANGÔ, O SENHOR DA JUSTIÇA E ARRIMO DA COMUNIDADE
AFONJÁ

Vanda Machado – Vamos continuar nossos estudos com mais um orixá. Agora com o dono da comunidade.

Professora – Então, afinal, será hoje o dia da tão esperada visita à casa de Xangô? *Professora* – Vamos entrar lá?

Professora – Será? Logo hoje com tanta gente?

Ebome Detinha – Nada, daqui a pouco vão todos embora, só fica mesmo o pessoal do cozinhado.

Professora – Não entendi nada. O que é cozinhado?

Ebome Detinha – Veja bem, a casa de Xangô é diferente de todas as outras casas. Enquanto nas outras casas de orixás o acesso é restrito a poucas pessoas, a casa de Xangô tem as portas abertas para todos. A casa de Xangô é a antena do terreiro.

Professora – Olhe bem, já que começamos agora, me informe as coisas direito, O que a senhora quer dizer com antena do terreiro?

Ebome Detinha – Tudo que chega à roça é através da casa de Xangô. Por esta porta passam lágrimas, tristezas, apreensões, desesperos, descaminhos e tudo para ser resolvido pela orientação dos búzios. Por aqui também passam as alegrias, festas, esperanças, novidades boas, vitórias individuais ou coletivas. Xangô é assim: portas abertas, braços abertos, seus ouvidos e seus olhos sempre atentos para seus filhos. Ele vai transformando tudo que é necessário transformar.

Professora – E quem não é filho de Xangô?

Ebome Detinha – Mãe Stella costuma dizer que qualquer um que atravessa aquela porteira, buscando proteção ou trazendo alegria, se torna, automaticamente, filho de Xangô.

Ebome Celina – Gente, aqui é um lugar onde não existem órfãos!

Ebome Cida – Nesta casa, entram músicos, políticos, artistas, pobres, ricos e até de outras religiões, contanto que precisem ou simpatizem com a nossa religião. Ninguém sai sem resposta.

Ebome Eurides – Aliás, na casa de Xangô é diferente. Chega-se e logo depois de saudar os ancestrais, imediatamente saúda-se Xangô e aí é que vamos saudar Mãe Stella e a Iya Kekerê. Saúda-se a todos os mais velhos, pedindo-lhes a bênção. É assim... [...]

Ebome Detinha – Mas Xangô tem seu lado civilizador. Lembra quando nós falamos de Ogum e poder da invenção do ferro? Com a idade do ferro, o mundo se transformou.

Professora - Pois é, não podemos perder de vista a função do fogo neste processo. *Professora* - A relação de Ogum com o ferro e o fogo já entendi, mas onde Xangô entra nesta história?

Ogã Petrô - Veja bem, Xangô está associado com a faísca, Com poder de transformar. Vejamos hoje a energia elétrica, a eletrônica, a cibernética, o computador.

Vanda Machado - O mundo começou a mudar desde que o homem fez a primeira fogueira. Foi talvez o primeiro sinal de aprendizado pela convivência de todos os seres, incluindo a natureza.

Ogã Petrô - Isto mesmo! E parece que quando os homens se juntaram em torno das fogueiras, muitas ideias foram socializadas, proporcionando mudanças significativas no pensar e no agir da humanidade. E o início do pensar coletivo. E o fogo nascendo dentro de nós, hoje!

Ebome Cida (Aparecendo de repente) - Tá na hora de arriar o amalá pra Xangô.

Professora - Lá vem Mãe Cantulina. É verdade que ela foi iniciada por Mãe Aninha?

Ogã Petrô - É verdade, sim. Mãe Cantulina fez 99 anos em março deste ano. Ela é um símbolo de resistência da nossa religião, da nossa cultura e da longevidade.

Vanda Machado - Você vai ver depois do amalá. Aí ela canta, ela dança na frente de Xangô. É um momento que dá gosto se ver. É simplesmente emocionante. Você vai chegando perto, ela já vai contando uma história (Machado, 2021, p. 129-132).

Eugênia Anna dos Santos é o nome da escola localizada dentro do terreiro, mas também é o nome civil de Mãe Aninha, fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*, a qual era filha de Xangô. A cena e os sujeitos em questão, muitos que passei a conhecer por vinculação à família extensa de santo, reverbera a dimensão comunitária do sagrado, e relaciona Xangô ao acolhimento, alegria, força e equilíbrio de uma comunidade. Ebome Detinha, que é uma das personagens que fala no excerto transcrito acima, era também filha de Xangô, artista plástica e arrimo importante na comunidade e na trajetória religiosa e intelectual de Vanda Machado.

Os múltiplos sentidos e histórias evocados na cena ilustram o que José Carlos Gomes dos Anjos (2006, 2008) chamou de cosmopolítica afro-brasileira. O reconhecimento de um discurso político nas religiões afro-brasileiras significa um giro epistemológico, uma vez que a imersão da ciência nesses contextos, na maior parte das vezes, se deu na busca exotizada de diferenças. Este esforço seria identificar, no dizer de José Carlos Gomes dos Anjos (2008, p. 78), uma filosofia política das religiões afro-brasileiras, um verdadeiro “empreendimento de reunir a regularidade dos conceitos construídos no terreiro para fazer ressaltar filosofias de dimensões similares às aquelas canonizadas no ocidente”.

Contudo, não se trata de uma busca por conceitos e noções políticas “puras”, “ortodoxas” ou mais “corretas” colhidas da experiência das religiões afro-brasileiras, mas sim que “se perceba na religiosidade afro-brasileira uma outra proposta de pacto entre raças” (Anjos, 2008, p. 79) e de vivências políticas. Isso seria possível pois, conforme se percebe na vivência etnográfica, as religiões afro-brasileiras subvertem noções modernas de pessoa, representação, nação e raça:

Nem essencialização nem desracialização, o terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades desessencializados mas racializados. Essa é a equação, paradoxal aos olhos demasiadamente ocidentalizados, que não é sequer cogitada nas arenas de reconstrução da identidade nacional (Anjos, 2008, p. 82-83).

Em seu trabalho de campo, o autor identificou na encruzilhada uma metáfora, “a encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade, deve ser elevada a sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças” (Anjos, 2008, p. 81). Apreender esta cosmopolítica poderia interferir na justiça, inclusive a praticada pelo Estado, servindo para que políticas públicas “compensatórias de corte racial sem essencialismos” e para a percepção de que “patrimônio étnico é o lugar de viagens múltiplas de seres nômades” (Anjos, 2006, p. 83).

Outro acionamento cosmopolítico relevante de Xangô pode ser identificado na releitura que Vanda Machado e Carlos Petrovich fazem na ópera popular “Ajaká: O menino no caminho do Rei”. A peça foi apresentada em dezembro de 2000 e fevereiro de 2001, no Pelourinho em Salvador. A montagem e o livro são desdobramentos do Projeto Político Pedagógico *Irê Ayó*, mais uma estratégia de intervir na formação de professores e na educação a partir de mitos afro-brasileiros com vistas à cidadania e pluralidade étnica (Petrovich; Machado, 2001). O espetáculo se estruturava da seguinte maneira:

A linha principal da ação do espetáculo, sustenta-se no objetivo do personagem Griô, contador de histórias, mestre Gusmão, que tem como ofício construir berimbaus (metáfora mestre/discípulo) que importa-se em indicar às crianças que estão ao seu redor modelos exemplares de convivência e comportamentos adequados à vida comunitária.

Um menino da Didá Escola de Música, entra cantando “todo menino é um rei”, e com isso dispara o conflito dramático e a motivação maior do Espetáculo. O griô, a fim de transformar o fato, numa situação pedagógica, coloca a questão: - vocês sabem por que o rei usa coroa? E

a partir da questão colocada vai sendo construída a história de Ajaká. Ele perdera o pai numa guerra e por causa perde também a memória (sic!). Sem saber de sua identidade e de qual grupo pertence, não lembra do que lhe cabe fazer no desempenho do papel de rei que é, e que todos esperam vê-lo assumir, embora, ainda menino. O rei não está só. O seu povo luta pela recuperação da memória do rei como se lutasse pela própria vida. Pois é uma luta para despertar para a vida. É hora de despertar! (Petrovich; Machado, 2001, p. 10).

Há licença poética do nome Ajaká, cuja história coletada por Pierre Verger dá conta de ser o irmão mais velho de Xangô “um rei pacífico, que amava a beleza e as artes” (Verger, 2019, p. 41) a quem Xangô muito honrou, mas com quem também guerreou e destronou. Mas Xangô também comparece na narrativa criada pelos autores:

Uma terceira linha de ação, também da mesma importância que a primeira e a segunda, é que é sustentada pelos objetivos com intencionalidade dos atores ao dizerem o oriqui do Rei, um poema que busca provocar a identificação de atores e público com o axé da justiça do orixá Xangô. [...] (Petrovich; Machado, 2001, p. 10).

No desenrolar da peça, Ajaká se hospeda no palácio do Alafin de Oyó, na terra de Xangô para consultar o oráculo dos búzios, junto ao oluô:

Como que por encanto, quando o oluô Fatumbi coloca a coroa do ferreiro ogum na cabeça de Ajaká, o Rei torna-se Rei. Recupera sua memória e manda pagar o trabalho de Fatumbi, partindo em seguida em cortejo alegre de volta a sua cidade. O Rei retorna ao seu reino. A jornada em busca da identidade e da soberania está concluída (Petrovich; Machado, 2001, p. 10).

Ao longo do texto que discute o espetáculo, os autores afirmam que a trama invoca a noção de um “governo africano, como uma instituição politicamente sagrada” (Petrovich; Machado, 2001, p. 20). Sublinham ainda o poder da família e da comunidade neste governo. O reinado de Ajaká, à semelhança de Xangô, não é uma realeza individual, pois é construído pelo povo: “‘O menino que era rei e não sabia’ é também uma história de amor. Amor recíproco entre o rei e seu povo. Um rei que curando-se do esquecimento do bem governar, se propõe a reaprender com seu povo” (Petrovich; Machado, 2001, p. 20-21).

A reivindicação de uma reflexão política presente nos mitos e na iconografia nagô, conversa com o que Rita Segato interpretou de sua vivência etnográfica no Xangô recifense no final da década de 1970. A autora, no artigo “*Ciudadania porque*

no? Estado e Sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileiro” relata que se questionou por que esse grupo não se organizava politicamente nos moldes convencionais. A autora percebeu que à época as religiosidades afro-brasileiras enxergavam o Estado de modo distante e não se organizavam como “grupo político”. Esta desconfiança em relação ao Estado ocorreria pois “como poderia a população afro-brasileira se reconhecer em um estado e em uma história política na qual nunca se legislou definitivamente a seu favor e onde jamais ocorreu uma vigilância que tivesse por objetivo proteger seus interesses?” (Segato, 1992, p. 3).

A antropóloga não procura apenas “indagar como os discursos oficiais representam os grupos sem poder”, ou que lugar lhes é destinado na cena do “macro-sistema da sociedade” (Segato, 1992, p. 4). Trata-se de perceber como estes grupos concebem a nação, identificando nestes grupos uma verdadeira produção de “pensamento social” ou “teoria sobre o Estado” (Segato, 1992) mesmo sem que para isso se dirija diretamente a ele.

Esta reflexão sobre o Estado foi identificada no discurso religioso do xangô recifense, quando a autora notou o modo segundo o qual adeptos da religião se relacionavam com a autoridade da orixá Iemanjá, dona do terreiro pesquisado pela antropóloga. Reconhecia-se seu poder, mas ao mesmo tempo, devido às características arquetípicas desta orixá – formalismo, distanciamento, comportamento burocrático – em uma metáfora nítida da relação com o Estado, não entendiam tal poder como legítimo, acionando estratégias mais dinâmicas e flexíveis associadas a outros orixás, como Xangô e Oxum. Depara-se então com um

discurso cifrado, em chave que se encontra dito subliminarmente, nos episódios aparentemente inócuos e intranscendentes desta mitologia algo fragmentária e empobrecida por vicissitudes do cativo e da diáspora negra. Assim desconstruída, é possível perceber que, mais que uma ética no sentido weberiano, ela constitui uma sociologia prática, uma leitura do mundo tal qual é e um guia para sobreviver a ele. Em outras palavras, a prospecção da sociedade brasileira por parte de um grupo que não participou da criação de leis nem se sente representado pelas instituições nacionais (Segato, 1992, p. 9).

Deste modo, a presente pesquisa se beneficia da composição de uma “justiça afro-brasileira” concebida a partir das filosofias e práticas afro-diaspóricas para a constituição de “direito pluralista inspirado no pensamento afro-brasileiro” (São Bernardo, 2022). Além de fontes filosóficas, críticas em chave e de práticas políticas, a relação entre Direito e religiões afro-brasileiras incorpora a justiça em seus

“enredos”, quando as experiências jurídicas estatais se vêm atravessadas, “viradas”, desterritorializadas pelo “axé”¹⁰⁰ (Hoshino, 2020).

A Justiça de Xangô seria uma justiça em caráter decolonial, de olhos abertos, justiça corporificada que não se dissocia da natureza e da comunidade (Hoshino, 2018). Ainda que seja o Rei da justiça total e patrono do candomblé no Brasil, o repertório da justiça não se esgota em apenas um orixá, conforme discutido acima. Além disso, Sérgio São Bernardo lembra que Xangô se relaciona intimamente com o poder feminino que lhe completa a força: “Xangô obedece as mulheres e as ouve atentamente, inclusive se veste e se enfeita com atributos femininos para obter o poder absoluto do feminino e do masculino” (São Bernardo, 2016, p. 103). Em Salvador, há um oriqui invocado alguns terreiros que demonstra que a indissociabilidade entre Xangô e a Mãe, ao saudar todas as *Iyás* (mães) fundadoras:

Iyá o bogumde / Omo Afonja o bogumde / E ma be ru já, / Eni ma be Orixá / Aiyê b’ode / Iya iya o / Mo ni ebo / Kebo Ketu / Iya iya o / Bori ala / Keto Babá / Dugbe Dugbe alado firo / Iyá ope l’aiye / Iya ope l’aiye / Ebome se bo / Iya ope l’ayie

A guerra trouxe a Mãe / Filha de Xangô que a guerra trouxe / Mas não tema a batalha / Pois a mãe perdeu o medo / Roguemos aos orixás / Para que a alegria se expanda no mundo / Oh, Mãe, Mãe / Afirmo tua existência / Boa saúde e longa vida / Oh, Mãe, Mãe / Cabeça que nos cobre / Com coisas boas! / Assim como Xangô immortaliza o relâmpago no ar / Mãe estaremos sempre gratos ao mundo por vossa existência / Mãe estaremos sempre gratos ao mundo por vossa existência / Minha mais anciã fez o sacrifício por todos nós / Mãe estaremos sempre gratos por vossa existência (Rezende, 2013, p. 73).

Este oriqui impressiona muito e não só a mim. Em *Pensar Nagô*, Muniz Sodré (2017, p. 151-152) também o transcreve para pensá-lo como rememoração coletiva do crime da escravidão e a chegada desse sagrado à Bahia. O autor destaca que a lembrança da diáspora não se condena à lamentação, mas reflete politicamente sobre a mudança:

Não se trata de assumir tristemente o seu destino, já que a luta ou a guerra podem fazer parte do processo, e sim de armar que, uma vez perdido o controle do curso dos acontecimentos exteriores (“A guerra trouxe a mãe”) é preciso perder o medo (“Pois a Mãe perdeu o medo..”) para se ter o “controle” interior, isto é, a abertura lúcida para o novo, que não exclui absolutamente a possibilidade de nova luta (“Não tema

¹⁰⁰ “O direito virado no santo não é rigorosamente um outro direito, mas a explicitação da sua multiplicidade, a irrupção das suas versões simultâneas, o realce dos seus devires-menores, seus enredos” (Hoshino, 2020, p. 7).

a batalha”). A afirmação é ao mesmo tempo um sentimento, uma sensibilidade lúcida, o que implica um afeto ligado a uma ação positiva, não emocionalmente reativa.

Penso especialmente na parte em que as comunidades refletem sobre o translado da Mãe, essa filha de Xangô, mas também Mãe de Xangô, pois segundo o provérbio *ashanti* e a leitura do *odu Oseetura* “até mesmo o Rei possui Mãe¹⁰¹” (Oyewumi, 2016, p. 71). Neste oriqui, comparecem muitos dos elementos de uma justiça afro-brasileira: o respeito à senioridade, a consciência da Diáspora, a presença do poder político das mulheres, a ontologia da alegria, a restituição do sistema via sacrifício e a imanência. Mesmo invocando o sagrado, a justiça é para o que existe. E as filhas e filhos de Xangô existem.

¹⁰¹ Há uma presença espectral que convocou estas reflexões, mas que por limitações de tempo não conseguiu adentrar o texto, a rainha Nã Agontimé, rainha do Daomé que devido às disputas sucessórias do Rei Adandozan, seu enteado, foi vendida para tráfico de seres humanos no início do século XIX. Segundo Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2019, p. 400) que investiga as diferentes narrativas e hipóteses do que chamou a saga de Nã Agontimé: “Os personagens históricos centrais das narrativas que compõem a saga se entrelaçam por fortes liames de parentesco: Adandozan e Ghézo são classificados como irmãos por parte de pai, o rei Angongono; e Nã Agontimé, vendida aos negreiros por Adandozan, nos é apresentada como a mãe de Ghézo, que teria mandado buscá-la nas Américas, onde ela teria, possivelmente, fundado a Casa das Minas de São Luís do Maranhão”. A história é fascinante, cheia de possibilidades e com imensa aura mítica que povoa obras de ficção como *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, e *Agontimé e sua lenda*, da estadunidense Judith Gleason, por exemplo. Além de uma disputa por evidências históricas, a saga de Nã Agontimé oferece um repertório de imagens de força, conforme se percebe do cordel presente no livro *Heroínas Negras Brasileiras em 15 cordeis* da escritora negra Jarid Arraes (2020): “No estado do Maranhão/É possível de encontrar/ Um templo de tradição/Que já muito ouvi falar Chamado Casa das Minas/Que nos mostra sua sina/Dessa história preservar./Diz que foi Agontimé/ Quem o templo começou/Era ela uma rainha/ Que em Daomé reinou/ Hoje chamado Benin/ Foi na África assim/Que ela se consolidou [...]”



3.3 “Outra coisa”: o impronunciável



3.3.1 Sobre problema, conceito e tradução

O desfazer da trama é uma ação discreta. Quase nunca é reconhecido como algo que exista e certamente nunca como algo importante.

Saidiya Hartman (2022)

A princípio, não é preciso adentrar tão profundamente o pensamento guattari-deleuziano para acompanhá-los na noção de conceito. Sendo o que distingue o fazer filosófico, o conceito não deve ser reduzido a “formas, achados ou produtos” (Deleuze; Guattari, 2020, p. 11), mas uma criação singular que exige um problema “sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes”, bem como “uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes” (Deleuze; Guattari, 2020, p. 26). Ao atrelar o conceito a um problema, os autores reforçam sua singularidade, pois um conceito é definido “por sua consistência, endoconsistência e exo-consistência, mas não tem referência: ele é auto-referencial, põe-se a si mesmo e põe seu objeto, ao mesmo tempo que é criado” (Deleuze; Guattari, 2020, p. 30). Isto significa dizer que o conceito é atrelado a suas condições de criação, a seu plano de imanência, ao problema que busca resolver, aos outros conceitos com os quais se agenciou e que o conceito está engajado em um Acontecimento¹⁰² (Deleuze; Guattari, 2020).

Definir a filosofia a partir da criação de conceitos não significa, para Deleuze e Guattari, que a filosofia seja a única detentora da criação, uma vez que ela também se contamina de outras formas de pensar e criar, como a ciência e a arte. De um lado “a ciência não tem por objeto conceitos, mas funções que se apresentam como proposições nos sistemas discursivos” (Deleuze; Guattari, 2020, p. 139), do outro “a arte não pensa menos que a filosofia, mas pensa por afectos e perceptos¹⁰³” (Deleuze; Guattari, 2020, p. 88). Nesta tese, o acionamento destes autores se justifica por sua defesa de que “o objeto principal da filosofia é o exercício do pensamento presente na filosofia, mas também nas ciências, nas artes, na literatura. O pensamento não é um

¹⁰² “É o que se chama o Acontecimento, ou a parte do que escapa à sua própria atualização em tudo o que acontece. O acontecimento não é de maneira nenhuma o estado de coisas, ele se atualiza num estado de coisas, num corpo, num vivido, mas ele tem uma parte sombria e secreta que não pára de se subtrair ou de se acrescentar à sua atualização: contrariamente ao estado de coisas, ele não começa nem acaba, mas ganhou ou guardou o movimento infinito ao qual dá consistência” (Deleuze; Guattari, 2020, p. 185-186).

¹⁰³ “[...] o que se chama “percepção” não é mais um estado de coisas, mas um estado do corpo enquanto induzido por um outro corpo, e “afecção” é a passagem deste estado a um outro, como aumento ou diminuição do potencial-potência, sob a ação de outros corpos: nenhum é passivo, mas tudo é interação, mesmo o peso (Deleuze; Guattari, 2020, p. 183).

privilégio da filosofia: filósofos, cientistas, artistas são antes de tudo pensadores” (Machado, 2009, p. 13). Deste modo, o pensamento deleuziano ajuda no empreendimento radical e sistemático de pensar de “outra maneira” (Sodré, 2017, p. 56-57).

Na episteme nagô, a estética atravessa todo o sistema (Martins, 2021), “a filosofia – em que a música é central como manifestação radical do axé – se expressa esteticamente, ancorada no sensível como fundamento da Arkhé” (Sodré, 2017, p. 140). Por isso, um pensamento que se reconheça o potencial filosófico do estético é útil na elaboração do conceito de justiça epistêmica, especialmente quando se extrai do pensamento artístico¹⁰⁴ a noção de composição¹⁰⁵, enquanto “trabalho da sensação” (Deleuze; Guattari, 2020, p. 227). Tem a ver com um verdadeiro procedimento de adjacências, conforme Leda Maria Martins demonstra ao se servir do pensamento deleuziano e ir além dele para sondar as estéticas negras:

Visualmente, um traço estilístico marcante dessas dramaturgias e cenas alude a uma técnica de composição que denominei de retórica de retalhos, na qual objetos, figuras e temas evocados são elaborados de restos, retalhos e resíduos do cotidiano, alinhavados numa partitura que, como tecelaria, prima pela justaposição de contrastes, cores, desenhos e traçados aparentemente destoantes e desalinhados, como uma panaria de arabescos que se fabricasse por um ritual corriqueiro de uso do diverso, como uma inscrição hieroglífica. Nessa estética de retalhos, uma técnica do fuxico, modo de tecer e costurar, simbólica e literalmente, o corpo apresenta-se grafitado de saberes. Como nas práticas rituais negras, religiosas e seculares, movimentos, voz, coreografias, propriedades de linguagem, figurinos, desenhos na pele e no cabelo, grafam esse corpo/corpus, estilística e metonimicamente, como locus e ambiente do saber e da memória, o que faz da superfície corporal, literalmente, texto, e do sujeito, intérprete e interpretante, enunciado e enunciação, conceito e forma, simultaneamente (Martins, 2021, p. 175).

A retomada destes autores é primeiro para reivindicar a elaboração de um conceito de justiça epistêmica (auto)referente a um problema: as experiências das mulheres de axé. Esse conceito é composto a partir de múltiplos registros e saberes e

¹⁰⁴ “A arte quer criar um finito que restitua o infinito: traça um plano de composição que carrega por sua vez monumentos ou sensações compostas, sob a ação de figuras estéticas” (Deleuze; Guattari, 2020, p. 233-234).

¹⁰⁵ Valho-me também da noção de composição presente no diálogo das meninas irmãs Serena e Anelis Assumpção no livro *Serena finitude* em que a adulta Anelis reelabora luto e infância: “Curiosa se intrigou: O que é decompor? /Serena, paciente responde: Compor é formar. Dar forma. Decompor é continuar se transformando em formas diferentes das que se podem ver” (Assumpção; Bispo, 2022, p. 16).

se dá no acontecimento, e não na busca de uma universalização, pois como explica Deleuze: “os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que lhes convêm ou não, que passam ou não passam. Pop’filosofia. Não há nada a compreender, nada a interpretar” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 10). Elaborar um conceito de justiça epistêmica exige, portanto, que se busque ferramentas teóricas e estéticas para lidar com o que não está dado, e que não se expressa simplesmente em palavras, mas em sensações, afecções e no insondável.

No percurso de uma tese, das várias leituras que invadem, se inscrevem e permanecem no texto, há aquelas que entram sem muita cerimônia e planejamento, ora por fazerem companhia no cotidiano de uma semana, ora por brotarem de anotações soterradas. Há muitos autores e reverências que poderiam falar da precariedade da linguagem para exprimir certas experiências. Mas restamos com um verso de Melro, livro recente do mineiro Edmilson de Almeida Pereira. Em *Ateliê Caiman*, um poema com outros cinco tempos/subtítulos, o autor inventaria ferramentas e companhias da sua escrita. A quinta parte do poema é intitulada “Lispector” e nos derradeiros versos ele me diz: “seria absurdo se alguma palavra fraudasse esse momento” (Pereira, 2022, p. 60).

Ao longo das páginas desta pesquisa, há tantos problemas de tradução e de linguagem. A expressão “religiões de matriz africana” é um nome que contempla as diferentes experiências do sagrado ancestral no Brasil? “Religião” seria sequer um termo adequado, ou apenas uma redução colonial da presença comunitária africana e indígena? Comunidades ~~tradicionais~~¹⁰⁶ de terreiro ou só comunidade de terreiro? Os nomes dos orixás devem ficar em maiúscula ou minúscula? Existe flexão de gênero para a palavra “orixá”? “A orixá” existe? Deve-se africanizar o português com o iorubá, e escrever “Oxum”? Ou devo escrever tantos nomes e acentos em uma língua viva, falada na Nigéria contemporânea, mas que na diáspora é outra língua, língua ancestral¹⁰⁷, viajante no tempo? Devo grafar “Osun”?

Talvez quem ofereça resposta a essas questões seja Gloria Anzaldúa em sua famosa carta:

¹⁰⁶ Rasurar esta palavra é proposital.

¹⁰⁷ De acordo com Sodré (2017, p. 138): “Ainda que se opere uma reconstituição em nomes, em frases e em cânticos, já se esvaziou a semântica original de cada palavra, suscitando a reinterpretção do sentido por sua função na trama simbólica do culto. Investida pelo axé, a palavra é ao mesmo tempo emoção e conceito, induzindo à ação ritualística capaz de interpelar a origem em função da eterna renovação da vida”.

Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos. Porque os olhos brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito. As Escolas que frequentamos, ou não frequentamos, não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia (Anzaldúa, 2000, p. 229).

A comunidade textual do Direito não está preparada. A tarefa de tradução, especialmente de textos, performances e oralidades produzidas por sujeitos afrodiáspóricos exige que se permita invadir por outras linguagens e narrativas, possuindo, portanto, um sentido ético, estético, erótico e político (Carrascosa, 2016). Consiste em um deixar afetar-se, “a abertura do eu para o outro da cultura, através da linguagem, dimensão coletiva com a qual o tradutor produzirá uma comunidade por vir” (Carrascosa, 2016, p. 67).

Lidar com experiências de mulheres de terreiro possui um sentido ético, é preciso ter dignidade epistêmica para ouvir as narrativas, além de disponibilidade para entender as palavras e movimentos, que se dão no contexto de uma sociedade racista. Erótico porque o sentimento do bom e do justo é sempre experimentado no corpo e nos mais diferentes afetos. Sentido estético porque o justo é justo porque é bom, e o bom é belo, afinal Oxum é a Mãe que lava suas joias antes de lavar seus filhos. Além disso, a emergência de um projeto de justiça epistêmica a partir das vidas das mulheres de axé demanda disposição. As palavras e narrativas produzidas na Diáspora, assim como as ervas, têm o poder de envenenar e de curar (Carrascosa, 2016, p. 69). As palavras, narrativas, experiências e corpos das mulheres de terreiro são daquelas que têm o potencial de dismantelar o Direito.

A tese se depara então com duas tarefas, a de tradução de termos, ritos, valores, nações e vivências, e a de também fraudar com palavras e conceitos experiências que não são pronunciáveis.

3.3.2 Outra Coisa

“O desfazer da trama começa com ela mudando o curso, com um caminho errante, com ela se perdendo no mundo. O desfazer começa com uma fuga para a floresta, com uma liberdade extremamente perigosa, com aquilombamento, com o caminhar para dentro d’água. Não começa com proclamações ou constituições ou decretos ou apelos ou um lugar à mesa ou uma vez no jogo” Saidiya Hartman (2022).

Imagem 16 – Arcano “Justice”



Fonte: fotografia tirada pela autora (2024).

Nota: baralho The Philosopher's Tarot¹⁰⁸.

Deve-se ao ensaio *Crítica à Violência: crítica do poder*, escrito em 1921 por Walter Benjamin, uma afirmação imediata do Direito enquanto violência, seja de instituição ou de manutenção de sua ordem (Benjamin, 1986). Há algo nesse ensaio que provocou pensadores e pensadoras importantes ao longo do século XX, e que é ponto de partida para as principais contribuições de justiça de que me valho neste texto: Jacques Derrida (2018) e Denise Ferreira da Silva (2019).

A confiança na afirmação benjaminiana, tantas décadas depois, não é pelo caráter profético do ensaio. Derrida, por exemplo, recupera a exposição da violência do momento fundador do Direito – seja nas formas do Estado, da polícia, e na repetição da violência em autoridade – oferecida por Benjamin para “manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho

¹⁰⁸ Trata-se de um baralho de tarot que reinterpreta os arcanos maiores e menores a partir de personalidades e conceitos da filosofia ocidental, predominantemente. Foi publicado pela editora londrina Repeater Books em 2022, o autor creditado é Sereptie/Craig Laubach. O manual que acompanha as cartas traz a seguinte apresentação, que traduzo: “Um aprendizado em filosofia/O Tarô do Filósofo é um mashup emocionante do método de adivinhação mais renomado do mundo com uma série de filósofos eminentes, famosos intelectuais e figuras revolucionárias. Aprenda a amar com Friedrich Nietzsche ou pondere o significado de “comunismo ácido”! Com vibração adicional, o deck compreende uma releitura das 78 cartas originais de Rider Waite apresentando alguns dos teóricos mais provocativos da história e conceitos intrigantes. O Tarô do Filósofo é seu para invocar perguntas estimulantes sobre a natureza da realidade, as maquinações do nosso mundo, e os limites da mente e do corpo. O Tarô do Filósofo inclui interpretações novas para as 78 cartas originais do tarô Rider- Waite e um manual do aprendiz que apresenta as ideias e temas mostrados no deck”.

conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça” (Derrida, 2018, p. 37-38). Se por um lado Derrida caminha com Benjamin na revelação da violência que impõe o Direito, ele a diferencia da ideia de força. A força teria a ver com a justiça, a qual existe em diferença ao Direito:

Como distinguir entre essa força de lei, essa "força de lei" como se diz tanto em francês como em inglês, acredito, e por outro lado a violência que julgamos sempre injusta? Que diferença existe entre, por um lado, a força que pode ser justa, em todo caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito), e, por outro lado, a violência que julgamos injusta? O que é uma força justa ou uma força não violenta? (Derrida, 2018, p. 9).

A partir de tais escavações sobre os sentidos de Direito, força e justiça a partir do texto de Benjamin, já se pode notar a distinção central do argumento de Derrida: Direito e Justiça não são a mesma coisa. E aqui, proponho lidarmos com esta diferença não através das perguntas mais comuns que a “constrição telepática¹⁰⁹” (Mombaça; Matiuzzi, 2019, p. 15) das teorias jurídicas modernas convém fazer, por exemplo, a respeito da origem do Direito na Justiça, ou de um ideal regulador de justiça (De Ville, 2011), entre outras. Quando Derrida afirma que o “direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável” (Derrida, 2018, p. 30), abre-se a possibilidade para outras especulações em torno do conceito de justiça.

Mas nos detenhamos ainda na aposta da justiça como incalculável e “experiência impossível” (Derrida, 2018. p. 29-30). De um lado haveria uma “justiça (infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria, heterogênea e heterotópica)”, em outra parte repousaria “o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regulamentadas e codificadas” (Derrida, 2018. p. 41). Contudo, esta distinção não é desculpa para que não se busque a justiça, ao contrário “é um aumento hiperbólico na exigência de justiça, a sensibilidade a uma espécie de desproporção essencial que deve inscrever, nela, o excesso e a inadequação” (Derrida, 2018, p. 37-38).

¹⁰⁹ “222. O que acontece quando pensamos a modernidade, com suas fronteiras e infra-estruturas onto-epistemológicas, como um projeto de constrição telepática?” (Mombaça; Matiuzzi, 2019, p. 17)

Há ainda, na concepção de justiça delineada por Derrida, uma dimensão que preciso destacar. Trata-se da localização do direito e da justiça no empreendimento central da filosofia derridiana – a desconstrução:

Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente desconstrutível, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstrutível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo histórico. Mas o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstrutível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. A desconstrução é a justiça (Derrida, 2018. p. 26-27).

Interessa aqui, acompanhar Derrida na constatação de “a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesejabilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito” (Derrida, 2018. p. 27). Sobre este intervalo, sobre a justiça ser o caminho entre o que pode ser desconstruído e o que não o é, torna-se difícil não ser acometida pelas imagens de um *itan* que Verger descreve sobre as *iam ís*, as proprietárias do pássaro e do poder feminino na origem do mundo:

Na história VI do odú *ogbè ògá*, as *iyàmi – ẹ̀lẹ̀ye*, chegando ao mundo, vão empoleirar-se, como na história precedente, sobre sete espécies de árvores, sucessivamente. Sobre cada uma dessas árvores elas têm atividades de caráter diferente. Sobre três delas, elas trabalham para O bem; sobre três outras, elas trabalham para o mal; sobre a sétima, elas trabalham para o bem e para o mal. Isto tende a nos mostrar que para os *iorubás* o poder – *àse* (*axé*) – em si mesmo nem bom nem mau, nem moral nem perverso; só a maneira como o *axé* é empregado é que importa (Verger, 1992, p. 18).

Primeiro, é preciso recordar que a violência epistêmica posicionou de forma maniqueísta as mães pássaros e várias das categorias da presença *iorubá* no mundo. As imagens das *iam ís* se movimentando entre árvores, oferecem uma alegoria bem ajustada ao intervalo ocupado pela justiça entre os momentos da desconstrução derridiana. Além disso, evocam o que Thiago Hoshino elaborou como “virar” o direito no santo (e por que não a justiça?). Convoca a espreitar o que a justiça vira ao fazer-se atravessar pelas forças, pelo santo, pelo voo rasante e arrasador das *eleyés*, e; a

pensarmos no poder destrutivo e procriador atribuído a elas, em vez da redução “bem e mal”. E se pensarmos no destrutivo enquanto “performance generativa de uma leitura abolicionista para o mundo” (Mombaça; Matiuzzi, 2019, p. 17)? Elas seguem voando então, entre o destrutivo e o criador, entre a justiça calculada do direito e a justiça do impronunciável. Entre morte e vida (póstuma), entre fazer morrer e fazer viver, até mesmo na morte. É nesse voo que consiste a justiça, no porvir, “possível como uma experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está presente, ainda não ou nunca, existe a justiça” (Derrida, 2018. p. 27).

Encontro caminho para seguir com as especulações de Denise Ferreira da Silva (2017) na constatação complexa sobre a impossibilidade da justiça. Na verdade, antes disso. A autora também partilha da noção de direito como significante de violência/negritude¹¹⁰, conforme explicação no tópico 3.2.2 acerca da indissociabilidade entre sujeito transparente e violência racial. Entretanto, é no título de seu principal texto sobre o tema, que se apreende a formulação derridiana já de partida: “A ser anunciado: Uma práxis radical ou conhecer (n)os limites da Justiça” (Ferreira da Silva, 2019). No tópico em que delimito a noção de episteme, podemos observar como a contribuição da autora desvela as arquiteturas jurídicas da modernidade a partir do corpo sexual da nativa escravizada e do que há de incompreensível e irrepresentável nela. Tais características desta ferramenta epistemológica servem também para expor que a justiça quando entendida como direito, é resolvida sempre como violência. Por outro lado, se a justiça for entendida pelo seu impossível, assim como proposto por Derrida, o corpo sexual da nativa escravizada anuncia que só é possível conhecer os e nos limites da justiça, quando ao revelar a violência total das arquiteturas ético-jurídico modernas, também esse irrepresentável pode vagar e conduzir a outras imaginações sobre a justiça (Ferreira da Silva, 2019a).

Diante da cena do conhecimento moderno em que não foi considerada¹¹¹, em que foi reduzida a nada, o corpo sexual da nativa escravizada não está interessado apenas em expor a insuficiência das categorias modernas, especialmente do sujeito. O projeto da autora se engaja na articulação entre valor, “a igualdade formal que

¹¹⁰ A autora utiliza a expressão negritude para diferenciá-la da categoria négritude a qual está conectada ao movimento literário empreendido a partir dos anos 1930 por autores como Leon Damas, Leopold Senghor e Aimé Césaire.

¹¹¹ “Como tal, ela é um referente ao que não tem determinação, ao que não tem o programa kantiano; não porque ela foi excluída, mas porque seu valor não significa negação, mas nada – ela está sem a norma patriarcal e sua atribuição de valor (+ ou -) (Ferreira da Silva, 2021, p. 211).

orienta as determinações jurídicas (da lei e do Estado) e a formalização da violência operada pelo conhecimento científico (racial)” (Ferreira da Silva, 2017). Ele, o corpo dela, ao adentrar a cena do conhecimento exige outras perguntas e gestos:

A questão é, então, se os mecanismos de justiça existentes, nomeadamente o administrativo e o executivo – ambos os quais prevaleceram durante toda a vida das arquiteturas liberais que sustentam o capital, nas suas últimas iterações – têm estado alheios à violência racial, o que seria da justiça se a racialidade entrasse na sua formulação? Será que produziria um programa para a realização da justiça – um plano para forçá-la a lidar com as violações, as injustiças, que proliferam na existência global – que não se baseasse no obscurecimento de como existe o valor total expropriado do trabalho escravo e das terras nativas? agora como capital global? (Ferreira da Silva, 2017, tradução própria).

O manejo complexo de categorias e fenômenos é para pensar a justiça em seus limites – nos limites e nos entranhamentos das arquiteturas ético-jurídicas, das categorias onto-epistemológicas e da matéria. O corpo sexual da nativa escravizada mostra, portanto, tudo o que a justiça não pode. Mas dentro de sua intragabilidade pelo texto moderno, nos limites da justiça “a corpo cativo na cena da subjugação” (Ferreira da Silva, 2022, grifo próprio) abala o pensamento e se permite vagar. Se por um lado, Derrida localizou a justiça no deslocamento entre o que pode ser desconstruído e o que não, o que jamais será, quando a corpo cativa na cena da subjugação adentra os léxicos da justiça ela leva uma tarefa e reelabora a noção de justiça não mais enquanto desconstrução. É outra coisa. Diz respeito ao mandato de Fanon em *Os Condenados da Terra*¹¹², segundo o qual não existe o novo quando se pensa da velha forma, pelas formas do (velho) mundo como o conhecemos:

Com \X, eu ilustro o que se torna possível quando a negridade especula e vagueia no mundo, atendendo ao mandato ético de desafiar nosso

¹¹² “Vamos camaradas, vamos, é melhor que mudemos de procedimento desde já. A grande noite em que estivemos mergulhados, cumpre que a abalemos e nos livremos dela. O dia novo que já desponta deve encontrar-nos firmes, avisados e resolutos. É preciso que renunciemos a nossos sonhos, abandonemos nossas velhas crenças e nossas amizades anteriores à vida. Não percamos tempo como litâneas estereis ou mimetismos nauseabundos. Deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo” (Fanon, 1968, p. 271). Para ouvir este célebre e frutificado texto na voz da impressionante Lauryn Hill ver: CONCERNING Violence: Nine Scenes of of Anti-Imperialistic Self-Defense. Direção de Göran Olsson. Produção de Tobias Janson, Annika Rogell. Suécia: Final Cut for Real Helsinki Filmi Oy, 2014. (89 min.), son., color. Legendado. Co-produção entre Finlândia, Dinamarca, Estados Unidos.

pensamento, de liberar nossa imaginação e dar boas-vindas ao fim do mundo como o conhecemos, isto é, descolonização, que é o único nome adequado à justiça (Ferreira da Silva, 2021, p. 198).

“\X”, “a Coisa”, “Excesso”, “corpo sexual da nativa escravizada na cena da subjugação”, “a corpo cativo na cena da subjugação”; são muitos os nomes que a presença da racialidade e do que não é representado no texto moderno são ensaiados no texto de Denise Ferreira da Silva. Ao centralizar a racialidade como categoria privilegiada de análise do texto moderno, as especulações (Ferreira da Silva, 2017) desta autora em torno da noção de justiça, explicam como é epistemológica, mas mesmo assim material; sendo que só se pode conhecê-la diante de sua não realização (Ferreira da Silva, 2019a). E se a justiça pode ser entendida como desconstrução quando não se centraliza a raça, vista pela “Coisa” ela só pode significar descolonização, um processo de conhecimento e de uma práxis. Dessa forma, o corpo sexual da nativa escravizada na cena da subjugação é uma ferramenta epistemológica porque não apenas expõe, mas também perverte a cena através da poética feminista negra.

3.3.3 Justiça Poética e Cotidiano

A aproximação da justiça e da poética não é uma discussão nova no Direito. Do mesmo modo que ao pensar a justiça enquanto força exige que se fuja dos lugares e perguntas comuns de uma teoria jurídica liberal (assumida ou não), a questão aqui não é acionar a arte, seja na literatura, música ou poesia como ferramenta de (des)treinamento para decisões judiciais (Nussbaum, 1997), por exemplo. A tarefa aqui é outra, é enfrentar a constrição telepática que encabresta a concepção de justiça. A poética consiste, então, sempre em um registro ético, além de estético¹¹³ que tem origem em uma potência e não na literalidade (Glissant, 2021, p. 61). A proposição da poética feminista negra é outra coisa:

¹¹³ “Se aceitarmos, assim, que uma estética é uma arte de conceber, de imaginar, de agir, o Outro do pensamento é a estética implementada por mim, por você, para juntar-se a uma dinâmica na qual concorrer. É a parte que me cabe da estética do caos, o trabalho a ser feito, o caminho a percorrer. O pensamento do Outro pode ser, às vezes, soberanamente pressuposto pelos dominantes; ou proposto dolorosamente por aqueles que sofrem e se libertam. O Outro do pensamento está sempre posto em movimento pelo conjunto dos confluente, onde cada um é transformado pelo outro e o transforma” (Glissant, 2021, p. 186).

Poderia a intenção da poeta emancipar a Categoria da Negridade dos modos de conhecer científicos e históricos que a criaram, a qual é também a oficina da Crítica Negra Feminista? Uma vez emancipada da ciência e da história, a Negridade vaguearia pelo Mundo considerando outra práxis, com o mandato ético de abrir outros modos de conhecer e fazer? (...) Sim. Desde fora do Mundo que conhecemos, no qual a Categoria da Negridade existe no/ como pensamento sempre-já um referente da mercadoria, objeto, outro, como um fato mais para além da evidência –, uma Poética [Poethics] da Negridade, ou seja, está figurada pelo sexual no corpo feminino, seria capaz de anunciar uma variedade de possibilidades para o conhecer, o fazer e o existir (Ferreira da Silva, 2019, p. 86).

A aposta de Denise Ferreira da Silva em uma poética negra feminista é um modo de especular¹¹⁴, junto aos corpos e práticas das mulheres negras, uma forma de pensar e fazer no mundo que não tenha como ponto de partida a separação entre tempo e espaço, capaz de expor a presença do colonial em tudo o que existe, existiu e pode existir (Ferreira da Silva, 2019), de forma implicada. O recurso à arte se dá por seu potencial de recusa à representação e de se realizar outra-mente:

Eu aponto essas questões porque estou interessada na possibilidade da criação artística a partir de uma perspectiva anti-colonial. Que tipo de obras de arte são capazes de uma perspectiva crítica representacional pós-colonial, inclusive avançado sobre os limites dos estudos pós-coloniais e sua gramática moderna? Se o objetivo é ir além da denúncia e mover-se para dismantelar e contra-atacar a violência epistêmica, o que uma arte anti-colonial pode ser em termos de representação? Por enquanto e dentro dos limites deste texto minha resposta a esta pergunta é: uma obra de arte anti-colonial questiona cada modo, cada forma de apresentação, transformando-a num confronto – que é a apresentação como recusa da representação (Ferreira da Silva, 2021, p. 291).

Dessa forma, a poética negra feminista figura como uma práxis, uma contribuição para a preparação de um plano de descolonização, que conforme discutido, é a única gramática possível para justiça (Ferreira da Silva, 2017). Importa especialmente nesta tese, a explicação da autora da poética negra feminista enquanto um método em três movimentos: decomposição, composição e recomposição. Partilhar do gesto composicional sugerido pela autora, suspende a proeminência do

¹¹⁴ Antes de apresentar uma fórmula, um programa ou um projeto, Denise Ferreira da Silva tem dialogado intensamente com as artes e diferentes saberes em busca de imagear outras formas de conhecer e (des)pensar o mundo. Além de documentários em parceria com Arjuna Neuman, seja pelas leituras poéticas do tarot com Valentina Desideri (Desideri; Ferreira da Silva, 2016), seu trabalho filosófico tem repercutido no campo das artes, e na obra de outros artistas.

tempo e torna possível conceber o que acontece como uma imagem, uma composição instantânea de elementos que podem se reagrupar. Se as imagens poéticas “não são lineares (transparentes, abstratas, vítreas, e determinadas) mas fractais (imanescentes, escalares, abundantes e indeterminadas), como a maioria do que existe no mundo” (Ferreira da Silva, 2020, p. 213), a abordagem composicional é um movimento de confronto útil para pensar um conceito de justiça.

Édouard Glissant (2021, p. 170) apresenta que a poética é o “último momento do conhecimento”. Mas talvez ela seja a única maneira de lidar com saberes de grupos e mulheres que se orientam pela ancestralidade e não separam ética, política, prática, ontologia, encantamento, mito em suas performances corporais e existenciais (Oliveira, 2021, p. 10). Acima de tudo um gesto. É Leda Maria Martins (2021) quem também invoca composições e poética para pensar com as epistemes negras¹¹⁵ dos gestos, da voz, do corpo em movimento e dos rituais. Quem sabe, após dezenas de páginas conversando com a estética da presença iorubá no mundo, da complexidade de Oxum, se possa perceber que se trata sim de uma *poéthica*, essa mistura gráfica que Denise Ferreira da Silva¹¹⁶ usa para pensar ética e poética juntas. Entretanto, além das alegorias e das obras de arte que se inscrevem em museus, mostras e bienais, a arte que abala o pensamento moderno também está presente num espaço epistemológico pouco considerado: a vida comum, o cotidiano.

Pouco considerado por quem? Ouso dizer que o cotidiano, a vida das mulheres, por exemplo, não possui lugar na grande narrativa da nação, da política, do Direito ou mesmo das ciências sociais (Certeau, 2014; Hartman, 2022). Há também certa resistência em reconhecer o fazer artístico do cotidiano, da vida comum ou do estilo de vida. O cotidiano também tem a ver com o silêncio, quietude, repouso, ruptura e recusa¹¹⁷. Solicita outras sensibilidades para a análise de diferentes texturas. É preciso estar atento ao banal, ao singular em vez de se submeter aos grandes esquemas

¹¹⁵ “Várias formas de composição expressam essa complexa zona de produção textual que alude à negrura como episteme plural e polivalente e à africanidade como amplo espectro e território de matizes, linguagens e saberes, e nos oferece vasto e rico repertório para nossa reflexão e deleite. E carregam em si valores éticos, além de processos e técnicas de composição” (MARTINS, 2021, p. 100)

¹¹⁶ Na verdade, Denise Ferreira da Silva recupera a categoria “*poethics*” do trabalho da intelectual estadunidense Joan Retallack. Contudo, a autora se apropria criativamente desta noção, como faz com o uso de outros autores e autoras.

¹¹⁷ “A prática cotidiana de recusa que estou descrevendo é definida menos por oposição ou “resistência”, e mais por uma recusa das próprias premissas que reduziram a experiência vivida da negritude à patologia e à inconciliabilidade na lógica da supremacia branca” (Campt, 2017, p. 32).

conceituais que preferem olhar apenas para resistência, mobilidade e outras categorias (Campt, 2017). Nesse sentido, Leda Maria Martins (2021) percebe que nas epistemes que se ancoram no corpo um estilo de vida é também uma criação artística.

[Outro quase interlúdio] Se quando li Patricia Hill Collins explicar que a vidas das mulheres negras expressavam projetos de justiça social, pensei nas mulheres de axé e em outra coisa, talvez numa justiça epistêmica, essa outra coisa não pode ser tocada cartesianamente. Foi, entretanto, quando escutei uma esquecida canção de 2011 do rapper estadunidense Kendrick Lamar acompanhado do canadense Drake que encontrei palavras, verdadeiro apaziguamento com a noção de justiça poética. Em dois versos, Lamar canta: “You live life on an everyday basis/With poetic justice, poetic justice” (Você vive a vida cotidiana/Com justiça poética, justiça poética, tradução própria). Uma década depois Kendrick Lamar não suspeitaria de duas¹¹⁸ coisas. A principal delas seria que, em 2017, seu quarto álbum ganharia o Pulitzer de música, o maior prêmio da crítica musical estadunidense. Leio uma matéria em um portal¹¹⁹ que diz que sua vitória é justiça poética. No fim das contas, foi a primeira vez que um artista fora da música clássica e do jazz ganhou tal premiação. Kendrick, seus versos furiosos, sua incursão impensada na teoria do Direito ao associar cotidiano e justiça poética, e Damn seu grande álbum também venciam por um dia o grande projeto de injustiça epistêmica que recai contra o rap. Música negra, pelo visto, não considerada tão intelectual assim. Não até Damn (es) conjurar o Pulitzer.

No cotidiano, há uma busca por justiça. Não aquela que tem a última palavra dada pelo Estado, mas aquela que estende e restabelece o conceito mesmo de Estado (Das; Poole, 2004). Não se trata de idealizar a vida criativa e os sentidos que se dão às margens, contra e de encontro ao Estado, mas de pensar a justiça nas experiências locais que podem buscar o bem viver (Das; Poole, 2004). Desse modo, se sobrevoamos o que autoras do pensamento negro radical como Saidiya Hartman (2022), Christina Sharpe (2023), Moten e Harney (2024) e outras autoras encontraram quando olharam para o cotidiano das vidas negras, há outros lugares além do Estado para se investigar a justiça: cuidado, consideração, beleza, ordinário, alívio, lista de compras,

¹¹⁸ Talvez Kendrick Lamar não suspeitasse que em 2024, ano em que esta tese de Direito é escrita, ele e Drake protagonizariam uma das mais comentadas brigas do rap estadunidense, com repercussão mundial.

¹¹⁹ A matéria é: CARDOSO, Joana Amaral. **O Pulitzer de Kendrick Lamar é Poetic Justice**. 2018. Disponível em: <https://www.publico.pt/2018/04/17/culturaipilon/noticia/o-pulitzer-de-kendrick-lamar-e-poetic-justice-1810686>. Acesso em: 17 abr. 2022.

sentimento, “a forma faz algo”, elegância, amizade, bom humor, improvisação, recusa e tantos outros substantivos que exigem investigação poética. Há que se entender o sentido/desejo por trás de uma fotografia, uma carta não enviada. Uma recusa de tratar com um pesquisador famoso no início do século XX. Um retorno ao quarto de hotel para vestir as joias que havia esquecido. Organizar um evento político para muitos convidados e romper à noite costurando bandeirolas que irão decorar não só o barracão do terreiro, mas os postes que levarão até a Lagoa do Abaeté. É preciso muita ciência para reparar (n)a justiça do cotidiano. Costurar uma grande colcha, compor uma canção e ler com os ouvidos a partitura dos atabaques.

3.3.4 “*Iyá Tundé: a Mãe que voltou*”: Justiça, ancestralidade e memória

É preciso muita liberdade, um grande agô, para replicar nas páginas seguintes uma palestra que Ebome Vanda proferiu no II Seminário Mulher, Mito e Riso em 2020. Um agô acadêmico-poético. Nas palavras a seguir, Ebome Vanda ajunta de forma irrepetível a ancestralidade afrodiaspórica às vidas das mulheres e a uma noção muito particular de tempo. Revisita a (sua) iniciação como o grande legado que as mulheres de terreiro ofereceram para seu povo. O nome da palestra é *Iyá Tundé: a Mãe que voltou*.

Então e antes de começar a minha fala e eu quero pedir licença para todos os ancestrais dessa terra, todos os nossos ancestrais negros. Quero também pedir a bênção à minha *Mãe Ana de Xangô* que deve estar me vendo nessa hora. Pedir a bênção a *Mãe Mundinha* e à minha *Mãe Ditinha* e pedir a bênção a todos os meus irmãos que um dia foram iniciados no candomblé. Vimos um filme¹²⁰, nós pedimos desculpa, porque como não tínhamos... Fomos obrigadas por questão de direitos autorais, a exibir sem a fala e sem a trilha sonora que acompanhava e vejamos bem o que aconteceu com ela, mas deu para perceber que uma mulher negra embora famosa sofreu maltrato, ganhou o Oscar e não teve direito de caminhar pelo tapete vermelho como todos os premiados fazem.

¹²⁰ A fala de Ebomi Vanda foi precedida pela transmissão de um vídeo sem som, mas com legendas, em que se apresentava partes da trajetória da atriz negra estadunidense Hattie McDaniel (1893-1952) que ficou conhecida por seu papel no filme “E o vento levou” (1939). Ela foi a primeira mulher negra a ganhar um Oscar, mas sofreu inúmeros impedimentos racistas em sua carreira que minaram seu devido reconhecimento em vida. Para entender mais sobre a carreira da atriz ver: “Hattie McDaniel: a cruel história de uma atriz que ganhou um Oscar e desafiou a sociedade/80 anos após a estreia de ‘E O Vento Levou’, recordamos o relato mais chocante e triste em torno do clássico: o da intérprete afro-americana, lésbica e corajosa”. Matéria do portal *El País*, de autoria de Eva Guimil. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/12/13/cultura/1576235728_595044.html

Anos depois, décadas depois é que uma outra atriz negra também, mas que já trilhou pelo caminho aberto por esta atriz que o antecedeu, que já conseguiu não só pisar no tapete vermelho, não é, como agradecer à outra negra pelo que ela conseguiu, né, pela sua participação. Bom, essa é uma história que não está sendo até muito bem contada, eu entendo, mas dá para a gente perceber que esta é uma questão ainda de hoje, essa é uma questão nossa. Muitas mulheres negras ainda estão sendo invisibilizadas, ainda estão sendo cortadas, ainda estão sendo, não sendo homenageadas o tanto quanto merecem pelos seus feitos.

Hoje eu vou falar, o título desta minha prosa é *Iyá Tundê, Iyá Tundê*. *Iyá Tundê* significa na língua iorubá, a mãe que volta. Isso significa que para que eu estivesse, para que eu possa estar aqui hoje, muitas mulheres foram para a ancestralidade para que outras voltassem. Foram para que outras voltassem e ocupassem hoje os lugares que nós começamos a ocupar. Pelo menos nós temos o sentido da nossa história. Não somos filhos nem filhas de escravos. Nós somos filhas de africanos que foram reis, rainhas e princesas, mulheres até comuns, mas que foram escolhidas para vir para o Novo Mundo por serem consideradas mulheres importantes para a colonização. Ou pra parir ou para trabalhar, enfim né, mas sempre neste sentido. E essas mulheres não quiseram assumir toda vida, sua condição de escravizadas. E precisavam fazer alguma coisa. E precisavam ter talvez um retrocesso, para que se encontrasse a sua antiga história. E que antiga história seria essa, que as nossas mães antigas africanas, elas pensaram em reconduzir, né, para que pudéssemos acreditar naquilo que somos. Então elas criaram a iniciação.

Eu vou falar da iniciação, para falar da iniciação, eu resolvi falar da minha iniciação, de como que eu fui iniciada. É, eu fico um pouco aflita com medo do tempo, mas eu vou me acalmar e conseguir falar de um jeito que vocês possam entender o que foi a minha iniciação. O dia da iniciação, pra início de conversa é inesquecível. Eu ainda me vejo como naquele momento com todos os sentidos muito aguçados, vendo os mais velhos ficarem ansiosos, circunspectos, e muito ativos. Os sons e os cheiros vinham da cozinha e enchiam a casa. Tudo o que significava algo que estava para acontecer, que eu não sabia o que era até o ar que eu respirava mobilizava o segredo que eu não conhecia. O cacarejado os bichos, o bater das tampas das panelas, o moinho ligado, o burburinho da cozinha, o abre e fecha das portas e das malas. As águas saindo das torneiras, sendo despejadas nos potes, os ebós, os defumadores, tudo, tudo me movia naquele momento. Tudo me movia. Era um final de tarde e o sol já tinha caído e as primeiras aves já estavam se aconchegando. Era um final de tarde e o cheiro mágico da alquimia das folhas e o som do pilão me inebriava, me fazia perguntar sempre: e agora? E agora? Como saber “e agora”? A iniciação tem segredos sagrados, então o “e agora” tem que ficar mesmo para mais tarde. Impressionava a batida do pilão. Eu não sei se vocês já viram a batida de um pilão. O pilão, ele bate como a batida de um coração. Ele bate tam-tam, tam-tam, tam-tam, e essa batida do coração sempre uma maior e uma menor; uma maior e uma menor, parece de verdade a simetria das batidas do coração e algumas davam e seguravam o meu que estava aos pulos. Era o dia da minha iniciação. Pensando bem, nós os seres biológicos fomos criados com a cabeça bem junto do coração da mãe e no dia da iniciação novamente assim tínhamos esse pulsar que há tanto tempo que há muito tempo não sentimos, e o coração da gente pulsa igualzinho a pulsação do pilão e o coração da minha mãe e o som do pilão. E é chegada a hora.

É chegada a hora e tudo que acontecia naquele momento era um silêncio. Um silêncio. Um silêncio absoluto. No dia da iniciação nós sentimos um silêncio, mas também uma apreensão de todas as realidades. Tudo dá um sentido, um sentido que é grande, um sentido que parece maior do que o que nós estamos sentindo e é uma desordenação. Eu estou fazendo um esforço para ordenar a desordenação daquele dia. A leveza do silêncio também traz uma enorme concentração de energias. E assim a imanência do que sempre teve em potência dentro de mim aflora e me permite me perceber e perceber tudo como atos e cenas da vida. Mas são atos que só estão presentes na minha mais remota memória. Havia uma dúvida: “eu estou vendo?”; “eu estou ouvindo?”; “eu estou fazendo?” “Que memória é esta?” Ou “que realidade é esta?” Tudo se fez presente plenamente. Muitos gestos se fizeram presentes, mas com cantigas, gestos significativos, rezas e silêncios. Silêncios e cuidados de todas as mulheres mais velhas da casa.

Era como se o fio do tempo da história estivesse sendo desdobrado e deixando livre a possibilidades sem limite de de ser escrita uma nova história. Eu teria uma nova história. Ou essa história já é um passado? História da minha nova vida restaurada. É possível. É possível. Mas como já nos ensinou o poeta Gil e *obá* de Xangô, pra nascer, “Tem que morrer pra germinar/Plantar nalgum lugar, ressuscitar no chão”. “Quem poderá fazer?” Olhei em volta. O chão limpinho da casa agora era meu lugar. Nem chinelo, nem cadeiras, nem cama, nem colchões. Uma esteira no chão arrumada dentro dos preceitos e lençóis bem branquinhos me esperava instalando cheiro de folhas novas. E durante dias e dias eu estive a experimentar o calor da terra, a terra que nos sustenta e alimenta e um dia vai nos acolher sem vida. A terra passou a ter outro significado para mim. De vez enquanto eu tocava na terra. A terra. E sentia um prazer, um amor, uma... uma outra relação. A terra. “Tem que morrer pra germinar”. “Plantar nalgum lugar”. Eu estava plantada. Eu estava plantada. Plantada na terra.

A noite do dia vinte e seis de julho foi longa, longa, longa. Foi muito longa. O tempo passeava sem pressa e eu estava completamente entregue e alheia a qualquer tipo de pressão. Agora eu experimentava era um tempo sem medida, mas tinha... era o meu tempo. Era o meu tempo. Era algo tão particular que eu não teria como falar deste meu tempo. Mas alguns minutos depois dessa minha observação com o tempo, olhar para para esteira, uma senhora a minha *ojubonã*, a minha *Mãe Varjinha*, a minha mãe criadeira me tomou pela mão. Mas o que é uma mãe criadeira? Sempre que alguém vai ser iniciado, tem uma mãe criadeira. Uma mãe criadeira é uma pessoa que vai sempre caminhar na sua frente. Ela vai sempre olhar o seu caminho. A palavra *ojubonã* significa isso a que olha seu caminho. A que te protege sempre. E eu estava sendo levada por que eu teria que fazer uma despedida... A despedida a todas as pessoas do terreiro. Era uma viagem, eu estaria a ponto de viajar. A minha mãe me levou pela mão e foi me apresentando da mais velha à pessoa mais nova. E foi tão, tão bonito, tão comovente como as pessoas me olhavam e levantavam para falar comigo. Levantavam para me abençoar. Levantavam para me olhar e me desejar boa viagem que eu fosse e viesse em paz. E eu olhava para essas pessoas, não tinha o que dizer e comecei a chorar. Mas o choro não era de medo não. Era sabe... Era um choro que eu não sabia de onde era que estava saindo, o choro. Mas estava acontecendo.

Abençoada por todas as pessoas e desejando bom retorno eu fui sentada na sala, eu e as minhas companheiras do barco, uma por uma

e até a mais velha também estava muito emocionada. Na sala o velho *alabê*, o *Pai Darinho* sentado olhava para gente e olhava para cima. *Alabê* é a pessoa que sabe conversar com as entidades, que sabe conversar com os orixás, que sabem conversar com essas possibilidades internas e desconhecidas que nós temos que nós tínhamos naquele momento como desconhecidas. E o *Pai Darinho*, que *Olorum Kosi Pure*, eu estou dizendo que Deus o tenha em bom lugar, porque ele já faleceu, ele se manteve ali sentado a noite inteira! A noite inteira. Às vezes levantava, mas sempre estava ali, o tempo todo. Éramos oito mulheres, oito mulheres. O barco era de oito mulheres. Mas terminou nove, porque um menino nasceu. O menino da minha *irmã Rita*, aí ficamos nove. Ele já nasceu feito. Ele foi feito na barriga da minha irmã. O barco... E eu pensava muito, sempre pensei o barco... Por que barco? Barco de iaô, um barco...? O que significa barco? Por que barco? A imagem do barco vinha e voltava a todo momento.

Logo um grupo de mulheres, com suas roupas mais cheirosas, foram levantando e chegando perto de cada uma de nós, sempre numa atitude protetora. E esse grupo de mulheres foi saindo e nos levando, é... sem tocar, sem falar. Aí saímos distante da casa, e quando uma das mulheres começou a cantar. Uma cantiga suave que todas responderam como um mantra, como que tivessem ensaiado. E as mulheres cantavam: "*iaô loni, iaô loni, iaô loni*". E as outras respondiam, todas juntas "*iaô loni, iaô loni, iaô loni*". O chão tinha muitas pedrinhas, às vezes doía, mas eu caminhei firme. Eu estava trêmula, e não era de frio. Mas as mulheres juntas elas me davam uma força e a cantiga também me levava. "*Iaô loni*"; *iaô* é seu dia. E eu estava ali com as minhas irmãs, e sentindo... me sentindo a pessoa mais importante do mundo. Todas as atenções estavam voltadas pra mim. Tudo era pra mim e pras minhas irmãs. E iam como uma procissão: "*iaô loni*". Elas protegiam com seus corpos, cada vez mais que cantavam juntas, e muito suave. "*Iaô loni*". Parecia um aviso. Pra quem esse aviso, "hoje é seu dia *iaô*? "Seria pra mim? Pra quem seria este aviso? Como uma procissão, carregando um sagrado, e eu pensei, eu me senti: eu sou este sagrado. E cada vez que eu sentia algo nesse sentido, eu chorava baixinho. Ficava com vergonha, porque era tanta felicidade. Aquela atenção, aquele cuidado, mas não tinha jeito.

Caminhando protegida pela sombra das árvores do *Afonjá*, e vestida de águas; e vestida de folhas; as mais velhas me apresentaram as mães ancestrais da nossa casa. Novamente, eu chorei baixinho, e não era choro de tristeza e não era choro de medo. A profusão de ambientes por onde eu tinha passado desde aquela tarde, Casa de Oxalá, quarto das *iabás*, a profusão de sentidos, de ambientes e de estímulos sensoriais me envolveu um enorme sentido de gratidão. De gratidão por todas as mulheres ancestrais. Gratidão a todas as mulheres negras que um dia estiveram naquele lugar, antes de mim, antes das mais velhas do *Afonjá* e muito antes da minha *Mãe Stella*, que estava a me esperar.

Iyá Tundé é a mãe que volta, é a volta da anciã que morre e é festejada na chegada como a primeira menina da família, uma menina da família. Que anciã teria ido para o *Orun*, pra que eu voltasse, daquele jeito, naquele dia, com aquela alegria? De verdade, a morte acontece para o povo africano, como uma celebração da vida. "A morte é uma festa", assim como escreveu nosso mestre João Reis. A morte é uma festa, e cada vez que eu penso naquele momento eu ainda penso, exaltadas sejam sempre as primeiras mulheres pretas que desterradas do continente africano, escravizadas, e muitas já renascidas e deixaram como legado maior para nós povo preto, o maior ritual que

faz o encadeamento de todos os sentidos, o encadeamento das muitas subjetividades que guardamos e que fazem o caminho para a transmutação. Para a dignidade humana que temos por esta iniciação e que por sorte nossa não ficou perdida nos porões dos navios negreiros. Tudo estava de volta no meu ser. Porque elas, as mulheres pretas, da África, trouxeram além dos seus braços fortes para o trabalho, trouxeram segredos, sagrados, que vieram muito guardados, entre a pele e a carne. O barco de *iaô* é assim. E o meu barco, *iaô*, até hoje, ele vem desenrolando o fio do tempo, no sentido contrário dos barcos que trouxeram nossas mães ancestrais.

Os dias se passaram, os dias pareciam grandes. Ao longo dos dias e dos rituais, e cenas muito antigas, que não dá para expressar aqui, me perdoem. Mas tudo acontecia como expressões reais do meu ser e da minha existência, repleta de uma ontologia poética, mas desveladora. Eu começava a pensar, quem sou eu? Uma mulher preta, de Oxum, que tinha passado tudo que outras mulheres passam, mas isso, é outra história. Entreguei minhas últimas vestes a minha *ojubonã*, à minha mãe criadeira para que ela levasse para um lugar aonde eu nunca mais eu encontrasse. E assim foi feito. Vestida como uma princesa, de uma maneira como eu nunca podia imaginar, perfumada com as águas das folhas, eu fui conduzida pra junto da minha mãe. O encontro com a minha mãe de santo com a minha *Mãe Stella* é inesquecível. De verdade. Eu sempre... quanto a sua mão já frágil pelo tempo, mas não tão frágil que não pudesse me segurar para uma dança sagrada que nunca vou esquecer. Minha mãe me levou a dançar. Ela dançava, e eu ia seguindo, eu ia seguindo, lentamente, desfazendo os caminhos antigos, desfazendo o fio da memória das histórias mais antigas. Assim eu fui girando, girando, sempre ao contrário do relógio, sempre ao contrário, um fio que se desfia, desfia.

Já sentada lá fora, eu escutava uma cantiga ainda com mais delicadeza. Todas as minhas mais velhas, não sabíamos onde elas estavam, começaram a cantar: "*orin tá no abé/ tá no abé tereré/ tá no abé tereré/tá no abé tereré*". E repetiam "*orin tá no abé/tá no abé tereré/tá no abé tereré/tá no abé tereré*". E o canto se repetia muitas vezes até que o fim da história me reconheceu como *iaô*. Meu nome civil não mais existia e agora eu respondia, "*iaô? mojé!*". Era assim que eu respondia. Novamente o silêncio. Eu não sabia para onde, mas eu estava no caminho de volta. Novamente, silêncio, silêncio faz parte do movimento ritualístico da escuta, do pensamento que fala e tudo se cumpre porque na minha essência estava pronta para viver uma nova história. E como ser deste tempo tendo um corpo e um pensamento, uma memória que se distancia, para viver uma velha história?

A vivência da obrigação é o maior legado da luta, insistência e resistência do povo [Há um corte, e *Ebome Vanda* sai da transmissão]. [Continuação após a interrupção na transmissão] Chegou o dia da saída, o dia de volta da grande viagem. De novo; o que aconteceria? Nome, o meu nome ancestral. Qual seria meu nome ancestral? Diferente do dia da entrada ouvia-se um grande burburinho, sandálias, o farfalhar das anáguas, sentia-se perfumes, falas mesmo que baixinho. Mas nada podia nos desconcentrar. É hora da saída. Enfileiradas, atendemos o chamado com mais uma cantiga. Uma cantiga do fundamento da iniciação. E saímos dançando baixinho, "*ori ta un je je iao un bó lonan*". E fomos dançando, dançando, "*ori ta un je je iao un bó lonan*". E já estávamos bem pra lá no centro do salão, já sentindo a nova vida que se instaura em nós. É que pela iniciação nós fomos despojados da nossa aparência física, do nome da família biológica, e

esse extraordinário vazio estava sendo preenchido, e agora vestida como rainha. Vestida como Oxum, vestida como o maior e o melhor, como eu mesma podia esperar de mim. E aí minha mãe chama o meu *padrinho, Flaviano*. Meu *Padrinho Flaviano* foi chamado para tomar o nome da iaô, que a essa altura, Oxum falaria por ela. E quando ele pergunta o nome, a iaô diz o nome e toda assistência faz uma festa e todos começam contar “ô *inan, inan emi pá ô di, oxum tunxê, eku é ô, ô inan, inan emi pá ô di, Oxum Tunxê, eku é ô*”. Eu sou *Oxum Tunxê*, eu sou filha de *Mãe Stella do Afonjá*, eu sou família *Afonjá*. Muito obrigada.

A leitura atenta desta narrativa convoca aos diversos sentidos dos projetos de justiça epistêmica a partir das vidas das mulheres de axé. Ao redigir este comentário final sobre o conceito de justiça epistêmica, pensei que precisasse reforçar que a justiça epistêmica levantada aqui, essa “outra coisa” tem a ver por princípio com a noção de ancestralidade, que demanda uma compreensão complexa de tempo.

Ancestralidade também é um jargão muito repetido, mas pouco elaborado diretamente, na verdade de delimitação delicada, que se impôs a esta pesquisa. Como conceber ancestralidade, quando tantos e diferentes grupos, inclusive com apropriação hegemônica, reivindicam suas ancestralidades? De início, é preciso demarcar que Ebome Vanda fala no texto transcrito acima, e que as cosmovivências do povo de santo se fundamentam – numa ancestralidade afrodiáspórica. Isso significa tanto pôr em prática princípios comunitários africanos que concebem o grupo como um sistema composto de tudo que existe e já existiu – os ancestrais possuem lugar de proeminência (Leite, 2008) e constituem um princípio organizador e preservador do grupo (Sodré, 2017) – quanto reelaborar um evento de despossessão comum (Brand, 2022).

Qualquer conceito de justiça que nasça destas experiências tem responsabilidade com os que já existiram e os que estão porvir (Derrida, 1994). Desta forma, a noção derridiana de justiça com e pelos espectros ganha outro fôlego quando refletida nas experiências das mulheres de terreiro. Após localizar a justiça nos limites do impossível, Derrida a complexifica ao entendê-la como exercício infundável de memória e de dívida para com os espectros. Após os Parlamento de Fantasmas de Ibrahim Mahama e o Parlamento das Ialodês não é tão inconcebível pensar, portanto, em espectros.

De fato, quando Derrida escreveu sobre espectros, ele tinha em mente o encargo de Hamlet, a personagem de William Shakespeare no “caso mais célebre de autobiografia coletiva ou a sessão de análise mais duradoura do Ocidente” (Beber,

2019, p. 5). Pensava também sobre o fantasma de Marx no pensamento social e na realidade pós-queda do muro, ele mesmo morto tantas vezes, e declarado morto mais ainda. Entretanto, chamar os espectros para a conversa, especialmente para a conversa da justiça, tem o potencial de mostrar que o que não existe mais e o que ainda não existiu (este reino particular da justiça) também fazem parte do que acontece agora.

Rafael Haddock-Lobo (2020) ao fazer conversar os espectros derridianos com a episteme das religiões afro-brasileiras, explica que a aparição espectral é sempre política e traz irremediavelmente uma tarefa. Além disso, os espectros são multiplicidades, jamais uma coisa só, cuja aparição traz consigo uma “disjunção espaço-temporal” (Haddock-Lobo, 2020, p. 56). A interrupção da pretensa linearidade temporal desencadeada pelo espectro se aproxima da temporalidade clivada e espiralar que Leda Maria Martins (2021) atribui à ancestralidade. Ao elaborar sobre as epistemes negras, esta autora as concebe sempre em movimento e como um conceito mesmo de tempo, um tempo que gira, espiralar, em que a diferença sempre retorna¹²¹. São africanias e repertórios que se repetem, que se improvisam colocando em prática a força motriz que é a ancestralidade. Não é um acaso, portanto, a explicação que Ebome Vanda traz da iniciação como a Mãe que retorna.

A experiência da iniciação narrada por Ebome Vanda coloca em perspectiva a disjunção do tempo e a corporificação da ancestralidade. Iniciação é um termo importado ou contaminado do jargão antropológico, como Ebome Vanda explica, ao preferir o termo *feitura* em seu livro *Pele da Cor da Noite* (2013). *Feitura* é um termo mais fluente e impregnado nas vivências do candomblé, e que descreve melhor o que acontece nas múltiplas etapas em que se “faz o santo”. Ao narrar sua *feitura*, Ebome Vanda comunica sobre um outro tempo experimentado e afirma que este processo complexo é um dos maiores legados transmitidos pelas ancestrais que aqui plantaram suas forças, suas energias, seu axé. É impossível, não ler o relato acima e não pensar na noção de tecnologias ancestrais de produção de infinitos¹²² esculpida por Cidinha

¹²¹ “De que modos, então, essa sofisticada vivência da ancestralidade e a presença imanente do ancestral na vida cotidiana dos sujeitos também inscrevem uma singular compreensão e experiência da temporalidade, como uma *sophya*?” (Martins, 2021, p. 23).

¹²² Trago aqui dois trechos de crônicas em que as personagens acionam estas tecnologias, e nos dão a entender um pouco do que se tratam e quando são vivenciadas. Aqui uma personagem reflete no contexto da pandemia de Covid-19: Despachava aruá todas as vezes que saía de casa, comunicava a Iku que não iria ainda, que ele desistisse de mim porque ainda tenho muita coisa a fazer por aqui. Conversava com Iku já que não existia conversa com os que

da Silva (2022). Nas vozes de suas personagens encontramos a menção a estas formas de viver, de fazer, de sobreviver e encantar que foram “herdadas dos que vieram antes de nós e nos trouxeram até aqui” (Silva, 2022, p. 14-15).

Há um risco de se conceber os espectros como presenças transcendentais, distantes da materialidade. Entretanto, espectros consistem em uma “espécie de virtual que não se dissocia da materialidade” (Pinto Neto, 2020, p. 124). Dessa forma, quando Ebome Vanda narra sobre a paisagem e a multidão de mulheres que cantavam ou que estavam ali pois foram as que ensinaram as viventes a cantar, ao se sentir terra, é uma demonstração da dimensão material da ancestralidade. Diferente, entretanto, de uma noção de ancestralidade genealógica que quer buscar uma origem no conhecido (Brand, 2022), na resposta moderno-científica dos genes e do logos, a uma resignificação moderna do espectro mais inabalável do Ocidente: a família patriarcal. A África na definição mesma de ancestral, não no passado, pois existe; não na transcendência, é matéria:

Meu avô me deixou nessa expectativa e curiosidade, portanto. Pois o nome que ele não podia lembrar era o nome de um lugar do qual nós não podíamos lembrar. África. Era o lugar do qual não lembramos, ainda que ele se alocasse em todas as conversas sobre quem éramos. Era um segredo visível (Brand, 2022, p. 31).

O mesmo ocorre com a presença espectral do barco na narrativa de Ebome Vanda. A saída mais simples seria pensar que o barco é inspiração para a iniciação, é uma metáfora, uma lembrança do que foi. Mas não. O barco não é metáfora, é substância. Quando feitas elas se tornam barco, elas são o barco. Um barco de oito mulheres, e um menino que nasce dentre elas. O barco é matéria. Compreender que

querem nos matar, com os que nos consideram vidas descartáveis. Fazia acordos com os donos das encruzilhadas e das ruas diante dos olhos assustados dos porteiros evangélicos, da surpresa dos coreanos, donos do mercadinho, e do escárnio do taxista racista. Dava ciência a Exu sobre meu desejo de viver e a incumbia de levar a mensagem a quem de direito; a Ogum prestava reverência, declarava e demonstrava domínio sobre a situação de guerra que nos sufocava (não conseguíamos respirar); na presença dele me motivava a lançar mãos das tecnologias ancestrais de sobrevivência e produção de infinitos, herdadas dos que vieram antes de nós e nos trouxeram até aqui” (Silva, 2022, p. 14-15). A categoria também aparece na voz de uma personagem mãe conversando com a filha sobre um livro escrito por uma autora negra: “Você fala com tanto vigor e beleza sobre esse livro filha, quero ler. A sua leitura me faz pensar que ele oferece um tipo de ancoragem às forças que nos permitiram sobreviver ao morticínio físico e espiritual imposto pelo tráfico atlântico, pela escravidão e seus ardis, pelo racismo. Aquilo que nos permitiu manter e acessar tecnologias ancestrais de produção de infinitos, principalmente nos momentos de maior desespero, e nos permitiu chegar até aqui” (Silva, 2022, p. 81).

ancestralidade é materialidade consiste em demanda por responsabilidade que a justiça convoca. Ancestralidade como Ebome Vanda explica no segredo do nome sagrado que se revela – o qual já existia, era apenas um arcano ainda não revelado – tem a ver com uma escrita da história, o poder de entendê-la em seus próprios termos, e contá-la, está na soberania de um grupo em tomar suas decisões éticas (Segato, 2014).

Então, muito menos do que um clímax, mas mais como um lampejo, espero que nestas dezenas de páginas tenha sido possível aproximar o esforço de tradução de projetos de justiça epistêmica. Primeiro, este conceito é contingente à pergunta com a qual tenta conversar. Afinal, um conceito é sempre autorreferente. A opção por trabalhar e compor este conceito é porque os conceitos de justiça disponíveis não ofereciam ferramentas que articulassem gênero, raça e o impronunciável. O esforço em estabelecer sentidos em torno desta “outra coisa” é uma demanda da vida dessas mulheres. Uma tentativa de não reduzir suas vivências a luta por reconhecimento e de cogitar que a justiça epistêmica seria alcançada via mero esclarecimento.

De fato, ao abordar as vivências das mulheres de terreiro há ganho epistêmico para o Direito, é possível enfrentar sua ignorância. Mas é no que não é levado em conta, no que não é considerado que reside o potencial de justiça que está planejado na vida das mulheres de terreiro. Um planejamento, palavra mais justa do que projeto, porque se cai na armadilha que se está em busca de uma receita, uma fórmula, um programa consentido pelas grandes narrativas do que é política. Planejamento é

inventar os meios em um experimento comum lançado de qualquer cozinha, qualquer quintal, qualquer porão, qualquer corredor, qualquer banco de praça, qualquer festa improvisada, todas as noites. Esse experimento contínuo com o informal, realizado pelos meios de reprodução social e sobre eles, enquanto devir das formas de vida, é o que queremos dizer com planejamento. Planejar nos sobcomuns não é uma atividade, não é pescar ou dançar ou ensinar ou amar, mas é a experimentação incessante com a presença futurial das formas de vida que possibilitam essas atividades (Moten; Harney, 2024, p. 83).

O conceito de justiça epistêmica se enreda com a arte e com o cotidiano, não como uma proposta, uma solução. Está mais para os lugares onde se é possível experimentar, ainda que agonisticamente, pois não é sempre no romance, que se vive a ancestralidade. Infelizmente, é preciso um grande exercício de imaginação para situar a vida das mulheres de terreiro em sua complexidade no Direito. O conceito de justiça epistêmica é uma volta nessa imaginação. Sobre essa outra coisa, em que

reside a descolonização – não mais como a ideia desracializada e palatável que adentra a pesquisa jurídica – mas como potência.

3.3.5 Mulheres de Axé, Maternidade e Estado Nação

Alguma dúvida deve restar sobre a noção de Estado que informa esta pesquisa. Há proveito em revisitar o debate sobre Estado-Nação para entender a inscrição das religiões afro-brasileiras no texto nacional. Em sua ideia já clássica de nação, Benedict Anderson (2008) a compreende enquanto comunidade imaginada, fruto de produtos culturais específicos. Para este autor, a nação mobiliza intenso poder político e emocional, sendo que as comunidades se distinguem pelo estilo e origens históricas que são imaginadas, além da reivindicação de soberania (Anderson, 2008). Operaria pela ideia de um tempo homogêneo, cronológico que percorreria a história, agrupando anônimos num sentimento de pertencimento comum (Anderson, 2008, 56).

Por um lado, o trabalho de Anderson serviu para desessencializar a ideia de nação. Por outro, conforme divergiu o intelectual indiano Partha Chatterjee (2004), as sociedades marcadas pelo colonialismo apresentam múltiplas formas de lidar com o tempo nos encontros violentos com a modernidade. O tempo homogêneo é um dos tempos que operam na nação, consiste no tempo utópico do capital ou o tempo das narrativas que as elites contam para si (Chatterjee, 2004). A homogeneidade da ideia de nação desliza para a homogeneidade de certos grupos de poder que a compõem, bem como para a ideia de povo e discurso de direitos (Chatterjee, 2004) o que implica a produção de uma subjetividade exclusivista. Em vez disso, há de se observar o tempo irregular e heterogêneo do que Chatterjee chama de “governamental colonial” – os outros da Nação, aqueles que estão fora da construção da identidade nacional que se pretende única, redentora – que tensiona a narrativa homogênea da nação (Chatterjee, 2004). Deste modo, a abordagem de Partha Chatterjee está mais atenta às assimetrias produzidas em sociedades (pós) coloniais.

Destaco ainda que nos diferentes contextos históricos de elaboração moderna das narrativas da Nação, mobiliza-se a ideia de avanço linear do religioso ao secular (Asad, 2021). A religião – que é de algum modo uma constante na origem da cena colonial - precisa ser banida do espaço público do Estado-Nação moderno e a violência das conquistas cristãs precisam agora ser justificadas em guerras nacionais (Asad,

2021). Antes de serem concretamente opostos, o antropólogo Talal Asad (2021) argumenta que religioso e secular existem em relação, sendo oportuna a análise de formações nacionais para se identificar conceitos, práticas e sensibilidades que são reunidas para formar o “secular”. A partir de tais tensões teóricas produtivas sobre o Estado-Nação, busco analisar as relações entre religiões afro-brasileiras e Estado, e em especial os lugares que as mulheres de axé vão ocupar, dinamicamente, na formação nacional.

As discussões trazidas na seção anterior sobre a escrita e estudos sobre religiões de matriz africana, ganham sentido quando situadas nos esforços de elaboração da identidade nacional durante o século XX. É interessante perceber como o Estado-Nação vai se ocupar das religiões afro-brasileiras, na perspectiva de controle e criminalização ao mesmo tempo que encontra nelas imagens para compor seu mito nacional. Se em contextos marcados pelo colonialismo, a raça (e o gênero) está na cena fundacional da nação, a constituição da identidade nacional brasileira precisou eleger e fundamentar (também teoricamente, com papel importante de estudiosos que se ocuparam das expressões afro-brasileiras) seu mito particular: a democracia racial (Guimarães, 2001).

Elabora-se a ideia de uma sociedade forjada pelo encontro e pacto produtivo entre três raças: indígenas, colonizador branco e negros. Garante-se ainda que o branco seja o elemento predominante e de agregação deste mito, e que os demais componentes habitem a origem, o tempo histórico do passado, com um destino bem demarcado, misturar-se ao componente branco, desaparecer (Ferreira da Silva, 2006; Ferreira da Silva, 2007). Deste modo, algumas autoras convergem na afirmação de que as religiões afro-brasileiras – especialmente o candomblé – foram mobilizadas para preencher o lugar da origem africana no mito nacional (Segato, 2008; Capone, 2004). A ênfase no candomblé justifica-se pela busca do Estado-Nação em elaborar categorias estanques, ditas puras, bem delimitadas e diferenciáveis. Diante disso a ideia de tradição e pureza, realçada pelos estudiosos do candomblé – cujas origens raciais e políticas explicitarei na primeira seção – é capturada eficientemente pelo Estado-Nação, ou produzida para ele (Capone, 2004).

Jocélio Teles dos Santos em seu livro *O poder da cultura e a cultura no poder* (2005) analisa como o candomblé baiano é incorporado como um assunto de Estado e se torna símbolo de autenticidade africana e, portanto, da identidade nacional. O primeiro momento discutido pelo autor diz respeito ao renascimento africano na

sociedade brasileira, a partir de uma nova política de relações internacionais com países africanos na década de 1960. O Estado brasileiro se engajou na cooperação e fluxos no continente africano com interesses políticos e econômicos. Este campo de relações oficiais também abriu caminho para incorporação de manifestações negras nas definições de autenticidade e brasilidade (Santos, 2005).

Nesse contexto, o Estado se relaciona com as religiosidades afro-brasileiras de forma ambígua. Sem abrir mão do controle – por exemplo, a permissão estatal para funcionamento de terreiros – o Estado passou a se ocupar de outras maneiras com o candomblé, desde a presença de representações oficiais em eventos religiosos¹²³ importantes à constituição do candomblé como marca por excelência de baianidade (Santos, 2005). Na década de setenta, há reivindicação do papel da cultura na formação da consciência nacional e a defesa do patrimônio nacional é vinculada ao turismo (Santos, 2005).

A Bahia passa a ser entendida, ela própria como nação (Santos, 2005). A criação da Bahiatursa – órgão de turismo cuja atuação é centrada na divulgação de elementos da cultura negra como atrativo turístico – é fundamental nesse processo. Este mecanismo de estado elege a africanidade como definidor do jeito baiano, sendo que o candomblé passa a ser a principal marca da baianidade. Jocélio Teles Santos (2005) cita como exemplos materiais de divulgação da Bahiatursa com imagens de filhas de santo e a divulgação do calendário litúrgico de terreiros de candomblé como práticas comuns do órgão.

A elaboração do candomblé como “imagem-força” (Santos, 2005) da Bahia é repleta de ambiguidades. Se por um lado o Estado se valia de elementos e imagens de africanidade, por outro não se comprometia em garantir questões concretas para os terreiros, como a liberação dos cultos que só aconteceria em 1976, quando deixaria de ser obrigatória a autorização via Delegacia de Jogos e Costumes (Santos, 2005). Além disso, o discurso estatal se engajou na noção de tradição. A relação do Estado com o candomblé através do turismo e da divulgação de um ideal de

¹²³ Em seu livro, Jocélio Teles Santos oferece diversos exemplos destas presenças oficiais simbólicas em terreiros como presença de representante do governo Juscelino Kubitschek na comemoração dos cinquenta anos de iniciação de Mãe Senhora (1952), a presença de autoridades como o governador Antônio Carlos Magalhães e o prefeito de Salvador Clériston Andrade no cinquentenário de liderança de Mãe Menininha no Gantois em 1972 e outros. No meu trabalho de campo pude observar a presença de representantes do estado – em especial a SEPRMI (Secretaria de Promoção da Igualdade Racial e dos povos e comunidades tradicionais) do estado da Bahia em eventos organizados por Mãe Jaciara no Axé Abassá de Ogum.

africanidade/baianidade depende da vigilância e congelamento da noção de tradição. Significa dizer que se legitimou - por meio do discurso de poder do Estado - um nicho muito restrito de poder cultural de terreiros mais legitimados dentro de uma matriz simbólica tradicional singular (Santos, 2005).

Mariana Morais (2014) explica de que modo as religiões afro-brasileiras primeiro precisaram lutar para serem consideradas religiões, em vez de seitas, e em seguida foram posicionadas e acionaram o lugar da cultura no diálogo com o Estado-Nação. A reivindicação do cultural se desenvolveu precipuamente na disputa para a inserção na noção de patrimônio nacional, para o qual concorreram vários dos enredos discutidos anteriormente: o papel dos intelectuais na construção da noção de religiões de matriz africana, as tensões do nagocentrismo, o lócus privilegiado de Salvador etc.

A entrada no patrimônio nacional não aconteceu sem entraves e múltiplas estratégias foram utilizadas pelos afrorreligiosos. Um dado se impõe quando se identifica quais terreiros foram tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O primeiro a receber tal reconhecimento oficial foi o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, a Casa Branca do Engenho Velho (Salvador) em 1986, candomblé de nação *ketu*, o que proporcionou um debate intenso sobre até onde o Estado-Nação brasileiro entendia a contribuição negra na nação e estava disposto a se comprometer materialmente de alguma forma para sua proteção e preservação¹²⁴. Os outros terreiros tombados foram: *Ilê Axé Opô Afonjá* (Salvador) em 2000, candomblé de nação *ketu*; a Casa das Minas *Jeje* (São Luís do Maranhão) em 2005, templo de tambor de mina; o *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* (Terreiro do *Gantois*, Salvador) em 2005, candomblé de nação *ketu*; Terreiro do Bate Folha, *Mansu Banduquenqué* (Salvador) em 2005, candomblé de nação angola; *Ilê Maroiá Láji* (Terreiro do *Alaketu*, Salvador) em 2008, candomblé de nação *ketu*; o *Omo Ilê Agbôula* (Itaparica) em 2015, terreiro de culto aos *egunguns* (ancestrais para os nagôs); Casa de Oxumarê (Salvador) em 2014, terreiro de candomblé de nação *ketu*; Terreiro *Tumba Junsara* (Salvador) em 2021, candomblé de nação angola; *Ilê Obá Ogunté* (Sítio de Pai Adão, Recife-PE) em 2019, terreiro da religiosidade xangô (origem nagô); *Zògbodò Malè Bogun Sejá*

¹²⁴ O tombamento da Casa Branca é um evento singular para compreensão da história e das tensões entre religiões afro-brasileiras e patrimônio. Sobre o processo de tombamento há diversos estudos e análises importantes como as feitas por Thiago Hoshino (2020) e Gilberto Velho (2006).

Húnde (Roça do Ventura, Cachoeira-BA) terreiro de candomblé de nação *jeje*; *Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê*¹²⁵ (Cachoeira-BA) em 2024, terreiro de candomblé de nação *Nagô Tedô*.

Na lista de terreiros tombados pelo IPHAN, num universo de doze terreiros tombados, prevalecem terreiros de candomblé de nação *ketu* (cinco), localizados em Salvador (sete), mais ainda quando considerada a Bahia (dez) ou a procedência nagô-iorubá (oito). Diante destes dados, enredos como o nagocentrismo e a simbiose baianidade-nacionalidade ganham sentido e complexidade. Demonstra a prevalência de determinados grupos no poder cultural, mas comporta múltiplas agências que precisam ser analisadas em cada contexto histórico-geográfico e particularmente nos processos administrativos de tombamento. Um exemplo disso é a intervenção de Mãe Stella do *Ilê Axé Opô Afonjá* no tombamento do Bate-Folha: “observa-se que no processo de tombamento do Bate Folha houve a intervenção de Mãe Stella do *Opô Afonjá*, que, favorável à medida, assinava um ofício recomendando a proteção ao terreiro” (Morais, 2014, p. 157).

Ainda no campo da cultura, Mariana Morais (2014) e Jocélio Teles Santos (2005) apontam como as comunidades afroreligiosas, em contexto mais recente, interpelam o espaço público a partir das demandas por igualdade racial. Este desenvolvimento é também complexo e não pode ser homogeneizado. Há tanto o fato da aproximação dos movimentos negros junto aos terreiros de candomblé outras religiões de matriz africana (a partir da década de 1980, especialmente), quanto as necessidades de enfrentamento a violações e acesso a políticas públicas de Estado. Dialogo estas estratégias com o argumento de Talal Asad (2021) acerca de que secular e o religioso não são conceitos estanques, e que só se pode vislumbrá-los em relação, a partir de experiências históricas e nacionais.

A partir destas exposições teóricas e contextuais, entendo que a relação entre Estado e Mulheres de Axé se constituiu de forma duradoura, não linear, complexa e não sem agência de intelectuais, mídia, agentes estatais, e das (grandes) mães de santo e do povo de santo. Aqui é válido o argumento de Saba Mahmood sobre o entendimento da agência nem sempre como resistência de mulheres oprimidas, “mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood, 2019, p. 139).

¹²⁵ Esta lista de terreiros tombados está de acordo com a lista de bens tombados (IPHAN, 2024) atualizada de outubro de 2024.

Neste sentido, identifiquei ao longo do trabalho de campo e revisão bibliográfica que, a imagem de mulher de axé que nutre a relação com o Estado é uma imagem de mulher de axé fixa e monumental, que ainda que nela possa ter concorrido espaços de agência, ela serve mais para limitar quem são as mulheres de axé reconhecidas pelo Estado. A ideia de mulher de axé monumental parte da categoria “Mulher-Monumento” elaborada por Andrea Delgado (2003). Em sua tese de doutorado, a historiadora analisou a produção da poeta Cora Coralina e os discursos, acervos, emblemas, encobrimentos, silenciamentos e celebrações para instituir Cora enquanto um símbolo de goianidade. Para pensar a construção de mulheres de axé como monumentos, valho-me ainda das proposições de Jacques Derrida (2001) sobre arquivo em suas dimensões técnicas, políticas, éticas e jurídicas, e sua consequente monumentalização. O autor explica que o arquivo se institui por meio de um comando ou origem, um lugar de autoridade que consiste frequentemente no Estado. O arquivo não comporta a memória, pois não admite heterogeneidade (Derrida, 2001). Em seu poder de consignação (reunir signos), o arquivo, ao mesmo tempo que possui feição conservadora, tem inscrito uma violência contra si mesmo, pulsão de destruição (Derrida, 2001).

Dessa forma, a categoria mulheres de axé monumentais, é antes de tudo um desvelamento da violência de sua instituição/produção. Eleger as mulheres de axé como monumentos do Estado Nação, cria topologias privilegiadas e exclui outras, invisibiliza experiências, as localiza no passado e busca silenciar/obliterar “a outra coisa” que não se submete à gramática moderna e secular do Estado Nação. E acima de tudo, ser erigidas a mulheres de axé monumentais não as libera/protege da violência.

Mulheres de axé – assim como as religiosidades afro-brasileiras – são multiplicidades e devires, e em contato com a lógica do “uno” (Clastres, 2017) do Estado, geram exclusões às diferenças, especialmente às mulheres de outras expressões religiosas, para além do candomblé. Cria-se uma vigilância do que é ser uma mulher de axé: um tipo específico de trajetória religiosa, o pertencimento a um terreiro tido como tradicional, a exclusividade do candomblé baiano, a forma de trajar-se, padrões morais de comportamento e associação à imagem passiva e caricaturizada de Mãe Preta (González, 2020). Há o reforço da noção de que o Estado é uma fonte de recursos escassos direcionados para determinados grupos com mais poder cultural e as implicações perversas que esta limitação pode trazer ao campo

interno das religiões afro-brasileiras. Além disso, a monumentalização das mulheres de axé não as protege da violência. Protege mais a umas, menos a outras, mas há exemplos de como tende a servir mais como imagem controladora, até mesmo das “mocotonas”¹²⁶. Escolástica¹²⁷ Maria da Conceição Nazaré, Mãe Menininha do

¹²⁶ “Mocotona” é uma palavra polissêmica utilizada no cotidiano lúdico das comunidades de terreiro para se referir às mulheres de axé históricas, ou muito velhas no santo, muito sabidas e conhecedoras dos mistérios. É uma forma muito bem-humorada de se referir a mulheres poderosas. A expressão vem do vocábulo “mocotó”, de origem banto que significa “tornozelo, pernas grossas”, conforme explica Yeda Pessoa de Castro (2005, p. 285) e apresenta a variação “macotona” que pode significar “mulher velha, mandona, de aspecto masculinizado, lésbica” (Castro, 2005, p. 269). Na obra de ficção *Mandingas da Mulata Velha na Cidade Nova*, há uma passagem que explica a atmosfera de circulação da palavra, quando Costinha segue a apuração sobre a história de vida de uma mãe de santo ficcional importante no Rio de Janeiro que na trama acabara de morrer. Costinha percorre vários terreiros para entender quem seria Mãe Amina e em uma de suas investigações: “Dando-se conta de que é uma reportagem importante, e que Costinha taquigrafa, palavra por palavra, Honorato, sempre perspicaz e inteligente, enumera os nomes ou apelidos completos. E em ordem alfabética – ... Antônio Marinho da Silva, Atanásio Calixto Ferreira, Cleto Ribeiro da Silva, João Cância Vieira da Silva. João da Mocotona... O amigo sabe o que é “mocotona”? Ante mais uma negativa do Costinha, o tenente esclarece, rindo: – “Mocotona” é mulher velha e gorda. E a mulher dele era” (Lopes, 2009, p. 50-51).

¹²⁷ Márcio Goldman (2021), ao se referir a uma de suas principais interlocutoras ao longo de sua trajetória de etnógrafo, caracteriza Mãe Ilza Mukalê como dona de uma elegância popular “As apresentações iniciais deram-se em um clima que lembro ter confundido com certa distância e frieza. Mais tarde, eu aprenderia que a família Rodrigues exhibe, em um grau apenas um pouco mais elevado que seus vizinhos, aquilo que Paul Veyne (2021, p. 104) denomina, de forma tão bela, ‘elegância popular’, adotando um *ethos* de discrição e sobriedade que muitas vezes dificulta a percepção de seu real estado afetivo”. Neste mesmo ânimo, de reconhecer essa imensa elegância é que sempre me vi diante dos nomes imponentes e cheios de distinção das mulheres de terreiro. Até que vi que não deslumbrava somente a mim, porque Nei Lopes (2009, p. 100-102) traduz esta elegância de forma precisa na voz de uma personagem de ficção: “O professor Nascentes mora no Andaraí Grande, que é distante da zona do Peú e da praça Onze. Conhece algumas baianas de vista, mas sabe que muitas delas têm nomes gregos e romanos. - O que primeiro me chama a atenção nessas senhoras baianas são seus nomes clássicos. Que delícia! Honorata vem do latim *honor, honoris*, consideração, respeito, atenção, estima, glória, honra! Honorata é aquela que tem honra, que merece ser honrada. Hilária (do latim *hilaris*, e), alegre, jovial; Prisciliana, de *priscus*, a, um, antigo, dos primeiros tempos, dos tempos primitivos, veneranda, antiga...Veridiana, de *vero*, verdadeiramente. ligado a *veritas, veritatis*, verdade. Veridiana é verdadeira. verídica. Pulquéria era a irmã do imperador Teodósio, e esse nome deriva de *pulcher, pulchra, pulchrum*, belo, formoso, lindo, precioso. Maximiana era o nome de uma legião imperial romana. E vem de *maxime*, muitíssimo, mui grandemente, extremamente, excessivamente, superlativamente. Agripina foi a mulher de Germânico. E seu nome vem de *ager, agri*, campo cultivado, pomar. Escolástica. – veja que fantástico! – é o pensamento cristão baseado na conciliação entre um ideal de racionalidade e a expressão do contato direto com a verdade revelada. Não é divino? Glicéria é a designação comum às plantas do gênero *Glyceria*, da família das gramíneas. Veja aqui – o mestre mostra uma ficha - Vem do grego *glukeros, á, ón*, de sabor doce. E Licínia? É nome de origem etrusca, que se refere à pessoa que tem os cabelos lisos. Licínia era o nome da mulher de Catão, o censor. E os descendentes do casal foram chamados licinianos. Viu, que importante? Mas Asseata, que é também o nome de uma senhora baiana muito falada nesse meio, que me

Gantois, além da presença no imaginário nacional devido – dentre inúmeras razões – a ter inspirado canções e ter feito a cabeça de intelectuais e artistas¹²⁸, foi uma das mães de santo mais respeitadas no Brasil. Entretanto, há um evento narrado por Jocélio Santos que ilustra algumas das consequências quando se imobiliza a noção de mulheres de axé a um repertório simbólico do Estado Nação. Em 1978, por ocasião do Dia das Mães, Mãe Menininha faz uma propaganda em jornais e revistas para a máquina de escrever Olivetti (Santos, 2005). Este episódio gerou grande repercussão se haveria violação legal ao utilizar símbolos religiosos em uma peça publicitária (Santos, 2005). Entretanto, ocorre que o que era considerado religioso era a própria imagem da ialorixá em sua indumentária, o que denota essencialismos em cascata. Na verdade, em jogo estavam múltiplas associações:

A controvérsia girou em torno da participação da grande mãe-de-santo numa peça publicitária que tinha como objetivo a venda de um produto profano. A lógica dessa interpretação é a incompatibilidade entre a máquina de escrever e a figura de maior expressividade da religiosidade afro-brasileira. Visto de outro modo, não haveria problema se a propaganda fosse de um objeto que tivesse ligação instantânea com o candomblé, por exemplo um perfume, um defumador, etc. [...] A figura da mãe-de-santo imbuída de sagrado e associada a um objeto de consumo demonstraria a ingerência de relações capitalistas num mundo religioso intrinsecamente ligado à tradição oral. As leituras, portanto, fazem de Mãe Menininha do Gantois um símbolo mais importante que qualquer objeto sagrado. Por essa razão, penso que a controvérsia revela tensões, quando se visualiza um símbolo sagrado imbuído de outra natureza, como o aspecto econômico, o que significa deslocar a imagem sagrada tanto do ambiente de origem do qual ele faz parte quanto para espaços considerados prenhes de perigo. Posar segurando máquina de escrever é, além de um sacrilégio, uma espécie de maculação do sagrado ou, indo ao extremo, uma imolação de si mesma (Santos, 2005, p. 172).

desculpem, outros colegas, não vem de “asseio”, nem do latim *assedare*, sentar-se, colocar no lugar, que teria dado “asseio”, nem vem de Sciatos, ilha antiga do Mar Egeu...”

¹²⁸ Refiro me aqui à Oração de Mãe Menininha, composta por Dorival Caymmi por ocasião do cinquentenário de Mãe Menininha à frente do Gantois em 1972, imortalizada nas vozes de Maria Bethânia, Gal Costa e Clementina de Jesus: “Ai, minha mãe, minha Mãe Menininha/ Ai, minha mãe, Menininha do Gantois/ A estrela mais linda, hein/ Tá no Gantois E o Sol mais brilhante/Tá no Gantois A beleza do mundo/Tá no Gantois/ A mão da doçura, hein/Tá no Gantois/O consolo da gente, ai Tá no Gantois/ A Oxum mais bonita, hein/Tá no Gantois/Olorum que mandou essa filha de Oxum/ Tomar conta da gente e de tudo cuidar Olorum que mandou, ê, ô, ora, iê, iê, ô/ Ora, iê, iê, ô/ Ai, minha mãe, minha Mãe Menininha/ Ai, minha mãe, Menininha do Gantois”. Além disso, Mãe Menininha foi a mãe de santo que iniciou artistas como Caetano Veloso, Maria Bethânia e Gal Costa.

Outra forma de entender o ocorrido é observar o reforço da incompatibilidade da imagem de uma mulher de axé negra com um instrumento material relacionado à intelectualidade¹²⁹. Encontro no capítulo “A Figura da Mulher raptada: o cidadão sexuado” da obra *Vida e Palavras* da antropóloga indiana Veena Das (2022) boas chaves de análise para lidar com a presença de um ideal de mulher de axé na narrativa da nação. Veena Das interroga os debates jurídicos e políticos sobre as mulheres raptadas na Partição da Índia, o momento fundacional da nação indiana por excelência, em que o sofrimento das mulheres foi centralizado para autorizar o surgimento de uma nação masculina. A mobilização das mulheres de axé na cena nacional brasileira, exemplos como o da máquina de escrever Olivetti, e os debates trazidos por Veena Das exigem perguntas importantes, acerca de qual imagem de mulher de axé cabe no imaginário racista da nação e de que modo esta generificação e racialização permite um discurso de nação vinculado à (imobilidade) das noções de tradição e patrimônio.

O interesse nacional pelas mulheres de axé não se baseia na multiplicidade de suas histórias e experiências, sequer as define enquanto cidadãs, mas se relaciona com elas enquanto são uma imagem redutora e proveitosa para o Estado. Estamos diante de um inconsciente jurídico (Das, 2022) enraizado na cena colonial que exalta uma imagem para discipliná-la e não estabelece compromissos democráticos verdadeiros com as comunidades, mas com as exigências da sua autoimagem nacional.

Quando as religiosidades de matriz africana circulam no repertório do Estado, ao mesmo tempo que contribuem para a ideia de nação, como, especialmente no caso das mulheres de axé, convivem com a obliteração de suas imagens e vidas. Ainda que enquadradas e acionadas pela identidade nacional, as mulheres de axé não são protegidas pelo Estado-Nação. A morte de Mãe Gilda, mãe de Mãe Jaciara Ribeiro, e sua incompreensão como um assunto público e de Estado, demanda prioritária de

¹²⁹ A figura de Mãe Menininha, também uma mulher de Oxum, é frequentemente acionada pelas interlocutoras da tese. Mãe Jaciara guarda a lembrança de seu velório e enterro em 1986, que foi televisionado e que transmitiu imagens do quão solene os rituais fúnebres da morte de uma mãe de santo eram no passado: “o caixão saindo pela janela”. Nos jornais e notícias do arquivo pessoal de Ebomi Vanda havia muitos recortes sobre a morte de Mãe Menininha. E em conversa com Ebomi Vanda sobre o episódio da propaganda da Olivetti ela disse que da época, diante de tanto falatório, a impressão que lhe restava era que sim que parecia que a maior violação era uma mãe de santo com uma máquina de escrever. Outra questão curiosa é que uma das autoras fundamentais a esta tese também tenha se inquietado com o impacto nacional da morte de Mãe Menininha, o que sugere o tamanho que o acontecimento ganhou à época. Denise Ferreira da Silva tem um artigo intitulado “A morte de Mãe Menininha: cooptação ou resistência?” (1986).

enfrentamento à intolerância religiosa. As depredações recorrentes ao busto em sua homenagem no Parque Lagoa do Abaeté são um exemplo disso.

As violações recorrentes à estátua de Mãe Stella de Oxóssi, ela mesma erigida à noção do que chamo de mulher de axé monumental, na ligação entre Avenida Paralela e Stella Maris em Salvador, também demonstram como as mulheres de axé habitam paradoxos, entre a exaltação de ícone e a violência, no limite corporal da tensão entre modernidade e tradição. O assassinato de Mãe Bernadete Pacífico em 2023 também demonstra a promiscuidade entre violência e a exaltação nacional quando se trata de mulheres de axé. Mãe Bernadete Pacífico era uma ialorixá, ex-secretária de Promoção da Igualdade Racial de Simões Filho (BA), líder do Quilombo Pitanga de Palmares, que se localiza entre as cidades de Simões Filho e Candeias, na região metropolitana de Salvador. Ela tinha 72 anos, integrava a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq) e lutava, desde 2017, por justiça pelo assassinato de um de seus filhos. As investigações apresentam múltiplas motivações, devido à luta de Mãe Bernadete pela proteção de seu território: especulação imobiliária, grandes empreendimentos, grilagem de terra, combate ao tráfico de drogas (Rodrigues, 2023).

A breve apresentação de algumas das relações que se estabelecem entre religiões afro-brasileiras e o Estado, através as inscrições no texto nacional, as estratégias entre ser religião e cultura não se dão nos moldes prescritos na teoria liberal, seja pela distinção entre governantes e governados, seja pela abstração (Asad, 2004). O cenário exposto acima demonstra que as trocas entre Estado e religiões de matriz africana se dão de formas sinuosas, complexas, sendo útil a concepção de margem (Das; Poole, 2004; Asad, 2004). Como o Estado tem se feito presente nas comunidades de terreiro? Pela presença oficial e oficiosa de agentes públicos? Pela incompreensão sobre estas comunidades e a dificuldade em incorporar verdadeiramente seus léxicos? Pela formulação de políticas públicas impermanentes? Pela violência e vigilância? Pela exacerbação de diferenças e estímulo à competitividade? Pela sua própria ilegibilidade? As respostas a estas perguntas demandam ser respondidas histórica, contextual e etnograficamente e se algo há de comum nas pesquisas que se ocuparam das relações entre estado e religiões afro-brasileiras é a constatação de que o Estado não consiste em objeto fixo (Asad, 2024).

Destaco algumas contribuições teóricas em torno destas relações para auxiliar na compreensão da pergunta de pesquisa e na interpretação das experiências das interlocutoras. No campo de pesquisas sobre religiões afro-brasileiras especialmente em pesquisas de campo realizadas até os anos 1980, e com firmeza etnográfica, alguns pesquisadores e pesquisadoras como Rita Segato, observaram que existia nesses grupos uma teoria crítica em código em relação ao estado (Segato, 1992; Miranda *et al.*, 2017), bem como uma desconfiança e resistência em se ocupar politicamente de espaços estatais e de formas de organização política perfiladas pela relação com o Estado (como federações, participação no movimento negro organizado etc.).

Entretanto, a transformação dos fluxos entre movimento negro e terreiros conforme explicado no tópico sobre Makota Valdina, o reposicionamento dos terreiros no espaço público a partir das pautas por igualdade racial, bem como minha experiência em campo, acompanhando mulheres de axé militantes, são indícios que, se analisados contextualmente, em cada terreiro, em cada conflito político, há um outro campo de relações e ocupações do espaço público e (entradas e saídas) no Estado. Outro aspecto relevante diz respeito à disputa pela nomeação no Estado contra ele. A dificuldade de se consensuar e conceituar em torno de léxicos como intolerância religiosa ou racismo religioso (Oliveira, 2017); religiões afro-brasileiras ou comunidades de terreiro, são exemplos de uma produção no confronto com a episteme de Estado e sua necessidade de categorizações abstratas, demonstrando que não há sempre cisão entre terreiros e Estado, mas encontros e refazimentos mútuos nas margens (Das; Poole, 2004; Asad, 2004). Desse modo, as interações entre terreiros e Estado permitem conhecê-lo melhor (Das; Poole, 2004). A pesquisa sobre política e religiões afrobrasileiras, em sua complexidade, não oferece exclusivamente oportunidade de se esquadrihar os outros da Nação, mas, despindo-se a pesquisadora e o pesquisador da constrição mental em torno da centralidade e das categorias do Estado, permite um entendimento profundamente filosófico e crítico sobre o Estado, suas práticas, e por que não do Direito e da democracia (Goldman, 2021).

Por fim, a partir das análises de Thiago Hoshino, gostaria de lembrar que as relações entre Estado, Direito e religiões afro-brasileiras se percorrem em fluxos e intensidades, como em processos de (des)virada (no santo). As tramas são múltiplas.

Recordo de uma visita que fiz em 2023 – com duas colegas de doutorado¹³⁰ – ao Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia, localizado no Largo do Terreiro de Jesus, no Centro Histórico de Salvador, em que de forma inesperada estabeleci uma conversa rápida com o coordenador do Museu o professor e museólogo Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha. Dentre as informações preciosas que nos ofereceu, o professor me rememorou e acrescentou detalhes sobre o Iroco¹³¹ do Departamento de Polícia Técnica (DPT-BA), local em que no passado, funcionava um candomblé, algo que já havia tomado nota por ocasião da leitura da obra *Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)* do antropólogo e babalorixá Wilson Caetano de Sousa Júnior:

[...] Somente após algum tempo ficamos sabendo que a Língua de Vaca era uma localidade do Garcia, mais precisamente o local onde em meados dos anos de 1970 a SSP-BA instalou o Departamento de Polícia Técnica (DPT) composta por seus vários institutos, dentre eles o Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, criado no ano de 1905 e transferido para o complexo do DPT no ano de 1979, e juntamente com ele o Museu Antropológico Estácio de Lima que até o ano de 1959 conservou o nome do seu criador, o médico legista Raimundo Nina Rodrigues que no início do século XX organizou uma coleção de objetos ligados à antropologia criminal. Ao lado de "anomalias científicas", armas, utensílios, objetos relacionados ao cangaço e à saga de Canudos, das cabeças do bando de Lampião e corpos mumificados, podiam ser encontrados também objetos rituais apreendidos nas batidas policiais nos terreiros de candomblé. No ano de 1999, uma ação do Ministério Público retirou da exposição estas peças e por fim, no ano de 2005, o Museu foi fechado. Durante mais de cinco anos, passamos pela frente da Avenida Centenário, à porta das instalações do DPT em direção ao trabalho sem jamais deixar de nos lembrar um dia da informação de que ali teria sido um terreiro de candomblé. Angustiava-me pensar que uma "roça de candomblé" teria servido para abrigar e expor objetos sagrados apreendidos pelas delegacias e em especial a DJC, criada no ano de 1938, sem falar no período que antecedeu a sua criação. Incomodava-nos mais ainda o fato de que a maioria das pessoas que por ali passavam nem sequer davam-se conta desta contradição. **Do antigo terreiro, chamado pelo nome da localidade "Língua de Vaca", restou além das reminiscências em poucos velhos, tios e tias do candomblé, a árvore sagrada Iroko, referendado como o Iroko do DPT, que até 2012 estava sob a responsabilidade de Egbomi Cidália**, consagrada a este ancestral. Com seu falecimento em 20 de março de 2012, as obrigações ou oferendas anuais que eram realizadas a fim de "dar comida à árvore"

¹³⁰ Na visita ao Museu Afro da Bahia estava acompanhada das pesquisadoras negras Raquel Cerqueira e Laís Avelar.

¹³¹ A partir de Yeda Pessoa de Castro (2005, p. 256-257), destaco alguns dos significados da árvore-orixá Iroco: "(...)gamele(i)ra-branca, atinloco ou pé-de-loco (*Morácea do Ge. Ficus*), árvore sagrada, em cujo tronco são atados ojas brancos e ao seu pé é colocada a comida-de-santo e outras oferendas".

centenária, que incluía um banho ritual e a troca de suas vestes brancas, além de oferendas de comidas, passaram a ser realizadas de forma mais tímida, não obstante a sensibilidade e o empenho da Direção do DPT em manter e preservar o Iroco do DPT como símbolo de uma história cuja referência até o momento continuava sendo a de que ali teria sido uma roça ou terreiro de candomblé, fundada por Tia Júlia, Júlia Bagan, que na década de 1970 foi desapropriada pelo governo do estado da Bahia. E nada mais (Sousa Júnior, 2018, p. 181-182, grifo próprio).

Sobre este enredo se acrescenta que os cuidados ao Iroco se impuseram para garantir a paz do lugar, havendo rateio entre os servidores para custear a obrigação que Ebome Cidália dava no Iroco todos os anos. Algo que num livro dedicado a homenagear a Ebome, viemos saber que despertava gratidão, conforme se depreende do diálogo transcrito abaixo:

Lícia Maria Carvalho Afonso - Terreiro Lemba Junsara: Hoje eu vim aqui para representar o Dr. Raul Coelho Barreto Filho, que é o Diretor Geral do Departamento de Polícia Técnica. De onde vem essa ligação com Ebome Cidália? E há exatamente doze anos, não é Mãe? Doze anos vai fazer.

Ebome Cidália - Esse ano, dois de setembro vai fazer doze anos.

Lícia Maria Carvalho Afonso - Doze anos que... Ebome Cidália cuida, zela de todos nós ali do departamento, porque graças a Deus, depois que ela começou a zelar pelo Iroco, nós começamos a ter paz. Antes era assim, aconteceram muitas coisas, que aqui, é muito longo não dá para relatar, já foi feito um seminário com histórias de Iroco, que foi relatado e nós só temos de agradecer a ela. Essa dedicação, esse empenho, que ela nos tem dado e pedir a ela e a Iroco que nos proteja e abençoe a todos (Sodré; Ramos, 2018, p. 71-72).

Mais do que pensar em termos de secularismo, ou o aprofundamento empírico que uma investigação sobre secularismo demanda, nota-se mais uma forma dos atravessamentos entre religiões afro-brasileiras e Estado. Múltiplas temporalidades acontecendo nos mesmos espaços, uma Ebome que vai cuidar de uma árvore num Departamento de Polícia, com laços brancos. Há muito o que se imaginar, ainda.

3.3.6 Réquiem ou Do testamento de Sabina da Quinta da Barra

Talvez você esteja estudando história, e nesse caso espero que você faça algo de útil comigo: um retrato com verrugas e tudo, um relato definitivo da minha vida e época, com as devidas notas de pé de página; ainda que, se você não me acusar de má-fé, eu ficarei atônita. Na verdade, nem mesmo atônita: estarei morta, e mortos são difíceis de surpreender.

Eu te imagino como uma moça, inteligente, ambiciosa. Você vai estar tentando encontrar um nicho seu seja lá em que grutas acadêmicas obscuras e cheias de ecos que ainda persistam na sua época. Eu te vejo em sua escrivãzinha, cabelo enfiado atrás da orelha, esmalte lascado nas unhas – porque o esmalte vai ter voltado, ele sempre volta. Você está franzindo um pouco a testa, um hábito que vai piorar com a idade. Eu paio sobre seus ombros, espiando: sua musa, sua inspiração invisível, instando-a a trabalhar.

Margaret Atwood – Os testamentos

Em 1953, quase cinco décadas antes de Derrida conjurar justiça, memória e espectros, a poeta brasileira Cecília Meireles publicava *Romanceiro da Inconfidência*, obra narrativo-lírica que revisitava um evento importante do mito nacional brasileiro: a Inconfidência Mineira. Distante de romper (todos) os cenários de injustiça¹³², ainda assim a obra é polifônica, nela escutamos as vozes de vítimas, algozes, pessoas escravizadas, covardes, mulheres abandonadas, cavalos inconfidentes, personagens reais (Chica da Silva, por exemplo) e outros. É próxima à reflexão de Cecília Meireles em *Como escrevi o Romanceiro da Inconfidência* que me vejo em relação à história de Mãe Sabina:

Quando, há cerca de 15 anos, cheguei pela primeira vez a Ouro Preto, o Gênio que a protege descerrou, como num teatro, o véu das recordações que, mais do que a sua bruma, envolve estas montanhas e estas casas –, e todo o presente emudeceu, como plateia humilde, e os antigos atores tomaram suas posições no palco. [...] Na procissão dos vivos caminhava uma procissão de fantasmas: pelas esquinas estavam rostos obscuros de furriéis, carapinas, boticários, sacristães, costureiras, escravos – e pelas sacadas debruçavam-se aias, crianças, como povo aéreo, a levitar sobre o peso e a densidade do cortejo que serpenteava pelas ladeiras [...]

Também muitas vezes me perguntei se devia obedecer a esse apelo dos meus fantasmas, e tomar o encargo de narrar a estranha história de que haviam participado e de que me obrigaram a participar também, tantos anos depois, de modo tão diferente, porém, com a mesma, ou talvez maior, intensidade[...].

Os fantasmas sabiam, certamente, o que queriam dizer; mas o artista deve sempre desconfiar de sua capacidade de entender essas inspirações que se referem a motivos determinados, e contêm uma verdade íntima (Meireles, 2013, p. 17).

Recorro à narrativa da convocatória dos fantasmas a Cecília Meireles para apresentar um dos meus primeiros encontros com a espectrologia/hauntology

¹³² Cecília Meireles oferece narrativa diferente da hegemônica, mas se ocupa de um marco do sofrimento branco, de uma revolta branca que protagoniza o imaginário nacional.

(Hoshino, 2020). Diz respeito à necessidade de que se impôs a esta tese falar – ainda que brevemente – sobre Mãe Sabina de Iemanjá, a Mãe Sabina da Quinta da Barra.

Conhecemos um pouco melhor o contexto de produção e os desdobramentos da obra *A Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes. Retorno a ela, pensando na primeira leitura que fiz, em que uma personagem chamou a atenção: Sabina da Quinta da Barra. Na etnografia, Sabina, uma mãe de candomblé de caboclo, é retratada de forma desdenhosa. Na verdade, Landes e Carneiro liam o campo a partir dos desafetos de seus principais interlocutores: Mãe Menininha do Gantois e Martiniano Eliseu do Bonfim. Sabina de Iemanjá é caracterizada como jovem, uma mulher vaidosa que alisava o cabelo, andava maquiada e com boas roupas; obcecada por dinheiro, além de tida por rica por ter dentre outras coisas, acesso à luz elétrica. Seus conhecimentos religiosos eram considerados menores e ilegítimos. Tudo era criticável em Sabina.

Vejamos algumas passagens sobre Sabina da Quinta da Barra em *A Cidade das Mulheres*:

[Fala atribuída a Augusta, camareira do hotel que Ruth Landes estava hospedada em Salvador] – Eu moro perto de d. Sabina – disse, com um sorriso infantil que mostrou dentes quebrados e falhas nos maxilares, mas se estendeu até os grandes olhos pretos – e frequento o candomblé dela. As festas são lindas, são sempre as mais bonitas que há. Ela tem grandes poderes. Conseguir tudo o que quer. Dizem que se transforma num morcego de noite e voa pelo campo. Dizem que às vezes vira um gato preto e geralmente leva uma sacerdotisa, Antônia, creio eu. Apesar disso, age bem com todos (Landes, 2002, p. 211).

[Voz de Ruth Landes] Assim aconteceu que Augusta nos disse que Sabina estava preparando a festa da Mãe-d'Água. Eulália, no seu jeito firme e sem palavras, não queria saber dessa história, porque a gente ioruba considerava Sabina impostora, blasfema e vulgar (Landes, 2002, p.211).

[Fala atribuída a Édison Carneiro] – Bom – disse ele. – Ela praticamente não tem treinamento algum, do ponto de vista ortodoxo. O noviciado, sozinho, deve durar sete anos, depois que se entra no sacerdócio. Ninguém sabe ao certo de onde ela veio e vive numa terrível disputa com mãe Constância, que lidera a tradição, cabocla a que Sabina diz pertencer (Landes, 2002, p. 212).

[Fala atribuída a Édison Carneiro] – Bom, olhe para ela. Diriam, em primeiro lugar, que passa ferro nos cabelos. Nenhum santo de verdade desce numa cabeça que tenha sido tocada pelo calor. Depois, tem jeito de branca. Não lhe parece limpa, brilhante e moderna, como saída de uma fábrica? Como pode alguém saber que é mãe? Olhe que linhas esbeltas! – Estava divertido e talvez um pouco insultado. – A mulher africana deve ser gorducha, deve parecer acolhedora, como quem

carrega crianças e gosta de homens. E por isso que é Mãe! Mas Sabina... Bom, eles achariam que era fútil e doidivas! (Landes, 2002, p. 213).

[Trecho de diálogo entre Édison Carneiro e Mãe Sabina] [...] – Mas naturalmente que é – disse Édison. – Quem a "fez", dona?
– Ninguém. – O tom era cauteloso. – O senhor sabe que nós, as mães caboclas, não somos tocadas por mão humana. Quem me "fez" foi o espírito de um índio que veio a mim em sonho. Ele morreu há centenas de anos e é o meu anjo da guarda (Landes, 2002, p. 214).

[Voz de Ruth Landes] Bem cedo, no domingo seguinte, um magnífico dia de setembro, Augusta nos indicou o caminho do templo. Era também a casa de Sabina e construído por trás dos quintais do distrito residencial da Barra, construído na encantadora linha da praia por negociantes estrangeiros. Vencemos ruelas enlameadas e sinuosas e de repente vimos, de frente para o mar, a nova construção branca de barro e estuque, trepada numa colina (Landes, 2002, p. 214).

[Fala atribuída a Édison Carneiro] – Admiro grandemente tudo isso, mas não posso levá-lo a sério. Sabina tem tal controle sobre os seus deuses! Pode mandá-los ir e vir. Com Menininha, com Flaviana, com Massi, a coisa é diferente – os deuses como que angustiam. Olha só para Sabina. Ela me dá a impressão de estar apenas trabalhando com afinco. Nos templos ioruba a mulher, em transe honesto, se locomove como uma sonâmbula, arrebatada e segura, e os seus olhos ficam vidrados. Não acredito que as mulheres daqui pudessem aguentar as agulhas que Nina Rodrigues costumava espetar nas sacerdotisas de Mãe Pulquéria para verificar o seu estado! – Mas elas acreditam que estão certas, não? (Landes, 2002, p. 224).

[Voz de Ruth Landes] A personalidade exibida de Sabina me intriga, por ser tão diferente da conduta das mulheres iorubás, e decidi vê-la de novo, de modo informal. Se era realmente uma rebelde, eu queria saber por quê. E desejava agradecer-lhe a viagem do domingo. Na sexta-feira seguinte, pois, dirigi-me às Quintas da Barra, à busca do caminho para o caso de Sabina. Era muito dela, pensei, morar no bairro mais fechado da Bahia, ainda que por trás das casas ricas [...] (Landes, 2002, p. 226).

[Voz de Ruth Landes] Tinha uma certa presença, ambição e confiança em si mesma, temperadas, contudo, pela simpatia que demonstrava para com comandados. Gostava de ser a sacerdotisa-chefe, a conselheira e a curandeira e estava sempre acessível. Interessava-se por tudo o que lhe queriam contar, mas não admitia liberdades [...] (Landes, 2002, p. 231).

[Conversa de Ruth Landes com Mãe Menininha sobre Sabina] Quando lhe contei o que se passara, Menininha não se dignou comentar a ocorrência. – Quem é essa mulher? – perguntou, retoricamente. – A senhora a chama de mãe? Ela quer é ganhar a vida, e não ajudar os outros, e nunca foi treinada em candomblé algum. Está atrás da sua carteira de dinheiro, minha senhora, e do prestígio do seu nome. E vive combatendo Constância, que é uma grande mãe, porque Constância a batizou na lei de caboclo. Constância e Silvana, essas sim, são sacerdotisas! Silvana nem precisava jogar os búzios para ver. Olhando pela porta da rua podia dizer tudo sobre qualquer pessoa que fosse

passando. Até o governador a consultou durante uma greve geral. Ela o ajudou contra o conselho dos seus próprios deuses e ele pagou seis contos de réis, e então os deuses acabaram com ela. Mas o governador teve sorte, porque fez o que ela dissera... Como falar de Sabina como mãe? Ela não se importa com os deuses nem com as pessoas. Raramente vi Sabina depois disto (Landes, 2002, p. 250).

Sabina, ainda que tão detestada, ocupa parte considerável *d'A Cidade das Mulheres*; dois capítulos, e mais de cem menções textuais. Os excertos acima, e a leitura destes capítulos dão conta de uma mulher de axé complexa, jovem, lutando por seu espaço na cidade, ocupando a cidade, reivindicando o jeito próprio de sua nação, afinal não precisava ninguém apontar sua “não-feitura”, ela mesma afirmava que já “nascera feita” (Sousa Júnior, 2018). Apesar dos relatos duros e violentos, ainda podemos escutar sobre uma mãe de santo que circulava em espaços de poder, fazia belas e imponentes festas e que, cuidadosa, era querida por filhas de santo.

Por outro lado, vemos que na ausência de ferramentas epistêmicas para compreender o que não conheciam, pesquisadores valiosos como Ruth Landes e Édison Carneiro, retiram da manga o bom nagocentrismo e uma certa respeitabilidade moralista, com direito a Carneiro evocar como parâmetro a técnica de tortura de Nina Rodrigues de fazer testes corporais em mulheres de axé em transe com agulhas. Assimilam em suas análises o ponto de vista de seus interlocutores, como uma Mãe Menininha reprovadora de Sabina, em vez de perceber que em jogo, estavam diferenças e por que não, disputas de poder, no religioso e na cidade.

A entrada de Sabina nesta tese demonstra como as vivências das mulheres de axé são complexas e multifacetadas. Coloca em evidência também o desafio da pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras. Além de ressaltar o óbvio de que Landes e Carneiro estavam em campo em 1938, há quase cem anos, Mãe Sabina expõe os afetos e partidos tomados por pesquisadoras em suas análises. Isso não serve apenas para o tempo passado, e deve ser um compromisso ético-metodológico permanente. Sabina deixa também a questão de se falas tão nefastas ainda persistem no campo interno das religiões afro-brasileiras e nos subtextos de pesquisas. É interessante também que as críticas geralmente endereçadas a Landes e Carneiro não sejam – predominantemente – pelo tratamento dado à Mãe Sabina.

Mas meu encontro com Mãe Sabina saltou das páginas. Uma manhã, durante o trabalho de campo no *Axé Abassá de Ogum*, ouvi uma exposição do antropólogo e babalorixá Wilson Caetano Sousa Júnior. Tratava-se de um evento no *Axé Abassá de Ogum* em 2019, intitulado “Heroínas de Ontem e Hoje/Ato contra a intolerância

religiosa no Busto de Mãe Gilda". Na ocasião, o professor Vilson Caetano expunha o processo difamatório que esta mãe de santo de candomblé caboclo sofreu por parte de Ruth Landes e Edison Carneiro. Ele então comentou sobre os achados documentais que compunham seu último livro, *Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938-1976)*. Com base em uma pesquisa documental minuciosa e em múltiplas fontes, o autor reencontra a personagem por meio de idas e vindas à polícia de costumes e da descoberta de seu testamento, dois meses antes de sua morte, em 1968.

O conjunto dos documentos analisados pelo autor demonstra que o fato de Sabina ser frequente nas folhas policiais foi um dos preços pagos pela não ortodoxia de que tanto foi acusada (Sousa Júnior, 2018). Afinal, é sabido na Bahia, que grandes terreiros, protegidos pelo reconhecimento tradicional e a influência das grandes mães de santo não eram o destino mais comum da violência policial (Sousa Júnior, 2018). Entretanto, do testamento de Sabina depreende-se também que ela seguiu seu percurso de mãe de santo rodeada de pessoas poderosas¹³³ – sendo que ainda sim sofreu violência policial – e ao fim da vida tinha vínculos familiares afetivos e bens para testar. O apagamento sofrido por Sabina – sem sabermos quantas mães como ela também existiram na Salvador que não foi etnografada – não impediu que ela elaborasse um discurso próprio sobre si mesma e impactasse a cidade. Vilson Caetano destaca que no testamento, quando questionada sobre sua religiosidade ela declara algo surpreendente, ela se declara afro-brasileira:

É, todavia, quando indagada sobre a sua religião, que mãe Sabina, à contramão da "gente ioruba", e mães de seu tempo, as mesmas que disputavam com ela, poder e prestígio e valiam-se da proteção da polícia e do amparo do discurso eloquente de alguns antropólogos, nos dá uma resposta que acreditamos obrigar a revisão de algumas suposições até então construídas a fim de entender as religiões afro-brasileiras, ou ao menos as tipologias baseadas em sistemas binários que opõem por exemplo catolicismo e práticas de matriz africanas (Sousa Júnior, 2018, p. 203-204).

Aqui, importa também que Mãe Sabina, mais que uma afirmação sobre a relação entre catolicismo e candomblé, ela tenha se afirmado na identidade nacional: afro-brasileira. É um contradiscurso. Vilson Caetano (Sousa Júnior, 2018) fala acertadamente em uma dívida dos estudos afro-brasileiros para com Sabina da Quinta da Barra. Acima de tudo, o que a documentação analisada pelo antropólogo permite

¹³³ Eram testemunhas do testamento de Sabina: dois advogados, um arquiteto e uma vizinha técnica em contabilidade (Sousa Júnior, 2018, p. 204).

inferir é que o evanescimento de Sabina, o silenciamento sobre seu nome entra em confronto com a materialidade de sua presença na cidade de Salvador. Onde viveu Sabina, a tal Quinta da Barra que já nos 1930 era tida como um local nobre, guarda uma inscrição (pouco decifrada) mas persistente de Sabina:

Não sabemos ao certo quando Sabina Lúcia dos Santos tornou-se rendeira nestas terras, nem podemos inferir o tamanho da área onde ergueu uma casa inconfundível sobre o alto de uma colina que se diferenciava das demais já no ano de 1938 conforme informações dos pesquisadores que estiveram com ela. Uma coisa é certa, 20 anos após a descrição que temos na escritura de arrendamento que fez Pedro Vergne a Leon Bompert engenheiro civil Américo Furtado de Simas, o cenário parece ter sido conservado, a menos no que diz respeito à presença de algumas árvores frutíferas, como as bananeiras cuja imagem persiste viva na memória de algumas pessoas que ao passar pelo local apontam acertadamente o lugar que ainda hoje é conhecido na cidade de Salvador pelo nome de “roça da sabina” (Sousa Júnior, 2018, p. 203-204).

Muitas das pessoas que passam pela Roça da Sabina ou que conheçam a localidade por noticiários, talvez não saibam da origem do nome¹³⁴ e da presença desta mulher de axé. Mãe Sabina de Iemanjá experimentou injustiças epistêmicas. Foi desconsiderada e mal retratada num livro que perdura décadas, não teve a cortesia ética da compreensão. A sua existência destoante do que o Estado recebeu como o correto, ortodoxo, fê-la conhecida da polícia de costumes. Mas sua presença segue ali, muito pronunciada, ainda que incompreensível por muitos. Ela ainda é um nome na cidade.

¹³⁴ É importante ressaltar que uma das formas históricas – e que perdura até os dias atuais – é de se referir aos terreiros é como roça: Roça de Sabina, Roça de Mãe Aninha, enfim, roça de candomblé.



4 MÃE JACIARA DE OXUM: ENTRE LUTO, LUTAS E “SER MÁGICA DA PORTEIRA PARA FORA”



*Serena, escrevo-te daqui da Bahia, esta saudação ainda
pouca,*

Há um provérbio entre a civilização bakongo do continente africano que diz Nsi Mfinda - isto é nações são florestas". O pensador congolês Bunseki Fu-Kiau - por quem tenho grande apreço - interpreta esse provérbio (kingana) como uma grande reflexão em torno da importância do diverso. Esse diverso, esse imprescindível estar com/no outro, nas quilombagens da existência, traçam, com ritmo, sonho e matéria, as evocações de certas espiritualidades de matrizes africanas sobre solos do mundo. Por agora, à mão deste tempo, serpenteia, saindo desse solo ameríndio, na carnação fresca do Caboclo Pedra Preta evocado por Joãozinho da Goméia, um álbum-nação cantando, com diversos, a diversidade de ser. Obrigado, Serena, por teu gesto de água... quicá tal água coletiva visite forte essas horas intolerantes que colonizam, aniquilam, vestem-se de sobreposições e miséria. São horas institucionais, partidárias, de evangelhos, acadêmicas ou fortuitas que abandonaram a vida sem ao menos, intuir a morte - sopro de Nanã. Reuniste, em xirê, os sotaques de várias temporalidades, bocas e dedos, para, numa silhueta aldeã, emular a esfera - Exu - sem pólos ou pré-juízos, aproximar Bombogira - Mbombo Nzila - a face dos caminhos, numa cena de mulheres, homens e transfigurações. Posso ouvir os instrumentos, os textos (aqui, muito mais no sentido original de tecidos), as gargantas com tantas cores de prega, e a tua intenção de reverência, que é a própria realização do som, mergulho noutras negritudes possíveis, ressignificação da cidade para onde se ruma. É essa a tua vanguarda, a que não é nem paulista, nem vanguarda; aquela de perfurações originárias, sanguíneas, cinéticas... serenadas. É preciso vivenciar a "assumpção" para enunciar a "ascensão" Ascende Orixá, Nkisi, Vodum, Caboclo. Ascende Umbanda, Candomblé e dissolução do estrangeiro. Ascende, portanto, o que tem força e argumento de reunião, o que é espada de elucidação, o que é maré de delírio, palha-da-costa cobrindo dor, mecanismo e risada. Ascendem músicos, atores, poetas, fabricantes, para que não se atirem pedras - grãos de Xangô - contra quem toca tambor e sabe a tecnologia dos céus pela diferença. Obrigado, Serena! Esse álbum-nação é importante, abre portal, move precedências... e, não havendo futuro, entra nos tempos do é. Por compartilhares a tua oferenda, "ações é que são florestas".

*Tiganá Santana - Salvador, julho de 2015
(Apresentação no Encarte do álbum Ascensão de Serena Assumpção)*

4.1 Mãe Gilda: a narrativa a partir do Axé Abassá de Ogum

II - Deixo-te como herança a minha história

[...]

Paulina Chiziane

A morte de Mãe Gilda em decorrência de uma série de violações perpetradas por grupos neopentecostais, especialmente pela Igreja Universal do Reino de Deus, ganhou alcance nacional e seu breve resumo (violência, processo judicial, vitória no processo judicial, redução da indenização no Superior Tribunal de Justiça) é quase obrigatório em textos acadêmicos ou não que se ocupem das relações entre política, Estado e religiões afro-brasileiras. Trata-se de um caso pioneiro no “reconhecimento judicial das religiões de origem africana e o novo paradigma interpretativo da liberdade de culto e de crença”, conforme explica o jurista Ilzver de Matos Oliveira (2015).

Em um texto que dialogo com as experiências de sua filha biológica, Mãe Jaciara Ribeiro, mulher negra de axé de 58 anos, atual *ialorixá* do *Axé Abassá de Ogum*, terreiro de candomblé fundado em 1988 por Mãe Gilda, apresento a violência sofrida por Mãe Gilda e sua comunidade não através de documentos de estado, ou publicações acadêmicas, mas a partir de um texto e de recortes de jornais encontrados no arquivo pessoal de Mãe Jaciara Ribeiro. Em novembro de 2019, em uma de minhas idas ao *Axé Abassá de Ogum*, Mãe Jaciara me ofereceu uma pequena série de documentos para que eu olhasse e registrasse. Era um arquivo composto em sua maior parte por recortes de jornais, mas também por fotografias; folders de eventos políticos e religiosos desenvolvidos no *Abassá*, rascunhos de projetos para editais de captação de recursos, lista manuscrita de atividades a serem desempenhadas pela *ialorixá* em um mês, entre outros. Os temas dos recortes de jornais variavam, em sua maioria mencionavam Mãe Gilda e o processo de resistência desencadeado a partir de sua morte, e matérias que tratavam sobre as religiões de matriz africana em Salvador (predominantemente) e no Brasil.

Nesse arquivo que me foi disponibilizado, havia um texto impresso em papel, sem título e indicação de data e de autoria, que explicava do ponto de vista do terreiro a série de acontecimentos que fizeram o *Axé Abassá de Ogum* um nome conhecido nas lutas dos povos de terreiro no Brasil:

Gildásia dos Santos nasceu em 1935 em Salvador-Ba e foi iniciada ao Orixá Ogum em 1976 pelo Babalorixá Raminho de Oxossi. Com suas obrigações cumpridas e as responsabilidades que o Orixá lhe delegou, em 1988 fundou o Axé Abassá de Ogum na Nova Brasília de Itapuã quando a região ainda era rodeada apenas pelas dunas e lagoas da região do Abaeté. Com o desenvolvimento urbano que se fez em toda a cidade, imóveis residenciais e pequenos comércios foram construídos no entorno do terreiro. Se instalaram também nas proximidades alguns segmentos de igrejas cristãs pentecostais o que trouxe a ela os primeiros transtornos com a intolerância religiosa.

Mãe Gilda de Ogum, como ficou conhecida, era uma mulher discreta, mas que participava ativamente da vida política do país e foi por ocasião disso que foi fotografada em um ato público em Brasília que pedia o impeachment do então Presidente Fernando Collor de Mello e teve uma foto sua publicada na matéria da revista *Veja* em 1992. A Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, de forma arbitrária e desrespeitosa usou essa imagem, 7 anos depois, em matéria de capa de seu jornal *Folha Universal*. Nesta ocasião foi acrescentada à imagem uma tarja preta no rosto da sacerdotisa e o título: "Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes". A publicação trouxe uma série de percalços para a Yalorixá que teve sua reputação maculada e acabou sendo hostilizada tanto por outros adeptos das religiões de matrizes que entenderam equivocadamente que a mesma havia abandonado o Candomblé e o estava maldizendo, quanto dos próprios cristãos que, inclusive, chegaram a invadir seu terreiro agredindo à mesma e ao seu marido verbal e fisicamente. A sacerdotisa foi buscar respostas institucionais, mas a perversidade do racismo não permitiu: violências verbais, emocionais e psicológicas não são meramente simbólicas e deixam marcas físicas ao prejudicar a saúde de homens e mulheres negras a curto ou longo prazo. Mãe Gilda faleceu meses depois acometida por um infarto fulminante no dia 21 de janeiro de 2000.

Os acontecimentos que levaram Mãe Gilda à morte, fizeram com que sua filha e sucessora do Axé Abassá de Ogum, Jaciara Ribeiro, iniciasse um processo judicial contra a Igreja Universal do Reino de Deus. Esse processo mobilizou vários Órgãos Públicos e Imprensa e resultou em Projetos de Lei, primeiro, na esfera municipal e, posteriormente, na esfera federal, sendo promulgada pelo Presidente Luís Inácio Lula da Silva, a Lei n 11.635 de 27 de dezembro de 2007 instituindo o dia 21 de janeiro como Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, entrando no calendário cívico do país para fins de celebração e marco de lutas.

É importante também destacar que o Busto estará situado no Abaeté e se presta também a fazer um alerta para a recuperação do Parque, principalmente, do entorno da Lagoa que tem sofrido uma intensa degradação. A Lagoa do Abaeté sempre foi e ainda é um lugar sagrado para o povo de santo e preservá-la se tornou uma meta constante. Assim, esse Busto, também marcará a presença, ainda mais efetiva, do povo de santo, um ponto de referência, para que possamos iniciar, junto aos Poderes Públicos, a recuperação da referida região. Um monumento que homenageia uma pessoa da comunidade traz autoestima, mudança, valorização do que a comunidade tem e deve preservar. Na região de Itapuã e adjacências, segundo o Mapeamento feito pelo Centro de Estudos Afro-orientais e a Secretaria Municipal de Reparação, há mais de 50 terreiros, sendo uma área de grande importância cultural para a cidade. Assim, a presença do Busto de Mãe

Gilda traz, em si a presença da comunidade, das pessoas que transitam nela, dos seus terreiros, de sua vida cultural, criando mais um marco para festejar e homenagear a contribuição da cultura africana para a constituição da cidade de Salvador evidenciando que as religiões de matrizes africanas fizeram e fazem parte desse processo social, cultural e espiritual.

Diante do histórico aqui relatado, fica fácil entender que a importância e a necessidade do Busto de Mãe Gilda se faz presente e urgente em decorrência das lutas que se sucederam após a sua fatídica morte. Esse monumento não virá para homenagear e fazer alusão apenas à figura pessoal da mesma, e sim para, através de sua história, reverenciar a comunidade negra dessa cidade e de todo o país. O processo de escravidão criou uma série de entraves para a comunidade negra no país e que ainda hoje, após 126 anos de abolição oficial, é submetida a hostilizações particulares e institucionais, mesmo tendo assegurado na Constituição liberdade de culto. O racismo, machismo e sexismo sempre estabelecem lugares sociais às mulheres negras que nunca são os espaços de poder, nem os de reconhecimento pelas suas lutas diárias e diuturnas sempre as relegando subalternidade que não as contempla nem corresponde às suas essências. A força do matriarcado nas religiões de matrizes africanas mostra o lugar de destaque da mulher negra, conduzindo e orientando a sua comunidade e o Busto de uma Yalorixá tem em sua simbologia todas as Yás, Babás e todos aqueles que de alguma maneira sofreram e sofrem com o preconceito e discriminação uma vez que o racismo é intrínseco às manifestações de intolerância religiosa. Essa é uma vitória muito significativa para o povo de Candomblé que ao longo da história passou por fases de duras perseguições e durante muito tempo teve que ocultar e esconder seus rituais, vivências e estética religiosas. É chegado o tempo de fortalecer lutas e comemorar avanços! Ogum é vivo e Mãe Gilda Vive!

Ainda que sem anotação específica de data, pode-se presumir que o texto acima seja do ano de 2014, por causa da referência a dois eventos históricos: 126 anos da abolição da escravidão (1888) e a reiteração da relevância do busto em homenagem à Mãe Gilda no Parque Lagoa do Abaeté, o qual foi erguido em 2014. Baseado no fundamento antirracista que permeia o texto, encontram-se os principais indícios do que a trajetória de Mãe Jaciara na luta por justiça para sua mãe oferece. Há a imagem de Mãe Gilda, uma ialorixá sobre a qual se conhecem poucos dados biográficos, que entra para a iconografia das religiões afro-brasileiras através do uso racista de uma fotografia que a retratava em um momento de atuação política. Há a relação do terreiro fundado por ela com a comunidade de Itapuã e o Parque Lagoa de Abaeté. Há um diagnóstico do contexto local e nacional de avanço neopentecostal na disputa pela ocupação do espaço público e o uso da violência religiosa. Há uma ialorixá que nasce na filha que luta para não deixar morrer a memória da mãe, o terreiro da mãe, o legado da mãe. Há já de relance não apenas um processo judicial, mas uma mobilização de longa duração para inserir a memória de uma mãe de santo na episteme patrimonial

das religiões afro-brasileiras (o busto) e no texto do Estado Nação (a data da morte de Mãe Gilda se torna o dia nacional de luta contra a intolerância religiosa). Há o nascimento, portanto, de uma mulher de axé militante, mulher de Oxum, ialodê.

Nos documentos que Mãe Jaciara me ofereceu, selecionei e digitalizei quarenta, tentando triar em qual deles havia menção a Mãe Gilda, Mãe Jaciara, o Axé *Abassá de Ogum* ou que tocassem no tema das religiões de matriz africana. Dentre as reportagens, selecionei algumas capas e matérias do jornal *A Tarde* guardadas por Mãe Jaciara que noticiam momentos específicos da luta por justiça pela morte de Mãe Gilda:

Imagem 17 – Foto de cópia de reportagem do jornal *A Tarde*, de 20 de março de 2004



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

A Imagem 17 corresponde à cópia de uma capa do Jornal *A Tarde*, datada de 20 de março de 2004. No título já se identifica os sujeitos políticos do processo judicial que se arrastaria por anos: “juiz”, “Igreja Universal”, o valor da indenização e “mãe de santo”. No subtítulo se especifica o acontecimento: “O juiz Clésio Rômulo Carrilho Rosa, da 17ª Vara Cível de Salvador, condenou a Igreja Universal a indenizar os herdeiros da mãe-de-santo Gildásia dos Santos e Santos, a Mãe Gilda, em R\$ 1,3 milhão, por danos morais. O jornal da igreja, *Folha Universal*, publicou matéria sobre Mãe Gilda, já falecida, cujo título era ‘Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes’ página 3”. No centro da fotografia, a imagem de Mãe Jaciara trajada de ialorixá, sorrindo e segurando duas folhas do jornal *Folha Universal*, a primeira com

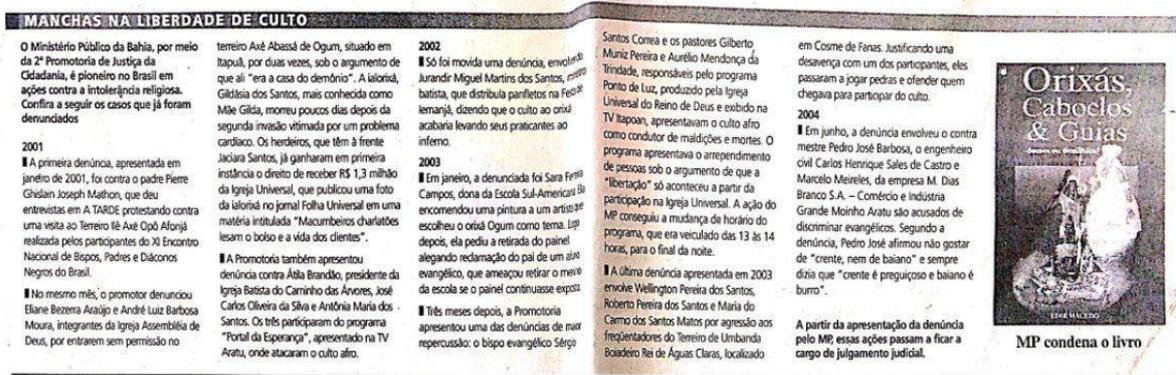
a manchete mencionada e a segunda com a imagem de Mãe Gilda com uma tarja no rosto. Trata-se de foto de uma cópia, com destaque para uma marcação em lápis "P0007", o que sugere que esta cópia fora parte de uma classificação, portanto, um documento conscientemente arquivado. Há a intenção de documentar, de produzir narrativa.

Imagem 18 – Foto de capa do jornal A Tarde, de 21 de fevereiro de 2005



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

Imagem 19 – Destaque na reportagem da página 3 do jornal A Tarde, de 21 de fevereiro de 2005



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

Nos meses seguintes, a história de Mãe Gilda volta a ser retratada no jornal *A Tarde* conforme mostram as imagens 18 e 19, não na chamada central, mas colateral a mais um crime de uma personagem/instituição que também vai se entrelaçando na atuação política de Mãe Jaciara: a Igreja Universal do Reino de Deus (Reinhardt, 2007). A matéria de autoria de Cleidiana Ramos¹³⁵ anuncia na manchete: “Toda fé tem de ser tolerada”. A explicação do subtítulo afirma: “O bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, diz no livro ‘Orixás, caboclos e guias’ que seguidores do candomblé e kardecistas tem pactos com entidades do mal. Obaluaê, na publicação que será examinada pela justiça, é o ‘Deus da Aids’” (Ramos, 2005, p. 3). A reportagem comenta a denúncia do promotor Livaldo Reaiche Raimundo Britto que buscava enquadrar o livro *Orixás, caboclos e guias*¹³⁶ como crime de discriminação religiosa.

A notícia não é dedicada especificamente ao ocorrido com Mãe Gilda, mas a luta política de enfrentamento é mencionada em diversos momentos no texto e nas imagens que o ilustram; no centro há uma fotografia de uma manifestação com pessoas trajadas das indumentárias sagradas das religiões de matriz africana segurando um cartaz com a frase “basta!” em letras vultosas. A legenda da fotografia informa: “o caso que envolveu Mãe Gilda foi motivo de protesto com apoio de entidades como Movimento Negro Unificado”. O retrato compenetrado de Mãe

¹³⁵ De acordo com entrevista no portal Azmina (Carvalho, 2024): “Cleidiana Ramos, mulher negra, professora visitante na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e doutora em antropologia, é uma estudiosa do tema Festa e Memória. Embora a carreira tenha caminhado para o magistério, sua vida foi no jornalismo, cujo diploma recebeu em 1998, na Universidade Federal da Bahia (Ufba)”. No site do Projeto i’Omi idealizado para celebrar os 25 anos de carreira no jornalismo de Cleidiana Ramos, é enfatizada sua contribuição para o jornalismo especializado em questões étnico-raciais e religiosas (i’Omi, 2024).

¹³⁶ De fato, houve a proposição de uma ação civil pública pelo MPF na Bahia (Santos *et al.*, 2006). Sobre o deslindamento do caso que até o momento se encontra sem desfecho: “Dois anos após o ‘caso Ellwanger’, em que o STF deliberou que o editor dos livros antissemitas cometera o crime de racismo ao negar os horrores do holocausto, o Ministério Público Federal (MPF) ajuizou a Ação Civil Pública nº 2005.33.00.022891-3, que tramitou na 4ª Vara Federal da Seção Judiciária da Bahia, e tem como réus Edir Macedo Bezerra, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Gráfica Universal Ltda” (Silva; Serejo, 2017, p. 237). A princípio, a ação pública foi provida liminarmente “A ação foi distribuída à 4ª Vara Federal da Seção Judiciária da Bahia, sob nº 2005.33.00.022891-3 e, confirmada a competência federal para o julgamento da causa, com base nos argumentos sustentados pelo MPF, a juíza Nair Cristina de Castro deferiu liminarmente os pedidos em novembro de 2005” (Silva; Serejo, 2017, p. 239). A IURD recorreu: “Em resposta, os requeridos recorreram da decisão liminar e o caso chegou à 6ª Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (Agravo de Instrumento nº 2005.01.00.069605-8), que julgou o recurso em favor dos requeridos. O referido agravo será detalhado no tópico seguinte em razão de elementos contidos na ratio decidendi que demonstram uma posição de alto subjetivismo e atecnia hermenêutica, importantes de serem detalhadas” (Silva; Serejo, 2017, p. 239).

Jaciara também compõe a notícia ao lado da imagem do promotor que motiva a reportagem. Ao final da página, há caixa de texto (Imagem 19) denominada “Manchas na liberdade de culto” que apresenta em ordem cronológica casos de violação ao direito à liberdade religiosa em que o Ministério Público da Bahia atuou entre os anos de 2001 e 2004. O segundo tópico da caixa de texto trata da violência contra Mãe Gilda:

2001 [...] No mesmo mês, o promotor denunciou¹³⁷ [redacted] e [redacted], integrantes da Igreja Assembléia de Deus, por entrarem sem permissão no terreiro Axé Abassá de Ogum, situado em Itapuã, por duas vezes, sob o argumento que ali “era a casa do demônio”. A ialorixá, Gildásia dos Santos, mais conhecida como Mãe Gilda, morreu poucos dias depois da segunda invasão vitimada por um problema cardíaco. Os herdeiros, têm a frente Jaciara Santos, já ganharam em primeira instância o direito de receber R\$ 1.3 milhão da Igreja Universal, que publicou uma foto da ialorixá no jornal *Folha Universal* em uma matéria intitulada “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos seus clientes” (Ramos, 2005, p. 3).

Pela notícia e conforme fui me dando conta ao longo do trabalho de campo, especialmente na entrevista com Mãe Jaciara, aconteceram dois momentos de violência contra Mãe Gilda. A divulgação criminosa de sua imagem no jornal *Folha Universal* (edição 390, de 26 de setembro de 1999) estimula um ataque ao *Axé Abassá de Ogum*, acontecimento¹³⁸ que é relatado na edição do jornal *A Tarde*, que informa sobre a atuação do Ministério Público ao denunciar os dois invasores, um homem e uma mulher cujos nomes são informados na reportagem. A busca por justiça segue sendo prioridade no cotidiano de Mãe Jaciara e dos enredos coletivos que continuam a ser noticiados no jornal *A Tarde*.

¹³⁷ Na reportagem há o nome dos denunciados, um homem e uma mulher, optei em não repetir seus nomes porque eles não devem ter mais nenhum destaque na história e vidas do Axé Abassá de Ogum.

¹³⁸ A invasão do Abassá de Ogum também foi comentada por Mãe Jaciara na entrevista que fizemos em 2019 e será retomada em tópico adiante.

Imagem 21 – Foto de capa do jornal *A Tarde*, de 5 de maio de 2005



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

Imagem 20 – Destaque na reportagem de capa do jornal *A Tarde*, de 5 de maio de 2005



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

As imagens 20 e 21 correspondem a foto de capa do jornal *A Tarde* do ano de 2005 com a seguinte manchete: “Mães-de-santo protestam contra demora da Justiça”. No subtítulo da matéria, mais explicações: “Adeptos do candomblé foram ao Tribunal de Justiça da Bahia pedir agilização do processo iniciado por Mãe Gilda, falecida em 2000, contra a Igreja Universal do Reino de Deus por uso indevido da imagem e danos morais. Sua filha, a ialorixá Jaciara Ribeiro dos Santos, encabeçou o processo que levou a Iurd ser condenada ao pagamento de R\$1,372 milhão à família. A Igreja Universal recorreu ao TJ, pg 3”. Há uma grande foto de um manifesto de pessoas negras vestidas com suas indumentárias em protesto. No primeiro plano uma jovem mulher de axé segurando a ponta de uma grande faixa em que se pode ler parte de uma frase em vermelho: “Racismo é Crime”. Ao fundo, homens e mulheres negras de axé. No segundo plano, ao centro um homem segura um megafone. Na legenda da foto lê-se: “Os manifestantes no TJ onde receberam do desembargador Juarez Alves de Santana a promessa de emitir um parecer até junho”. A imagem é toda movimento. Entre uma capa e outra, um ano se passou e as imagens demonstram ações incansáveis e coletivas. Mãe Gilda era a mãe de Mãe Jaciara e uma mãe de santo cuja vida mobilizava

homens e mulheres de axé a despertar o judiciário em busca de justiça. É interessante notar que toda a disputa política gira em torno de uma demanda de reparação civil, além do papel inerte do Estado; na imagem, ele cabe na legenda e numa promessa. Por fim, há novamente destaque para o valor da indenização; nas notícias, ela aparece como protagonista.

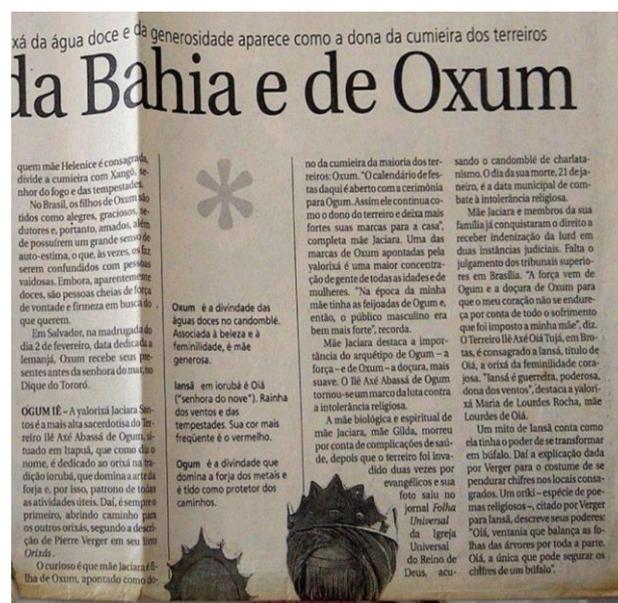
Imagem 23 – Foto de página inteira do jornal *A Tarde*, de 13 de maio de 2007 (página 11)



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

A Imagem 22 é uma página interna (página 11) da edição de 13 de maio de 2007. A matéria intitulada “Salvador da Bahia e Salvador de Oxum” também é de autoria da jornalista Cleidiana Ramos e comentava que no recém-lançado Mapeamento dos Terreiros de Salvador, estudo do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, coordenado pelo pesquisador Jocélio Teles, Oxum era a dona da “cumieira” [sic] – o que significa dizer que era a dona da casa, a orixá regente – de 18% dos terreiros levantados na pesquisa. A jornalista associava este resultado da pesquisa a características da orixá Oxum, bem como com o hit baiano “É D’Oxum” dos compositores Vevé Calazans e Gerônimo Santana, sendo o último coautor entrevistado na reportagem. No canto superior há a duas fotografias de mulheres

Imagem 22 – Destaque na reportagem da página 11 do jornal *A Tarde*, de 13 de maio de 2007



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

negras de axé identificadas como “Yalorixá Helenice” e “Mãe Maria de Lourdes¹³⁹”. Ocupando um quarto da página, no canto inferior direito há uma fotografia da estátua de Oxum de autoria do artista Tatti Moreno nas águas do Dique do Tororó que compõe, com outras estátuas dos orixás, um cartão postal da cidade de Salvador. No plano inferior esquerdo, há a imagem do compositor Gerônimo¹⁴⁰, cuja entrevista destaca a dimensão estética e democrática de Oxum sugerida na canção: “Nessa cidade todo mundo é D’Oxum/[...] Seja tenente ou filho de pescador/Ou um importante desembargador”.

Nessa reportagem, se por um lado não há imagem de Mãe Jaciara, há uma fala sua (Imagem 22) que evidencia a conjuntura da luta pela memória de sua mãe naquele momento (ano de 2007) e os enredos político-espirituais de sua atuação – Oxum e Ogum:

Ogum Iê – A yalorixá Jaciara Santos é a mais alta sacerdotisa do Terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, situado em Itapuã, que como diz o nome, é dedicado ao orixá na tradição iorubá, que domina a arte da forja, e por isso, patrono de todas as atividades úteis. Daí é sempre o primeiro, abrindo caminho para os outros orixás, segundo a descrição de Pierre Verger em seu livro *Orixás*.

O curioso é que Mãe Jaciara é filha de Oxum, apontado [*sic*] como dona da cumieirada maioria dos terreiros: Oxum. “O calendário de festas daqui é aberto com a cerimônia para Ogum. Assim ele continua como dono e deixa mais fortes suas marcas para a casa”, completa mãe Jaciara. Uma das marcas de Oxum apontadas pela yalorixá é uma maior concentração de gente de todas as idades e de mulheres. “Na época da minha mãe tinha as feijoadas de Ogum e, então, o público masculino era bem mais forte”, recorda.

¹³⁹ No canto superior da página na imagem que se refere à Mãe Maria de Lourdes consta a seguinte legenda: “Mãe Maria de Lourdes diz que a força vem de Ogum e a doçura de Oxum”. Entretanto há uma incongruência, pois no texto desta reportagem esta fala é atribuída à Mãe Jaciara de Oxum.

¹⁴⁰ De acordo com reportagem do Portal G1 (2023) sobre o perfil do cantor Gerônimo Santana: “Nascido na ilha de Bom Jesus dos Passos, que pertence ao município de Salvador, Gerônimo começou a se apresentar ainda criança na Orquestra Filarmônica da Ilha. Foi a partir dos anos 1960, que a voz de ‘Eu sou negão’ e ‘Lambada da Delícia’, hinos do carnaval, tomou os palcos de Salvador. A composição mais famosa dele é a canção “É d’Oxum”, escrita em parceria com Vevé Calasans, que morreu em 2012, com câncer no pulmão. Os versos da música explodiram para o mundo no final da década de 1990, em regravação de Gal Costa, uma das maiores cantoras do Brasil, morta em 2023. O sucesso virou trilha sonora da minissérie *Tenda dos Milagres*, da Rede Globo, em 1985. Com a proeminência, ‘É d’Oxum’ se tornou um dos clássicos da música brasileira, e já foi regravaada por artistas dos mais diversos gêneros, como Elba Ramalho, Maria Rita, Rita Benneditto e Dudu Nobre. Desbravador, ele foi um dos percussionistas do trio Dodô e Osmar. As canções de Gerônimo são marcadas pela forte instrumentalidade, que bebe da fonte do ijexá – ritmo nigeriano de origem Iorubá. As letras escritas pelo artista têm apelo para cultura negra e popular, além de um toque sensual”.

Mãe Jaciara destaca a importância do arquétipo de Ogum – a força – e de Oxum – a doçura, mais suave. O Ilê Axé Abassá de Ogum tornou-se um marco da luta contra a intolerância religiosa.

A mãe biológica e espiritual, Mãe Gilda, morreu por conta de complicações de saúde, depois que o terreiro foi invadido duas vezes por evangélicos e sua foto saiu no jornal Folha Universal do Reino de Deus, acusando o candomblé de charlatanismo. O dia de sua morte é a data municipal de combate à intolerância religiosa.

Mãe Jaciara e membros da sua família já conquistaram o direito a receber indenização da Iurd em duas instâncias judiciais. Falta o julgamento dos tribunais superiores em Brasília. “A força vem de Ogum e a doçura de Oxum para que meu coração não se endureça por conta de todo o sofrimento que foi imposto a minha mãe”, diz (Ramos, 2007, p. 11).

O excerto supracitado sintetiza elementos importantes que foram se sedimentando durante o trabalho de campo. A militância e a vida de Mãe Jaciara tornaram-se conjugadas: ser uma mulher de Oxum, mas ao mesmo tempo mantenedora do legado de Ogum e ter inscrita em sua história a tragédia acometida à mãe. E em 2007, no momento histórico da reportagem, o acúmulo até então da luta: o *Abassá* seguia de pé, era uma jovem mãe de santo; o processo judicial ia avançando nas instâncias e a data de morte de Mãe Gilda tinha sido inscrita no calendário municipal como marco do combate a intolerância.

A última notícia específica – também de autoria de Cleidiana Ramos – sobre o andamento no processo judicial é a cobertura de uma atividade no Teatro Castro Alves em 2008:

Imagem 24 – Foto de meia página do jornal *A Tarde*, de 21 de janeiro de 2008 (página 7)



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

Imagem 25 – Destaque em reportagem da página do jornal *A Tarde*, de 21 de janeiro de 2008 (página 7)



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019.
Foto da autora.

O jornal noticia o cotidiano da grande Salvador. Falta água no litoral norte e a Igreja do Bonfim lotou para a missa do dia do padroeiro, com a advertência de que ao contrário do que se possa pensar, o dia do Bonfim não é o dia lavagem das escadarias. A matéria que interessa aqui anuncia um evento a acontecer no início da noite do dia 21 de janeiro de 2008 para a comemoração do novíssimo Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, recém oficializado pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva por meio da Lei nº 11.635 de 27 de dezembro de 2007, menos de um mês antes da reportagem. Aparecem também outros agentes que se engajaram – de modo agonístico – com essa frente da luta: uma vereadora do município de Salvador (Olívia Santana) e deputado federal (Daniel Almeida) ambos do PCdoB (Partido Comunista do Brasil) personagens que movimentaram a engrenagem da Câmara dos Vereadores soteropolitana e Câmara dos Deputados – respectivamente – para o reconhecimento da data da morte de Mãe Gilda nos calendários local¹⁴¹ e nacional como Dia de Combate à Intolerância Religiosa.

Aqui, a morte de uma mãe de santo e a luta coletiva decorrente dela encabeçada por sua filha não somente se inserem no texto da baianidade e da nação – um exemplo alegórico é a vizinhança na página entre as reportagens do Bonfim e do novo dia comemorativo – mas também interfere no tempo. E não se trata simplesmente do tempo do calendário, mas do tempo cotidiano. O “21 de janeiro” passa a existir para o povo de santo que se organiza e que em várias cidades do país realiza eventos, caminhadas e outras atividades simbólicas. Além disso, comunica o

¹⁴¹ Trata-se da Lei nº 6464, de 19 de janeiro de 2004, do município de Salvador, que instituiu a data de 21 de janeiro como o dia municipal de combate à intolerância religiosa.

acontecido e se torna uma possibilidade educativa para pessoas que não se relacionem diretamente com as pautas do antirracismo e da liberdade religiosa.

Ainda no pequeno arquivo disponibilizado por Mãe Jaciara encontrei um folheto, o informativo¹⁴² *Fala Egbé*, da Koinonia¹⁴³ Presença Ecumênica, uma organização não governamental ecumênica que presta assistência aos movimentos sociais, comunidades religiosas e igrejas (Koinonia, 2024). Nesse documento, datado de setembro de 2011¹⁴⁴, há um texto intitulado *Caso Mãe Gilda: um final*, de autoria de Jussara Rego (2011), que sistematiza a mobilização política e desfecho do processo judicial e oferece informações relevantes raramente mencionadas no tratamento que se dá ao assunto.

No texto se ressalta a importância de que Mãe Gilda tenha assinado uma procuração no dia anterior à sua morte demonstrando seu desejo de buscar reparação e justiça. O texto apresenta os resultados das decisões judiciais:

Cinco anos depois do início do processo, em 2004, a Iurd foi condenada em primeira instância, ficando estabelecido o ganho de causa da ação de Mãe Gilda. A sentença, favorável à ação indenizatória, pode ser descrita resumidamente:

1. Condena a Iurd e a sua Gráfica a publicar a sentença na capa e encarte do Jornal Universal e por duas tiragens consecutivas;
2. Condena a Iurd e a sua Gráfica a indenizar a família em R\$ 1.372.000 (fazendo a equivalência de R\$ 1,00 para cada exemplar da Folha Universal distribuído), reajustáveis pelo Inpc desde 1999;
3. Determina que o Ministério Público abra processo criminal contra a IURD (Rego, 2011, p. 10).

Após a decisão em primeira instância, a IURD recorreu ao Tribunal de Justiça da Bahia:

Em apelação na segunda instância – Tribunal de Justiça da Bahia – pela Igreja Universal e sua gráfica, o processo ficou sem resposta até maio de 2005, quando o povo do Candomblé realizou um ato público em frente ao Tribunal de Justiça da Bahia para reivindicar a agilização da decisão do tribunal. Em 6 de julho do mesmo ano, saiu a decisão sobre

¹⁴² Aparentemente, este folheto inspira e coincide com muitas das informações que constam do texto que inicia este tópico.

¹⁴³ O estado da Bahia é uma das áreas de intervenção dessa entidade que atuou intensamente na luta por justiça diante do ocorrido Mãe Gilda, inclusive na assessoria jurídica que foi feita em convênio com a Associação de Advogados e Advogadas dos Trabalhadores Rurais da Bahia (AATR). Até os dias atuais a Koinonia é uma parceira próxima das atividades desempenhadas pelo Axé Abassá de Ogum.

¹⁴⁴ O referido informativo está disponível no sítio eletrônico e pode ser acessado em: http://www.koinonia.org.br/egbe/Fala_Egbe_22.pdf.

o caso: o Tribunal de Justiça da Bahia julgou e condenou, por unanimidade, a Igreja Universal do Reino de Deus por danos morais e uso indevido da imagem da Iyalorixá Mãe Gilda. O resultado do julgamento ratificou, por unanimidade, a decisão da 1ª Instância, apenas reduzindo o valor da indenização para R\$ 960.000,00.

A sessão do julgamento foi assistida por dezenas de pessoas, entre familiares e amigos de Mãe Gilda, freqüentadores de Terreiros de Candomblé, militantes de movimentos sociais, estudantes e jornalistas que foram agraciados com o reconhecimento de que a condenação estava relacionada a um caso inquestionável de intolerância religiosa. Assim, a sentença configura não só a vitória de uma causa pessoal, como também coletiva: para todos aqueles que acreditam na convivência harmônica e respeitosa entre as religiões (Rego, 2011, p. 10).

Nesse trecho, observa-se a diminuição inicial da indenização. Se o judiciário por vezes atua politicamente através de pausas entre um documento e outro (Lewandowski, 2017); se suas posturas e práticas em vez de enfrentar a discriminação religiosa podem reiterá-la (Caldas; Carvalho; Oliveira, 2014), o período entre uma decisão e outra – conforme os recortes do jornal *A Tarde* também mostraram – foram de intensa mobilização política. O texto de Koinonia reforça ainda que as vitórias alcançadas nas decisões não são pessoais, mas fruto de mobilização política e por isto também beneficiam todas as pessoas comprometidas no bem viver inter-religioso.

Durante o trabalho de campo, reiteradas vezes escutei Mãe Jaciara afirmar que a divulgação dos valores iniciais estipulados pela justiça, de aproximadamente 1.000.000 de reais gerou um impacto desvantajoso; tanto não foi esse o valor final da indenização, quanto não era o fim da ação judicial:

Insatisfeita com o resultado, a Iurd recorreu da decisão, apelando para Superior Tribunal de Justiça – STJ em Brasília, bem como ao Superior Tribunal Federal – STF. Este último não aceitou o pedido, julgando-o improcedente.

Após 9 anos de luta e diversas mobilizações públicas reivindicatórias do desenrolar do processo, no dia 16 de setembro deste ano de 2008, saiu a decisão da 3ª instância: o Superior Tribunal de Justiça confirmou, também por unanimidade, a condenação da Igreja Universal do Reino de Deus, em que esta fica obrigada a publicar retratação no jornal Folha Universal, e a pagar indenização, reduzida de R\$ 1,4 milhão, conforme decisão da 1ª instância, para R\$ 145.250,00 (Rego, 2011, p. 10).

À redução do valor da indenização se combina a lentidão das respostas judiciais. Foram anos incansáveis de desgaste. Qual tipo de justiça poderia resultar desse fluxo?

A finalização

Após todos os recursos legais serem acessados, faltava ainda o julgamento de um último recurso interposto pela IURD há cerca de dois anos. Sem este julgamento a finalização do caso não poderia se tornar efetiva, com o cumprimento da pena reafirmada em todas as instâncias da Justiça.

No ano de 2009, já cansada com os tempos do processo e de todas as complicações que ele trouxe à sua vida, a Yalorixá Jaciara decide colocar um ponto final nesta história: Em uma intervenção mediada pelo Ministério Público foi solicitada uma reunião para se estabelecer um acordo entre as partes, com o cumprimento da pena estipulada.

O Jornal da IURD, A Folha da Universal, publica a sentença na íntegra, nas folhas 6 e 7 e uma chamada na capa, na edição de número 915, veiculada de 18 a 24 de outubro de 2009, porém sem divulgação de alcance do grande público interessado. E aqui tornamos esta publicação acessível a todos e todas, para que o povo do Candomblé possa sentir orgulho de sua religião e recuperar a confiança de que sua liberdade de culto está protegida legalmente e que o respeito é necessário.

Assessorada pelos advogados contratados por KOINONIA para acompanhar o caso, foi elaborada uma petição, assinada em 19 de outubro de 2010, que firma o acordo entre as partes, onde a IURD assume o compromisso de realizar o pagamento do valor estipulado pela justiça, em última instância, com as devidas correções monetárias, repassando o recurso a todos os integrantes do espólio do Caso Mãe Gilda em depósitos mensais e individuais, que encerram neste mês de maio de 2011 (Rego, 2011, p. 10-11).

Por mais intuitivo que seja, tratar todo o movimento encadeado pela violência religiosa que teve como consequência a morte de uma ialorixá como um “caso” consiste num risco de esvaziamento de significado. Os desdobramentos judiciais finais apontam a complexidade, o cansaço, os múltiplos esforços individuais e coletivos, e os impactos na vida de Mãe Jaciara e do *Axé Abassá de Ogum* que não constam nas abordagens superficiais de um “caso”. Destaco ainda outro aspecto trazido no informativo, as tarefas que Mãe Jaciara se colocava pela frente; garantir a existência do *Abassá de Ogum* e buscar o reconhecimento da injustiça contra a mãe e as comunidades de terreiro:

E assim o caso chega ao final: com o pagamento da indenização, ainda que com valores reconhecidamente simbólicos, aos integrantes da família de Gildásia Santos dos Santos, cuja falta não tem pagamento e a vida não será recuperada. E com a publicação da pena com todo histórico, no mesmo veículo onde se deu a agressão, recuperando a honra do povo do Candomblé e da Mãe Gilda.

“Esse dinheiro vem pra mim num âmbito religioso. E mesmo a Justiça não mantendo o valor referente à tiragem, como proposto e aprovado na primeira instância, o valor simbólico marca nosso fortalecimento”. Yalorixá Jaciara Ribeiro dos Santos

Hoje a Casa segue firme em seus princípios de luta pelo respeito à liberdade religiosa, pela preservação do meio ambiente, pela defesa dos direitos da juventude e pela manutenção da religiosidade do Candomblé, na memória dos ensinamentos deixados pela eternizada Mãe Gilda (Rego, 2011, p. 11).

As palavras finais do informativo, observadas agora, ganham tom quase profético de uma agenda política que se concretizaria nos anos futuros da vida de Mãe Jaciara de Oxum. Seguir com o *Axé Abassá de Ogum* de pé, lutar pelo busto, pela preservação do Parque Lagoa do Abaeté, se envolver em fluxos e demandas políticas do povo de terreiro. Fazer isso como uma mulher de Oxum.

4.2 O encontro com Mãe Jaciara de Oxum

Cheguei a Salvador em 4 de outubro de 2018, coincidindo com as eleições mais intensas que o país experimentou. Fiquei hospedada na casa da família Avelar no Bairro de Piatã, que consiste em uma região nobre e distante dos principais pontos da cidade. No mês de outubro fui para boa parte das festas no *Ilê Axé Opo Afonjá*, visitei a cidade de Cachoeira no Recôncavo. Frequentei alguns eventos políticos na cidade¹⁴⁵ e iniciei conversas com intelectuais negros e negras baianas¹⁴⁶.

¹⁴⁵ No ano de 2018 compareci aos seguintes eventos públicos para aproximação do campo: *Mulheres Negras contra o Fascismo*, na UFBA, no dia 7 de outubro. Dia posterior ao primeiro turno das eleições, da vitória expressiva de Bolsonaro no primeiro turno das eleições e especialmente como uma reação ao assassinato de Mestre Moa do Katendê, artista importante vítima de um assassinato político. A atividade foi organizada pelo coletivo Luiza Bairros e diversas intelectuais negras compunham a mesa, dentre elas uma mulher de axé Kota Gandaleci (Eli de Deus, representando o Programa de Direito e Relações Raciais- PDRR) e a pesquisadora estadunidense Patricia Hill Collins. Em 11 de outubro de 2018, viajei à Cachoeira para a FLICA (Festa Literária de Cachoeira), o que foi muito importante para iniciar a compreensão sobre a presença das mulheres de axé no imaginário da baianidade. Em 25 de outubro de 2018, assisti ao lançamento do Manifesto Brasil Sem Racismo realizado na Sociedade Protetora dos Desvalidos, foi a primeira vez que vi pessoalmente Mãe Jaciara que aceitaria ser interlocutora da tese em março de 2019 e única vez que pude estar no mesmo espaço e ouvir Makota Valdina. A pesquisadora soteropolitana Laís Avelar me acompanhou nestes três eventos e em outros momentos do campo em 2019, a quem presto mais uma vez agradecimentos.

¹⁴⁶ A respeito do diálogo com intelectuais, ainda em 23 de outubro de 2018, fui recebida pela professora Rosângela Araújo no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher – NEIM, que gentilmente me ouviu e ofereceu informações e indicações valiosas, além de ter me convidado a assistir como ouvinte uma disciplina que ofertava naquele semestre no PPGNEIM, que pude comparecer apenas em dois encontros. As conversas com pesquisadores foram retomadas em fevereiro de 2019, quando pude me reunir em com Samuel Vida (12 de fevereiro de 2019, no Cine Glauber Rocha) e Mauricio Azevedo (22 de fevereiro de 2019, na Faculdade de Direito da UFBA), professores da Faculdade de Direito da UFBA, coordenador do Programa de Direito e Relações Raciais, ogãs do Terreiro do Cobre, militante antirracista atuante no e

Em 25 de outubro de 2018, nesse período de chegada a Salvador e de entrada em campo, compareci ao lançamento do Manifesto Brasil Sem Racismo realizado na Sociedade Protetora dos Desvalidos. Foi a primeira vez que vi pessoalmente Mãe Jaciara que aceitaria ser interlocutora da tese em março de 2019 e única vez que pude estar no mesmo espaço e ouvir Makota Valdina. No contexto de violência política do segundo turno das eleições presidenciais de 2018, o “Manifesto Brasil Sem Racismo: Povo Negro em Movimento” expressou a posição política de diversas entidades negras em âmbito nacional que assinavam o documento¹⁴⁷. Makota Valdina e Mãe Jaciara de Oxum fizeram as saudações. Makota Valdina falou da necessidade de se fazer um ebó mental coletivo e da necessidade dos militantes negros se protegerem/cuidarem no campo da saúde mental. Mãe Jaciara fez uma fala acolhedora. Soprou pomba e soltou um pombo louvando a ancestralidade e à orixá Oyá para levar os ventos nefastos da vitória do projeto político bolsonarista para bem longe.

Uma das primeiras e maiores dificuldades da pesquisa foi entender quem seriam as interlocutoras desta tese. Seja porque eu era uma pesquisadora branca, desconhecida, que não era baiana e tinha o desafio de entender o contexto extremamente singular de Salvador e ainda inspirar confiança em mulheres de axé que se dispusessem a mostrar algo de suas vidas, ou mesmo pela minha insegurança e incompreensão de quais seriam, quantas seriam. As primeiras conversas com Ebome Vanda em 2018, por exemplo, foram tentativas de entender melhor o contexto, que ela pudesse me ajudar com contatos de sugestões de pessoas com quem conversar. Uma vez, por telefone, em algum momento disse a ela: “até agora só consegui estabelecer um recorte macro”, que seria a decisão de trabalhar com mulheres de axé de Salvador. Ela então me respondeu que eu não me preocupasse “que se eu já tinha estabelecido o recorte macro, agora eu iria estabelecer um recorte mágico”. Recorro a essa noção de recorte mágico para pensar que a presença de Mãe

estudante de doutorado no PPGD – UnB. Maurício Azevedo foi o advogado da Associação de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais (AATR) – em convênio com a Koinonia Presença Ecumênica e Serviço – que atuou no processo de indenização da intolerância religiosa contra Mãe Gilda. Na conversa com Maurício também estava presente a pesquisadora do PDRR Eli de Deus (Kota Gandaleci), a quem também agradeço a generosidade da conversa e quem iria encontrar em outros momentos do campo, nas reuniões que acompanhei da Frente Makota Valdina.

¹⁴⁷ O manifesto está disponível em: <https://institutoodara.org.br/manifesto-brasil-sem-racismo-povo-negro-em-movimento/>.

Jaciara na pesquisa foi se desenhando muito antes que eu tomasse consciência que poderia ser ela e que ela aceitasse.

No mesmo ânimo de trocas com pesquisadores e militantes negros que me ajudassem a entender melhor o campo, foi na conversa com Maurício Azevedo – que além de professor de Direito da UFBA é ogã no Terreiro do Cobre e foi um dos advogados que acompanhou o processo de Mãe Gilda contra a Igreja Universal do Reino de Deus – que a potência de se trabalhar com a experiência de Mãe Jaciara mais uma vez se afirmou. Maurício considerou importante que uma pesquisa destacasse a atuação dela. Falou na “transformação de Jaciara” após o processo da mãe.

Portanto, além de que desde o período inicial de meu engajamento na cidade de Salvador a atuação política de Mãe Jaciara Ribeiro era uma constante e de que o nome de Mãe Gilda é um marco na história do combate à intolerância religiosa no Brasil, a vida e as práticas de Mãe Jaciara convocaram algumas perguntas. O que é o “caso Mãe Gilda” se contado a partir das vivências da filha que o narra? O que pode nascer após a morte de uma mãe de santo por decorrência do racismo religioso? O que consigo ver e aprender no “vestígio” (Sharpe, 2023) – a vereda aberta, o rastro, a trilha – de Mãe Jaciara? O vestígio é um quadro conceitual, um procedimento epistemológico proposto pela intelectual negra estadunidense Christina Sharpe, em que nas múltiplas acepções da palavra “*wake*”, traduzido para o português como vestígio e trabalho de vigília (dentre outros), busca-se interpelar de forma complexa a existência negra:

Com essa base, tenho tentado articular um método para encontrar um passado que não passou. Um método semelhante a sentar-se ao lado, um encontro e um rastreamento de fenômenos que afetam desproporcional e devastadoramente os povos pretos em todo e qualquer lugar que estejamos. Tenho pensado nesse encontro, nessa coleta e leitura em direção a um novo modo analítico, como o vestígio e o trabalho de vigília, e estou interessada em tramar, mapear e coletar os arquivos do cotidiano da morte Negra imanente e iminente, bem como em rastrear as maneiras como resistimos rompemos perturbamos essa imanência e iminência estética e materialmente. Interessa-me saber como imaginamos formas de conhecer esse passado, para além das ficções do arquivo, mas não só isso. Estou interessada, também, nas maneiras como reconhecemos as muitas manifestações dessa ficção e desse além, desse passado que ainda não passou, no presente (Sharpe, 2023, p. 33-34).

Estar com Mãe Jaciara no vestígio para conhecer as formas de reconquistar o passado – disputar os sentidos do que é incalculável, inabitável, fora do reino das

palavras: a morte da mãe – e para navegar no presente das existências negras, tornar-se ialorixá e uma mulher de axé militante. Tentei escutar como pude os passos de Mãe Jaciara, entre o trabalho de vigília e o caminho aberto no vestígio: a beleza no cotidiano¹⁴⁸ e o cuidado com a existência negra (manter de pé a vida, o *Abassá de Ogum*, fazer filhos de santo, reagregar-se em movimentos negros, coreografias do impossível).

Em tantos anos ligada às vidas dessas mulheres, algumas vezes brinquei com elas dizendo que é muito difícil acompanhá-las, porque seriam “máquinas de guerra” (Deleuze; Guattari, 2012). Não apenas porque se movem num contexto que a literatura tem chamado de “guerra santa” ou porque precisam guerrear cotidianamente. Penso aqui na existência dinâmica, em devir, a origem fora do aparelho de Estado, sem que isso não signifique fluxos dentro dele em desterritorialização incessante. A máquina de guerra é insubmissa, desliza em múltiplas direções, não se dobra a esquemas mentais prévios e fixos (Deleuze; Guattari, 2012). São máquinas de guerra e tem nas afecções, nos agenciamentos e na amizade suas armas mais poderosas (Deleuze; Guattari, 2012; Olívar, 2013, p. 313). Acima de tudo é impossível rotular, explicar e esquadrihar a máquina de guerra¹⁴⁹.

As reflexões e dados que conduzem a abordagem das experiências das interlocutoras são bem delimitadas. Falo a partir do trabalho de campo que empreendi entre outubro de 2018, 2019 e janeiro de 2020. O campo foi encerrado por algo exterior, a pandemia de Covid-19 e o subsequente isolamento social. Sou incapaz de analisar todas as atividades que as interlocutoras desenvolveram no período da pandemia. Mãe Jaciara, por exemplo, deu continuidade ao seu programa audiovisual *O Candomblé e seus caminhos* pelo Instagram entrevistando diversos convidados;

¹⁴⁸ Christina Sharpe destaca a beleza no vestígio a partir da experiência de sua mãe: “Porém, apesar de tudo e muito mais, minha mãe tentou abrir um pequeno caminho no vestígio. Ela trazia beleza para aquela casa de todas as maneiras que podia; trabalhava com alegria e forjava momentos, espaços e lugares vivíveis no meio de tudo o que era impossível viver ali, na cidade em que morávamos; nas escolas que frequentamos; na violência que víamos e sentíamos dentro de casa, enquanto meu pai estava vivo e fora dela, no mundo branco, antes, durante e depois de sua morte. Em outras palavras, mesmo enquanto vivenciávamos, reconhecíamos e vivíamos a sujeição, não vivíamos em sujeição nem como pessoas sujeitadas simplesmente ou apenas” (Sharpe, 2023, p. 15).

¹⁴⁹ Lembro-me de Christina Sharpe em “Notas Ordinárias” quando se ocupa em conhecer a mãe que já partiu: “Talvez eu deva devolver minha mãe à própria opacidade; permitir que algumas descrições se desvançam. Talvez haja apenas muito que eu não saiba. Só posso usar meus próprios poderes de observação. Só posso usar meu próprio entendimento tardio e parcial. Só posso estender a minha profunda consideração” (Sharpe, 2024, p. 278).

organizou atividades políticas e formativas, distribuiu alimentos durante a Covid-19, costurou e distribuiu máscaras de tecido e não deixou de se engajar nas demandas políticas graves que eram o cotidiano da vida pandêmica. No período pós-pandemia, Mãe Jaciara contribuiu intensamente¹⁵⁰ na luta pela preservação do Parque Lagoa do Abaeté como um espaço também de resistência afroreligiosa diante da investida neopentecostal de ocupação simbólica e material do Parque Lagoa do Abaeté, seja com cultos e batismos em massa, seja pela proposta legislativa de renomeação do parque para “Monte Santo Deus Proverá” (Santos, 2022).

Diante do importante aumento de livros e pesquisas que se dedicam a biografias de mulheres de axé, não se trata de construir a ideia de uma heroína isolada; esta pesquisa não busca apontar Mãe Jaciara como uma liderança isolada, até porque sua trajetória só é possível em relação (Glissant, 2021). As atividades e narrativas de Mãe Jaciara aprofundam a compreensão sobre o contexto de mobilização política das religiões afro-brasileiras em Salvador, complexificam o relato sobre o ocorrido com Mãe Gilda, o sentido de noções como “intolerância/racismo religioso” e as relações

¹⁵⁰ A luta mais recente pelo Parque Lagoa do Abaeté não compreende o período do trabalho de campo desta tese. Entretanto, aponto a necessidade de que mais pesquisas se dediquem a este conflito socioambiental e destaco a dissertação de Lídyá Ribeiro Bradymir dos Santos que aborda o conflito e ressalta a atuação de Mãe Jaciara Ribeiro: “É o que parece acontecer no momento da finalização deste trabalho: ocorre em Salvador forte movimentação na qual os evangélicos disputam com o povo de santo o território do Parque Metropolitano Lagoas e Dunas do Abaeté. A região da Lagoa do Abaeté representa, além de um patrimônio natural da cidade, um território que pode ser considerado, como diz Orlando Oliveira (2009), ‘um antigo sítio sagrado das religiões afro-brasileiras’, marcado ainda pela presença indígena Tupinambá, tanto no seu nome, quanto pelo seu ‘mito originário’ como pontua Paulo Silva (1993). Contudo, como pontua Ana Almeida (2008), a localidade também se tornou ponto para cultos e rituais evangélicos – em sua pesquisa a autora aponta para a existência de cultos evangélicos com participação de até 3 mil pessoas. Sob a justificativa do grande fluxo de evangélicos nessa localidade, o vereador Isnard Araújo apresentou dois projetos: um requerimento do ano de 2020 de requalificação da região no entorno das Dunas, solicitando a urbanização das dunas, e outro que pede a mudança de nome do local para Monte Santo Deus Proverá. O requerimento de requalificação foi acatado pelo executivo, sendo assinada pelo prefeito Bruno Reis a ordem de serviço para urbanização das dunas no dia 10/02/2022, com a instalação de escadas, banheiros, auditório, iluminação e outros recursos para facilitar a circulação das pessoas que frequentam o local, além de evitar, segundo o prefeito, que lixos e dejetos humanos poluem as dunas. A notícia se espalhou via whatsapp a partir de um vídeo circulado por Apóstolo Roque Soares, presidente da iniciativa Restaura Verde, iniciativa que promove ações de limpeza da praia e dunas do ‘Monte Santo’, onde ao fundo aparece a placa instalada no local nomeando-o como ‘Monte Santo’. Na ocasião da apresentação do projeto de urbanização e assinatura da ordem de serviço (10/02), um movimento de religiosos afro-brasileiros, convocado por Mãe Jaciara do Ilê Abassá de Ogum, com chamada pelas redes sociais, tomou a região da lagoa do Abaeté. Além das lideranças afro-brasileiras e do povo de santo, ambientalistas e representantes do movimento indígena também marcaram presença. Nesse protesto, lideranças religiosas reivindicavam ser ouvidas pelo prefeito, alegando que o projeto foi aprovado sem qualquer diálogo com as comunidades de terreiro” (Santos, 2022, p. 86-87).

entre patrimônio, memória e religiões afro-brasileiras. Na trilha de uma mulher de axé como Mãe Jaciara conhecemos e entendemos um pouco mais sobre as mulheres de axé.

Desse modo, o encontro com Mãe Jaciara ocorreu antes mesmo da chegada em Salvador. Um exemplo disto é que sua imagem já me foi marcante quando entrei em contato com a obra bibliográfica e o documentário *Mulheres de Axé* (2013), organizados pelo intelectual e ogã do *Ilê Oxumarê* Marcos Rezende, que reúne as trajetórias de duzentas mulheres de axé da região metropolitana de Salvador e do Recôncavo. Esta publicação foi iniciativa da Secretaria de Políticas para Mulheres do Estado da Bahia. Descobri posteriormente que foi idealizada por Mãe Jaciara quando atuou nesta secretaria como gestora de Combate ao Enfrentamento a Violência das Mulheres na gestão de Vera Lúcia Barbosa.

Listo abaixo as atividades de campo em que acompanhei Mãe Jaciara ou estive no *Axé Abassá de Ogum*. As reflexões que empreendo nesta seção são fundamentadas na observação participante, no arquivo que Mãe Jaciara me ofereceu e na triagem ampla que realizei nele, na primeira e segunda temporadas do programa *O Candomblé e seus caminhos* e nas redes sociais do *Axé Abassá de Ogum*. Também me valho de fontes públicas de outras entidades (governamentais ou não) e outros vídeos úteis disponíveis na internet para subsidiar melhor as afirmações.

Atividades de Campo em 2018:

1. 25 de outubro de 2018: lançamento do *Manifesto Brasil Sem Racismo* – Makota Valdina e Mãe Jaciara Ribeiro estavam presentes.

Atividades de Campo em 2019:

2. 23 e 24 de março de 2019: Encontro Nacional das Mulheres de Axé – (Cachoeira e Muritiba).
3. 27 de março de 2019: criação da Frente Nacional Makota Valdina e primeira ida ao *Axé Abassá de Ogum*. (Produzi a pedido texto para divulgação da Frente).
4. 30 de março de 2019: Ato Público – Mulheres Negras Fortalecidas pela Ancestralidade. Parque Lagoa do Abaeté.

5. 01 de junho de 2019: ida ao *Abassá de Ogum* – Dia da obrigação de sete anos de Gabriela Ramos.
6. 13 a 16 de junho de 2019: Ègbé - Eu e o outro: 1º Encontro Nacional de Povos de Terreiro (Belo Horizonte).
7. 27 de outubro de 2019: I Festival Osun Bahia. (Produzi texto a pedido de Mãe Jaciara para divulgar o evento – publicado no *Justificando*).
8. 29 de outubro de 2019: entrevista gravada com Mãe Jaciara no *Abassá de Ogum*.
9. 30 de outubro de 2019: reunião da Frente Makota Valdina preparatória para o II Ebó Coletivo em protesto ao pronunciamento do Navio Logos Hope (Produzi a pedido da Frente um manifesto para circular nas redes sociais a partir das discussões da reunião).
10. 20 de novembro de 2019: evento Novembro Negro UFBA – Ano AYA. Mesa: Conhecimento, afetividade e memória para resistir. Local: Auditório da Biblioteca de Saúde (BUS)
11. 20 de novembro de 2019: AFROBAHIA por elas: a resistência da mulher afrobrasileira. Bate-Papo – “Mulheres Negras Sagradas” com Ebome Vanda Machado e Mãe Jaciara.
12. 21 de novembro de 2019: ida ao *Abassá de Ogum* para a gravação do evento Band Mulher. Acompanhamento de Mãe Jaciara no Programa.
13. 23 de novembro de 2019: ida ao *Abassá* para digitalizar o arquivo de Mãe Jaciara.
14. 28 de novembro de 2019: Heroínas de Ontem e Hoje. Ato contra a intolerância religiosa no Busto de Mãe Gilda. Local: Parque do Abaeté em Itapuã.

Atividades de Campo em 2020

15. 21 de janeiro em 2020: “Ato 20 anos de memória ancestral no Busto de Mãe Gilda de Ogum”. Local: primeira parte no *Abassá de Ogum* e segunda parte no Parque Lagoa do Abaeté.
16. 24 de janeiro em 2020: Candomblé & Intolerância Religiosa – Homenageando as vozes, práticas e comunidades da Espiritualidade Afro-Brasileira. Local: *Ilê Oxumarê*.

Em 2019, a maior parte da minha presença em campo foi bem demarcada. Eu era *iaô* novíssima, com o cabelo disforme e curtíssimo, toda vestida de branco por

meses, e com severos trejeitos do recolhimento. Além disso, estava diante de uma ialorixá de outra casa, tentei ao máximo de minhas limitações prestar a reverência devida. Além do pacto de pesquisa, sempre houve uma hierarquia e um pertencimento religioso que nos posicionava. Os estudos sobre religiões de matriz africana são quase repetitivos do que uma simples experiência como visitante ou cliente num terreiro pode dar conta: mães de santo não esperam, fazem esperar. Elas quase nunca dizem não. Mas o sim é ainda mais raro em suas falas. Ajudou muito quando comecei a entender que eu fazia pesquisa em “campo up”¹⁵¹, que por que não, além das dificuldades (enormes) que teria em pesquisar algo sagrado (e extremamente sagrado para mim), eu teria dificuldades comuns não apenas àquelas pesquisadoras que se engajam em pesquisas sobre altas cúpulas políticas ou empresariais, mas que pesquisadoras e interlocutoras tem a paridade do poder político da palavra. Há múltiplas intensidades de acessos e uma gestão sofisticada da informação que é oferecida. Se a pesquisadora é consciente, à semelhança do óbvio ensinado por exemplo no Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga da Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2012), parte-se da “garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado”. Trago estes argumentos para refletir como a pesquisa com Mãe Jaciara, que sempre foi extremamente disponível ao projeto, foi atravessada por limitações epistemológicas e existenciais (me refiro aqui às minhas: ser iaô, ser branca, morar a 1000 km de distância, dentre outras).

¹⁵¹ Mais sobre a complexidade da noção de campos up: “Desde o trabalho de Evans-Pritchard, ao estudo da diversidade “além-mares – clássica para a tradição disciplinar dominante –, cada vez mais a antropologia vem incorporando a atenção para as diferenciações de classe, etnia, gênero, etc, presentes em contextos urbanos e não apenas remetidas a grupos étnicos ou nacionais: Nestes novos espaços de pesquisa, não apenas a etnografia em aldeias distantes ou estudos de comunidade fazem parte das possibilidades de campo, mas locais institucionais como delegacias, hospitais, laboratórios, empresas, fóruns de justiça, câmaras de vereadores e outros órgãos do campo da política tornam-se legítimos para a pesquisa antropológico. Se Evans-Pritchard aconselhasse um tempo longo de pesquisa antropológica, hoje em dia é impossível pensar somente na antropologia dos Longos trabalhos monográficos, uma vez que as novas realidades do mercado de trabalho antropológico no Brasil traz demandas como a produção de laudos, consultorias e assessorias para públicos diversos, realizados em tempos por vezes diminutos. A própria configuração temporal dos cursos de mestra- do e doutorado teve, nas últimas décadas, uma diminuição significativa no que se refere ao período de produção dos trabalhos finais, o que distancia a formação antropológica ideal descrita por Evans-Pritchard” (Jardim, 2010, p. 25).



4.3 Mãe Gilda, Imagens e Justiça



4.3.1 Imagens e Narrativas sobre Mulheres de Axé: Dois episódios

Em qual repertório de imagens, a fotografia de uma mãe de santo, Mãe Gilda, se torna cobiçada pela intolerância religiosa? A incursão a dois textos/episódios relacionados a imagens e narrativas de mulheres de axé permite compreender melhor o tempo/clima (Sharpe, 2023) que torna a imagem de uma mãe de santo um recurso disputado para a violência.

O primeiro texto consiste na publicação da reportagem intitulada “As noivas dos deuses sanguinários” na revista *O Cruzeiro* – publicação carioca – em setembro de 1951. A matéria foi acompanhada de um ensaio de 38 fotografias de autoria do fotojornalista piauiense José Medeiros (1921-1990). A reportagem – cujo processo de elaboração e recepção importa compreender melhor – reagia à outra matéria “*Les possédés de Bahia*”/“As possuídas da Bahia” de Henri-George Clouzot, publicada também em 1951 na revista francesa *Paris Match* (IMS, 2009). A abordagem do candomblé pelo folhetim francês foi considerada sensacionalista por estudiosos do candomblé, “mas, pelo ineditismo do tema e pela qualidade do material fotográfico a ela vinculado, despertou na redação de *O Cruzeiro* o desejo de suplantá-la em ambos sentidos” (IMS, 2009, p. 6). O ensaio fotográfico exhibe cenas da iniciação/feitura, momentos protegidos pelo segredo comunitário. Retrata imagens que chocaram um público que desconhecia e repudiava as religiosidades negras: corpos femininos em transe, dança, raspagem de cabelos, sacralização de animais etc.

O título da reportagem – “As noivas dos deuses sanguinários” – conduz à mensagem que o periódico buscava transmitir. À semelhança do ocorrido entre Fausta e Nina Rodrigues, pactos oportunistaram a realização da matéria:

O repórter Arlindo Silva e José Medeiros foram os escolhidos para a missão. Enviados para Salvador, de início enfrentaram fortes resistências por parte dos terreiros tradicionais a abrir suas comunicações à imprensa e, sobretudo, a se deixar fotografar. Mas então conheceram um motorista de táxi apelidado Sessenta, que conhecia um terreiro menor, no qual três jovens estavam reclusas e aguardando a noite do ritual de sua iniciação. O Terreiro de Oxossi ficava num subúrbio ferroviário, de paisagem predominantemente rural, com poucas casas e de difícil acesso, junto aos bairros da Plataforma e da Ilha Amarela. Sua mãe-de-santo era conhecida como Mãe Riso da Plataforma, de nome civil Risolina Eleotina dos Santos. Os jornalistas garantiram o direito de assistir e documentar a cerimônia de iniciação em troca de fornecer ao terreiro os meios para a aquisição

de animais a serem sacrificados e dos demais elementos necessários ao ritual.

Resolvidos os problemas "diplomáticos", José Medeiros ainda teria de enfrentar problemas técnicos. Na hora H, quando o ritual iria começar, o cabo de sincronismo do *flash* se rompeu. Como o ambiente era muito escuro, é preciso ajustar o anel do obturador de sua Rolleiflex para a posição B, recurso que permite ao fotógrafo expor um filme à luz por quanto tempo desejar, enquanto você estiver apertando o botão disparador.

Tendo em vista a popularidade de *O Cruzeiro* na época, bem como o ineditismo do conteúdo, a matéria foi anunciada em Salvador por vários dias seguidos e pelos mais importantes veículos de imprensa local. No meio do candomblé, uma tensão se instalou. Dentro da redação, a expectativa era de incrementos específicos para as vendas, fazendo uma tiragem já elevada de 300 mil exemplares ser aumentada para 330 mil (IMS, 2009, p. 6).

O texto transcrito acima foi extraído da apresentação à reedição pelo Instituto Moreira Sales (2009) da publicação em livro que José Medeiros faria em 1957 de 65 fotografias deste ensaio, não apenas as 38 fotografias iniciais. Na narrativa da expedição de *O Cruzeiro* em Salvador, destaca-se a recusa dos chamados terreiros tradicionais à captura dos segredos, o que demonstra a circulação de uma episteme sobre as imagens, a qual os jornalistas precisaram driblar. A saída encontrada foi identificar brechas para negociação, talvez na vulnerabilidade econômica de uma comunidade e das filhas de santo. O insondável se fez presente (ou não) na mecânica, a câmera não funcionou; o que aumenta a aura da peça jornalística. Mais uma vez, os estudiosos das religiões afro-brasileiras, Bastide e Pierre Verger, por exemplo, não julgaram bem a reportagem e suas consequências (IMS, 2009, p. 6). Tempos depois, os intelectuais redimiram o ensaio de José Medeiros por seu valor etnográfico. De fato, olho as fotos hoje e vejo imensa beleza e cuidado, não no olhar que as submete, mas no cotidiano retratado (Hartman, 2022; Campt, 2017; Sharpe, 2024). No entanto, imagens existem dentro de um texto escrito e social, é preciso aprender a vê-las, querer vê-las. Nesse caso, tanto o texto da matéria quanto o texto social eram antinegros. E se as imagens de José Medeiros no futuro conquistariam reconhecimento e valor, não foi esse o destino das mulheres de axé que foram retratadas:

A reportagem, publicada em setembro de 1951 e contendo ao todo 38 fotografias, foi um sucesso de público. Junto aos estudiosos, no entanto, entre eles o sociólogo Roger Bastide e o fotógrafo e etnógrafo

Pierre Verger, o sensacionalismo dado ao assunto voltou a provocar reações adversas. A Federação dos Cultos Afro-Brasileiros, por sua vez, impôs sanções a Mãe Riso da Plataforma, além de denunciá-la à polícia, e negou reconhecimento à iniciação das três jovens envolvidas no ritual. Tamanha contrariedade se explica, pois o impacto da reportagem poderia servir aos “inimigos do candomblé” nas palavras de Bastide, como argumento contra a existência dos terreiros e como incentivo à hostilidade já existente contra o culto afro-brasileiro. Isso sem falar na imagem estereotipada que a cultura popular adquiria, tanto nas páginas da *Paris Match* quanto em *O Cruzeiro* (IMS, 2009, p. 6-7).

Nesse episódio, o controle social exercido entre as comunidades de terreiro teve consequências nefastas para as mulheres de axé envolvidas. Houve uma disputa ética pelas imagens no próprio campo interno. E se a resposta foi punitiva, é preciso também recordar que as Federações de Culto têm atuação e poderes reduzidos na prática da política das religiões de matriz africana. Era em outra instância que iria se validar e verificar a iniciação das iaôs, na instância prática, ritual, oracular. Quanto a isso, não temos como saber. De toda forma, o episódio da *Revista Cruzeiro* é um marco histórico e ilustra como a mídia teve e tem um papel preponderante na propagação de estereótipos negativos sobre as religiões de matriz africana¹⁵² (Santos, 2018), e de que maneira o corpo das mulheres negras era a instância primordial deste acionamento, a exemplo do título.

Há outro evento que situa a representação das mulheres de axé no centro de uma fantasia colonial. A obra *Mãe de Santo*, do missionário canadense Robert McAlister, foi publicada pela primeira vez em 1968 e apresentava em tom de suspense a história de vida de Georgina Aragão, uma mulher baiana de Salvador descendente de avó africana. Ela narra suas vivências no candomblé como algo diabólico e sombrio, associado a doenças e rituais macabros para culminar quando conhece o missionário autor do livro e converte-se à denominação religiosa fundada por ele no Rio de Janeiro, a Igreja Pentecostal Nova Vida e destrói o *peji* (altar) do seu terreiro (Silva, 2007, p 211). Na contracapa, a sinopse anuncia o teor do livro:

¹⁵² De acordo com Babalaô Ivanir dos Santos (2018, p. 58) em sua tese de doutorado: “Periódicos, jornais e revistas de circulação nacional e regional foram, em grande medida, os principais e maiores meios de veiculação do preconceito sobre o negro e as práticas e manifestações das religiões afro-brasileiras. Entre as décadas de 1930 e 1980, principalmente após o fim do Estado Novo, periódicos de circulação regular na cidade do Rio de Janeiro, tais como os jornais *O Cruzeiro*, *Gazeta de Notícias*, *Diário da Noite*, *O Fluminense*, traziam em seus noticiários e folhetins matérias depreciativas sobre os negros e suas religiosidades”.

Esta é a incrível história de uma baiana, cuja marca de faca, em seu braço direito, destinava-a desde o nascimento a ser mãe-de-santo, servindo os orixás e sacrificando aos exus a partir dos nove anos de idade.

Nesta quarta edição, reestruturada, você vai sentir a repugnância experimentada por Georgina Aragão dos Santos Franco, ao ser enclausurada num quarto fétido, cheirando a sangue seco, sangue este com que lhe cobriram o corpo inteiro, ao “fazer santo” (McAlister, 1983).

O texto inicia com explicações do que seriam as religiões afro-brasileiras, ressaltando diferenças e aproximações entre candomblé, “espiritismo brasileiro” e umbanda para então aprofundar o antagonismo destas religiosidades com o neopentecostalismo¹⁵³ (Silva, 2007, p. 210). O autor afirma que em sua experiência de escuta missionária entendeu que estas crenças não se tratava de meras superstições, e que despertavam atração porque possuíam – ainda que nefastos – efeitos reais. Aparentemente, há pretensão informativa, expressões e rituais de diferentes religiões afro-brasileiras são traduzidas para um leitor leigo e interpretadas em um viés descontextualizado e macabro. A narração da vida de Georgina é entrecortada por descrições de rituais e eventos que, associados diretamente a maldições, doenças e loucura, não ficam a dever a nenhum conto literário de horror. O missionário entende estas religiosidades não apenas como um mal direcionado aos fiéis, mas uma ameaça nacional: “hoje reconheço no Candomblé e na Umbanda uma tremenda ameaça espiritual para o povo brasileiro” (McAlister, 1983, p. 11).

O livro *Mãe de Santo* inaugura fórmula que seria repetida à exaustão pelo neopentecostalismo posterior: o reconhecimento da eficácia das religiões afrobrasileiras e incorporação de vários de seus elementos para então elegê-las como inimigas da guerra espiritual. Robert McAllister e sua Igreja Pentecostal Nova Vida são a origem de denominações neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Internacional da Graça de Deus e Cristo Vive (Mariano, 2014). Edir Macedo, fundador da IURD, foi frequentador da Nova Vida e as semelhanças entre a

¹⁵³ A respeito deste antagonismo, conferir a síntese de Vagner Gonçalves da Silva (2007, p. 210): “Aqui os temas centrais desse antagonismo estão postos: 1. Identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2. Libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue ‘seco’ ou ‘fétido’ da iniciação ou das oferendas); 3. Em consequência da libertação, a conversão. McAlister escreve que ao tomar contato no Brasil com a ‘macumba’, inicialmente achou tratar-se de ‘folclore’, depois, ao curar uma mulher cuja perna estava paralisada desde que ela dera um pontapé em um despacho, percebeu o quanto essas ‘crendices’ eram nocivas e reais”.

obra *Mãe de Santo e Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* não é acaso. Até mesmo as dedicatórias dos livros coincidem; pais e mães de santo¹⁵⁴, ora vistos como vilões, ora vítimas, e sempre potenciais sujeitos para a conversão.

A atuação de McAlister permite contextualizar e iniciar a compreensão o neopentecostalismo, considerando que o missionário canadense atuou na formação de seus principais quadros. A IURD tem influência proeminente no movimento neopentecostal, na considerada terceira onda do pentecostalismo brasileiro a partir dos anos 1970. Além de compartilhar de características de outras vertentes do pentecostalismo¹⁵⁵, tais como: “antiecumenismo, líderes fortes, uso de meios de comunicação de massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária, pregação da cura divina” (Mariano, 2014, p. 36), o neopentecostalismo iurdiano teria notas próprias. O sociólogo Ricardo Mariano (2014, p. 36) apresenta ainda os seguintes aspectos: “1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade”. Os estudos sobre o neopentecostalismo ainda apontam ainda a organização empresarial da IURD, o proselitismo ostensivo, a teologia da batalha espiritual com ênfase na demonização de Exu, a convocação à libertação à nível nacional (Mariano, 2014; Reinhardt, 2007).

Por fim, é preciso ressaltar “a apropriação parasitária dos cultos afrobrasileiros” (Reinhardt, 2007, p. 64) por parte da IURD, no acionamento do repertório-mágico destas epistemes, no recrutamento de seus adeptos e táticas. Um exemplo disso é a primeira incursão da Universal nos meios de comunicação em

¹⁵⁴ A dedicatória na obra de McAlister (MCALISTER, 1983, p. 11): “É às vítimas do poder diabólico do Candomblé e da Umbanda, portanto, que dedico este livro”. A dedicatória na obra de Macedo (2021, p. 6): “Dedico esta obra a todos os pais e mães de santo do Brasil, pois eles, mais do que qualquer outra pessoa, merecem e precisam de um esclarecimento. São sacerdotes de cultos como umbanda, quimbanda e candomblé, entre outros, que, na maioria dos casos, estão bem-intencionados. Eles poderão usar os seus dons de liderança ou de sacerdócio corretamente se forem instruídos. Muitos que já serviram como pais ou mães de santo, hoje, são obreiros ou pastores das nossas igrejas, mas não os seriam se Deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade”.

¹⁵⁵ Ricardo Mariano (2014, p. 28-49) define o pentecostalismo no Brasil na seguinte tipologia: pentecostalismo clássico (1910 a 1950) tendo como marcos a implantação das denominações Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil; uma segunda onda chamada por Mariano de deuterpentecostalismo nos anos 1950, tendo por inovação as denominações Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção etc., e; a terceira onda a que chamou neopentecostalismo a partir da segunda metade da década de 1970, agrupando denominações como a Igreja Nova Vida de McAlister que está na origem da IURD, Internacional da Graça de Deus, Cristo Vive, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça, Renascer em Cristo e outras.

massa: “Nos primórdios, procurava alugar horário nas emissoras logo após o término de programas de pais ou mães-de-santo, para aproveitar a audiência dos cultos afro-brasileiros” (Mariano, 2014, p. 66). É nesse contexto de circulação de imagens e narrativas que se pode começar a compreender por que houve a busca pela imagem de uma mãe de santo para colocá-la no centro da guerra.

4.3.2 Outras narrativas sobre uma imagem

Como a imagem de Mãe Gilda se tornou disponível para ataques neopentecostais? Inicialmente, a imagem que ficou conhecida de Mãe Gilda é a imagem de uma capa de um jornal neopentecostal, um veículo que elegeu sua fotografia para desferir ofensas e práticas de crimes a uma coletividade que denominaram pejorativamente “macumbeiros charlatães”. Entretanto, essa não é a história desta imagem, e, principalmente, não é a forma como Mãe Gilda gostaria de ser lembrada.

A primeira forma de tratamento que dispensei à imagem rasurada pela *Folha Universal* é não a reproduzir nesta tese. Não diretamente. Na breve análise dos guardados de jornais de Mãe Jaciara, no tópico anterior, há uma foto tirada por mim de uma fotocópia (xérox) da capa do jornal a *A Tarde*, que retrata Mãe Jaciara mostrando a matéria e a capa da *Folha Universal*. Uma foto de uma cópia de uma capa de jornal ilustrada com uma foto em que aparece outra capa de jornal que rasura uma foto da página de uma revista. Um simulacro¹⁵⁶ (Deleuze, 2018, p. 150). Estamos presas na espectralidade desta foto. Reproduzi-la, hoje, não é um gesto de justiça. Esse espectro deve ser apenas uma convocatória à justiça, principalmente a indagarmos a que tipo de ética o uso de cenas do sofrimento negro conduz, aproximando-nos da provocação que Saidiya Hartman (2022) oferece em *Scenes of Subjection*.

¹⁵⁶ Simulacro aqui se afasta da noção de representação. Em termos deleuzianos: “Tudo se tornou simulacro. Com efeito, por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas antes o ato pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, subvertida. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia. É nessa direção que é preciso procurar as condições não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio sub-representativo. Se é verdade que a representação tem a identidade como elemento e um semelhante como unidade de medida, a pura presença, tal como aparece no simulacro, tem o ‘díspar’ como unidade de medida, isto é, sempre uma diferença de diferença como elemento imediato” (Deleuze, 2018, p. 150).

Ao optar em não reproduzir o relato do liberto estadunidense Frederick Douglass sobre o espancamento de sua tia, a autora destaca “facilidade com que tais cenas são geralmente reiteradas, a casualidade com que são divulgadas e as consequências dessa exibição rotineira do corpo devastado do escravo” (Hartman, 2022, p. 2). A exposição exacerbada não desperta indignação. Na verdade, produz familiaridade, naturalização da dor em seu caráter espetacular em corpos negros. Além disso, a autora convida a pensar de que modo nós (espectadores) somos chamados a participar destas cenas de sujeição quando expostos a elas (Hartman, 2022, p. 2). A foto de Mãe Gilda nos faz testemunha¹⁵⁷ de uma verdade, do horror? Repetir essa imagem é um preço justo a se pagar para gerar uma reflexão¹⁵⁸? (Hartman, 2022).

Faz muito sentido que uma filha e coletivos negros e do povo de santo se valham desta imagem quando se engajam na nomeação (Segato, 2016) da violência sofrida por Mãe Gilda no âmbito do Estado-Nação como intolerância religiosa, algo, portanto, reprovável. Além disso, conforme será discutido adiante, há um esforço consciente por parte de Mãe Jaciara de que a imagem de Mãe Gilda não seja mais vinculada à cena de sujeição inicial, ao simulacro elaborado e difundido pela Folha Universal.

No caso da imagem em questão, reunir vestígios em torno dela e explicitar outras narrativas pode ser uma forma de reparação. Algo parecido com o que Christina Sharpe busca ao revisitar a vida de sua mãe em *Notas Ordinárias*:

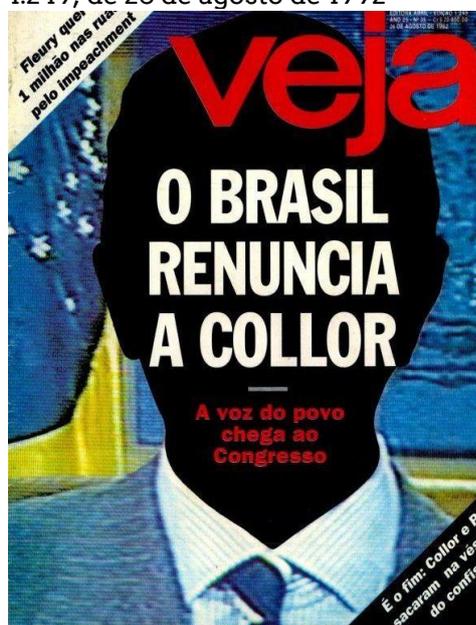
Talvez eu deva devolver minha mãe à sua própria opacidade; permitir que algumas descrições se desvançam. Talvez haja apenas muito que eu não saiba. Só posso usar os meus próprios poderes de observação. Só posso usar o meu próprio entendimento tardio e parcial. Só posso estender minha profunda consideração (Sharpe, 2024, p. 278).

¹⁵⁷ Saidiya Hartman (2022) em seu livro *Scenes of Subjection* explica que a reiteração de imagens do sofrimento negro não produz verdade. Na verdade, ela nubla as fronteiras entre terror e diversão que enfatiza na cena a dor moral do espectador. As cenas de sujeição enfatizam, portanto, o testemunho branco em vez da justiça para o sofrimento negro retratado.

¹⁵⁸ Uma indagação no mesmo sentido é a de Denise Ferreira da Silva investigando se a repetição de cenas de violência racial e colonial articulam justiça: "O que mais se pode fazer, dizer, lembrar, contar, escrever, criar, depois que tudo foi feito e dito? Quantas vezes mais deve o trabalho crítico e criativo recitar os episódios de violência colonial e racial? Quantas vezes deve-se exigir o reconhecimento de que ocorreu uma injustiça? De que outra maneira se pode articular o grito por justiça? Quantos corpos mortos teremos que acumular até que haja bastante evidência? Quantas pessoas negras foram mortas pela polícia nos Estados Unidos e no Brasil durante a crise do novo coronavírus?" (Silva; Mattiuzzi; Machado, 2020).

A violação da *Folha Universal* se debruçou sobre a superfície de uma imagem de Mãe Gilda protestando com alegria durante o movimento pelo *impeachment* do então presidente Fernando Collor de Mello. Trata-se de uma imagem na página 35 da edição 1.249 de 26 de agosto de 1992 da revista *Veja*.

Imagem 26 – Capa revista *Veja*, ed. 1.249, de 26 de agosto de 1992



Fonte: revista *Veja* (A VOZ das Ruas, 1992). Captura de tela do aplicativo da revista em 18 de novembro de 2024.

A capa da edição anuncia o fervor das páginas que virão; noticia as manifestações que pipocaram nas capitais brasileiras e anuncia outras que viriam nas semanas seguintes. Eram movimentações contra um presidente que, devido a caudalosas denúncias por corrupção, iria renunciar em 29 de dezembro de 1992, um dia antes da decisão final por seu *impeachment*. A foto de Mãe Gilda compõe a reportagem principal da edição, intitulada “A voz das ruas”, com subtítulo que antecipa: “Sem esperar pelo chamado dos políticos, os povo ocupa as ruas com o negro do luto e agora começa a resgatar o verde-amarelo da Nação”¹⁵⁹. Em suas sete páginas, a reportagem apresenta quinze fotografias dos movimentos espalhados pelas capitais brasileiras. As imagens são repletas de iconografias da nacionalidade e retratam múltiplas cenas de jovens, cartazes bem-humorados, pessoas de diferentes faixas

¹⁵⁹ No momento da matéria, 25 de agosto, é interessante notar que não há ainda menção a “caras pintadas”, termo pelo qual as mobilizações pelo impeachment ficariam conhecidas. As mobilizações são chamadas ao final da matéria de “passeatas do negro”, em referência ao luto.

etárias, muitas vestidas de preto. O texto da reportagem interpreta a mobilização como um retorno do povo que estava ausente das ruas desde as Diretas Já, movimento pela redemocratização durante o período de transição da ditadura civil-militar.

Páginas antes da foto de Mãe Gilda, o primeiro tópico em negrito da reportagem destaca a presença das “mães de santo”.

Imagem 27 – Página 32 da revista *Veja*, ed. 1.249, de 26 de agosto de 1992



Fonte: revista *Veja* (A VOZ das Ruas, 1992).
Captura de tela do aplicativo da revista em 18 de novembro de 2024.

Ao apresentar as diferentes manifestações pelo país, quando vai dar conta das movimentações em Salvador, a revista *Veja*¹⁶⁰ enfoca nas mães-de-santo (hifenizadas) e na surpresa: “Em Salvador, até as mães-de-santo se mobilizaram e 20000 pessoas fizeram uma passeata na semana passada”. Há duas informações nesta frase-notícia que merecem nosso cuidado. A primeira é o lugar de assombro, “até as mães-de-santo”. Causa estranheza uma mulher de terreiro vestida com sua indumentária indo fazer política na rua? O que essa estranheza informa sobre o imaginário da época sobre política e mulheres de terreiro? Em que momento histórico a presença do povo de santo nas ruas se torna cotidiano e deixa de ser uma surpresa? Ou quando esta

¹⁶⁰ A autoria desta reportagem não é assinada por nenhum jornalista.

presença passa a ser digna de nota (pela mídia, pelos pesquisadores de política ou das religiões afro-brasileiras)? A presente pesquisa não consegue oferecer estas respostas, mas tal surpresa desperta a necessidade de levantar esta agenda investigativa, bem como oferece outras perguntas: quem são as mães de santo, que assim como Mãe Gilda já se entregavam às passeatas? O que isso revela sobre o imaginário comum sobre as formas de política relacionadas às mães de santo? Além disso, chama atenção o fato de que “mães-de-santo” (no plural) seja uma das poucas categorias coletivas declaradas indiretamente no texto da matéria¹⁶¹.

A imagem de Mãe Gilda toma quase uma página inteira. Antes de conseguir localizar em qual edição ela estaria e ter acesso a esta foto, ouvi sobre ela. A busca, encontro e análise da foto de Mãe Gilda coloca – literalmente – em prática a ideia da intelectual negra estadunidense Tina Campt de que diante de algumas imagens, as do arquivo afro-diaspórico, há uma tarefa ética anterior à visão. É preciso ouvir as imagens (Campt, 2017). O que significaria ouvir as imagens?

Tem a ver com primeiro perguntar por elas. Sobre elas. Sobre as circunstâncias de seu aparecimento e arquivamento. Considerar imagens de pessoas negras exige ainda, entender que muitas das imagens que temos hoje em mãos podem não ter sido consentidas ou realizadas a partir de pactos justos. Podem ter sido realizadas num contexto de necessidade burocrática ou outras formas de encontro com o poder (Campt, 2017; Hartman, 2022). O gesto ético de ouvir as imagens não se encerra aí, entretanto.

Quando Campt (2017) interpela o som das imagens ela defende considerar dimensões até então não consideradas como a frequência, silêncio e a compleição muscular. O enfoque na frequência consiste em restituir ao som sua consideração de padrão vibratório e de contato, algo que perdura no tempo, no espaço e em circunstâncias inaudíveis¹⁶² (Campt, 2017). A autora teoriza a partir do som, enquanto

¹⁶¹ A abordagem da Revista Veja sobre o evento é no sentido de enfatizar seu caráter “anônimo” e inconsciente”. Longe de conseguir discutir criticamente o evento do impeachment e a postura política firmada por este veículo de imprensa, a matéria usa superficialmente categorias gerais como “juventude” e “povo”.

¹⁶² Uma explicação da autora sobre seu engajamento no som para lidar com imagens: “Este livro propõe um modo háptico de envolver as frequências sonoras das fotografias. Ele oferece uma visão alternativa de ‘assistir’ a fotos que materializam suas transfigurações, embora não na forma de declarações de fatos ou como narrativas de trânsito ou mobilidade. Em vez disso, eles são acessíveis na frequência tátil da vibração, como o vibrato de um zumbido sentido mais na garganta do que no ouvido. Cada capítulo explora uma seleção de fotos que defino como ‘silenciosas’ na medida em que, antes de serem analisadas, devem ser atendidas por meio das

“processo inerentemente incorporado que se registra em vários níveis do sensório humano” (Campt, 2017, p. 6).

Além disso, é preciso considerar aquilo que geralmente não se busca nestas fotografias, quando se olha para uma imagem que foi atravessada pelo encontro com o poder: detalhes de cuidado, a beleza de mãos, o esmero de um penteado mesmo trajando uma roupa furada ou desgastada; um olhar de desafio, a recusa de olhar para a câmera (Campt, 2017; Hartman, 2022; Sharpe, 2024). Tratar de imagens da existência negra e se recusar à imobilidade da cena de sujeição depende destes gestos contraintuitivos. Demanda, portanto, a escuta das imagens.

Antes de me engajar na busca pela imagem que foi violada e de tentar ouvir seus padrões vibratórios, detalhes e silêncios, fiquei sabendo sobre ela na entrevista que conduzi com Mãe Jaciara, em 30 de outubro de 2019, no dia seguinte ao I Festival de Oxum, no *Axé Abassá de Ogum*.

[Trecho de Diário de Campo]: A entrevista foi provocada por Mãe Jaciara. Ela me perguntou “quando é que a pesquisa vai começar, quando você vai me entrevistar?” Essa interpelação demonstra que está refletindo sobre o processo de pesquisa, que estou sendo avaliada no campo. Por diversas ocasiões Mãe Jaciara se coloca como uma pessoa realizadora, do movimento, que vai lá e faz. Por diversas vezes deu sinais que minha postura “contida” no dizer de Ebome Vanda, é algo que lhe incomoda. Com ela sempre fiz questão que o pacto da pesquisa fosse lembrado, repactuado e ela responde “toda direitinha, a iaô”, “toda direitinha, Ana Lu”. Demorou muito que elas decorassem o meu nome até que ambas me chamasse pelo meu *orunkó* ou por um diminutivo dele “Togun”, “Togundê” [...].

Nesse primeiro dia da entrevista ela me esperava para o café da manhã que estava sendo servido para suas hóspedes, para a Iyalodè Rosângela e sua corte. A *Iyalodé* Rosângela de Ewá e a *Iyakekere* Penha haviam acabado de acordar e estavam tomando café. Elas participaram da cena da entrevista. Fui recebida na porta por Railson, ogã de Iemanjá que mora na roça e a *Iyakekerê* Danielle – que mora no *Abassá* também estava lá. Danielle vive no *Abassá* com seu filhinho Bernardo, a quem Mãe Jaciara invoca como a primeira criança do axé. Em outro diário falarei especificamente de Mãe Dani, que sempre é muito gentil comigo. Ela é uma mulher de axé típica no dizer de Ebome Vanda: “lava, cozinha, costura, reza e trata bicho de quatro pés” [...].

AL: Bom dia. Hoje é 30 de outubro de 2019 essa é uma entrevista para a pesquisa de doutorado de Ana Laura Silva Vilela. Estamos presentes a ialorixá Jaciara Ribeiro, interlocutora principal da tese. Mãe Penha, iyakekerê. Na nossa conversa, é uma conversa. E Railson ogã da casa.

relações tácitas que as estruturam. Faço-o colocando-os numa espécie de relevo ‘sensorial’ que justapõe os fundos e os primeiros planos sonoros, hápticos, históricos e afetivos através dos quais vemos as fotografias. Como veremos, é uma interrogação arquivística das múltiplas temporalidades dos arquivos visuais fundamentada em um modo de análise feminista negro que é profundamente gramatical por natureza” (Campt, 2017, p. 8).

É... pronto. Mãe Jaciara é uma conversa, a minha pesquisa ela é pauta por todos os princípios éticos da pesquisa, nada vai constar na tese que não seja da vontade da senhora e é enfim... E todas as questões que eu levar a público, a senhora vai ver antes, certo? E se a senhora disser alguma coisa aqui ficou aqui.

MJ: Tá.

AL: Até o áudio depois de, ele fica registrado como confidencial sempre. Qualquer mídia minha, até se roubarem risos. Mãe eu pensei aqui como eu disse pra senhora, as entrevistas, a entrevista ela é um momento importante mas a pesquisa não se esgota nela. É uma forma de eu...

MJ: Fazer embasamento.

AL: Sim, começar a conhecer a senhora de uma forma mais nítida na minha cabeça né? Então tá eu fiz um roteiro aqui, vamos conversando. Mãe, a senhora nasceu e se criou aqui em Itapuã?

MJ: Sim, eu nasci em Salvador, morei em São Cristóvão, mas vim pra aqui prá Itapuã com três anos de idade.

AL: Três anos de idade... A senhora é a filha mais nova?

MJ: Não, eu não sou, tem um caçula né...? Que tá completando cinquenta anos. Ontem completou e eu tenho cinquenta e três. Mas sempre mimada, eu acho que eu sempre fui a caçula. Por ele ser homem e eu ser mais apegada a meu pai e minha mãe. Acho que fiquei muito vista como o bebezinho, a caçula da casa.

AL: São quantos filhos?

MJ: São quatro homens e duas mulheres.

AL: Duas mulheres e... como foi depois daquele ato que culminou na morte da mãe da senhora, Mãe Gilda. Como foi a recepção pelos irmãos da senhora?

MJ: Na verdade eu queria pautar como foi difícil entender o ato de intolerância contra Mãe Gilda. Até porque eu não morava em Salvador. Eu morava em Curitiba, trabalhava lá com menores infratores em Guarapuava e... eu tinha, eu guardava uma revista onde tinha a foto da minha mãe original. A revista *IstoÉ*¹⁶³ que era a foto de minha mãe participou de um ato contra o presidente, na época Collor né? Sobre as caras pintadas, o impeachment e eu mandei pra ela essa foto, durante uns cinco, sete anos ficou guardada no quarto do santo dela essa foto né?

Recorro a este excerto dos cadernos de campo para mostrar a atmosfera da pesquisa, e o contexto da entrevista: uma pesquisadora iaô, uma interlocutora ialorixá – sujeito ativo de pesquisa. Eu tento perguntar sobre o contexto familiar para ir me aproximando, mas Mãe Jaciara é direta. Ela precisa dizer que foi um esforço de vida explicar para a sociedade e pro Estado que o que a mãe tinha vivido era intolerância religiosa. Antes não havia nome, não havia vocabulário. E então a história da foto aparece. Ela viu a foto da mãe quando ainda morava longe, em Curitiba e envia a foto para Mãe Gilda, que a guarda. A primeira a arquivar a foto é Mãe Gilda, e ela não é guardada num armário ou numa gaveta. O lugar do arquivamento da foto de Mãe

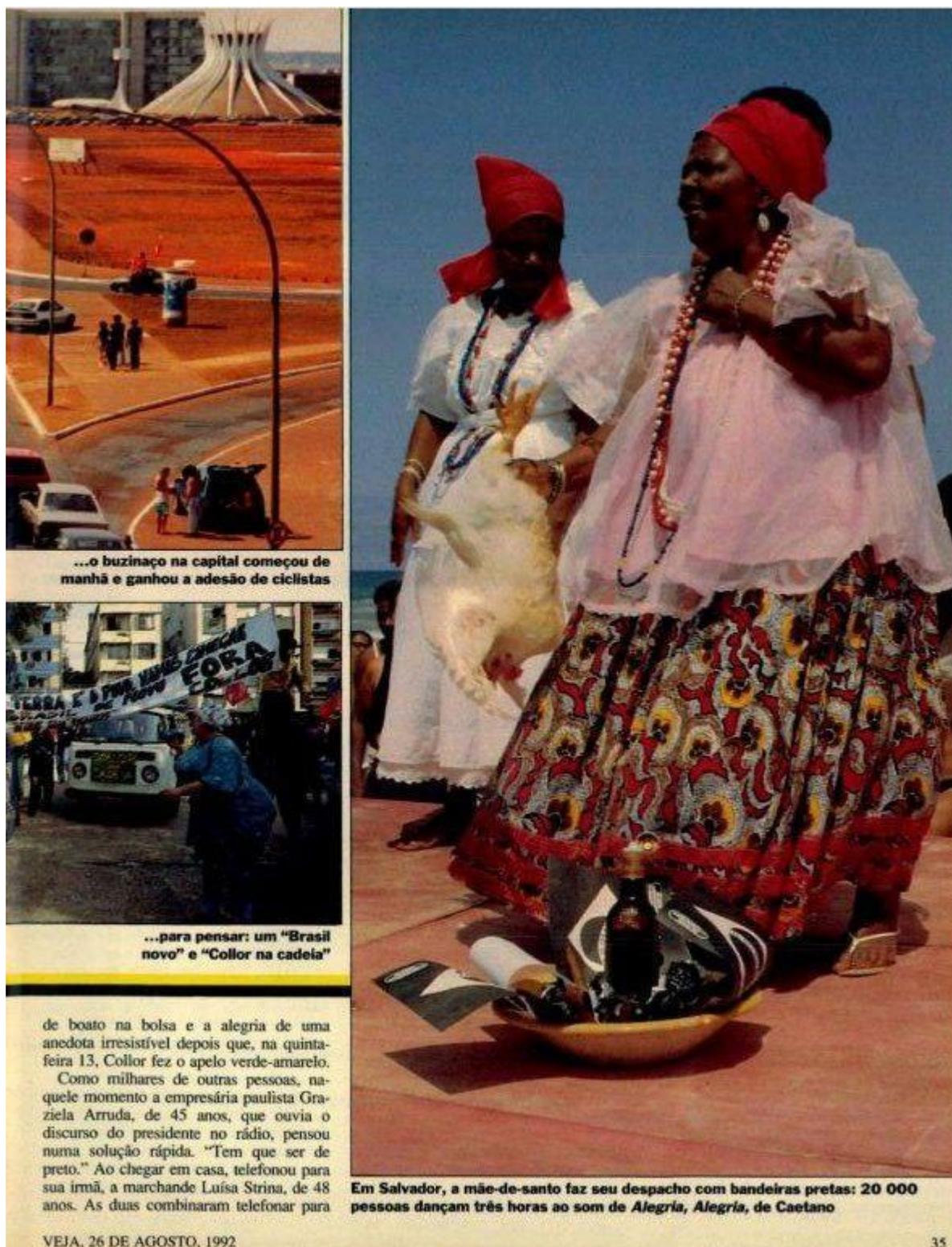
¹⁶³ Nesta entrevista, Mãe Jaciara se engana quanto à qual revista foi publicada a imagem da mãe. Seguindo esta vereda demorei muitos anos para localizar a foto.

Gilda na rua, vestida de mulher de axé, protestando contra Collor era o quarto de santo.

Então ouçamos agora o silêncio sobre a imagem. Quando se aciona o buscador “Mãe Gilda” na internet, as imagens que serão recuperadas são do busto erguido no Parque Lagoa do Abaeté – esta inscrição radical de Mãe Jaciara na imagem da mãe, em Itapuã, e no Estado-Nação. Aparecem imagens que ilustram jornais ou páginas governamentais. Ainda pode aparecer a capa do Jornal Folha Universal¹⁶⁴. Mas não aparece a foto querida por Mãe Gilda.

¹⁶⁴ Sete anos executando esta busca e posso notar que cada vez mais aparece a imagem do busto e menos a da Folha Universal. Começaram a aparecer também fotos pessoais de Mãe Gilda que antes não circulavam, algumas das quais decoram o barracão do *Axé Abassá de Ogum*.

Imagem 28 – Página 35 da revista *Veja*, ed. 1.249, de 26 de agosto de 1992



Fonte: revista *Veja* (A VOZ das Ruas, 1992). Captura de tela do aplicativo da revista em 18 de novembro de 2024.

O primeiro registro sônico desta imagem está ainda no plano da página da *Veja*, na legenda: "Em Salvador, a mãe-de-santo faz seu despacho com bandeiras pretas;

20000 mil pessoas dançam três horas ao som de *Alegria, Alegria*¹⁶⁵, de Caetano". Primeiro, o barulho do mar, e do vento na orla de Salvador. O arrepio no corpo por estar à beira-mar. A canção de Caetano tocando, as milhares de pessoas cantando e dançando, afinal, o chão costuma vibrar, quando se tem festa e muita gente dança. As bandeiras em preto e branco (um dos emblemas do *impeachment*) balançam à força do vento. As saias, as batas também oferecem zumbidos. Mas o barulho mais premente é o galo vibrando nas mãos de Mãe Gilda, seu esforço no bater de asas, seu cacarejo cansado. Sabe-se lá qual altura do circuito se está no instante desta foto. Os lábios abertos de Mãe Gilda, cantavam? Entoavam o *hit* de Caetano?

A imagem é toda movimento. O que a *Veja* chama de despacho está mais para uma performance (estética, política e lúdica). Aos pés de Mãe Gilda, um alguidar em cujo centro repousa uma marafa (garrafa de cachaça). Ela já foi aberta. A predominância de vermelho em sua indumentária e na jovem mulher de axé que a acompanha e os fios de conta que Mãe Gilda usa reverenciando Xangô (fio de contas vermelho e branco), Ogum (fio de contas azul) e Oxalá (fio de contas branco), Oyá (fio de contas vermelho escuro) confirmam que sim, o *ebó* reverencia especialmente a Exu e Xangô. E não, a mãe de santo não está só, em funções públicas é costume se fazerem acompanhar por alguma filha ou filho de santo. (Quem seria a moça?) A imagem comunica estes saberes, e além da opacidade preservada, do que jamais poderíamos compreender, ao mesmo tempo que está repleta de intencionalidade política, a imagem tem graciosidade e bom humor. Há uma sagacidade e brincadeira que só iniciados entenderão. Mãe Gilda está se divertindo. Suspeito que brincalhona. É sim uma imagem para ser querida, para ser arquivada num quarto de santo.

Então, não causará espanto quando soubermos que foi sobre esta imagem, a sua imagem, que Mãe Gilda se preocupou até a morte. Na entrevista com Mãe Jaciara ela narra o encontro com a imagem da *Folha Universal*, ainda na mesma resposta em que falava das dificuldades em explicar socialmente a violência cometida contra Mãe Gilda:

Mãe Jaciara: E quando eu retorno de Curitiba pra cá. Assim eu acordei, foi até pra mim inexplicável, porque eu trabalhava em Guarapuava, ganhava treze salários mínimos, tinha motorista, mandava na cidade,

¹⁶⁵ O texto da reportagem também destacava a canção: "Iniciado por estudantes embalados por *Alegria, Alegria* na trilha sonora de *Anos Rebeldes*, o movimento pelo impeachment exhibe, desde o início, aquela tradição comum às grandes manifestações populares do país" (A VOZ DAS RUAS, 1992, p. 36).

porque eu trabalhava com uma clientela que era problemática né, crianças, drogados, menores infratores, adolescentes. Eu acordei um dia e pedi demissão pra vim pra Bahia sem nenhuma perspectiva de trabalho para dormir num chão do lado da minha mãe, quer dizer, eu já tinha cinco anos morando em Curitiba. Então eu não tinha mais vínculo nenhum com a casa, não tinha quarto meu, não tinha nada e quando eu cheguei aqui [...]. E ao chegar aqui, uma dia eu saí pra procurar uma sala, porque eu queria montar um salão de beleza afro, estética aí andando pelas ruas de Salvador eu vi o pessoal da Universal entregando um jornal né? Aí eu disse assim, ah eu vou pegar um pra ler. Eu não tinha interesse nenhum. Aí quando eu abri o jornal tava escrito: “Macumbeiros, charlatães, lesam o bolso e a vida de seus clientes”. Quando eu olhei a foto era da minha mãe. Aí eu pirei né? Embora eu não sabia o que era racismo, o que era intolerância religiosa, aonde denunciar eu vim correndo pra casa mostrar a ela, ela já estava chorando, minha mãe. Porque a vizinha evangélica mostrou a ela foto do jornal e questionou se ela tinha se convertido à Igreja Universal porque a foto dela estava ali. Então olha só, foi muito difícil eu assumir essa luta. Aí minha mãe falou assim pra mim “Minha filha, não quero morrer com essa tarja preta no rosto” (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

Ao narrar sua trajetória, foi Mãe Jaciara quem trouxe esta fotografia como fio condutor dos acontecimentos. É ela quem primeiro vê a edição de *Veja* e envia para Mãe Gilda, que a guarda. Depois, quando decide voltar a viver com a mãe, novamente é ela quem encontra a *Folha Universal*, a qual já tinha chegado até Mãe Gilda, que recusou a tarja preta sobre seu rosto. Possivelmente, a publicação neopentecostal posicionou a tarja preta no rosto de Mãe Gilda de modo estratégico para demonstrar a tentativa de não a identificar, o que não muda o fato de que houve uso não autorizado e indevido da imagem de uma mulher negra, que em 1999 já era uma mulher idosa e acima de tudo, uma ialorixá. É na dimensão coletiva de sua imagem que Mãe Gilda é mirada.

Outra questão que os usos desta imagem levantam é sobre a circulação de imagens de mulheres de axé. Os dois episódios discutidos no tópico anterior (o ensaio de José Medeiros na *Revista Cruzeiro* e a personagem principal do livro de Robert McAlister) são exemplos de como as imagens das mulheres de axé são objetos de desejo na fantasia colonial. Não é possível acessar as circunstâncias da construção da matéria da *Folha Universal* para saber a maneira como a imagem de Mãe Gilda na matéria de 1992 da revista *Veja* se torna a superfície disponível para a intolerância religiosa. O trânsito desta imagem suscita questões sobre a presença de imagens de mulheres de axé na mídia impressa, em tempos em que a produção de imagens era muito restrita, bem como sua circulação. Seria a escassez de representação o motivo

pelo qual a imagem de uma mãe de santo em uma revista se torna também um objeto a ser guardado para ser usado também pelos neopentecostais?

Não é possível rastrear esta imagem pelo tempo, menos ainda as múltiplas intencionalidades em torno dela. Ademais, à recusa de Mãe Gilda se interpõe outra imagem: a deusa grega Têmis, principal símbolo ocidental da justiça. No cuidado de si, Mãe Gilda faz uma viragem na imagem da justiça, minorando este conceito, virando-o no santo (Hoshino, 2020). E se a justiça se convencionou deusa e a epistemologia negra brasileira pressagiou o gênero e a raça de Deus: “Quando disser que vi/Deus Ele era uma mulher preta” (Emicida, 2015), estamos diante da circulação de outro repertório de imagens da justiça. Algo semelhante ao que imaginam Chiara Ramos e Livia Sant’Anna Vaz (2021, p. 35):

Nós, particularmente, idealizamos a imagem de uma mulher negra, cujos cabelos longos e crespos lhe coroam a cabeça. Sua espada nunca está pendente, mas sempre empunhada em riste, abrindo caminhos para a realização da justiça e para o enfrentamento de todas as formas de opressão. Ela também segura uma balança, pois sabe que precisa de estratégia e equilíbrio para não sucumbir. O seu olhar altivo jamais será encoberto por vendas! Ao contrário, mantém-se de olhos abertos e atentos, para que não lhe escapem as desigualdades e as injustiças que ela tem por missão corrigir. A Justiça é uma mulher negra!

A audição da fotografia de Mãe Gilda oferece outras narrativas ao que se pode – equivocadamente – resumir a um caso emblemático de intolerância religiosa. Os ruídos da fotografia de Mãe Gilda complicam a relação entre imagens e justiça, entre a recusa à reprodução infinita de cenas de sujeição, ao apagamento e violação à imagem de uma mulher de terreiro e a um conceito único de justiça.

4.3.3. Notas sobre Mãe Gilda

Construir um evento histórico, uma personagem histórica, é também engajar-se em silenciamentos (Trouillot, 2016). Nunca iremos conhecer Mãe Gilda, devemos respeitar sua opacidade, e apenas tratar com “profunda consideração” (Sharpe, 2024) e complexidade, as memórias, referências e vestígios que se apresentam. Não há como restituir sua imagem, sua história segue contada primeiro pelo encontro com a violência, e depois com o poder do Estado, na luta por ser lembrada. Esse processo foi mobilizado por sua filha – Jaciara Ribeiro – que em seus agenciamentos com os parceiros de luta (Mãe Gilda se torna um emblema por justiça dos movimentos negro

e de terreiro), sua família e Estado (primeiro o Judiciário, e depois o Legislativo e o Executivo) precisa aprender a dizer sobre a Mãe, dobrando a própria dor e falando em outra língua.

Considerando o contexto epistêmico exposto acima e que minha aproximação à Mãe Gilda ocorre quando sigo brevemente os passos de sua filha, e ao teorizar sobre as ambiguidades dos silêncios (Trouillot, 2016), a saída que encontro é novamente a anotação (Sharpe, 2023, 2024). Produzir notas, revisitar minhas anotações de campo e dialogá-las com outras notas que as façam vibrar. Algo inspirado às notas (em versos, mapas, imagens) que Aline Motta (2022) produziu ao revisitar o arquivo de sua família no Rio de Janeiro, o arquivo pessoal da mãe recém falecida e suas memórias. É um movimento contrário, uma curva: “Inverter a lógica dos embriões/A filha que vira uma ancestral da mãe/memória e veículo/A água é uma máquina do tempo” (Motta, 2022, p. 137).

Eis, então, as notas que o trabalho de campo me permitiu imaginar sobre Mãe Gilda, através da fresta de um caso emblemático de intolerância religiosa. Não há ordem.

1. O *orunkó* (nome sagrado) de Mãe Gilda era *Ogum Toboginã*

[Trecho dos diários de Campo] Houve um ato simbólico no busto de Mãe Gilda, foram jogadas rosas, flores, e milho branco. Mãe Jaciara soltou pombos. Mãe Jaci cantou para Oyá, orixá ligada aos mortos e saudou sua ancestralidade, Mãe Gilda *Ogum Toboginã*.
Ato Público: Mulheres Negras Fortalecidas pela Ancestralidade.
(30 de março de 2019 – Parque Lagoa do Abaeté).

2. Mãe Gilda era mãe de seis filhos, num casamento interracial e o caboclo Tupinambá foi quem deu caminho para a construção do *Axé Abassá de Ogum*.

Entrevista Mãe Jaciara

AL: A senhora em todo momento né está falando da importância de mais pessoas conhecerem a história da sua ancestral fundante deste terreiro, mãe Gilda. Mas quem era mãe Gilda?

MJ: Mãe Gilda era uma mulher muito tímida né? De Ogum, mas que sofreu muita violência. Ela casou com meu pai muito jovem. Na verdade, minha mãe veio do interior. Candeias né? Do interior, um interior muito pobre. Onde a mãe dela era de Ogum e teve problemas espirituais. Ficou louca e teve que viajar a Bom Jardim para se cuidar. Minha mãe não tinha uma relação muito próxima ao candomblé e casando com meu pai, um homem branco, a família do meu pai é... judiou muito da minha mãe. Fez ela de empregada, praticamente ela

foi escravizada dentro da família. Tinha o corpo queimado com cigarro das cunhadas e meu pai traía muito minha mãe. Todo ano no carnaval ele saía na segunda, na segunda não... no sábado e voltava na quarta-feira de cinzas, ela grávida. Ela me contou isso eu ainda não era nascida. Eacompanhei muito o alcoolismo do meu pai. Meu pai era um homem que bebia muito e eu sofria muito porque eu sempre tinha que buscar ele bêbado nas ruas. Minha mãe ainda não era uma ialorixá. E ela já tinha uma relação com o caboclo dela, o caboclo Tupinambá. Por isso que o terreiro tem o nome *Abassá* de Ogum. Porque a palavra *abassá* é em homenagem a terra do caboclo. Porque é Angola, é banto. Não é por isso que o *Abassá* de Ogum não é Ilê Axé *Abassá* de Ogum. As pessoas até acham que a casa é a angoleira porque o *Abassá* é de Angola e Angola é que cultua caboclo. Mas é o caboclo que trabalhava e que deu o dinheiro, ela que comprou isso aqui. E meu pai não gostava do candomblé, mas terminou se adaptando pela influência das entidades dela que ia para cima né? Então quem empodera a minha mãe não é a história dela como ialorixá só, são as entidades. Quando eu cresço nesse meio eu termino sendo a revolucionária da vida dela. Eu levo a minha mãe para para ser mãe de um grupo de dança e música João de Barro, onde ela dançava comigo lá no Méditerranée. Então ela começou a ganhar um cachê. Então assim minha mãe dizia, que ela tinha seis filhos, mas eu valia pelos seis. Então quando tinha candomblé aqui, mas antes de falar do candomblé... Minha mãe passou mal tinha que fazer uma cirurgia eu não lembro do que... não sei se era de hérnia não sei... mas na hora que ela tava na mesa Ogum pegou ela e levantou. Então a partir daí ela acreditou que o orixá era tudo na vida dela. E como meu pai era militar e viajava muito, Rio, São Paulo, Recife. Ele conhece Raminho de Oxóssi que é o babalorixá dela, conhece, vai no terreiro dele...
(29 de outubro de 2019: Entrevista gravada com Mãe Jaciara no *Abassá* de Ogum).

3. A trajetória espiritual de Mãe Gilda é entre Pernambuco e o enraizamento em Itapuã. O *Abassá de Ogum* é um legado persistente.

Entrevista Mãe Jaciara

AL: Que é o Sítio né mãe? *[continuação da pergunta anterior, acerca da trajetória religiosa de Mãe Gilda]*

MJ: Não não é não. É perto, mas não é o Sítio não. Não é o Sítio de Pai Adão não, é outro. Então ele se torna amigo e ele traz Raminho para Bahia para atender uma esposa de outro amigo que é Elza que se torna ialorixá da minha mãe. Que é daqui de Itapuã (*Aboragilobe*). Mas ela se perdeu um pouco e tinha mais de 70 filhos na comunidade e a única filha que deu continuidade a uma casa foi minha mãe. Então essa herança de Raminho aqui só existe em mãe Jaciara agora. Todas as casas fecharam, todas as filhas viraram crente... Inclusive a ialorixá morreu cega porque ela casou com um homem e o homem não queria o exu na porta e ela foi lá e quebrou o Exu, porque o exu ficava olhando para dentro do quarto dela. E ela ficou cega e aí ela morreu. A casa está abandonada, tem outra de Oxum – Detinha – que era praticamente a mãe pequena dessa casa e também abandonou o candomblé e hoje está muito doente. O legado que fica é o *Abassá de Ogum*.
(29 de outubro de 2019: Entrevista gravada com Mãe Jaciara no *Abassá* de Ogum).

4. Seriedade na ética espiritual e centralidade de Ogum.

Entrevista Mãe Jaciara

[Continuação à pergunta sobre a trajetória religiosa de Mãe Gilda]

MJ: [...] Porque ela era muito séria na espiritualidade dela. Ela quando ia cuidar de você, se ela fosse dar um bori em você, três dias antes ela saía da cama do meu pai. Ela vinha dormir no chão do terreiro. Tanto que já no finalzinho ela já não morava mais com meu pai. Ela dizia que Ogum não queria ela com homem. E ela ficou morando nesse quarto que a ialodê está. Morou nesse quarto aí sozinha e eu do lado dela [...]. (29 de outubro de 2019: Entrevista gravada com Mãe Jaciara no *Abassá de Ogum*).

5. As violências vividas em um casamento interracial e a transformação com o culto à Ogum.

Eu digo pela história da minha mãe, que era uma mulher que era empregada doméstica, malmente assinava seu nome e casou com seu pai um homem branco militar e ela sofreu várias retaliações enquanto mulher, de ser escravizada pelas cunhadas, queimar ela com cigarro. De rasgar a roupa dela, então a partir do momento que ela adentra ao culto, ao candomblé, ao seu culto a Ogum, ela se torna uma líder na comunidade e se empodera a tal ponto de quem falava mais alto era minha mãe do que meu pai. Embora militar então assim, a identidade, a vida espiritual, deu altamente compasso pra minha mãe se libertar, ela não tinha DEAM, não tinha psicóloga, não tinha o Ministério Público na época, ela teve Ogum, então eu acredito que a gente traz isso pra atualidade embora o Estado sendo laico, embora a gente estando no século XXI, mas o machismo, a homofobia, o extermínio da juventude negra, né?"

Transcrição da fala Mãe Jaciara "AFROBAHIA por elas: a resistência da mulher afrobrasileira. Bate-Papo – Mulheres Negras Sagradas" (20 de novembro 2019- Local: Shopping da Bahia).

6. Imagens de Mãe Gilda que retratam vivências no terreiro: vestindo santo; com adjá na mão – prerrogativa de mãe de santo.

Imagem 29 – Imagem de Mãe Jaciara segurando foto de Mãe Gilda incorporada de Ogum



Fonte: foto de reportagem do jornal *Brasil de Fato* (Guimarães, 2019).

Imagem 30 – Banner que ilustra notícia no site da Fundação Palmares sobre criação do busto em homenagem à Mãe Gilda em 2014



Fonte: site Fundação Palmares (2014).

7. O silêncio sobre um feminino interdito no relato da invasão ao *Axé Abassá de Ogum*. Ritinha também trouxe força e proteção.

[Trecho dos diários de Campo] Em algum momento ela retomou a fala sobre a mãe, que invadiram o *Abassá* e que arremessaram uma bíblia na cabeça de Mãe Gilda; e que nessa hora foi a pomba-gira que a pegou e tocou os invasores da porta para fora. “Quem a defendeu foi a pomba-gira”. Neste dia ela disse que isso não foi divulgado à época do processo. O caso da pomba-gira – É significativo que a pomba-gira tenha sido silenciada para que o que aconteceu com Mãe Gilda fosse levado para a mídia nacional e assumido como pauta do movimento negro e das religiões de matriz africana. Aqui é um exemplo de que mesmo de forma estratégica, o nagocentrismo informa a relação das religiões de matriz africana com o Estado e o espaço público. (Anotações sobre reunião da criação da Frente Nacional Makota Valdina, 27 de março de 2019)

Entrevista Mãe Jaciara

A.L: [...] Quando foi isso [invasão no terreiro por duas pessoas da Assembleia de Deus] já tinha acontecido a coisa da Universal?

MJ: Não, primeiro foi a invasão e em seguida veio a minha descoberta com a revista. E aí quando foi a invasão eu nem denunciei porque eu não sabia que podia denunciar. A invasão foi em agosto¹⁶⁶ eu lembro porque minha mãe dava comida a Tempo e tava eu e ela aqui, e ela na porta do terreiro. Eles invadiram e bateram e falou assim eu vim exorcizar a senhora e aí eles falaram assim eu sou uma de vocês virando o olho achando que tava incorporado com o Espírito Santo. Mas eu não era essa mulher que eu sou hoje, porque se eu sou essa Jaciara eu trancava o portão e iniciava a ele no terreiro. Raspava a cabeça fazia umas cura linda na cara, demarcava território. Era meu filho de santo e ia ter legitimidade. Eu sou uma yalorixá, uma sacerdotisa. Ele entrou em transe e eu iniciei. Levantei botei ele para fora joguei abô e quem salvou minha mãe foi a pomba gira dela. Na hora que eles bateram a Bíblia, a pomba gira pegou ela. Foi ela que defendeu minha mãe. Só tava eu e ela aqui. E aí eu entrei com uma ação contra eles dois mais aí não deu nada o Ministério Público, teve uma audiência eles pagaram com cesta básica e ficou por isso mesmo [...]

[...]

AL: Mãe eu vou indo e voltando em algumas coisas...

MJ: Não, eu gosto...

AL: Por exemplo, a senhora já tinha me dito antes e até tinha colocado como uma questão dentro da ética da pesquisa sobre quando invadem a e foi em que lugar do terreiro que jogaram a Bíblia e sua mãe...

MJ: Aí na frente ali perto do Exu...

AL: e é uma cena muito forte né?

MJ: Para mim aquele lugar ali... Eu botei um Exu bem ali para eu não esquecer... Que o Exu não era ali ele era mais na frente. Foi ali que ela sentadinha no apoti. Que ela adorava de sentar ali no apoti no banquinho mesmo sendo ialorixá, ela era uma mulher muito simples e

¹⁶⁶ Há conflito com a data noticiada pelo jornal *A Tarde*. Destaco que o relato de Mãe Jaciara tem uma correlação com a dinâmica litúrgica do terreiro e que este trabalho se dedica às narrativas.

ele veio bater com a Bíblia. Um casal. Todos os dois é da comunidade, vizinho.

AL: E aí a foi a pomba gira que pegou ela, isso não foi a público não né?

MJ: Nunca... Nunca... Porque até a gente tem medo de falar de Exu, porque a gente acha que é o diabo, mas a pomba gira dela – Ritinha – foi que salvou ela. A pomba-gira incorporou e empurrou os dois agressores.

AL: e foi? Isso é algo muito importante.

MJ: é algo importante e precisa ser escrito.

AL: a senhora acha?

MJ: Deve.

AL: Eu acho também.

MJ: É algo importante e precisa ser escrito. Eu acho isso importante de ser escrito.

(29 de outubro de 2019: Entrevista gravada com Mãe Jaciara no *Abassá de Ogum*).

8. Mãe Gilda e sua relação com o Bloco Afro Malê Debalê de Itapuã.

[Trecho dos diários de Campo] Mãe Jaciara também reclamou algumas vezes que o Bloco Afro Malê Debalê - que estava previsto na programação – não ter se apresentado no dia do Festival de Osun. Mãe Jaciara já foi madrinha do Malê de Balê na juventude, disse ao microfone “Mãe Gilda saía no Malê Debalê”.

(Festival de Oxum – I Festival Osun Bahia, 27 de outubro de 2019).

Mãe Jaciara: Eu queria, Eduardo que você passasse o microfone para o nosso excelentíssimo presidente Cláudio, para ele pautar como será esse tema né? Para o ano que vem né? 2019... Como que o Malê está vendo esse tema dos quarenta anos? O que vai ser de novidade na avenida?

Claudio (Presidente do Bloco Afro Malê Debalê): Falar do tema, 40+40+400, assim como nossa coordenação pontua, ela diz que é Malê, não é fácil, Mãe. Na verdade, Carlos Eduardo quando teve a expertise de buscar, de estudar esse tema, de fazer o aprofundamento, ele pega desde 79 né? E a gente vai recontar nossa história né? Bem como o Abassá de Ogum tá dentro dessa história porque, vivenciou isso, nasceu dentro do Malê também. Porque assim, é uma troca de informações tá? Porque a saudosa Mãe Gilda, eu me emociono muito quando falo de Mãe Gilda, porque, num determinado momento meu pai passou lá. E eu vi muitas coisas que, eu não sabia que ela sabia. Ou seja; nós que cultuamos a nossa história a gente sabe do que eu estou falando.

Mãe Jaciara: Claro... Ancestralidade é tudo, né?

Cláudio: E a partir daquele momento eu comecei a ter um norte do que seria esse nosso mundo afro, sobretudo, o candomblé [...].

Entrevista a Claudio e Eduardo (dirigentes do bloco afro Malê Debalê) para o programa *O Candomblé e seus Caminhos*, apresentado pela ialorixá Jaciara Ribeiro na TV-Kirimurê, no Youtube, postado em 6 de dezembro de 2019 (O CANDOMBLÉ e seus caminhos, 3º episódio, 24"34').

9. Registro do *Axé Abassá de Ogum* na Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro ou “AS PESSOAS NÃO SABEM, MAS OS LUGARES SABEM” (Motta, 2022, p. 132).

Imagem 31 – Registro *Axé Abassá de Ogum* (1988)

FEDERAÇÃO BAIANA DO CULTO AFRO-BRASILEIRO
DEPARTAMENTO DE FISCALIZAÇÃO E CADASTRAMENTO
Tel. 321-0143 - Salvador - Bahia

ALVARÁ n.º 2.110

Nome: GILDASIA DOS SANTOS E SANTOS
Responsável: PELO TERREIRO ABASSÁ DE OGUM
Rua: Trav. Luiz Vianna
N.º: 21 Bairro: Itapean
Cidade: Salvador Estado da Bahia
N.º da Matrícula: 2.106 Validade: DEFINITIVO

TERREIRO supra pode funcionar na categoria de
CANDOMBLE da Nação KETU
Cidade do Salvador, Bahia 06 de Outubro de 19 88

Presidente
Secretário

Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

As notas informam sobre uma mulher tímida, e seus agenciamentos nos encontros com as opressões. A espiritualidade – Ogum, Caboclo Tupinambá e Ritinha – se torna um lugar de força, de reposicionamento no casamento interracial e de defesa contra os ataques neopentecostais. Abre-se caminho para entender os desafios que Mãe Jaciara e o engajamento coletivo por justiça à Mãe Gilda enfrentaram na luta para a nomeação do ocorrido com a Mãe e em seguida para manter viva sua memória.

A trajetória de Mãe Gilda é insubmissa ao nagocentrismo que tem alguma vocalidade no Estado-Nação: há reverência ao Caboclo, à força do feminino interdito da pomba-gira e uma feitura em outro estado. Mas nada disso impede que o *Abassá* finque seu caminho na comunidade e sobreviva aos ataques neopentecostais, como um lugar de força. Além disso, nos deparamos mais uma vez com certa irreverência, não causaria surpresa que uma mulher que saísse no bloco afro *Malê Debalê* e tenha dançado no Mediterrané, fosse a que estivesse em

performance sagrada no “fora collar”. As notas não estão em ordem e nem se encerram aqui. Entrelaçadas às narrativas da filha, outras notas sobre Mãe Gilda podem ser ouvidas ao longo deste texto. E escuto também uma pergunta, por que tão poucas pesquisas sobre o *Axé Abassá de Ogum*? Para além do enredo “macumbeiros charlatães + um milhão de reais da Universal”? As notas são um convite para que outras perguntas e pesquisadoras também componham a sinfonia. As notas sobre Mãe Gilda são também uma lista de tarefas infinita.

4.4 A luta da filha: trabalho de luto e a transformação de Jaciara

II - Deixo-te como herança a minha a minha vida

Tu vieste do mais sagrado de mim [...]

Paulina Chiziane

Mãe Jaciara tinha 33 anos¹⁶⁷ quando sua mãe morreu. Foi ela quem primeiro viu as imagens da mãe violadas na Folha Universal e foi ela também quem percorreu o

¹⁶⁷ Quando estava em campo e observava o luto de Mãe Jaciara, ficava impressionada porque ela tinha mobilizado céus e terras pela morte da mãe, com quase a mesma idade que eu tinha à época. Certamente isso já interferiria no meu olhar, dessas coisas que não se fala, mas estão ali, alimentando a pesquisa. Entretanto, em 2019, no meio do trabalho de campo, meu pai faleceu. As circunstâncias não foram nada similares, mas esse evento me ofereceu muitas outras perspectivas. A morte de um ascendente imobiliza sua vida, burocrática e emocionalmente, para falar o mínimo, por muitos meses. Dessa forma, conheci o luto de Mãe Jaciara vivendo, à minha maneira, um luto. Busquei muitas formas de entender esse vivido, até conhecer a obra: *The Vulnerable Observer: Anthropology that breaks your heart*, da antropóloga cubano-estadunidense Ruth Behar. Ela questiona esses silêncios e ironias que estão nas raízes de trabalhos antropológicos: “O que primeiro me impulsionou a tentar escrever etnografia de uma maneira vulnerável foi o intenso arrependimento e autoaversão que senti quando meu avô materno morreu de câncer em Miami Beach enquanto eu estava fora fazendo um trabalho de campo de verão na Espanha. A ironia foi aumentada pelo fato de eu ter ido para a Espanha, sabendo que meu avô estava morrendo, com a missão de reunir material para um artigo acadêmico que me pediram para escrever para um painel sobre ‘a antropologia da morte’. Falar sobre a morte com os camponeses idosos que me iniciaram na antropologia tornou-se ao mesmo tempo um exercício angustiante de surrealismo e o momento mais carregado de empatia pelo sofrimento de outros que já experimentei. Hesitante, coloquei minhas primeiras impressões em uma versão inicial de ‘Death and Memory’ e a apresentei na reunião anual da American Anthropological Association. O público ficou comovido, mas eu saí abalada e incerta. O que eu tinha feito? Ao virar alguns dos holofotes para mim, eu tinha desviado a atenção de questões ‘maiores’ no estudo da antropologia da morte? O que eu estava buscando dos meus colegas? Empatia? Pena? Aplausos mais altos?” (Behar, 2022, p. 21-22). Dessa maneira, este luto e a indiferença do sistema de pós-graduação brasileiro drenam este texto. E me valho mais uma vez de Ruth Behar, “*this anthropology isn't for the softhearted*”, para pensar que esse tipo de pesquisa, de texto, de antropologia não é para os fracos/moles de coração (Behar, 2022, p. 24).

país para que a história não fosse esquecida e que se encontrasse um significado (justo) para o que tinha ocorrido à mãe. Há algo bastante singular em lutar pela justiça aos mortos, aos lhes suplementar a biografia, ao receber deles uma missão, um pedido, é preciso recontar sempre sua história, uma vez que os mortos fazem dos que ficaram “fabricantes de narrativas” (Despret, 2023, p. 18). No caso da morte da mãe em decorrência da intolerância religiosa, Mãe Jaciara precisa, há mais de vinte anos, reatualizar a memória de sua mãe e de sua perda:

Aí eu fiz o café dela e ela se arrumou e foi pra hidrogenástica. Aí quando eu fui em Lauro de Freitas. Porque eu tinha também um bug, eu adorava bug, aí me ligaram: “sua mãe tá passando mal”. Aí eu enlouqueci, saí correndo da praia de [incompreensível], ai gosto nem de falar disso, [ela se emociona...] Saí da praia correndo, aí quando eu cheguei na hidrogenástica, aí o povo falou “não ela já... foi pro hospital” e pasme, dois policiais carregou ela e atravessou a pista na hora que ela morreu. Então minha mãe, uma mulher de Ogum, ela desencarnou na rua. Ela dizia assim pra mim: “eu nunca vou te dar trabalho, quando eu envelhecer eu não vou ficar doente”; “Eu vou sair e volto dentro de um caixão” ela falava isso sempre”. Aí minha mãe morreu, quando eu cheguei no posto ela tava com uma kaftan, as mãos amarradas, eu não acreditava que ela tava morta. Aí eu pirei. Eu dizia, “ela tá viva, ela tá viva”. Ela com uma cara de Ogum. Parecia que ela tava incorporada. Assim ela não tava com um semblante de morto né. Aí eu procurei o médico dela fui no hospital da aeronáutica porque meu pai era militar, falei doutor o senhor tem que ir comigo, o senhor tem que reviver minha mãe, aí ele me deu injeção na veia, várias. Aí aconteceu todo um processo de vir para o terreiro, pro axexê. (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

A morte de Mãe Gilda imediatamente fez de sua filha Jaciara duas coisas: *ialorixá* e uma produtora de narrativas. Era preciso contar sobre a mãe e manter de pé seu legado para fazê-la viver mais, sobrevida, vida póstuma (Despret, 2023; Hartman, 2021). Manter o *Axé Abassá de Ogum* não foi tarefa fácil, e Mãe Jaciara precisou lidar com a morte de uma ialorixá enquanto um tabu, e com a dinâmica de ser uma *ialorixá* jovem:

E aí meu pai me deu a parte dele da indenização por reparação de saber que eu era a ialorixá da casa. E acho também que a casa ficou muito fragilizada [nesse momento se dirige a Mãe Penha] eu fiquei muito nas trincheiras da luta política e perdi muitos filhos da casa. Aqui não tem nenhum filho que era de minha mãe, eles foram para outros terreiros. As pessoas no candomblé ainda não estão preparadas para morte. Acham que uma mãe de santo quando morre é um fantasma que vai assombrar (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

Mãe Jaciara fala do pai que doou a indenização ao terreiro, para mantê-lo de pé. Em outro trecho da entrevista, em que pergunto sobre os irmãos, os outros cinco filhos de Mãe Gilda, ela explica que vários – a exceção de um, Pai Ubiracy, babalaxé de outra casa, que compareceu a alguns eventos que acompanhei no trabalho de campo – se tornaram evangélicos e romperam com ela, porque ela seguiria “cultuando os diabos de Mãe Gilda”. Então, distante do jargão psicologizante, não é errado concordar que a demanda por justiça é um trabalho de luto (Derrida, 1994) e que o luto é especialmente uma produção. Há muito o que se fazer. Em meio à dor, Mãe Jaciara precisou se refazer:

Como ela assinou a procuração num dia e morreu no outro, se ela não tivesse assinado nem sei se eu poderia entrar com o processo não entendo bem isso. Mas eu fiquei dona do espólio, aí veio uma guerra maior que foi os meus irmãos biológicos, eu nunca falo sobre isso, mas eu acho importante nesse momento lembrar porque foi muito difícil, porque eles queriam, que eu acabasse o terreiro né, com a morte da minha mãe alguns viraram evangélicos, mas eu fui muito perseguida tanto pelas igrejas da comunidade, que começaram a vir para a porta do terreiro para orar “essa casa tem que cair”, “essa casa tem que fechar”. E eu aqui dentro sozinha. Então foi muito difícil viver o momento do luto e da guerra e de uma luta isolada, meus irmãos nenhum acreditaram que eu ia conseguir processar a Universal. Falaram que a Universal era muito forte e que eu não ia... e realmente eu tive um momento que eu queria desistir porque eu fui ameaçada de morte por telefone, eles ligavam meia noite, eles diziam, tô indo aí “arrancar sua cabeça”; “vou tocar fogo no terreiro”. Aí eu aproveitava as minhas entrevistas e denunciava, né? Aí parou um pouco mais. Então assim, eu acredito que a história da minha mãe pra mim não é uma história de uma luta política só, pra mim é uma luta dolorosa que pauta a ancestralidade porque eu acredito que Ogum me deu toda a proteção pra eu poder encarar uma luta que não era moda dentro do Estado da Bahia né? (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

A morte de Mãe Gilda posiciona Mãe Jaciara no epicentro de uma guerra. Era preciso lidar com as consequências das perdas familiares, do fato de herdar o *Axé Abassá de Ogum* e a filha que encampa a luta se tornam um alvo reconhecido para a ofensiva neopentecostal. Então é sobre fazer-se na guerra (Reinhardt, 2007; Olívar, 2015), em meio a dor e lutando por palavras e significados:

As pessoas não denunciavam. Nós não tínhamos a Secretaria de Reparação, nós não tínhamos o centro de referência, nós não tínhamos uma FENACAB preparada e nós não tínhamos informações de como lidar com esse processo. Aí foram dez anos de luta, onde eu parei minha vida, aumentei 28 kg. Eu era uma mulher que dançava afro, fazia

esporte e comecei a perambular o Brasil para falar a história da minha mãe. A Fundação Cultural Palmares em Brasília criou um projeto, Diálogo Interreligioso e eu viajei mais de vinte estados contando a história da minha mãe. Isso doía muito né. Porque eu tinha que falar tudo isso que eu tô te falando, como uma garota propaganda da intolerância religiosa. Mas que era muito ruim pra mim falar da morte da minha mãe. Era assim eu chorava no hotel e depois eu ia falar, às vezes tinha vinte minutos a minha fala e isso se desdobrava em uma hora porque as pessoas ficavam muito sensibilizadas com o assunto e queriam que eu esmiuçasse mais o conteúdo. Nê, então eu me cansei dessa fala, dessa fala. Então, depois de vinte anos da morte da minha mãe. Vários momentos dolorosos aconteceram né assim? Eu passei a ser o alvo também de perseguição tanto por evangélicos tanto por algumas pessoas da minha própria religião porque não tem o entendimento que a mídia ela precisa entender que nós também temos o direito de visibilizar nossa história, o lado bonito do candomblé (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

Uma ialorixá que luta também ganha espaço na mídia e uma nova posição no campo interno às religiões afrobrasileiras. É preciso lembrar que no repertório de imagens sobre política e mulheres de axé, a ideia ora de uma mulher de axé monumental ou uma mãe de santo não se envolva diretamente em questões de política e de Estado é valorizada, seja nos estudos antropológicos e nas repercussões destes no campo interno. A imagem de uma ialorixá jovem, com trajetória religiosa enraizada em outro estado que não a Bahia, enfrentando discursos hegemônicos sobre o lugar das religiões afrobrasileiras no Estado e na sociedade não passou sem incômodos. Além disso, a presença de familiares na luta por justiça encontra obstáculos na imagem de controle de vítimas e muitas vezes na apropriação de nomes e pautas sem levar em consideração a agência complexa da família, como produtora de narrativas, protagonista da luta e zeladora de memórias e afetividade (Franco, 2022).

Durante a entrevista, e em outros momentos do trabalho de campo, era notável o lugar fronteiro ocupado por Mãe Jaciara, uma pessoa sempre demandada e disponível para compor as frentes de lutas do povo de santo e ocupar a mídia, dar entrevistas para oferecer um contradiscurso. Por outro lado, estar sempre à frente também vulnerabiliza e a faz se tornar alvo de violências e críticas, de todos os lados. O seu destaque é bastante monitorado por grupos neopentecostais. Ao acompanhar Mãe Jaciara, testemunhei inúmeras situações de violência “sem assinatura”, na “região do rumor” ou mesmo não rastreáveis, sem destino de investigação ou punição. Um exemplo foi durante as primeiras ações da Frente Makota Valdina, em 2019, quando o II Ebó Coletivo enfrentava a intolerância do Navio Logos Hope, uma

livraria-embarcação cristã, que aportou em Salvador e publicou em suas redes sociais um pedido de orações porque Salvador seria uma cidade povoada por demônios. Mãe Jaciara e outros participantes da Frente fizeram nos dias seguintes um vídeo convocando as pessoas a participarem do II Ebó Coletivo. No caso de Mãe Jaciara, isso desencadeou retaliações por parte de evangélicos. Ela me enviou áudio de dois pastores conclamando o povo de Deus para a união e clamor a favor do Navio Logos Hope e contra a manifestação de Mãe Jaciara nas redes. Ambos falavam de “guerra”. O primeiro dizia que Mãe Jaciara estava chamando uma Guerra, e outro convocava à Guerra de Oração. “Derrubar essa mãe de santo que está provocando o povo de Deus”. Este é apenas um exemplo de um tipo de situação, infelizmente, comum.

A morte de Mãe Gilda também exigiu de Mãe Jaciara o aprendizado sobre estar na militância antirracista. Precisou aprender vocabulários, participar ativa e rizomaticamente em redes e movimentos. Talvez até aí o contexto seja também o da guerra. Da ajuda mútua, das alianças estratégicas, feitas, desfeitas e refeitas. Mãe Jaciara recupera em suas falas e nos eventos que realiza no Axé Abassá de Ogum diversas das parcerias que fortaleceram em diferentes momentos suas lutas: a Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, o Coletivo de Entidades Negras (CEN, no qual foi coordenadora da pasta de religiosidade de matriz africana), o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO-UFBA), o Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e vários outros. Destaca ainda inúmeras pessoas, militantes, parlamentares, sujeitos que ocuparam cargos de governo e pesquisadores que contribuíram nos dez anos de mobilização até o desfecho do acordo com a IURD, e com os quais também esteve lado a lado em outras frentes de luta. Porque, sim, a conversa que tive com o pesquisador e advogado Maurício Azevedo trouxe uma constatação certa, a violência contra Mãe Gilda teve como um dos principais frutos a transformação de Jaciara em uma mulher de axé militante, não apenas na luta por justiça pelo acontecido à mãe.

A presença de mulheres de axé na militância não passa incólume, as trocas são agonísticas em aprendizados mútuos. Lembremos o que explicava Makota Valdina, considerar os terreiros como um espaço político valioso foi também um longo aprendizado para o Movimento Negro. O encontro desses saberes e dessas formas de luta são históricos, portanto. Vão acontecendo a partir das demandas, das respostas às violências, das trocas intelectuais, do trânsito entre terreiros, movimento negro e universidades, por exemplo.

Em vários momentos, Mãe Jaciara enfatiza como sua militância ocorreu sem um aprendizado de formação acadêmica e política e driblando a dor:

Então assim eu tenho 20 anos de luta, de ser ativista não a partir de uma formação política nem acadêmica. Não tenho faculdade parei de estudar eu tinha 19 anos e fiz só o magistério, mas o terreiro me levou a viver dentro deste espaço sagrado e hoje eu tenho 53 anos, poderia ter feito cinco ou quatro faculdades ou mais né? Eu tinha 33 anos, mas acredito que o sacerdócio, ser uma mulher negra que agrega valores para nossa comunidade [...] (Transcrição¹⁶⁸ da fala de Mãe Jaciara no evento “Novembro Negro UFBA – Ano AYA”. Mesa: Conhecimento, afetividade e memória para resistir. Local: Auditório da Biblioteca de Saúde em 20 de novembro de 2019).

É difícil para mim, chorar de noite, chorar no banheiro. Eu não tô falando de Maria Felipa, eu não tô falando de Zumbi dos Palmares, eu estou falando da dona dessa casa, e a cadeira dela está ali (Transcrição da fala de Mãe Jaciara no evento Candomblé & Intolerância Religiosa – Homenageando as vozes, práticas e comunidades da Espiritualidade Afro-Brasileira. Local: Ilê Oxumarê em 24 de janeiro de 2020).

Reivindica que aqueles que lhes forneceram sua formação, o “compasso” foram Oxum, Ogum e sua ancestral Mãe Gilda. Quando lhe pergunto sobre quem seriam suas parceiras, ela elenca algumas:

Ana Gualberto do Koynonia. É... Mãe Carmen do Gantois porque ela me recebeu sempre muito bem. valoriza muito a minha luta mãe Carmen do Gantois. Tenho também é Equede Sinha da Casa Branca e tenho uma ancestral maior que é minha Mãe Gilda. Essa parceira que me dá compasso (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

Mãe Jaciara se sustenta também em suas filhas de santo, para conseguir liderar a casa junto à atuação política intensa. Estão sempre presentes nas falas e nas ações promovidas no *Axé Abassá de Ogum*, a mãe pequena da casa, a *Iyakekerê* Danielle Felício e a *Iyá Leiyã* Gabriela Ramos, por exemplo.

Ter se forjado na luta por justiça à Mãe, sendo posicionada na guerra, permite que Mãe Jaciara elabore um contradiscurso sobre Estado, conhecimento, política e o que significa fazer política sendo de terreiro. As circunstâncias impuseram a luta a Mãe Jaciara, que se coloca sempre como alguém realizadora, alguém que “vai lá e faz”, portanto, a ser “mágica da porteira para fora”:

¹⁶⁸ Durante o trabalho de campo, por sugestão de Mãe Jaciara passei a gravar suas falas em alguns dos eventos que a acompanhei.

Porque da porta para dentro é fácil fazer ritual, conversar com o ancestral. Mas quando você sair para levar sua luta política e a sua ancestralidade, você tem que saber lidar com isso. Você tem que conhecer a África, você tem que conhecer a diáspora. Você tem que conhecer como o orixá chegou até aqui, e às vezes as ialorixás e os babalorixás não sabem nem a sua identidade, falam; “vou dar comida a meu diabo”, “candomblé minha seita”; ainda se escuta isso. Então eu sou uma mulher que não tem nenhuma formação acadêmica, mas acredito que Oxum me ensina como lidar com a minha postura, com a minha fala (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

A noção “ser mágica da porteira para fora” é uma reinterpretação de uma concepção importante muito entoada por Mãe Stella de Oxóssi e, por vezes, atribuída a ela, mas originalmente proferida por Mãe Senhora¹⁶⁹. Porteira adentro, porteira afora é um limite espacial e complexo do sagrado e do segredo, do que pode entrar ou sair de uma comunidade de terreiro, e acima de tudo permanecer. Como pude observar em vários momentos do trabalho de campo, esta frase, ao passo que é uma reivindicação importante de autonomia de projeto histórico, serve como ponto de partida para pensar a complexidade das relações entre o dentro e fora das comunidades de terreiro, diante das transformações que acontecem na sociedade: superexposição pela internet, relações de gênero, violência religiosa e outras. A reflexão de Mãe Jaciara é sobre a importância de também ocupar o público, com o sagrado, o ancestral e o belo. Por isso, pelo aprendizado de sua trajetória, em suas estratégias ela reconhece a importância dos usos estratégicos da mídia.

Entre 2011 e 2015, ocupou na Secretaria de Políticas para as Mulheres do Governo do Estado da Bahia¹⁷⁰ o cargo de gestora de Combate ao Enfrentamento a Violência das Mulheres. Refere-se com orgulho ao fato de que nesta passagem conseguiu pautar as vidas das mulheres de axé, idealizou o livro *Mulheres de Axé* (Rezende, 2013) e articulou a publicação da autobiografia de Makota Valdina¹⁷¹ – sua parceira de luta e amiga – pela SPM. Foi também, em 2010, coordenadora do projeto federal *Mulheres da Paz*, desenvolvido no âmbito das ações do Programa Nacional de

¹⁶⁹ Segundo Inacyra Falcão dos Santos, sua neta, professora doutora, livre-docente, e cantora lírica: “[...] na expressão utilizada por Mãe Senhora no Terreiro do Axé Opô Afonjá em Salvador, o que é 'da porteira para dentro' e do que é 'da porteira para fora'” (Santos, 2019, p. 167).

¹⁷⁰ Foi no segundo mandato de Jacques Wagner, político petista que governou a Bahia por dois mandatos. À frente da pasta da SPM estava Vera Lúcia Barbosa, mulher negra com atuação política oriunda no Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra.

¹⁷¹ No livro *Meu Caminhar, Meu Viver*, de Makota Valdina, há um agradecimento direcionado à Mãe Jaci.

Segurança Pública com Cidadania (Pronasci), vinculada à então Secretaria de Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza (Sedes) e realizado na Bahia em parceria com o governo estadual (Bahia, 2010). Ao divulgar sua posse no projeto federal, a imprensa destacou o fato de ser uma ialorixá baiana a ocupar a coordenação de uma ação federal. Entretanto, em seus encontros e colisões com o Estado, Mãe Jaciara aprendeu a ir e vir dele, sempre com muita desconfiança em seu papel garantidor e restituidor (Segato, 1992; 2014). As suas falas sobre o Estado elaboram uma crítica própria.

Mãe Jaciara não espera nada passivamente do Estado. Em algum momento vai ocupá-lo, os trabalhos nas secretarias, em outros vai enfrentá-lo formalmente, seja no judiciário, seja ao entendê-lo como racista. As críticas que faz ao Estado, faz independente de quem esteja presente, por exemplo, secretários ou secretárias de estado quando comparecem a eventos no *Axé Abassá de Ogum*. O Festival de Osun, o programa de TV, ela faz com pouca ou nenhuma ajuda estatal. Em vários momentos critica a burocracia do Estado: a prática comum de “uma reunião para marcar reunião”. Ao ocupar o Estado, enquanto mulher negra de axé, experimenta outra dimensão do racismo:

Na verdade minha trajetória ela vem pautando a minha luta mesmo. Eu gostei muito de trabalhar no projeto [*Mulheres para a Paz*]. Depois você olha no Google a minha posse foi belíssima, mas na hora que um pai de santo foi na minha posse, no elevador, um ascensorista do elevador cuspiu o rosto dele. De Tata Ricardo. Então no dia da minha posse já teve um caso de intolerância. E sem falar que no governo durante os quatro anos eu tive vários problemas... O motorista me chamava de “varoa”, “tá amarrado”, “queima”... Me abandonava nos eventos quando me levava, eu representando a secretária. Então foram quatro anos de muita luta e muita dor. Então isso me adoeceu. Então hoje eu me afasto do governo a partir de uma forma muito perversa [...]. Depois disso tem eu não quis mais estar no governo porque eu achei que o governo é uma instituição muito racista. O racismo institucional, ele é muito grande. Isso (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

Encontro Mãe Jaciara representando a SPM em uma ata da Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, de 15 de agosto de 2013. A ocasião era uma sessão especial em comemoração ao Dia Internacional da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha. Nas cinco páginas (páginas 40-44) de transcrição do seu uso da tribuna, em um momento muito solene, Mãe Jaciara não se priva de exercer a crítica ao Estado. Nisso me deterei, mas há algo em um texto escrito sobre mulheres de axé, um registro

sônico, vibratório (Campt, 2017) que às vezes pode passar ignorado, diante da redoma da página. Falo da capacidade de comunicação das interlocutoras, do humor ágil, um jeito de se expressar que é cultivado nas comunidades de terreiro. Um humor em que se fala muitas coisas sérias, em apenas uma palavra, talvez um murmúrio. Ou se faz uma queixa muito dura por meio de um jogo divertido de palavras, que nem todos vão entender. São tantos subtextos, múltiplas frequências (Campt, 2017) e elas são conscientes e jogam com todos eles. E com a inteligência da possível audiência. Mãe Jaciara tem imenso treino de escuta e de análise de contexto, e um humor único. Vejamos a abertura de sua fala:

O Sr. PRESIDENTE (Bira Corôa): – Com a palavra Jaciara Ribeiro, representando a secretária de Políticas para as Mulheres Vera Lúcia. Permita-me, Jaciara Ribeiro, complementar dizendo: Mãe Jaciara. [Palmas]

A Sr.^a JACIARA RIBEIRO: – Na verdade, estou me tremendo toda. É um momento mágico estar aqui numa sessão. A gente ouve falar em sessão de descarrego, sessão de tanta coisa, mas uma sessão especial como esta dá visibilidade a tantas histórias, me emociona muito. A gente não ensaia para falar de dor, sai do coração (Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2013, p. 40).

Uma fala que se inicia assim, em seguida irá questionar o Estado em diferentes dimensões:

Eu sempre digo que o candomblé é um estado dentro do estado, porque tudo acontece dentro do terreiro de candomblé. A psicóloga é ialorixá, a médica é ialorixá, a educadora é ialorixá, e a gente não vê as políticas públicas chegarem a esse espaço nosso. A gente já é modelo no Carnaval. A gente já é modelo no aeroporto onde as baianas são vestidas para dar fitinhas do Bonfim. Isso é muito diferente de ser sacerdotisa e a representação de uma religião que conseguiu ser arrancada da África de forma subumana, tendo que enterrar o orixá e dizer que está cultuando outra divindade, enterrar Santa Bárbara e dizer que cultua iansã¹⁷² [sic] num sincretismo que é perverso. Mas entendo também que nesta Casa não me senti muito à vontade de estar sentada ao lado de uma Bíblia que não me representa. Em cima do meu ouri¹⁷³ [sic] há o Cristo. Eu entendo que são vários caminhos. Muitos avanços a gente ainda pode conseguir. O Estado não é laico. Ele ainda é perverso (Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2013, p. 41).

Fui convidada para ir à África representando o Estado. E a minha coordenadora executiva, que é branca, disse para mim: Isso é uma

¹⁷² Aqui há um provável erro de transcrição ou uma troca na expressão oral, o culto de Iansã foi associado ao culto católico de Santa Bárbara.

¹⁷³ Aqui há um provável erro de transcrição da palavra iorubá “ori”, fluente no vocabulário do povo de santo que significa, grosso modo, cabeça.

batata quente! Eu disse: então a senhora faz um purê e manda para o governador. [Palmas] Não tem como ensaiar uma história. (Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2013, p. 42).

Porque há, no alto da sala uma bíblia sobre sua cabeça, a cabeça de uma ialorixá, expondo, portanto, a onipresença de uma linguagem cristã ou evangélica no Estado. Porque há mulheres fantasiadas de baiana no aeroporto. E porque as políticas públicas são exercidas no terreiro pelas ialorixás e não pelo Estado, o “candomblé é o Estado dentro do Estado”. Essa mesma noção crítica de Estado, ela também formulou na cena da entrevista:

Eu digo que o candomblé é o governo dentro do governo. Aqui a gente tem um carro; dá o socorro; leva a mulher para parir; tira a mulher da violência; tira a criança que tá na droga. Tira adolescente que está se prostituindo. Dá cesta básica. Faz projeto que altera mulheres como a Feira Yá Elegbara. O Festival de Oxum vem pautando, harmonia entre a população do estado da Bahia. Então, né? Eu sou mágica mesmo e tenho parceiros e parcerias que me fortalecem como eu acabei de falar da parceria da ialodê. E aí eu tô feliz né de estar lutando por uma forma melhor de candomblé. E tenho muito medo de envelhecer sem ver o poder feminino da ancestralidade ser respeitado. Tenho 53 anos eu quero chegar aos 60 já livre de racismo. A minha meta eu tô não só trabalhando contra a intolerância religiosa, mas contra o racismo, contra o ódio religioso, mas principalmente contra o racismo ambiental. Eles estão com um projeto de acabar com a natureza para acabar o orixá. Porque o orixá é a própria natureza. Quando o mar que a própria Iemanjá está poluído a gente não tem um projeto de mudança para o futuro quando as matas são tocadas fogo é matando Oxossi. Mas a ancestralidade está viva dentro das nossas mentes, do nosso coração.

Aqui a noção de planejamento e estudo negro de Stefano Harney e Fred Moten (2024) ganham concretude, trata-se de uma imaginação de futuro radical e cheia de discernimento. A respeito da luta de Mãe Jaciara, ouvindo e acompanhando algumas de suas experiências e narrativas, noto que se localiza como uma Jaciara antes e uma Jaciara depois da morte da Mãe. Precisou se tornar militante, entender e elaborar sobre o que era racismo e estratégias para manutenção do *Abassá de Ogum*, como o que seriam projetos, o que era captação de recursos. Reforça sempre que o “despreparo” ao lidar com um caso como o ocorrido com Mãe Gilda, não era só dela, não havia instrumentos públicos, sequer a compreensão de que o ocorrido seria intolerância religiosa.

Uma mulher que elabora e reelabora sobre si: em vários momentos no campo demonstra que se ocupou do aprendizado sobre como melhor falar, se expressar. Na

entrevista, alude ao fato que chorava muito nos primeiros anos durante suas falas públicas e que resolveu mudar para conseguir passar melhor sua mensagem. O trabalho de luto, torna-se uma tarefa de militância, uma tarefa ancestral e religiosa (manter de pé o *Axé Abassá de Ogum*), uma tarefa epistêmica (entender o ocorrido como violência, e comunicar e inscrever isto na sociedade e no Estado Nação, contranarrar o Estado), uma tarefa de agenciamento da própria dor (precisar narra-la, contê-la, segurar o choro, responder sobre ela), uma tarefa estética, ocupar a mídia, mostrar o lado bonito do candomblé, fazer isso sendo uma mulher de Oxum, uma ialorixá, e fazer ainda filhos. É também uma tática de guerra, sobreviver o legado da mãe.

4.4.1 A ialorixá em movimento

V - Deixo-te como herança a força para lutar e para vencer

[...]

Paulina Chiziane

A vida política da *ialorixá* é ativa – máquina de guerra – antes, durante e depois do estado. Na trilha de Mãe Jaciara foi possível entender mais do contexto da mobilização política das religiões afro-brasileiras em Salvador. Pude acompanhá-la a participações na mídia e em eventos nacionais como o *Encontro Nacional das Mulheres de Axé* (Cachoeira e Muritiba, em março de 2019) e *Ègbé – Eu e o outro: 1º Encontro Nacional de Povos de Terreiro* (Belo Horizonte, junho de 2019). O esforço de estar em momentos como estes demonstra a valorização em se tentar estar sempre em rede e em coletivo, em *ajô* (reunião). A natureza é de água, reúne-se, inunda, nem que seja para depois dispersar.

Há um destes momentos de *ajô* que presenciei mais de perto e que junto às experiências de Mãe Jaciara foi possível entender mais sobre as mulheres de axé e as forças políticas do povo de santo: a criação da Frente Nacional Makota Valdina (FNMV), que segue atuante até os dias de hoje. Makota Valdina fez sua passagem em 19 de março de 2019. Foi militante histórica da luta antirracista e levantou bandeiras importantes na defesa das religiões de matriz africana. Atribui-se a ela a frase “não queremos ser tolerados, queremos ser respeitados”, emblema que ressignifica a pauta do enfrentamento à intolerância religiosa. Além disso, sendo Makota, cargo das mulheres que não entram em transe com inquices na nação de candomblé Angola,

colocou em questão o negocentrismo imposto no campo interno às religiões de matriz africana.

Em 19 de março de 2019, após a morte de Makota Valdina, houve um acontecimento na Câmara dos Vereadores de Salvador. Quando o vereador Marcos Mendes do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) solicitou um minuto de silêncio em respeito ao falecimento da morte da Makota Valdina, Marcelle Moraes, uma vereadora, jovem, branca e de direita que se elegeu a partir da pauta dos direitos dos animais, que fosse incorporado a esta homenagem um minuto pela morte do falecimento de uma “rinoceronta” no zoológico de Salvador.

Na segunda-feira, dia 25 de março, alguns militantes e adeptos das religiões de matriz africana fizeram um ato em protesto a este ato de desrespeito à memória de Makota Valdina, dentro da galeria da Câmara de Vereadores em Salvador. Durante este ato, Marcelle Moraes solicitou a fala e reiterou a ofensa. Declarou que considerava todas as vidas importantes e pediu que sua fala anterior fosse corrigida e que o animal em questão seria uma “hipopótama” e não uma “rinoceronta”. Na Câmara o protesto se intensificou, pois a vereadora demonstrou que nem importava qual seria o animal falecido no zoológico, a intenção era equiparar a existência de Makota Valdina a qualquer animal que fosse. Há fotos do povo-de-santo virando as costas durante a fala dela. Quando ela repete a ofensa, há mais indignação. Mãe Jaciara, que era amiga e companheira de luta de Makota Valdina, estava entre os presentes.

Além do protesto dentro da galeria há um ato na frente da Câmara, as pessoas se organizam em círculo, fazem falas políticas. Marcelle Moraes divulga um recorte descontextualizado de um vídeo no qual dois militantes (um homem e uma mulher) se referem a ela como “branca, escrota” e “branca racista”. O vídeo é postado no instagram de Marcelle, que recebe mensagens de apoio e solidariedade para que siga lutando pela causa animal. Os comentários se dividem entre “absurdo”, desejos de forças e alusão a Deus para que Marcelle siga lutando pela causa dos animais. Além disso, há duas menções a que Marcelle deva ser protegida do “mal”.

Esse é o contexto para a chamada de reunião em 27 de março no Conselho de Desenvolvimento das Comunidades Negras¹⁷⁴ (CDCN) que culminaria na criação da Frente Nacional Makota Valdina. O objetivo inicial era dar uma resposta qualificada aos ataques reiterados de Marcelle Moraes e ter uma frente articulada

¹⁷⁴ Mãe Jaciara foi vice-presidente do CDCN em 2017.

permanentemente para enfrentamento político do racismo religioso. Compareceram aproximadamente vinte pessoas, e as falas buscavam conhecer as pessoas que estavam presentes e estabelecer estratégias. Dentre os presentes estavam pessoas de coletivos negros, de vários terreiros da cidade, e de coletivos ligados à comunicação e às universidades. Em regra, eram pessoas que já tinham algum acúmulo na militância seja no movimento negro, partidos políticos e universidade e que eram de axé também. Nessa reunião, tive conhecimento de que a fala da vereadora estava inserida num ataque mais direto ainda. Em 2013, Makota Valdina esteve na linha de frente contra as propostas de proibir o sacrifício animal nas religiões de matriz africana do irmão de Marcelle, Marcel Moraes que fora vereador e nesse momento (2019, ano da morte de Makota Valdina) era deputado estadual (Oliveira, 2013).

Estive presente a esta reunião em que houve a criação de uma frente de lutas suprapartidária e permanente de mobilização do povo de terreiro. O encaminhamento foi por um ebó coletivo na frente da Câmara dos Vereadores em 15 de abril. Ebó Coletivo se tornou o instrumento de luta e emblema político da Frente Makota Valdina. Esse “ebó coletivo” era algo que a Makota Valdina defendia, ela havia dito isso inclusive durante um evento que acompanhei, o ato Brasil Sem Racismo. O ebó coletivo seria um ato político, onde as oferendas são as ações do povo de santo, elas que podem purificar e transformar. A convocatória ao I Ebó Coletivo pela Frente em 11 de abril de 2019 nas redes sociais explica os objetivos da sua criação e o que seria o ebó coletivo:

A benção a Tod@s?! Estamos fazendo uma articulação política a que nomeamos Frente Makota Valdina de luta antirracista e pelo fim do ódio religioso. Esta articulação é composta por povo de asé e ativistas do Movimento Negro, de Mulheres Negras e de defesa dos Direitos Humanos. Neste sentido, apresentaremos, ao Ministério Público uma representação coletiva em face a vereadora Marcelle Moraes pelo ato de desrespeito a memória de Makota Valdina, o que entendemos se tratar de violência racial e desrespeito religioso a todos Nós. Desta forma, no próximo dia 15/04, SEGUNDA, concentração a partir das 16h, em frente à Câmara de Vereadores de Salvador, a Frente Nacional Makota Valdina realizará o ato político "Ebó Coletivo", numa referência à nossa capacidade de união e força, guiada pela Ancestralidade. Ebó Coletivo representa a nossa determinação de lutar pela vida e dignidade do povo negro e das religiões de matriz africana neste país. Contamos com todos e todas nesta luta e união contra o preconceito, o racismo e o ódio religioso. Dide Irmão, Kubalumuka Irmã! (Levante irmão, levante irmã!) Saiba mais em: <https://bit.ly/2WXTWko> (Aqui há fotos do evento) #FrenteMakotaValdina #EboColetivo

#PeloDireitoDeCultuaroSagrado #ContraoFeminicidioEBOCOLETIVO
#RacismoReligioso #BrasilSemRacismo #Axé¹⁷⁵ (FNMV, 2019a).

Os emblemas que intitulam as notas de divulgação do I Ebó dão conta da complexidade e potência desta categoria ebó coletivo que é atribuída à Makota Valdina: #EBOCOLETIVO “Não vamos arriar ‘ebó’, sacralizar nossos animais, seremos nós o ‘ebó’, a oferenda viva [...]”¹⁷⁶ ou “A união do nosso povo é um dos Ebós mais poderosos que existem!” (FNMV, 2019c). Dessa forma, a reivindicação da categoria ebó coletivo é bastante significativa, primeiro porque criada por uma mulher de axé militante histórica, e especialmente por se tratar uma reelaboração sofisticada de uma prática fundante das religiões de matriz africana. O ebó é certamente polissêmico, a prática do sacrifício e da oferta tem a ver com as trocas e a restituição no sistema nagô (Santos, 2012). Manoel Querino (1955) o localiza numa subespécie do gênero despacho, que compreenderia ebó e feitiço. Ainda que marcado pelo etnocentrismo que dominava a análise das religiões afro-brasileiras à época, o autor traz um conceito exemplificativo de *ebó* que enfatiza, também seu caráter propiciatório:

Despachar ebó é dar cumprimento a uma promessa. O ebó consiste em um vaso de barro, contendo retalhos de madraço novo, pipocas, acarajés, aberens, acassás, galinha, farinha com azeite de dendê, oubis, ourobôs, dinheiro em prata ou cobre, e algumas vezes, um bode ou carneiro morto, trapos de fazenda vistosa, fragmentos do vestuário da pessoa beneficiada, depois de passá-los pelo corpo, se trata da retirada de moléstia. Isto feito, é o ebó deixado numa encruzilhada, lugar onde duas ruas fazem ângulo (Querino, 1955, p. 78-79).

Wilson Caetano Sousa Júnior, ao analisar os documentos da polícia de costumes utiliza a categoria “corujebó” do vocabulário do povo de axé, para tratar da presença dos ebós (e suas outras denominações frequentes como bozó) e daqueles que os carregavam pela cidade e eram capturados na criminalização e nos documentos de Estado. Portanto, *ebó* é uma categoria de poder.

A outra movimentação da FNMV que pude acompanhar foi o II Ebó Coletivo. Em 22 de outubro de 2019 A OM Ships International¹⁷⁷, empresa responsável pelo

¹⁷⁵ Postagem no Facebook da Frente Makota Valdina em 11 de abril de 2019.

¹⁷⁶ Nota publicada no Facebook da Frente Nacional Makota Valdina em 13 de abril de 2019.

¹⁷⁷ OM Ships International é a organização por trás do Logos Hope. O Ministério dos Navios começou em 1970 como parte do movimento global de treinamento e divulgação cristã, OM

Navio Logos Hope, uma embarcação evangelizadora que transporta pelo mar uma biblioteca flutuante cristã divulgou a seguinte mensagem pelo Facebook:

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 (Da redação, 2019).

Diante desta violação, foi produzido manifesto cujo título corresponde ao acúmulo da reunião: “O demônio quem traz são vocês! A Bahia é de todos os Santos, Nikísis, Voduns, Orisás e Encantos!”. De partida, percebe-se os usos do ecumenismo como uma das estratégias utilizadas pelo povo de santo, presente também no chamado ao II Ebó Coletivo:

EBÓ COLETIVO: “O DEMÔNIO QUEM TRAZ SÃO VOCÊS! A BAHIA É DE TODOS OS SANTOS, NIKÍISIS, VODUNS E ENCANTOS!”

Dide Irmão, Kubalumuka Irmã!

(Levante irmão, levante irmã!)

Em repúdio à declaração de racismo religioso cometido pela organização cristã Good Books For All Ships (GBA Ships) e a ONG Operação Mobilização (OM) Brasil do navio Logos Hope, considerado a maior livraria flutuante do mundo, que ao embarcar para Salvador, no dia 22 de outubro, pediu para os seus seguidores que fizessem uma oração pois a cidade “é conhecida pela crença das pessoas em espíritos e demônios”.

Em contraponto, nós da Frente Nacional Makota Valdina faremos um EBÓ COLETIVO com o tema: “O demônio quem traz são vocês! A Bahia é de todos os Santos, Nikísis, Voduns, Orisás e Encantos!” marcado para a próxima segunda, dia 4, com concentração a partir das 10h da manhã até às 19h da noite, no Terminal da França.

Salvador é a cidade com a maior população negra fora do continente africano e que carrega uma grande herança cultural perceptíveis desde a culinária, a musicalidade, aos atabaques das religiões de matriz africana. Sim, nós cremos em Minkices, Voduns, Orisás e Encantados zelamos pelos elementos da natureza, primordiais para nossa existência. Por isso, não aceitaremos cartões de visitas de cunhos racistas e de ódio religioso que violem o nosso direito de cultuar o sagrado, sobretudo, nesta cidade conhecida mundialmente por prezar pela diversidade étnico racial e religiosa.

No dia 13 de outubro, tivemos a canonização pelo Vaticano da primeira mulher nascida no Brasil, aqui na Bahia e filha de São Salvador, a Santa Dulce do Pobres uma mulher conhecida popularmente pelo respeito às diferenças e que foi responsável por integrar grupos religiosos

International. Desde então, os navios da OM visitaram mais de 480 portos diferentes em 151 países e territórios e receberam mais de 47 milhões de visitantes a bordo. Disponível em: <https://www.om.org/pt-br/ships/the-ships>.

distintos em prol de obras de caridade, por difundir o amor e o respeito à diversidade. A Bahia também é berço do renomado espírita Divaldo Franco, reconhecido como um dos maiores médiuns e oradores espíritas da atualidade, o que reafirma o caráter sincrético e cultural por isso não podemos aceitar tal insulto e desrespeito. A Logos Hope desrespeitou as nossas tradições culturais, invadiu o nosso solo e agiu preconceituosamente.

Com muita luta e pressão popular, recentemente aprovamos no legislativo municipal o Estatuto da Igualdade Racial e Combate à Intolerância Religiosa, lei 9.451/2019 e exigimos que seja respeitado na nossa cidade. No artigo VII do estatuto reafirma que considera intolerância religiosa “toda distinção, exclusão, restrição ou preferência, incluindo-se qualquer manifestação individual, coletiva ou institucional, de conteúdo depreciativo, baseada em religião, concepção religiosa, credo, profissão de fé, culto, práticas ou peculiaridades rituais ou litúrgicas e que provoque danos morais, materiais ou imateriais, atente contra os símbolos e valores das religiões afro-brasileiras [...]”.

Desta forma, novamente seremos nós a oferenda viva o “Ebó Coletivo”! Um ato político que representa a determinação de lutar pela vida e dignidade do povo negro e das religiões de matriz africana neste país, numa referência à nossa capacidade de união e força, guiada pela Ancestralidade. Conclamamos as lideranças religiosas desta cidade independente do credo religioso. Conclamamos nossos Ilês, Unzós, Terreiros, Igrejas, Instituições e organizações que combatem o ódio religioso a estarem conosco nesta união e defesa territorial e ancestral. Exu nos guie com sabedoria e o Senhor da Terra nos permita equilíbrio e justiça!¹⁷⁸ (FNMV, 2019).

Recorro ao surgimento da Frente Nacional Makota Valdina como uma das formas de entender os espaços nos quais a interlocutora se engaja e um pouco mais sobre a cosmopolítica das religiões afro-brasileiras. Há a reelaboração de conceitos cosmológicos, havendo também a celebração e cuidado com a memória de uma mulher de axé. Diante das violências, contranarrativas e conteúdo intelectual são produzidos em tempo real, não sem tensões e muita dedicação dos militantes e das militantes envolvidas. Se por um lado o Estado é chamado a se posicionar, e só o faz porque provocado e timidamente – como é destacado frequentemente por Mãe Jaciara – a reação ao racismo religioso faz com que outros símbolos, significados e imagens circulem na imprensa, nas redes sociais e no imaginário baiano e para além dele, afinal a frente nasce nacional.

Este texto não possui condições de aprofundar a atuação da Frente Nacional Makota Valdina¹⁷⁹, que se articulou em outras pautas como o direito à educação, a defesa do Parque Lagoa do Abaeté e tantas outras demandas. A minha presença na

¹⁷⁸ Postagem no Facebook da Frente Makota Valdina em 11 de abril de 2019.

¹⁷⁹ A respeito da atuação da frente ver a dissertação de Luana Souza (2021).

frente foi sempre pontual e muito menor do que eu desejava, e minha presença intermitente e o esgotamento ético da presença de pesquisadores brancos e brancas no campo das religiões afro-brasileiras me trouxe muitas dificuldades empíricas. Sempre me coloquei como pesquisadora e participei de algumas reuniões em que me era sugerido – como contrapartida ética e justa – a colaboração na escrita de textos para a divulgação na mídia e redes sociais.

Além disso, registro que as organizações políticas do povo de santo de Salvador exigem estudo aprofundado sobre os diferentes coletivos que se formaram a partir de demandas concretas, a exemplo de uma articulação contra intolerância religiosa que se formou em Salvador¹⁸⁰ no início dos anos 2000. Há ainda a organização das caminhadas do povo de terreiro em diferentes lugares da cidade: Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso promovida pelo Coletivo de Terreiros do Engenho Velho da Federação desde 2004 (Brito, 2023), Caminhada dos Povos de Terreiro do Subúrbio Ferroviário de Salvador, que em 2023 realizou sua 13ª edição (Ribeiro, 2024), Caminhada da Pedra de Xangô, desde 2010 (Alma Preta, 2022).

4.4.2 O candomblé e seus Caminhos: um programa de TV feito no barracão do Axé Abassá de Ogum

O tratamento que a mídia dispensa às religiões afro-brasileiras é algo que se impôs à história de Mãe Jaciara. Primeiro, pelo ocorrido com a Mãe, cuja imagem foi violada na imprensa neopentecostal. Por sua presença militante, a mídia a convoca e ela passa a ocupá-la e refletir sobre como interferir no modo em que o povo de santo é retratado. Se a imagem da mulher de axé monumental é de um agenciamento entre recolhimento e exposição bem demarcados, a relação que Mãe Jaciara irá construir é outra. Ela se vê obrigada a pensar e formular sobre as imagens.

A missão de “ser mágica da porteira para fora” se torna um imperativo, portanto. Diante disso é que Mãe Jaciara se engaja na comunicação. Desde o início de sua trajetória como ialorixá se preocupou em ter um programa de rádio, para divulgar mensagens corretas e positivas sobre o candomblé, por entender que as pessoas não conhecem sobre as vivências do axé e sim a forma deturpada que são retratadas seja pelo ódio neopentecostal, seja pela folclorização no carnaval e na encenação cotidiana de baianidade.

¹⁸⁰ Informação que obtive na conversa com o professor e ogã Samuel Vida em 2019.

As redes sociais do *Axé Abassá de Ogum* são fonte permanente de documentação e registro, tanto das atividades desenvolvidas no terreiro quanto de momentos políticos importantes para o povo de santo: divulgação de caminhadas e outras atividades de mobilização política, divulgação de políticas públicas e memórias afetivas com parceiros de luta (parabenização por aniversários e notas de pesar, por exemplo). A partir de 2018, Mãe Jaciara iniciou um programa de TV: *O candomblé e seus caminhos*, de forma independente para ser transmitido na TV Kirimurê¹⁸¹, um canal local da TV aberta de Salvador. Uma de suas filhas de santo, a jornalista negra Dina Lopes é a coordenadora da TV Kirimurê e apresentadora do programa *Conversa de Preta* que é referência na representatividade negra na TV baiana. Além da transmissão em canal aberto, as duas primeiras temporadas do programa podem ser acessadas na íntegra no Youtube. A idealização, produção, apresentação e financiamento do programa é de Mãe Jaciara, a partir de uma parceria com uma produtora audiovisual local, a Tony Ávila Filmes.

Busco realizar uma breve análise das duas primeiras temporadas do programa, entendendo-o como uma produção intelectual de Mãe Jaciara (Collins, 2019) em que posso acessar mais de sua trajetória e agenciamentos políticos. Os programas consistem em vídeos de aproximadamente meia hora em que Mãe Jaciara recebe um convidado ou convidada para poder conversar sobre um tema que possibilita variadas reflexões sobre as vivências de axé. Ao me relacionar com o programa, busco ouvir as narrativas que Mãe Jaciara oferece ao produzi-lo. Desta forma, o procedimento que adotei foi assistir diversas vezes e em diferentes momentos ao programa e transcrever alguns deles¹⁸².

Ao assistir e analisar o conteúdo dos episódios realizei uma codificação simples (Anexo III) visando às seguintes questões: a) elementos biográficos de Mãe Jaciara e Mãe Gilda; b) parcerias políticas de Mãe Jaciara e as estratégias políticas que o programa o *Candomblé e seus Caminhos* busca visibilizar; c) identificação de direitos discutidos durante os episódios; d) quais são as espacialidades que os episódios

¹⁸¹ A TV Kirimurê é vinculada ao Canal da Cidadania no âmbito do Sistema Brasileiro de Televisão Digital (SBTVD). De acordo com informações do Ministério de Ciência e Tecnologia e Inovações Digitais, o canal da cidadania consiste em “multiprogramação, possibilitada pela TV digital, permitirá que o Canal da Cidadania tenha no mínimo quatro faixas de conteúdo: do Poder Público municipal, do Poder Público estadual e as outras duas, de associações comunitárias, que ficarão responsáveis por veicular programação local”.

¹⁸² Dos dezenove episódios, com a ajuda de amigos, onze foram transcritos. Agradeço mais uma vez aos que se dispuseram a ajudar.

evocam; d) quais as noções sobre as mulheres de axé os episódios enunciam; d) de que modo os episódios e os diálogos mobilizam as cosmologias ancestrais em suas narrativas de pertencimento comunitário, atuação política e constituição subjetiva de Mãe Jaciara e seus interlocutores e interlocutoras.

Os episódios têm a duração média de 30 a 34 minutos e uma estrutura de entrevistas interrompidas por intervalos comerciais em que se divulga a produtora Tony Ávila Filmes. Há uma abertura¹⁸³ do programa com tomadas da ialorixá Mãe Jaciara dentro da Lagoa do Abaeté oferecendo rosas amarelas às águas. Em seguida, as imagens mostram palavras dispostas na beira da lagoa, entre a água e a areia das dunas. As palavras são: democracia, prosperidade, ética, diversidade e outras palavras que não dá para identificar, pois há o corte para Mãe Jaciara caminhando por esta trilha, entre as águas, as dunas e as palavras. Ao fundo das imagens ouve-se a introdução da música Oxum da cantora Serena Assumpção¹⁸⁴. O episódio inicial apresenta a proposta do programa e a trajetória de Mãe Jaciara. Para isto é recuperada a história da morte de Mãe Gilda e sua vida póstuma no *Axé Abassá de Ogum*. Mãe Jaciara afirma os princípios que guiam o programa (“respeito, ética e compromisso”) e os objetivos de esclarecer ao público sobre “o que é ser realmente de candomblé” cuja proposta é de “encantamento”. No episódio inicial Mãe Jaciara afirma que o programa é então uma contra-narrativa: “Por que a mídia é perversa”. Essas afirmações vão permear os demais episódios, Mãe Jaciara reitera que o objetivo do programa não é de divulgar segredos rituais e contribuir para fortalecer uma imagem negativa do candomblé veiculada pela mídia, mas mostrar a realidade do candomblé diante do desconhecimento da sociedade em geral.

Os episódios são estruturados em entrevistas com convidados. No início há a apresentação dos convidados e dos objetivos do programa, por exemplo:

Mãe Jaciara: *Mojubá!* Hoje o Programa Candomblé e seus Caminhos recebe uma mulher de Oxum. Estou aqui hoje com Mãe Odara de Oxum. Eu já tô dizendo que ela é Odara e ela vai dizer esse significado, mas você que está em casa fica antenado, que é um momento único, né. Eu sou de Oxum, receber uma ialorixá de Oxum, a gente vai estar

¹⁸³ A abertura também funciona como chamada para o programa durante os intervalos comerciais.

¹⁸⁴ O álbum *Ascensão* é um cancionário que percorre as principais divindades do panteão iorubá e celebra outros sagrados. É uma reflexão sobre tempo, circularidade e finitude. Serena Assumpção era uma mulher negra, de Oxum. Filha de Itamar Assumpção, um importante artista brasileiro e irmã de Anelis Assumpção, cantora e escritora. Além disso, peço que retorne à epígrafe do capítulo na carta-apresentação de Tiganá Santana ao álbum *Ascensão*.

falando aqui de empoderamento, do que é ser uma mulher de candomblé tão jovem. *Mojubá*, Mãe Odara.

Mãe Odara: *Mojuba Kolofe.*

Mãe Jaciara: Seja bem-vinda, viu?

(Programa “O Candomblé e seus Caminhos”, episódio 16)

Mãe Jaciara: *Mojubá.* Hoje o programa *Candomblé e seus caminhos* tem visita ilustre. Estou aqui com Mãe Val do Cobre e a equede Meire. Sejam bem-vindas, que esse momento seja de afirmação para o nosso povo, né? Pautar a vida do povo de candomblé, falar de caminhada, de empoderamento, é a partir daqui. Seja bem-vinda, Mãe Val.

(Programa “O Candomblé e seus Caminhos”, episódio 4).

Na primeira tomada dos episódios já se ambienta da locação do programa e a conversa também irá reiterar que se está falando diretamente de um terreiro de candomblé. E trata-se do barracão do *Axé Abassá de Ogum* em 2019, como se pode perceber pela imagem de Oxum que toma uma das paredes do barracão e que serve de fundo para a gravação. Mãe Jaciara está posicionada geralmente do lado esquerdo da tela, e entre ela as pessoas convidadas há uma pequena mesa amarela de apoio, que trará ornamentos que dialogam com o tema da conversa, por exemplo, no episódio que divulga a X Caminhada da Pedra de Xangô, sobre a mesa há duas estatuetas representando Oxum e Xangô (episódio 6). Mãe Jaciara está sempre vestida com a indumentária de *ialorixá* e as convidadas se apresentam ora com a indumentária completa (episódio 11 com Equede Marina e episódio 9 com Mameto Lúcia Kamurici, por exemplo) ou com parte da indumentária, o que pode se dar com roupas profanas combinadas com *ojás*, panos da costa no ombro e fios de conta. Apenas dois episódios têm tomadas externas, o episódio 3 que foi filmado dentro da quadra do Bloco Afro Malê Debalê de Itapuã e o episódio 7 que registra o “I Festival de Osun – Bahia”, que saiu do *Axé Abassá de Ogum* até o Parque Lagoa do Abaeté, e por isso o episódio mostra ruas de Itapuã e a Lagoa do Abaeté.

Os temas e pessoas convidadas ao programa indicam as parcerias e rotas de circulação de Mãe Jaciara e as mensagens que busca difundir. Há presença institucional de Altamiro Neto, então gestor do Parque do Abaeté (episódio 2) e se discute tanto a relação das comunidades de terreiro com o ambiente quanto aquele espaço específico: Parque Lagoa Abaeté em Itapuã. Há um duplo movimento educativo, na conversa há a necessidade de conscientizar o povo de terreiro sobre os possíveis impactos ambientais de oferendas, quanto ao poder público quando Mãe Jaciara fala do racismo ambiental sofrido com o povo de santo ao se relacionar com espaços da cidade, como o Parque Lagoa do Abaeté e o Parque São Bartolomeu.

Em dois episódios, o programa recebe ialorixás à frente de caminhadas na cidade: Mãe Valnázia do Cobre (Caminhada pelo fim da violência e intolerância religiosa, pela paz no Engenho Velho da Federação, episódio 4) e Mãe Iara de Oxum (Caminhada da Pedra de Xangô, 6º episódio) que divulgam e refletem sobre esses processos de mobilização política e sobre outros temas comuns às vidas das mulheres de axé. Há dois episódios em que se aborda, dentre outras questões, a mobilização política da Frente Makota Valdina (episódios 14 e 16). O programa se dedica também a divulgar o papel dos terreiros na cultura afro, a partir dos blocos afro e afoxés em episódios que abordam o Bloco Afro Malê Debalê (episódio 3), o Bloco Afro Bankoma (episódio 9) e o Afoxé Filhos do Congo (episódio 10). A presença desses convidados e dessas temáticas problematizam também a dificuldade de se manter a cultura negra em Salvador, especialmente de blocos que estão em outros lugares da grande Salvador – Itapuã e Lauro de Freitas – em estar na avenida durante o Carnaval.

A apropriação do sagrado do candomblé durante o Carnaval é um tema abordado em vários episódios, sobre como muitos artistas contribuem para a folclorização ou usam músicas sagradas como domínio público e não estabelecem nenhuma relação de reciprocidade com a manutenção e preservação dos terreiros. As ações de empreendedorismo do povo de santo também são discutidas em dois episódios (11 e 12) e na divulgação da Feira Iya Elegbara¹⁸⁵ organizada pelo *Axé Abassá de Ogum* que aparece como apoiadora de todos os episódios. A diversidade religiosa e o respeito inter-religioso são temas recorrentes nas duas temporadas do programa. Há a presença de sacerdotes e sacerdotisas de diversos segmentos religiosos e nações: bruxaria tradicional (Graça Azevedo do Templo Senhora Telucama, episódio 8), umbanda (Pai Rafael Moraes, Centro Umbandista Maria da Piedade e Cavaleiros de Jorge, episódio 5), Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço (organização não governamental representada pela Iyá Oju Omó Ana Gualberto, episódio 1 da segunda temporada), candomblé de angola (Mameto Lúcia Kamurici, episódio 9) e candomblé jeje (Euede Marina Bomfim, da Roça do Ventura, episódio 11).

Uma dimensão importante suscitada nos episódios são as relações do povo de axé com a educação. Há um episódio que divulga o livro do ogã suspenso Sílvio Conceição, que é um homem negro de axé, historiador e policial militar. Em dois episódios em que Mãe Jaciara pergunta sobre ser uma mulher de axé no ambiente

¹⁸⁵ A Feira Iyá Elegbara é uma ação tocada pelo *Axé Abassá de Ogum* que reúne empreendedores e empreendedoras negras e/ou de axé para comercializar seus produtos.

universitário (no episódio 13 com a filha de santo Gabriela Ramos e com a professora universitária Denise Carrascosa, no episódio 15). Na verdade, a educação e o empoderamento que ela traz ao povo de candomblé é um tema transversal no programa. Pode-se afirmar também que o racismo religioso é um dos fios condutores que percorre os episódios. Mãe Jaciara destaca a importância que o povo de candomblé lute por seus direitos e denuncie. Quando a intolerância é discutida, abre-se a oportunidade para mencionar órgãos e mecanismos de proteção e enfrentamento no contexto baiano como o Centro de Referência de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa Nelson Mandela (CRNM) e Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI), que são vistos enquanto ganhos políticos que precisam ser acionados.

Mãe Jaciara pergunta a suas convidadas como o orixá de suas cabeças é o compasso de suas vidas, como ser uma mulher de Oxum, por exemplo, alimenta as práticas de Mãe Iara, Iyá Oju Omó Ana Gualberto e Mãe Odara. Ou como ser de Oyá interfere no cotidiano das convidadas Equede Marina Bomfim e Denise Carrascosa. Essa provocação atravessa os diálogos do Programa O Candomblé e Seus Caminhos fazendo com que as vivências das mulheres de axé sejam compartilhadas, entre as que conversam (uma ialorixá e suas convidadas) e o público mais amplo.

Nesse sentido, no episódio em que Mãe Jaciara entrevista sua filha de santo, a então iaô Gabriela Ramos de Ogum, pode-se perceber o tom complexo em que as vivências das mulheres de axé são evocadas no programa. Perguntada por Mãe Jaciara, Gabriela Ramos compartilha sobre a luta para trajar uma beca branca em sua formatura de graduação em Direito, pois estava no período de preceito de sua feitura e como isso gerou uma reação de intolerância religiosa por parte de seus colegas de turma. Além disso, esse episódio em especial demonstra a relação entre duas mulheres negras de axé, mãe e filha. Há intimidade, admiração mútua e cuidado. Em um momento, Mãe Jaciara comenta a trajetória de Gabriela Ramos no *Axé Abassá de Ogum* e a proximidade de sua obrigação de sete anos, quando ela se tornaria uma *Ebome*: “Sentar você numa cadeira, para mim também é fortalecer a história de Mãe Gilda” (episódio, 13).

O Programa “Candomblé e seus Caminhos” é uma ferramenta criada por Mãe Jaciara a partir de sua compreensão da importância de produzir outras narrativas e fazê-las circular. As duas temporadas do programa oferecem outras narrativas sobre as religiões afrobrasileiras e permite identificar espaços, pautas e estratégias políticas

que a interlocutora desta tese elege como relevantes. O programa demonstra esforços para uma atuação em rede, fortalecendo processos coletivos como as caminhadas e o empreendedorismo negro. Além disso, reforça a estratégia de união entre diferentes religiosidades a partir do conhecimento para a compreensão das diferenças. As alianças e forças políticas estão em diferentes espaços (outros terreiros, nos blocos afros e afoxés, por exemplo) e em outras mulheres de axé (independentemente de nação). O fato de realizá-lo de forma independente demonstra mais ainda a importância que a ialorixá dá a disputa de narrativas, à agregação e à conscientização.

4.4.3 Um dia de evento no *Axé Abassá de Ogum*

Nos próximos tópicos trago o registro de dois dos eventos que acompanhei no *Axé Abassá de Ogum* para compreender mais da atuação política de Mãe Jaciara, das parcerias, estratégias políticas e a dinâmica de um dia de evento no *Axé Abassá de Ogum*. Eventos como os descritos abaixo, ainda que singulares, exemplificam as mobilizações políticas recorrentes organizadas no terreiro: seminários, atos públicos, rodas de conversa e a afirmação do busto de Mãe Gilda no Parque Lagoa do Abaeté.

4.4.3.1 I Festival Osun Bahia (27 de outubro de 2019)

Imagem 32 – Card de divulgação do I Festival Osun Bahia (2019)



Fonte: Facebook do *Axé Abassá de Ogun*. Publicação de 8 de outubro de 2019.

Imagem 33 – Card de divulgação do I Festival Osun Bahia – Programação

OSUN BAHIA
1º Festival de Oxun

27 de Outubro de 2019 - Domingo
Das 8:30h às 18h
Terreiro Abassa de Ogun
1ª Travessa Luís Viana Filho, 17
Itapuã - Salvador - Bahia

OSUN BAHIA
PROGRAMAÇÃO

Abassá de Ogun

08:00 Abertura do Evento com Café da manhã.
09:30 Entrega de Moções aos homenageados.
10:30 Cortejo de Osun e o presente às águas até a Lagoa do Abaeté.

Lagoa do Abaeté

12:00 Almoço de Confraternização.
14:00 às 16:00 Roda de Conversa sobre, Ecologia, Racismo Religioso, Empreendedorismo.
16:00 às 18:00 Apresentação dos Grupos de Manifestações Culturais.
18:00 Grande ato de encerramento do Festival no busto de Mãe Gilda, cânticos pela paz e pela vida.

A feira terá início de funcionamento às oito horas. Paralelo aos acontecimentos.

Realização:

Apoio:

Fonte: redes sociais do Axé Abassá de Ogun.

A atividade teve dimensões litúrgicas e políticas, diluídas uma na outra. A organização foi de Mãe Jaciara, Ialodê Rosângela de *Ewá*, da *Aldeia Olorokê Ti Efon* do Rio de Janeiro e do *Mogbá* do *Ilê Axé Opô Aganjú* e apresentador da TV Globo Érico Brás. A divulgação do evento anunciava como objetivo “conscientizar sobre a importância das Iyalorisas e o seu papel como mulher, mãe estruturadora da comunidade, desenvolvendo a autoestima e os conceitos de ecologia, pessoal, material e espiritual, além de promover o combate à intolerância religiosa e o

racismo”. Estavam presentes aproximadamente 50 pessoas no *Abassá*. Os filhos de santo do *Abassá* trabalhavam prontamente sob coordenação da *Iyakekerê* Daniele.

A rua do *Abassá* anunciava o I Festival de Osun Bahia. Havia bandeirinhas amarelas estampadas com abebés penduradas nos postes. Mãe Jaciara me contaria dias depois que costurou sua roupa e da ialodê, a roupa das crianças do cortejo, bem como cortou as bandeirinhas. Ela idealizou o evento e o produziu nos mínimos detalhes, o que à primeira vista surpreende, quando se pensa a hierarquia da ialorixá e quão suntuoso o *Abassá* se apresenta. Como sempre me diz Ebome Vanda, uma mulher de candomblé costura.

Cheguei um pouco atrasada. O evento era registrado pela TV Kirimurê. Ebome Vanda Machado, uma das homenageadas, já havia chegado. Havia uma mesa com flores que em seguida seria composta pelos organizadores do evento e presidida pela ialorixá. O cerimonial foi feito por uma filha da casa, a abiã Andréa, que leu um excelente texto de Ebome Gabriela Ramos que contextualizar o que é um Festival, a relação com o Festival realizado em *Osogbó* (a terra de Oxum na Nigéria) e as intenções políticas do evento. O grupo Oju Omin, coletivo de filhas de santo do *Abassá* que tocam xequerê, se apresentou.

A abertura foi breve, com falas de saudação muito curtas de Mãe Rosângela e de Érico Brás, o qual disse que num evento de Oxum, ele deveria só ouvir. A fala de Mãe Jaciara foi rápida se considerada as outras vezes que a ouvi. Ela trouxe duas dimensões recorrentes: a da luta fundada na dor e a da legitimidade de sua liderança no *Abassá*: “Sou herdeira legítima do *Abassá de Ogum*”. Falou do egum de Mãe Gilda e colocou Toboginã no mesmo lugar que Mãe Menininha, Makota Valdina, Mãe Stella. Reforçou a história de dor do *Abassá*. Fala que houve *orô* (sacralização de alimentos e animais) e que a Mãe Rosângela conduziu os trabalhos. Ainda ao se referir à Mãe Rosângela, detalha como ganhou o cargo de Ialodê na África.

Mãe Jaciara iniciou a entrega das menções, que eram direcionadas a autoridades do candomblé (Mãe Carmem do Gantois, Ebome Nice da Casa Branca, Mameto Lúcia, por exemplo) e lideranças políticas ligadas ao povo de axé (Rafael Soares, ogã da Casa Branca que também é da ONG Koinonia, Equede Iraildes da Casa de Oxumarê, Equede Jandira do *Bogum* que foi candidata à vereadora em 2019). Faltaram muitas pessoas homenageadas. A entrega das moções foi interrompida e seguiu após o cortejo, já na tenda no Parque do Abaeté.

O momento litúrgico do ritual se iniciou no *Abassá de Ogum* com a saída do orô carregado na cabeça por três *iaôs* que estavam descalças. O cortejo foi puxado por Ialodê Rosângela e Mãe Jaciara; acompanhado por cânticos e atabaques e imensos sombreiros amarelos que cobriam as *iaôs* e *ogãs*. A vizinhança saiu para ver o cortejo passar: o olhar é de curiosidade, espanto? Qual é o olhar que aquela comunidade lança sobre a atuação desta mulher de axé? Algumas pessoas da caminhada jogavam alfazema nos espectadores. Ebome Vanda jogou um pouco de Alfazema em uma criança no colo de sua mãe que estava na calçada assistindo o cortejo. A mãe afastou a criança e disse que não. Foi algo bem impactante, eu nunca tinha visto Ebome Vanda Machado sofrer intolerância religiosa antes.

O cortejo segue para deixar o presente nas águas da Lagoa do Abaeté. Mãe Jaciara e Ialodê Rosângela entram na água para entregar as comidas, o orô na verdade. Na gravação da TV Kirimurê, as cenas de Mãe Jaciara banhando B. (uma criança do *Abassá de Ogum*, filho da *Iyakekerê* Danielle Felício) na Lagoa ficaram muito marcantes. Eu não fui para dentro da água porque eu estava com resguardo muito intenso por ser uma *iaô* muito jovem. Coincidentemente, como um passe de mágica, apareceram muitos cavalos brancos correndo do outro lado da Lagoa o que chamou atenção no momento e nos registros em vídeo. Mãe Jaciara disputa a narrativa visual e o vídeo gosta dela. A cobertura audiovisual do *I Festival de Osun* foi exibida como um dos episódios do programa *O Candomblé e seus Caminhos*, produzido e apresentado por Mãe Jaciara na TV Kirimurê.

Na programação do *I Festival Osun Bahia* havia rodas de diálogos, apresentações culturais e a Feira de empreendedorismo *Yá Elegbara*, que é uma feira nascida no *Abassá de Ogum* e organizada pela *Iyá* Patrícia do Recife, quem está sempre presente no *Abassá de Ogum*. No entanto, antes de dar seguimento à programação, ainda havia moções para serem entregues, e Mãe Jaciara abriu o microfone para as homenageadas e homenageados, e dizia “vou quebrar o protocolo” e fazia intervenções longas.

Houve a apresentação do Bloco Afro Bankoma, do Terreiro São Jorge Filhos da Goméia liderado por Mameto Lúcia Kamurici. Mameto Lúcia estava presente, foi homenageada e levou sua comitiva, com filhos de santo além dos integrantes do Bankoma. Apresentaram-se também as Ganhadeiras de Itapuã, grupo premiado nacionalmente. Segundo o jornal *A Tarde*, o grupo se formou em 2004 para “preservar a memória cultural de Itapuã e homenagear as antigas ganhadeiras, que

viveram no bairro até o final do século XIX, tendo a música como principal forma de expressão” (Malia, 2021). Uma abiã de Oxum filha do Abassá cantava nas Ganhadeiras em 2019.

Após a pausa para o almoço houve uma Roda Diálogo com Érico Brás e com Mãe Penha (que veio do Rio de Janeiro na comitiva de Ialodê Rosângela), era uma fala sobre empoderamento e autoestima das pessoas negras, o nome da mesa era: “Como é formada a autoestima e sua importância de combate ao racismo: eu me aceito e você?”. Érico Brás se referiu por diversas vezes ao papel que Vanda Machado teve em sua trajetória, ao trabalhar História da África no Bando de Teatro do Olodum. A educadora Giselle Kyanda Feitosa colaborou na roda de diálogo intitulada “Educação para a diversidade religiosa e cultural”. A educadora também mencionou que o trabalho de Ebome Vanda foi uma de suas referências durante o mestrado. Houve a apresentação da cantora Matilde Charles. Estava prevista uma roda de diálogo com a Professora Denise Carrascosa sobre Encarceramento de mulheres e Racismo religioso, mas por imprevistos com a professora não aconteceu.

O *I Festival Osun Bahia* ocupou o Parque do Abaeté, que é uma Área de Preservação Ambiental (APA). A chamada do evento mencionava a postura ecológica das religiões de matriz africana. Mãe Jaciara conta que um dia antes foram catar materiais recicláveis lá. Na divulgação das fotos do evento na página do *Abassá* no Facebook, o texto que acompanha as imagens defende a visibilidade para a Lagoa do Abaeté “patrimônio do povo baiano, que está esquecido dos governantes”. Ao final, afirma que o depósito dos orôs foi realizado com respeito à natureza.

O evento político chama atenção para as parcerias que Mãe Jaciara estabelece: Ialodê Rosângela, Mameto Lúcia, Ebome Vanda. As ausências para recebimento das menções foi algo significativo, e a fala de Ebome Vanda também: “eu me orgulho de ser alguém próxima da senhora”. Demonstra que as alianças não são feitas segundo nação: Mãe Rosângela é do candomblé *efon*, Mameto Lúcia de Angola e Ebome Vanda, dentre as que cito, é de um terreiro no dizer de Mãe Jaciara: “empoderado”. Dias depois Mãe Carmem do Gantois fez uma recepção para que Mãe Jaciara pudesse entregar a Menção Honrosa. Esse gesto foi muito valorizado por Mãe Jaciara, e mostra uma forma de diplomacia e hospitalidade que as mães de santo monumentais mantêm. Ela sempre fala que Mãe Stella a recebia muito bem. Talvez essa postura não seja sentida em relação a outras mães de santo.

O Festival dialoga com algo discutido no campo interno: a reafrikanização das religiões de matriz africana. Há uma referência permanente ao cargo de Ialodê de Mãe Rosângela. As roupas que Mãe Jaci, Mãe Rosângela e Mãe Penha usam, o “*taibai*” são roupas diferentes da indumentária da baiana usada nos diferentes candomblés. Entretanto, essa ida e vinda a África não parece um problema para Mãe Jaciara, é mais uma forma de fazer política, é mais uma parceria para a luta. O indispensável para ela é ter ao seu lado mulheres de axé que entendam ser importante também ocupar o espaço público, “ser mágica porteira para fora”. Compareceram ao festival duas mulheres de axé representando o pai de santo de Mãe Jaciara no Recife.

O festival foi financiado pela Aldeia Oloroke ti Efon, por Érico Brás e por recursos captados por *Iyakekerê* Danielle via submissão de Edital ao CESE. O Estado ofereceu a tenda e o aparelho de som. Mãe Jaciara pediu que eu escrevesse um texto para divulgação nacional do festival, que publiquei no portal *Justificando*. Mãe Jaciara, entende e trabalha com a noção de contrapartida. Érico Brás, a pesquisadora, as parcerias, todos colaboram. Algo semelhante ao que, em outros momentos, escutei Mãe Jaciara dizer: “essas cantoras de axé amam cantar pra Oxum, cantar música de candomblé em cima do trio”, “mas o que elas fazem pelo terreiro”? “Ajuda fazer uma reforma no terreiro?” Mãe Jaciara sempre faz falas públicas sobre o Estado colaborar muito pouco para a realização dos eventos. E mesmo na escassez, Estado segue sendo parceiro.

No festival ela também mencionou algumas vezes o fato que o Bloco Afro Malê Debalê – que estava previsto na programação – não ter se apresentado no dia do Festival de Osun. Ela já foi madrinha do Malê de Balê e disse ao microfone “Mãe Gilda saía no Malê Debalê”. Em outro momento me disse que foi coordenadora de Gênero do Malê Debalê. As relações acontecem, não sem tensões, não sem idas e vindas, com o Estado, com os outros terreiros e parceiros políticos. Mas a questão é que Mãe Jaciara constroi cotidianamente um espaço para o *Axé Abassá de Ogum* e sua atuação política.

Imagem 34 – Foto de Ebome Vanda e Mãe Jaciara durante o *I Festival Osun Bahia*



Fonte: fotografia realizada pela autora durante trabalho de campo em 2019.

Imagem 35 – Foto da Menção Honrosa a Ebome Vanda por ocasião do *I Festival Osun Bahia* (2019)



Fonte: fotografia realizada pela autora durante trabalho de campo no arquivo de Ebome Vanda Machado em 2019.

4.4.3.2 Seminário Heroínas de Ontem e Hoje – Ato contra a intolerância religiosa no Busto de Mãe Gilda (28 de novembro de 2019)

Imagem 36 – Card de divulgação do Seminário Heroínas de Ontem e Hoje (2019)



Fonte: Facebook do *Axé Abassá de Ogum*. Publicação de 24 de novembro de 2019.

Mãe Jaciara se engajou na luta pelo busto de sua mãe por cinco anos em Brasília. Em regra, os atos políticos promovidos pelo *Abassá de Ogum* fazem algum momento simbólico-religioso no busto. Bem cuidado, há uma casinha sobre ele e

fitinhas amarradas na grade de proteção. Durante o ato *Heroínas de Ontem e Hoje*, Mãe Jaciara destaca que ele é um dos poucos monumentos a homenagear uma mulher de axé em Salvador. Hoje, são quatro: o de Mãe Gilda na Lagoa do Abaeté em Itapuã (2014), o busto de Mãe Runhó no Engenho Velho da Federação (erguido em 1993 no bairro histórico de Salvador por reunir muitos terreiros de candomblé), o Medalhão de Mãe Caetana na Boca do Rio (2004) e a estátua de Mãe Stella (2019) na Avenida que leva seu nome no bairro de Stella Maris (Santos Júnior, 2024).

Em regra, os eventos promovidos pelo *Axé Abassá de Ogum* seguem um mesmo percurso. Iniciam-se no busto no Parque da Lagoa do Abaeté. Mãe Jaciara coordena o evento, aguarda as autoridades chegarem. Os filhos de santo se movimentam na organização da atividade. Parte fica no *Abassá* organizando a alimentação que será servida e o espaço para quando as convidadas e convidados chegarem após o ato no Abaeté. Há falas das autoridades e da *ialorixá* que em seguida convida a todos para saudar a ancestralidade de Toboginã. Ela canta para Oyá que é a orixá responsável por invocar e guiar os eguns. Solta um pombo pedindo pela paz. A ialorixá joga ebô (milho branco cozido) sobre o busto e os convidados, para acalmar, limpar e trazer paz. Bate cabeça no busto que representa a mãe, este gesto sagrado é seguido por parte dos que estão presentes – filhos do *Abassá* e autoridades religiosas. Mas assim como Ebome Vanda Machado disse em *Pele da Cor da Noite*, ou disse a mim mesma em campo, as festas de candomblé por mais que sigam ritos iguais, todos os anos são completamente diferentes.

A atividade *Heroínas de Ontem e Hoje* singularizou-se com falas de Mãe Jaciara e de autoridades políticas e religiosas. As autoridades presentes nesse dia eram: Padre Lázaro Muniz, Bruxa Graça Azevedo, Pastora Sônia Mota, Babalaxé Ubiraci Ribeiro (filho de Mãe Gilda), Tata Ricardo Tavares, Secretária Fabya Reys (Sepromi), Dep. Neusa Cadore e Fátima Nunes. As autoridades políticas falaram da importância da memória de Mãe Gilda e da luta de Mãe Jaciara no enfrentamento do racismo religioso e oferecem disponibilidade integral, porém genérica. As autoridades religiosas presentes falam da importância do respeito, não violência e união. Foi nesse evento que conheci pela primeira vez o irmão de Mãe Jaciara, o babalaxé Ubiracy, pai Bira, que é ogã em outro terreiro. Nesse dia, emocionada, Mãe Jaciara contou da dificuldade em conseguir o busto, que ouviu que Mãe Gilda seria uma ialorixá do “gueto”, em comparação a outras ialorixás que ganharam reconhecimento nacional – e que sua casa não tinha duzentos anos. Sobre o caso do

Abassá não ter conseguido o tombamento por laudo pericial antropológico, ela disse que “os tombamento são os tombos” em diálogo com o reconhecimento desigual de casas e de mulheres de axé construído por meio de processos de autoridade antropológica e histórica.

A segunda parte da atividade ocorreu no *Abassá de Ogum*. Servido o café da manhã, começou o seminário. As duas pessoas que falaram foram Maíra Vida representando a OAB e o Professor Wilson Caetano. A contribuição da advogada foi sobre o esclarecimento de alguns artigos da constituição e legislação ordinária sobre racismo e intolerância religiosa. Levou alguns artigos da constituição impressos em papel e distribuiu. A participação da advogada demonstra uma das concepções de Direito na relação com as comunidades tradicionais de terreiro: as conquistas legais, a importância de aprender reivindicar e acessar garantias institucionais.

A outra pessoa a falar na mesa foi Wilson Caetano, antropólogo e professor da UFBA. Ele relatou a sua proximidade com o *Abassá* desde o início dos anos 2000, quando junto com outro professor iniciaram um laudo antropológico para o tombamento do *Abassá de Ogum*, o que não prosperou. Afirmou a importância do *Abassá* para a luta contra a intolerância religiosa e que no início dos anos 2000, inclusive antes do trágico de Mãe Gilda, era Ogum que movimentava a luta contra a intolerância religiosa. Ele pergunta quem seria o “orixá da moda” na luta contra a intolerância religiosa e mãe Jaci prontamente responde: – “Oxum!” De fato, Oxum e a narrativa das ialodês têm permeado textos importantes de feministas negras, a música e os vocabulários dos eventos políticos do povo de terreiro.

4.4.4 “O busto justo”: um comentário ao direito à memória

A existência do busto¹⁸⁶ de Mãe Gilda no Parque Lagoa do Abaeté é uma inscrição do povo de santo e de Mãe Jaciara na cidade de Salvador. De um modo próprio, a luta da filha oferece um comentário ao direito à memória entrelaçando-o ao direito à ancestralidade (Sá, 2020). Além disso, demonstra que o direito à memória exige uma pluralidade de sujeitos e narrativas para sua enunciação e concretização (Scotti; Duarte, 2019).

¹⁸⁶ Segundo dados da pesquisa de Marivaldo Santos Júnior (2024) coletadas junto à Fundação Gregório Matos, a autoria é de Márcia Magno.

Em vários momentos do campo, Mãe Jaciara expôs a dificuldade em conquistar um monumento em memória à Mãe:

E acho também Ana Laura, que eu consegui não me promover enquanto ialorixá do terreiro, mas promover a história de Mãe Gilda e aí desdobra no monumento que é o Busto dela, que eu fiquei quatro anos pedindo esmola em Brasília: “por favor, Mãe Gilda é uma Mãe de santo, que não tem visibilidade não tem história, se fosse Mãe Menininha conseguia”. Eu vivia vestida de ialorixá, Iyá Penha. Toda viagem minha que eu ia a Brasília eu ia lá pedir. Eu fiz uma articulação com um deputado aqui, na época ele me deu essa possibilidade também junto com Olívia Santana [...]. Mas eu acho importante a vida sempre tem duas histórias né, o bem e o mal, uma via de felicidade e uma via de tristeza, nada é tão completo na sua plenitude. E eu consegui com toda essa confusão com a minha pequenez no sentido de informação do meu direito né, não sabia nem na época o que era um projeto, como fazer isso. Mas eu consegui instalar o busto da minha mãe, e depois quando o busto fez dois anos ele foi violado. Como a minha mãe teve a imagem dela maculada pela Igreja Universal do Reino de Deus [...] (Entrevista concedida à autora em 30 de outubro de 2019).

Há um diagnóstico da leitura que o Estado e a sociedade fazem a respeito de quais imagens de mulheres de axé tem espaço para se inscrever no texto nacional, aqui, espero que as noções de nagocentrismo e o que chamei de mulheres de axé monumentais façam sentido concretamente. É nesse contexto que Mãe Jaciara se move para interferir no direito à memória, que exige ainda uma forma de fazer política: a persistência e precisar viver vestida de “ialorixá”.

O aniversário do busto é celebrado, o que demonstra a dificuldade em conquistá-lo e a importância que se atribui a ele. Mãe Jaciara posiciona o busto de Mãe Gilda como um ganho para todo o povo de santo “porque fincar a imagem de uma ialorixá numa comunidade é fincar uma imagem de todo um povo né, a imagem de Mãe Gilda é uma reparação não só para o *Abassá de Ogum*, mas para história ancestral do povo de candomblé” (2ª Temporada EP. 1 – Dia nacional de combate à intolerância religiosa – Programa *O candomblé e seus caminhos*). Trata-se também de decifrar e atuar nas relações políticas entre Estado e religiões afro-brasileiras, nas quais ocorrem por meio do entrelaçamento das noções de memória e patrimônio. Em campo, soube de que em algum momento se tentou o tombamento do *Axé Abassá de Ogum*, tendo existido um esforço de construção de laudo antropológico e articulações coletivas com este objetivo. Entretanto, é Mãe Jaciara mesmo quem descreve o desfecho dessa tentativa. Em 2019, durante uma atividade contra intolerância que

celebrava a existência do busto de Mãe Gilda, o ato *Heroínas de Ontem e Hoje – Ato contra a intolerância religiosa no Busto de Mãe Gilda*, Mãe Jaciara reiterou a dificuldade em conseguir o busto, que ouviu que Mãe Gilda seria uma ialorixá do “gueto”, em comparação a outras ialorixás que ganharam reconhecimento nacional – e que sua casa não tinha duzentos anos. Sobre esta tentativa não ter prosperado, ela afirmou que “os tombamentos são os tombos” em diálogo com o reconhecimento desigual de casas e de mulheres de axé construído através de processos de autoridade antropológica e histórica.

Dessa forma, o busto de Mãe Gilda se torna um nítido “lugar de memória”. Trata-se de conceito elaborado pelo historiador francês Pierre Nora (2012, p. 17) para explicar a emergência de sítios arquivísticos em uma sociedade nacional em que se torna mais difícil a memória tradicional, uma vez que “a passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história” e “o dever de memória faz de cada um historiador de si mesmo”. E se no início do século XXI os lugares de memória foram se aproximando cada vez mais das noções de patrimônio e história pública (Santiago Júnior, 2015), Mãe Jaciara explora estas margens e esgarça as relações normativas entre patrimônio, Estado e religiões afro-brasileiras e faz outra coisa.

Sim, outra coisa. O busto se torna uma imagem mais importante e mais conhecida do que a da tarja no rosto, ainda que precise conviver textualmente com ela. Na reportagem a seguir do jornal *Correio*, vemos como o busto de Mãe Gilda reenquadra o espaço público com a celebração e noções do sagrado:

Imagem 37 – Foto de cópia de reportagem do jornal *Correio*, de 29 de novembro de 2014



Fonte: documentos disponibilizados por Mãe Jaciara em 23 de novembro de 2019. Foto da autora.

É a reportagem de Victor Lahiri (2014) que no primeiro dia de existência do busto já o associa à justiça. O texto noticia o ato de celebração do busto, a sacralização com *ebô* branco e tambores (ritual que se repetiria nos outros eventos do *Axé Abassá de Ogum* que terão o busto como destino); rememora a violência acometida à Mãe Gilda e os processos de luta desencadeados a partir disso.

Ao ocupar um espaço público da cidade, o Parque Lagoa do Abaeté, o busto também reverbera permanentemente narrativas afro-brasileiras pela cidade. Entretanto, os monumentos convivem com sua intenção à perpetuação (Le Goff, 2003) e sua pulsão à destruição. E este perecimento não é aquele devido ao tempo, mas às práticas criminosas de intolerância, que tem no racismo no seu fundamento e se manifesta simbólica e materialmente (Nogueira, 2020). Desta forma, o busto de Mãe Gilda tem sido alvo de reiterados ataques:

Nós colocamos um busto na Lagoa do Abaeté, com articulação do Coletivo de Entidades Negras, e depois que o busto foi instalado, quando ele completou dois anos. É... de madrugada, algumas pessoas cobertas... Violaram novamente Mãe Gilda. Apedrejaram. Aí nós vimos a câmera, não conseguimos dar continuidade com o inquérito. Eu queria trazer que só mesmo o amor pode transformar porque eu queria ser mesmo era a Exterminadora do Futuro" [a platéia ri] "[...]maculam a imagem dela, e depois que ela morre ainda vão tentar matar novamente apedrejando. Então isso... Aí queria dizer o quanto isso impacta na vida das mulheres negras, no sentido da doença, da dor, da depressão e do medo. Então o nosso trabalho no Brasil, e no Estado da Bahia com a interlocução com vocês aí é pra gente realmente unir pensamentos de como mudar esse cenário" (Transcrição¹⁸⁷ da fala de Mãe Jaciara em 24 de janeiro de 2020, no evento Candomblé & Intolerância Religiosa – Homenageando as vozes, práticas e comunidades da Espiritualidade Afro-Brasileira. Local: Ilê Oxumarê).

Além de produzir sofrimento e reencenar a violência inaugural, os ataques contra o busto de Mãe Gilda estão inseridos num contexto maior de violência ao patrimônio afro-brasileiro em Salvador. Em sua dissertação de mestrado, Marivaldo Santos Júnior (2024, p.44) levanta os monumentos que compõem o patrimônio afro-brasileiro nos espaços públicos de Salvador: Busto de Mãe Gilda (Nova Brasília de Itapuã), Busto Mãe Runhó (Federação), Conjunto Escultórico de Oxóssi e Mãe Stella de Oxóssi (Stella Maris), Medalhão Mãe Caetana (Boca do Rio), Conjunto Escultórico Orixás do Dique do Tororó (Parque do Dique do Tororó), Pedra de Xangô (Cajazeiras),

¹⁸⁷ Durante o trabalho de campo, por sugestão de Mãe Jaciara, passei a gravar suas falas em alguns dos eventos que a acompanhei.

Parque Metropolitano Lagoa e Dunas do Abaeté (Itapuã), Parque São Bartolomeu (Subúrbio Ferroviário). Em comum, estes símbolos urbanos sofrem o descaso do poder público em sua preservação e garantia da segurança pública em suas adjacências, a exemplo dos parques, bem como ataques criminosos com dimensões simbólicas (Santos Júnior, 2024) – de terrorismo acrescento eu – como apedrejamento do busto de Mãe Gilda, incêndio da estátua de Mãe Stella (tendo a mesma sido destruído em 2022, o que obrigou a sua reinauguração em 2023) e depósito de cem quilos de sal na Pedra de Xangô (Santos Júnior, 2024).

A trajetória do busto de Mãe Gilda permite, portanto, entender mais sobre as diferentes agências e formas de poder envolvidas na produção de narrativas históricas (Trouillot, 2016), de patrimônio e de direito à memória. Mãe Jaciara demonstra uma percepção sofisticada sobre estas redes epistêmicas e interfere nelas. O busto de Mãe Gilda é bem cuidado e demanda presença do povo de santo no Parque Lagoa do Abaeté, ocupando-o simbolicamente, o que demonstra que o direito à memória é um gesto ativo, afetivo e cotidiano, para além de palavras escritas, leis e pedras. A luta pelo busto de Mãe Gilda – desde seu erguimento e defesa contra a intolerância religiosa – suplanta uma imagem de sujeição por uma presença ativa e ancestral na cidade. Enfrenta o esquecimento e posiciona Mãe Gilda ao lado das matriarcas reconhecidas pela nação, tal qual ilustra o folder do aniversário do busto (Imagem 36) em 2019.

Imagem 38 – Busto de Mãe Gilda no Parque Lagoa do Abaeté



Fonte: fotografia realizada pela autora durante trabalho de campo em 2019.

Imagem 39 – Busto de Mãe Gilda no Parque Lagoa do Abaeté – Enfoque na placa



Fonte: fotografia realizada pela autora durante trabalho de campo em 2019.



5 EBOME VANDA MACHADO: "FAZER CABEÇAS DE OUTRO JEITO"



5.1 O Encontro com a Ebome

Recordo a primeira vez que me deparei com o nome de Ebome Vanda Machado em alguma postagem do Facebook, possivelmente uma publicação da Rede Nacional de Religiões Afrobrasileiras e Saúde (RENAFRO). Chamou atenção a cadência da voz que se posicionava sobre assunto delicado no candomblé, os usos da hierarquia com os mais novos e mais novas. Dizia algo assim “só acredito em hierarquia que seja praticada com amor”. Se a memória não consegue entregar o ano exato, certamente em 2015, quando recebi a encomenda postal do livro *Mulheres de Axé*¹⁸⁸, reconheci o rosto de Ebome Vanda e mais uma vez as suas palavras me marcaram.

Em sua curta biografia para a obra, a Ebome estabelecia um percurso que me inquietava e que depois tentaria conhecer melhor: a aproximação com seu terreiro, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, a partir de sua vida acadêmica, a criação de um projeto pedagógico chamado *Irê Ayó*, a sua primeira condição no terreiro enquanto “mulher do Ogã¹⁸⁹” (a qual recusou) e sua reivindicação de “malungo”, palavra banto que segundo ela quer dizer: “essa condição de gente que biologicamente não tem nada a ver com o outro, mas que a ancestralidade nos uniu e nos fortalece” (Rezende, 2013, p. 212).

No primeiro reconhecimento, foi outro aspecto que ganhou minha atenção; a fala a respeito do momento de sua escolha pela feitura: “eu estava bem, estava apaixonada, tinha um bom trabalho e estava aprovada no mestrado” (Rezende, 2013, p. 212). No livro, eram muitas histórias fascinantes de mulheres de axé, mas em minha aproximação inicial ao tema, notei a diferença do mito fundador de mulher de axé para Ebome Vanda. A entrada não se deu por doença, o que, por exemplo, é uma das narrativas mais comuns entre nós mulheres de axé (Birman, 1995). Mas Ebome Vanda, nesse curto texto, antecipava o que eu ouviria e leria em muitas de suas obras: “quando conheci o Candomblé foi o reencontro com a minha família ancestral espalhada pelo mundo” (Rezende, 2013, p. 212).

¹⁸⁸ O livro *Mulheres de Axé* é uma publicação de 2013. Reúne pequenos relatos e fotografias de 200 lideranças religiosas femininas de Candomblés da Bahia, de Salvador, Região Metropolitana e Recôncavo da Bahia. Foi organizado pelo ogã Marcos Rezende e patrocinado pelo Governo do Estado da Bahia, Fundação Cultural Palmares e Ministério da Cultura. Mãe Jaciara trabalhava na Secretaria de Políticas para Mulheres do Estado da Bahia e teve papel importante na realização da referida obra.

¹⁸⁹ Ogã é o homem iniciado no candomblé que não experimenta o transe, possuindo papéis importantes na realização dos sacrifícios animais e na invocação dos orixás através de cantos e toque de atabaques. De acordo com o livro *Meu tempo é agora*, de Mãe Stella de Oxóssi (Santos, 2010, p. 180): “Ogã: Considerado carinhosamente como uma espécie de pai espiritual do Filho do Orixá que o suspendeu”.

Nos anos iniciais da pesquisa, seu nome surgia com frequência, especialmente enquanto navegava pelas notícias da RENAFRO. Além disso, uma das formas permanentes de aproximação ao campo foi a identificação e mergulho nos escritos de mulheres de axé. Em uma dessas buscas me deparei com o livro *Pele da Cor da Noite* (Machado, 2013), publicado pela Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA) em 2013 e disponível gratuitamente em seu sítio na internet. Foi uma leitura vagueante e despreziosa, que coincidentemente ocorreu nos dias em que precisei decidir com meu pai e mãe de santo pela minha feitura no candomblé. O texto *Pele da Cor da Noite* é resultado de sua tese de doutorado na Faculdade de Educação (FACED) da UFBA, finalizada em 2006. Nele, a autora costura sua história de vida desde a infância em São Felipe no Recôncavo da Bahia, sua feitura pedagógica, religiosa e comunitária no *Ilê Axé Opô Afonjá* e a criação do Projeto *Irê Ayó*. Trata-se de uma epistemologia construída desde o mestrado de Ebome Vanda Machado na década de 1980, a partir de uma vivência pedagógica na Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, localizada dentro do terreiro do *Ilê Axé Opô Afonjá*. *Pele da Cor da Noite* tem muitas texturas. A imagem da capa é da feminista e militante negra brasileira Vilma Piedade. O título é tomado emprestado de um poema do amigo e dramaturgo soteropolitano Márcio Meirelles¹⁹⁰.

A primeira leitura da obra é arrebatadora, e não trago aqui apenas uma impressão pessoal. Pude ouvir experiências semelhantes de tantas outras pessoas com quem pude conversar sobre o texto. Desde o contato com *Pele da Cor da Noite*, entendi que o diálogo com Ebome Vanda – ou Tia Vanda, que também é parte de minha família ancestral – aconteceria de uma forma ou de outra, seja como alguém com quem poderia aprender mais sobre a organização das mulheres de axé, dada sua experiência e inserção no cenário nacional, ou enquanto um marco teórico para a tese.

No início da pesquisa ainda me confrontava e era bastante confrontada se iria trabalhar apenas com mulheres de axé já reconhecidas ou “intelectualizadas”. Essa dúvida, que me acompanhou por muito tempo até a entrada em campo, demonstra uma compreensão bastante limitada, primeiro no que diz respeito à intelectualidade das mulheres de axé, sendo todas elas detentoras de saberes eruditos e complexos.

¹⁹⁰ Nos agradecimentos da obra: “Márcio Meireles, que emprestou a sua poesia *Ter na pele a cor da noite* para minha homenagem ao teatro negro como a utopia realizável de Carlos Petrovich”.

Além disso, mesmo as mulheres que têm seus feitos registrados nas letras, academias e no Estado-Nação, não são conhecidas pelo saber do Direito. Pergunto ao meu campo de formação se ele sabe, e caso saiba, se compreende a atuação de mulheres como Na Agontimé, Mãe Biu, Mãe Aninha, Mãe Andresa, Tia Ciata, Mãe Stella, Makota Valdina, Ebome Vanda Machado, Mãe Gilda, Mãe Jaciara e tantas outras mulheres negras de axé e seus feitos na sociedade nacional. Há produção de pesquisadoras, pesquisadores, juristas negros e negras que demonstram a urgência do Direito¹⁹¹ em conhecer outras epistemologias para confrontar a própria “epistemologia da ignorância”, que é branca (Mills, 2018).

Ebome Vanda constrói uma epistemologia da ancestralidade em *Pele da Cor da Noite*. Relaciona suas vivências de criança católica no Recôncavo com vivências do candomblé e mais amplamente do povo negro. Por exemplo, a sexta-feira da Paixão seria o axexê (ritual fúnebre do candomblé) de Jesus Cristo. Recorda mulheres de sua infância que se vestiam de modo semelhante à indumentária africana das mulheres de Axé. Saúda a memória do pai, artista negro que – ao contrário do que a história única sobre a presença negra no Brasil consegue narrar – transitava entre diferentes expressões artísticas como o piano, escultura e era fluente em inglês. Na obra narra a experiência corporal de uma criança negra; não ser tocada, não ser escolhida para papéis importantes como ser anjinho na Coroação de Nossa Senhora por causa de seus cabelos. Órfã ainda adolescente – o pai morreu primeiro quando ela tinha onze e a mãe aos dezesseis – sendo a filha mais velha, precisou assumir o cuidado e educação de suas irmãs ainda muito jovem. É comum que em vários dos vídeos em que é convidada a se apresentar, ela inicie se dizendo matriarca, alguém que primeiro precisou criar a si mesma, e ainda muito menina, as irmãs. Ebome Vanda ri sempre quando conta que ao se casar com o primeiro marido e pai de seus filhos ela levou junto mais quatro pessoas, as quatro irmãs.

Acerca de sua infância no Recôncavo há sempre um registro de muito afeto, suas vivências no Engenho de sua madrinha Iaiá Pinheiro. Ela celebra a generosidade singular desta senhora que construiu uma escola para educar as crianças do engenho, especialmente aquelas cujas mães tinham morrido de parto. Essa escola ganhou residência permanente no imaginário de Vanda Machado. Sendo a primeira filha de um casal interracial, no engenho, ela tinha oportunidade de conviver com pessoas e

¹⁹¹ No Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília há a produção de pesquisadoras e pesquisadores ligados ao Maré – Cultura Jurídica e Atlântico Negro.

crianças negras e a escola, esta escola em particular, era um lugar de aprender com alegria e com o contato com a natureza, com a terra. Esta escola e estas vivências guiarão suas buscas pela vida.

No primeiro contato presencial com Ebome Vanda, não sabia ao certo como selecionar as interlocutoras da pesquisa, quantas seriam, como estabelecer relações de confiança que me permitissem conhecer suas histórias e traduzir seus ensinamentos. Esse encontro aconteceu no meu terreiro, durante meu período de resguardo da feitura do santo. Ela havia ido participar da obrigação de três anos do barco de três irmãs minhas, que eram suas netas-pequenas, pois tinham como *Iyá Ojubonã*, a Ebome Graciene Garcez de Oyá, uma das filhas pequenas de Ebome Vanda no *Ilê Axé Opô Afonjá*.

A intenção da conversa era que ela me trouxesse ideias de quais mulheres de axé atuantes no espaço público em Salvador poderiam me receber e me ajudasse a entender mais do contexto da atuação política das mulheres de terreiro em Salvador. Foi ela quem primeiro me provocou a convidar Mãe Jaciara para participar da pesquisa. Nessa conversa, compartilhou de seu sonho de ser professora de ensino fundamental, sobre a experiência do Projeto *Ire Ayó* (do qual eu não sabia nada além do que está dito em *Pele da Cor da Noite*). Comentou sobre seu lugar de uma intelectual negra dentro de um terreiro histórico como o *Ilê Axé Opô Afonjá* e sobre a posição complexa de pessoas brancas no candomblé. Foi a primeira vez que a ouvi falar de Mãe Detinha: “Tudo que eu escrevi é ela”, e da relação com sua ialorixá, Mãe Stella de Oxóssi. Da prosa inicial fiquei com uma dúvida, se eu conversava com uma interlocutora, uma tia de santo, uma autora que eu admirava ou mesmo uma orientadora. Colocou-se sempre muito disponível.

Quando pude sair do resguardo do terreiro, fui recebida em seu apartamento, por suas irmãs Hermínia (Aúa), Luciene (Luci, *in memoriam*) e pela trabalhadora Esmeralda. Na parede, uma ilustração original de Carybé, a mesma que estampa a capa de algumas das edições do livro *Ire Ayó*. Conversamos sobre a proximidade do Encontro Nacional de Mulheres de Axé que aconteceria em Muritiba no final de março de 2019, sobre a RENAFRO e possíveis interlocutoras. À essa época andava considerando uma lista e tanto – que seria impossível de conhecer em dez teses de doutorado. No meio da conversa, a ideia de convidá-la para ser uma das interlocutoras ocorreu quase como uma epifania, mas era algo que já vinha se delineando desde o contato com sua obra.

Elenco abaixo as atividades que acompanhei Ebome Vanda antes da pandemia, destacando que as interações não se esgotam nelas. Estabelecemos um fluxo permanente de conversas telefônicas, mensagens de Whatsapp e visitas ao seu apartamento. E de muito cuidado. Transcrevo também a lista de livros publicados por Ebome Vanda.

Lista de Atividades Presenciais de Campo

1. 27 de dezembro de 2018: conversa com Ebome Vanda Machado no meu terreiro enquanto eu estava sem poder sair de lá.
2. 15 de fevereiro de 2019: primeira conversa com Ebome Vanda no apartamento dela.
3. 22 de fevereiro de 2019: reunião da Rede de Mulheres de Axé da Bahia.
4. 23 e 24 de março de 2019: Encontro Nacional das Mulheres de Axé – (Cachoeira e Muritiba).
5. 1 de junho de 2019: feijoada no Congo (Congo Espaço de Autocuidado para mulheres e meninas negras).
6. 13 a 16 de junho de 2019: Ègbé – Eu e o outro: 1º Encontro Nacional de Povos de Terreiro (Belo Horizonte - MG).
7. 27 de outubro de 2019: I *Festival Osun Bahia*.
8. 28 de outubro de 2019: digitalização do arquivo pessoal de Ebome Vanda Machado.
9. 28 e 29 de novembro de 2019: digitalização do arquivo pessoal Ebome Vanda Machado.

Transcrevo também a lista de livros publicados por Ebome Vanda.

Lista de livros publicados por Ebome Vanda Machado

- *Ilê Axé: Vivências e Invenção Pedagógica As crianças do Afonjá* (2002) Irê Ayó: *Uma epistemologia afro-brasileira* (2019) – edições e títulos diferentes que se originaram da pesquisa da dissertação.
- *Irê Ayó: Mitos afro-brasileiros* – em coautoria com Carlos Petrovich (2004).

- *Prosa de Nagô* – em coautoria com Carlos Petrovich (edição de 1999 e edição de 2020).
- *Ilê Ifé: O sonho do Iaô Afonjá (Mitos Afro-brasileiros)* – em coautoria com Carlos Petrovich (2002).
- *Ajaká: O menino no caminho do rei* – em coautoria com Carlos Petrovich (2001).
- *O menino do corpo reluzente* (2012).
- *Pele da Cor da Noite* (2013).
- *A galinha conquém* (2016).

5.2 Católica Praticante e educadora de crianças no subúrbio ferroviário de Salvador

Ebome Vanda é uma mulher de Oxum e é uma intelectual negra acadêmica. Isso determinou os rumos que essa pesquisa pôde tomar. Foi muito tentador e quase afoito me entender como uma “biógrafa” das interlocutoras. Mas estou diante de duas mulheres que são senhoras da narrativa. Ebome Vanda, enquanto escritora experiente e muito Ebome dos rituais universitários, sempre se desvencilhou da minha perguntação. Não é muito crente em entrevistas, por exemplo. Precisei andar com ela, vaguear por Salvador, ir a bancos, ocupar seu apartamento com muitas malas enquanto esperava o horário de um voo ou viagem de ônibus, trocar longas chamadas telefônicas durante a pandemia para que pudesse entender um pouco das entrelinhas de suas escrituras.

Sendo uma mulher de Oxum, inclusive as duas interlocutoras da pesquisa são, entendo que o meu encantamento com elas seja fundamento epistemológico (Machado, 2019), estético e metodológico desse texto. Foram poucas as perguntas inquisitoriais que surtiram efeito com ela. “– Ebome, quando a senhora soube que era de Oxum?”, ao que ela imediatamente retornou: “– Eu soube que era de Oxum, ora, quando o meu amigo Balbino Cabral¹⁹², eu estava com ele caminhando em frente ao mar e ele me disse, ah é claro que você é de Oxum Apará”. Segundo ela, saber as coisas no candomblé e na pesquisa demanda uma postura como de quem cata folhas. Afinal

¹⁹² Amigo em comum de Ebomi Vanda e seu segundo esposo, Carlos Petrovich, ator e diretor de teatro, professor da Escola de Teatro da UFBA.

não se aprende no candomblé com perguntas, mas com o corpo todo. A presença. Sua pedagogia dependeu disso.

Nasceu em São Felipe, no Recôncavo Sul da Bahia. Perdeu os pais muito jovem, terminou de se criar numa fazenda por sua madrinha. Quando se tornou maior de idade, lutou pela guarda das quatro irmãs¹⁹³, tornou-se tutora delas. Sempre gostou de estudar e aprender. Na falta de cadernos, escrevia em folhas, dessas que hoje encontramos em saco de pão. O racismo permeia covardemente sua história, mesmo em uma narradora que lida com muita desenvoltura entre ciência, sagrado, cotidiano e o fantástico.

Na década de 1970 formou-se em História pela Universidade Católica de Salvador, e já tinha criado uma escola para empregar as irmãs em Paripe, subúrbio ferroviário de Salvador. A partir dessa experiência aproxima-se da Organização Mundial de Educação Pré-Escolar e da pedagogia montessoriana. Casa-se pela primeira vez, constitui mais família. Tem três filhos, duas mulheres e um homem. Foi católica praticante.

Ao revirar seu arquivo pessoal, encontrei uma carta que respondia a uma freira amiga de sua então comunidade religiosa católica, a respeito dos ruídos de que deixaria de ser católica para ser do candomblé. No topo da carta há uma data com caneta mais forte, mas não consegui decifrar se é 1983 ou 1988. Por seu conteúdo se referir ao mestrado, possivelmente deve ser posterior a 1985, que foi o ano de seu ingresso no mesmo (Machado, 2019, p. 21).

A carta é amorosa, compartilha momentos de cumplicidade entre amigas. Há muita dor e luto pelo falecimento do primeiro marido e a perda de confiança com a comunidade religiosa da qual participava como catequista e que passou a lhe julgar depois de viúva. É endereçada às irmãs desta congregação (Santa Cruz) e a uma outra amiga, também freira, a quem chamei “Escolástica” com quem dialoga nominalmente ao longo do documento de sete páginas escritas à punho. Transcrevi a carta, conversei com Ebome Vanda a respeito da divulgação da parte final, que interessa, pois, toca na motivação para o desenvolvimento do Projeto *Irê Ayó*.

5.2.1 A carta

¹⁹³ As irmãs de Ebomi Vanda são: Edna, Perpétua, Hermínia, Luci e Jersey, sendo a última uma irmã adotiva.

[...] Quanto à religião para qual eu mudei não sei ainda do que as pessoas falam. Qual é mesmo? São tantas as coisas que dizem a meu respeito que perdi a perspectiva do que é real ou o que é fantasia na minha vida. Escuto notícias de mim mesma e as desconheço. E olhe, não sou artista da Globo!

Desculpe, esta é a parte triste que também precisava lhe falar. Agora a história é outra. Abandonei as mágoas, sinto que começo a viver um novo tempo.

Não aguentei ficar sem crianças por perto. Apesar do mestrado não tenho vontade de trabalhar na universidade. Na hora de definir o meu tema para a tese pensei em algo que tivesse relação com criança pobre e marginalizada. Mas que criança? Muitos cuidam da catequese. Já alguns trabalham com a possibilidade de escolas alternativas, tipo Calabar e outras. Soube de escolas que funcionam para filhos de filhos de santo em terreiros de candomblé. As escolas são oficiais. E essas crianças não são compreendidas na sua cultura, são marginalizadas pelas professoras, terminam saindo das escolas sentindo-se inferiores por carregar o estigma da religião dos seus pais e o “mal” de serem negras.

Surgiu aqui na Bahia um curso de Cultura africana na universidade. Eu fiz. Participei de um curso de Yorubá (língua falada na África). Participei também do encontro promovido pela CH [...] [incompreensível no original] sobre o “negro e a Igreja”. Juntei tudo isso e a minha experiência de estudiosa de História e algo aprendido sobre a Bíblia ou na própria Bíblia e concluí que Deus não seria estúpido para criar um povo inferior pela cor. Nem apresentar e este povo também um Deus inferior por ser negro ou chamar-se Olorum. Ou Oxalá.

Estudei a história das religiões. A maneira pela qual foi concedido, a entrada do negro na Igreja, sua relação compulsória com o Deus dos brancos. A dominação pela própria Igreja que resultou nesta estratificação social de hoje.

Vendo-os cada vez mais discriminados pelo racismo e pela intolerância da sociedade que produz marginais, pensei em uma prática pedagógica que os faça aprender sem sentir vergonha de ser negro ou de ter uma mãe cuja religião tem origem em ancestrais respeitáveis da sua raça.

Como mulher negra e discriminada também, muita coisa começou a ser questionada na minha cabeça. Se o Cristo veio para salvar por que não salvou os negros? Por que nas Américas o negro teve que ser escravo justamente em nome do cristianismo? Porque ele foi proibido de entrar nas ordens religiosas? Porque os próprios Beneditinos, Franciscanos e até as Carmelitas de pés descalços (estes os mais ricos) mantiveram escravos como bens comerciáveis em seus conventos?

Transferindo tudo isso para a sociedade hoje corremos os mesmos riscos. [Incompreensível no original] hoje pensa diferente. É um pouco tarde. [a foto cortou] a maldade está instalada há quatrocentos anos [Incompreensível no original] ... só foi mantida graças a sua religião [Incompreensível no original]. Negro é tratado como cidadão de [Parcialmente incompreensível no original parece ser “segunda”] categoria. Suas escolas são as piores, sua moradia é a pior. E este só se conforma com a situação porque se considera inferior em relação ao branco.

Não é à toa que as prisões estão cheias de negros analfabetos e sem profissão definida. Qual é a origem de tudo isto?

Bem, foi com a cabeça agitada por estas e outros [Incompreensível no original] que fiz esse projeto para educação de crianças negras. E fui

desenvolver este programa num terreiro de candomblé. Estou lhe enviando o projeto para você ler. É [Incompreensível no original] que preciso de volta mas leia com calma e até podemos discutir um pouco sobre ele quando tiver que ser devolvido.

Estou feliz. As crianças estão aprendendo ninguém faça nada [sic]. Pode andar calçada ou descalças [sic]. Importante é a criança sentir-se pessoa, respeitada pelas suas origens e religião de sua família e sua cultura. Jamais rejeitada ou reprovada pelo seu jeito de ser. Estou lutando para minhas crianças se tornarem mais livres pela consciência de ser negros e pela consciência e pela consciência de [Incompreensível no original, parece "sua"] história. Tudo isto é para dizer que até agora não mudei de religião mas se for necessário e eu me convencer que o "Espírito Santo sopra onde quer" eu o farei. Tenha certeza também de que meu amor por você é imenso. Aliás Escolástica¹⁹⁴, fora minhas irmãs e Maria Conceição, foi você a única pessoa que me deu palavras de carinho quando eu sofria. (Rosa também está no meu coração)

Um grande beijo,

Vanda¹⁹⁵

A carta não foi enviada, pois estava no arquivo pessoal de Ebome Vanda, quem a encontrou, em uma das tardes que passei identificando e fotografando alguns dos documentos que guardava. Os documentos eram muitos e variados: recortes de jornal sobre assuntos do interesse da Ebome; matérias de jornal e revistas nas quais apareceu em entrevistas ou que mencionaram algo do seu trabalho, especialmente sobre o Projeto *Irê Ayó*; fotografias diversas; pôsteres de atividades de que participou; apostilas de cursos ministrados por ela e outros documentos. Analisamos o arquivo juntas, mas parcialmente. A intenção era seguir na coleta em março de 2021, quando seguiria nas atividades de campo. Iríamos todas, Mãe Jaciara, Ebome Vanda e eu, participar do *II Encontro Nacional de Mulheres de Axé do Recôncavo*. No mesmo março de 2020, o país começaria a se preocupar com a pandemia de COVID-19.

Ebome Vanda não consegue se lembrar porque não enviou a carta. Esse documento ajuda a perceber algumas das questões que a levaram a desenvolver o Projeto *Irê Ayó* a partir da compreensão de seu lugar no mundo "como mulher negra e discriminada também" além de educadora de crianças. Conversando com a Ebome sobre a carta, ela entende que se trata de uma reação à exclusão que sofreu por realizar um trabalho de pesquisa dentro de um terreiro de candomblé. Ouso pensar que a carta

¹⁹⁴ Os nomes que estão sublinhados são para demarcar que na carta Ebomi Vanda se refere à "Escolástica" a destinatária da carta e outras duas mulheres "Maria Conceição" e "Rosa". Os nomes foram alterados para anonimizar as pessoas citadas.

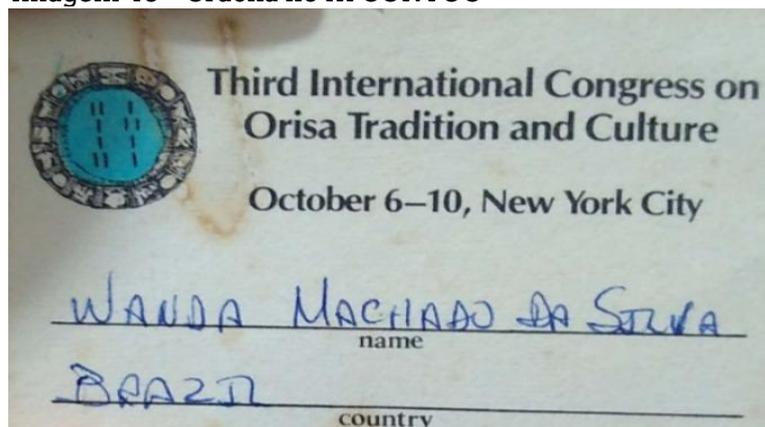
¹⁹⁵ Transcrição de carta não publicada, grifo próprio.

é um registro também de seu acolhimento epistemológico da ancestralidade. Aponta ainda para outras questões que foram encontradas no trabalho de campo: a falta de acolhimento que encontrou na universidade, o curso de formação que fez no Centro de Estudos Afro-Orientais e a chegada no *Ilê Axé Opô Afonjá*.

O contato inicial de Vanda Machado com a comunidade do *Afonjá* aconteceu em 1986 na companhia de Ana Célia da Silva, sua amiga, hoje doutora em Educação e militante histórica do Movimento Negro Unificado (MNU) em Salvador. Em sua primeira entrada em um terreiro de candomblé era uma festa de Oxum, que celebrava os cinquenta anos de feitura de Mãe Pinguinho (*Oxum Funmixê*) (Machado, 2017), que era a então *iyakekerê*¹⁹⁶ do terreiro.

No mesmo ano de 1986 compartilhou uma mesa com Mãe Stella de Oxóssi na *III Conferência Mundial de Tradição dos Orixá e Cultura* (III CONTOC) que aconteceu em Nova Iorque. Mãe Stella foi a quinta ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, quem no futuro seria a mãe de santo de Vanda Machado. Entender a atuação de Ebome Vanda depende de conhecer um pouco de Mãe Stella.

Imagem 40 – Crachá no III CONTOC



Fonte: arquivo pessoal Ebome Vanda Macha-do, foto da autora (2019).

¹⁹⁶ A *Iyakekerê* é a Mãe-Pequena, geralmente a segunda pessoa na hierarquia do Candomblé de Ketu. É importante não confundir a *Yakekerê* com a *Iya Ajibonã* ou *Iyá Ojubonã*, que é a mãe pequena que ajuda a mãe-de-santo (Ialorixá) a criar o iaô durante a feitura. Para as duas funções vale-se da expressão “Mãe-Pequena”. A atual Mãe-Pequena do Ilê Axé Opô Afonjá hoje é Mãe Ditinha (Edite de Iemanjá). No *Abassá de Ogum*, a *Iyakekerê* é Mãe Danielle Felício de Oxum.

Imagem 41 – Foto de Vanda Machado dividindo a mesa com Mãe Stella na III CONTOC (Nova York, 1986)



Fonte arquivo pessoal Ebome Vanda Machado, foto da autora (2019).

5.3 A mãe de santo

Maria Stella de Azevedo Santos nasceu em 1925 em Salvador, descendente de bisavó africana da etnia *egbá*. Considera que recebeu desta ancestral a herança do candomblé, especificamente a regência da orixá Iansã. Convivia em um meio branco. Aos treze anos começou a apresentar um comportamento estranho, fora dos padrões esperados (Campos, 2003; Rezende; 2013).

Uma de suas tias – Arcanja – era *arobá* ou equede do terreiro do *Gantois* e tentou que a sobrinha fosse iniciada neste terreiro. Entretanto, não foi possível o encontro com Mãe Menininha e Arcanja apresentou a menina a Eugênia Anna dos Santos, Mãe Aninha, fundadora e matriarca do *Ilê Axé Opo Afonjá* (1910).

Mãe Aninha deixou Stella para ser cuidada por Mãe Senhora, que seria sua iniciadora. Segundo Mãe Stella, à época da iniciação “não tinha noção” do que se passava. Em 1939, ao ser iniciada como filha de Oxóssi, recebeu o nome de *Odé Kayode*, que significa “O caçador traz alegria”.

Pela cronologia de sua iniciação e quando provocada a falar sobre sua trajetória religiosa, percebe-se uma estreita relação de Mãe Stella com outras lideranças femininas que seriam bastante relevantes para a continuidade e constituição do candomblé no Brasil (Mãe Aninha, Mãe Menininha, Mãe Senhora).

Após a iniciação, Mãe Stella trilhou os caminhos de uma jovem de classe média baiana e graduou-se na Escola de Enfermagem da Bahia. Casou-se, não teve filhos, separou-se. Na gestão de Mãe Senhora recebeu o cargo de *Kòlàbá*¹⁹⁷, e foi uma filha de santo muito próxima da ialorixá até sua morte. Após Mãe Ondina, Mãe Stella assumiu a hierarquia máxima do *Ilê Axé Opô Afonjá* em 1977. Em um dos seus livros, relata sua chegada ao trono como “uma realidade que se abatia, feito flecha” (Santos, 2010, p. 33-34).

Assumiu o cargo de ialorixá muito jovem e ultrapassou sua iniciadora como a ialorixá que liderou por mais tempo o terreiro de São Gonçalo do Retiro. À frente do *Ilê Axé Opô Afonjá*, destaco três dimensões de atuação: o posicionamento contra o sincretismo religioso em 1983, as conquistas no campo institucional para o terreiro, e; sua produção intelectual, ao elaborar uma fala própria a respeito do candomblé.

Em 1983, Mãe Stella encabeçou a discussão pioneira acerca do sincretismo¹⁹⁸, especialmente por meio do *Manifesto das Ialorixás da Bahia* (França, 2012, p. 159):

Ao público e ao povo do Candomblé

As Iyás e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada.

Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos - "Candomblé é coisa do Diabo", "Práticas africanas primitivas ou sincréticas", seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos.

Ma beru, Olorum wa pelu awon omorisa

Salvador, 27 de Julho de 1983

Assinaram: – Menininha do Gantois, Iyalorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyamassé – Stella de Oxóssi, Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá – Tete de Iansã, Iyalorixá do Ilê Nassô Oká – Olga de Alaketo, Iyalorixá do Ilê

¹⁹⁷ Segundo Mãe Stella em seu livro *Meu tempo é agora*: “Um dos mais importantes oyè na Casa de Xàngó. A Kòlàbá é a responsável pelo Lábá de Sàngó. Sua presença é indispensável em “obrigações” de Iniciação dos Filhos de Sàngó (Santos, 2010, p. 176).

¹⁹⁸ É importante ressaltar que a discussão sobre sincretismo é bastante complexa e com repercussões diferentes no campo interno das religiões afro-brasileiras. Dessa forma, remeto a contribuições como as de wanderson flor do nascimento (2017) sobre sincretismos internos e sincretismos estratégicos e de Leda Maria Martins (2003) sobre o tema.

Maroia Lage – Nicinha do Bogum, Iyalorixá do Xogodô Bogum Malê Ki-Rundo.

Nesse manifesto, que foi sucedido por outra declaração pública dessas *ialorixás*, há uma posição de independência teológica do candomblé em relação à Igreja Católica, ao Estado Brasileiro e à sociedade. Em sua gestão, Mãe Stella percebeu a necessidade de reformas, de dialogar o candomblé – religião calcada na tradição – com o tempo presente. Houve a criação de um museu no terreiro, o *Ilê Ohun Lalai* e da Escola Municipal Eugênia Anna Santos. Em seu comando, ocorreu em 2000 o tombamento do *Ile Axé Opo Afonjá* pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Mãe Stella de Oxóssi possui uma intensa produção intelectual. O reconhecimento de sua dedicação à formulação escrita de saberes e discursos sobre o candomblé compreende desde a publicação de livros¹⁹⁹, ser colunista regular no jornal *A Tarde da Bahia*, e; o recebimento de diversos títulos honoríficos²⁰⁰. No seu livro *Meu tempo é agora* (Santos, 2010), a sacerdotisa reflete sobre a importância da escrita para a transmissão de um conhecimento ancestral e oral, reafirma sua posição contra o sincretismo, bem como leva ao público diversos saberes do candomblé que podem ser compreendidos pela sociedade. Estabelece uma dupla interlocução entre a importância do segredo e do conhecimento desmistificado do candomblé como enfrentamento à intolerância religiosa.

A presença de Mãe Stella na trajetória de Ebome Vanda é fundamental. Após o encontro na *III CONTOC em Nova Iorque*, Ebome Vanda pede à ialorixá para realizar seu trabalho de campo durante o mestrado. A autorização não vem apenas da líder da comunidade, mas é dada por Xangô. Em *Pele da Cor da Noite*, Ebome Vanda narra o momento do pedido de autorização:

¹⁹⁹ Livros publicados: *E Daí Aconteceu o Encanto*, Maria Stella de Azevedo Santos e Cléo Martins, (1988); *Meu Tempo é Agora* (1993); *Lineamentos da Religião dos Orixás – Memória de ternura* – Cléo Martins; participação especial de Mãe Stella (2004); *Òsósi – O Caçador de Alegrias* (2006); *Owé – Provérbios* (2007); *Epé Laiyé – terra viva* (2009); *Opinião – Maria Stella de Azevedo Santos – Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá – Um presente de A Tarde para a história* (reunião de textos publicados no jornal *A Tarde*, na coluna "Opinião"); *Ofun Coleção Odu Àdajó* (Coleção de Destinos) (2013); *O que as folhas cantam (para quem canta folhas)*, Maria Stella de Azevedo Santos e Graziela Domini Peixoto (2014).

²⁰⁰ Dentre os títulos honoríficos, destaco os títulos de Doutora Honoris Causa pela Universidade Federal da Bahia (2005) e Universidade Estadual da Bahia (2009) e o de imortal pela Academia Baiana de Letras em 2013.

Enquanto ela jogava os búzios na sua conversa com Xangô, eu não arriscava olhar para o jogo que estava acontecendo. Preferia olhar pela janela. Do meu lugar, podia ver árvores, bichos, fontes e pessoas com seus trajes rituais. Tudo era novo e parecia uma convivência que se aproximava da ideia de uma transtemporalidade. Em pouco tempo, pude perceber que tudo e todos tecem e entretecem caminhos de encontros e celebrações numa dinâmica vivificante. Encontros e celebrações que acolhem o que há de mais diferente, de mais estranho à comunidade na sua vivência com os seus ancestrais. Aquele momento transcendia a compreensão de tudo que havia vivido. Mas em nenhum instante a minha atenção foi desviada da presença de Mãe Stella. Como aquele punhado de conchinhas jogadas sobre a mesa, a meio palmo de altura, podia decidir a minha vida acadêmica? (Machado, 2016, p. 72-73).

Aqui, há um exemplo nítido da existência e entrelaçamento entre saberes. Há complexas relações de poder, o dono da casa Xangô, a administradora da casa de Xangô, Mãe Stella, líder religiosa. Há o saber acadêmico pedindo mais uma vez para entrar sinuosamente pelo *Ilê Axé Opô Afonjá*, afinal de contas, esse é um dos terreiros sobre o qual ergueram as autoridades etnográficas do sagrado de matrizes africanas no Brasil (Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e tantos outros). Mas especialmente, a questão é resolvida por um método próprio: o jogo de búzios. A cena se sofisticava ainda mais, em *Pele da Cor da Noite* Ebome Vanda evoca um trecho do livro *Ire Ayó*, fruto de sua dissertação de mestrado²⁰¹:

A Iyá sorriu levemente e disse: “Caminho aberto. Quem vai trabalhar com você? Quando quer começar?” Parecia animada. “Eu gosto do seu projeto. Percebo que você não pretende tratar a religião nem com desconsideração nem com fanatismo. Aqui eu não quero fanáticos; estas crianças precisam saber como viver lá fora. Nossa religião precisa ser respeitada. Não se pode ter vergonha de ser uma pessoa de axé, mas é preciso estar preparada também para conviver na sociedade e ganhar a vida (Machado, 2019, p 26).

Mãe Stella e Xangô explicam seu entendimento de Estado Laico.

5.4 Acontecimentos anteriores ao Projeto *Ire Ayó*

Na escola Joana D'Arc, em Paripe, subúrbio ferroviário de Salvador, Ebome Vanda e suas irmãs realizaram por 21 anos um trabalho que pensava a educação a partir do referencial cultural das crianças. Na Introdução do livro *Ire Ayó: uma*

²⁰¹ Optei em transcrever diretamente do texto de *Ire Ayó: uma epistemologia afro-brasileira*.

epistemologia afro-brasileira, que é resultado da dissertação de mestrado da autora, Ebome Vanda Machado contextualiza o que foi essa experiência pedagógica:

Durante 21 anos, na referida escola, exercitei a possibilidade de trabalhar com as crianças das primeiras séries, partindo da referência cultural do lugar. Juntamente com Balbino Cabral, trabalhava o tema 'raízes culturais' com o estímulo da Organização Mundial de Educação Pré-Escolar (OMEP), na qual militei por quase 20 anos e fui agraciada com o Diploma de Honra ao Mérito. Na Joana D'Arc, eu e mais cinco irmãs, professoras – Edna, Pérpetua, Hermínia, Luci e Jersey, nossa irmã adotiva -, experimentamos, observamos, dialogamos, estudamos e transformamos, embrionariamente, o exercício pedagógico como parte do que aprendemos não necessariamente ao longo do curso para o magistério, mas, principalmente, o que inspirou nossas experiências formativas ao longo da vida. O avanço era tímido, mas nos levava a aventurar para outras possibilidades para lidar com crianças reais e, portanto, diferentes do modelo engessado que nos foi apresentado durante os cursos que nos formaram como profissionais de educação (Machado, 2019, p. 21).

O trabalho de duas décadas na Escola Joana D'Arc, entre as décadas de 1970 e 1980, buscava relacionar as práticas pedagógicas com a realidade das crianças. O nome da escola recupera uma presença feminina contestadora na Igreja Católica. E em campo, nas conversas com a família de Ebome Vanda e nas entrevistas quando é provocada a falar sobre esta experiência, além de se orgulhar da forma como foi feita, a escola vez ou outra retorna ao cotidiano. Formou muitas crianças do subúrbio ferroviário. Há colegas de trabalho de uma filha que estudaram na escola, ou uma profissional da educação que a aborda para dizer "que essa forma nova de educação, a gente já tinha com pró Vanda no subúrbio". As fotos que exponho abaixo foram postadas no perfil pessoal de Ebome Vanda, num momento de evocação de Ebome Vanda ao Dia do Professor em 16 de outubro de 2015, em que expressava: "agradecemos às 'crianças' da Escola Joana D'Arc por todo bem que nos fizeram".

Imagem 42 – Vanda Machado e irmãs: professoras da Escola Joana D’Arc de Paripe



Fonte: Facebook Ebome Vanda Machado.

Imagem 43 – Escola Joana D’Arc – Paripe Subúrbio Ferroviário de Salvador



Fonte: Facebook Ebome Vanda Machado.

A postagem²⁰² teve desdobramentos. Além de comentários de reconhecimento ao cuidado que às irmãs prestaram enquanto educadoras, em sua entrevista ao projeto de extensão *Memória da Educação na Bahia*, Ebome Vanda menciona essa postagem e fala com orgulho de sua repercussão; muitos ex-estudantes criaram um grupo na internet para recordarem sobre a Escola Joana D'Arc:

Então nessa escola eu consegui... Pensar na diversidade, pensar em pessoas brancas negras e indígenas, consegui que uma se aproximasse da outra, né? E consegui sobretudo, a regeneração da minha alma. Da minha alma negra. Eu me sinto bem cada vez que eu consigo fazer alguma coisa que pode ser considerada como minimamente significativa para a criança negra, para o jovem negro. E pensar... E se achar, essa homogeneidade, de caras, de cabelos, todas as pessoas com os cabelinhos iguais né, todas as mulheres do mesmo jeito, do mesmo modelo, com a mesma roupa. Nossa... Dá uma tristeza. Então, essa alegria de me sentir diferente, de me sentir bem com a minha diferença, também, a lei também já teria dado certo, se a lei tivesse buscando a consciência histórica e laços afetivos. Acho que seria de tanto valor. Porque eu já vivi isso. Numa escola onde eu conhecia todas as pessoas, aonde todas as pessoas da escola estavam voltadas para qualquer criança. Então era bem a ideia africana de que é preciso uma comunidade inteira para educar uma criança. Né? Cada criança, ela é vista é... separadamente. De uma maneira positiva por toda uma comunidade... Você disse, "como é que eu fiquei sabendo que eu tinha feito do jeito certo?". No dia do professor, o ano passado, eu postei uma fotografia minha e das minhas irmãs, nós somos cinco professoras. Eu postei essa fotografia e postei uma fotografia de uma foto da Escola Joana D'Arc e agradeci às minhas irmãs e agradeci às crianças da Joana D'Arc que me fizeram ser uma pessoa melhor. Uma professora melhor. Pra mim tinha parado aí. Mas poucos dias depois, havia um grupo fechado de 180 pessoas, que foram os nossos estudantes, nesse tempo atrás. E muitos colegas né, educadores, que diziam, que achava maravilhoso que coisas que eles fizeram há quarenta anos atrás estava sendo uma novidade, mas para eles não (Memória [...], 2016, p. 31'35").

Nesse trecho estão presentes as principais reflexões que guiaram o trabalho pedagógico de vida toda de Vanda Machado: o cuidado com as crianças negras, a valorização da presença negra e a necessidade consciência histórica e de complexidade para que a Lei nº 10.639/03 possa funcionar. O cuidado, a atenção e a alegria, estão presentes desde a concepção da Escola Joana D'Arc:

E a escola tinha dois motivos: um dos motivos é que eu precisava de trabalhar com as minhas cinco irmãs, porque eu já era matriarca nessa época, com menos de 20 anos né, e aí eu precisava de alguma coisa que

²⁰² Página na rede social Facebook de Ebome Vanda Machado. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1126646397345976&set=pb.100000018781726.-2207520000>.

pudesse trabalhar eu e minhas irmãs, então eu criei uma escola aonde nós mesmas fizemos as mesas e as cadeiras. Aliás não era mesa, era assim: uma tábua compridona, com uma tábua aqui e outra aqui para dar apoio, para ficar em pé. Então essa era mais altinha, onde a criança escreveria e a outra era mais baixinha, onde a criança se sentaria. O meu cunhado me ajudou a serrar e a gente mesmo fez, depois nós pintamos tudo de azul e aonde era a escola? Era no fundo da casa, mas as pessoas confiaram e matricularam as crianças, muitas crianças, tantas crianças que depois eu tive que construir uma casa, construir uma sala maior do lado, construir uma casa que era uma escola mesmo e aí começou a se realizar o meu sonho com as imagens da fazenda da minha madrinha com a possibilidade de pensar uma história vivida... Eu morava em um lugar que era num subúrbio e esse subúrbio pertenceu a um lugar a uma mesma sesmaria de onde havia um grande engenho, um engenho que exportava açúcar para o mundo, estava ligado a Santo Amaro [...] (Memória [...], 2007).

Ao lado do trabalho da escola, Ebome Vanda frequentou o curso de graduação História na década de 1970, em um momento em que o acesso de pessoas negras na universidade era raro e distante das políticas atuais de ações afirmativas e programas sociais de acesso em instituições privadas. Arcou com o pagamento das mensalidades, precisou contar com uma irmã para ficar com seus filhos à noite e negociar com seu primeiro marido que não apoiava integralmente a escolha.

Há outros acontecimentos importantes que conduzem à realização do Projeto *Irê Ayó*. Em 1982, Ebome Vanda foi uma das participantes do curso de “Introdução aos Estudos da História e Culturas Africanas” realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia²⁰³, fruto de reivindicações do movimento negro. Além disso, há propriamente a decisão em prestar a seleção para o mestrado em Educação na UFBA, quando esbarrou em dificuldades comuns às mulheres negras em busca do acesso à educação formal. Tanto nas conversas que tivemos, como em atividades públicas, é comum que Ebome Vanda recorde da seleção de mestrado como um momento crítico. Havia a dúvida externada por outras pessoas quanto a ser “muito velha” para cursar o mestrado e o fato de que ela e sua colega Ana Célia da Silva²⁰⁴ eram as únicas mulheres negras na sala de aula.

²⁰³ O CEAO/UFBA foi criado em 1959 em um contexto de efervescência dos estudos sobre a África e de estreitamento da política internacional entre o Brasil e os países africanos. Sobre o tema ver: Jocélio Teles dos Santos (2005, p. 28) e Cristiane Copque da Cruz Santos de Santana (2013).

²⁰⁴ Ana Célia da Silva é militante do Movimento Negro Unificado, amiga de décadas de Ebome Vanda e quem sugeriu que realizasse o projeto de mestrado na Escola do Ilê Axé Opô Afonjá. Foi uma das primeiras pesquisadoras sobre a presença do racismo na educação. Sua obra *A representação social do negro no livro didático* é pioneira e referência no assunto.

Foi a mesma Ana Célia quem sugeriu que ela realizasse sua pesquisa no *Ilê Axé Opô Afonjá*, terreiro centenário que já possuía um espaço pedagógico: a Mini-Comunidade Oba Biyi, fundada em 1976 pelo casal Juana Elbein dos Santos Deoscoredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi), antropóloga²⁰⁵ e *assobá*²⁰⁶ do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Diante do baixo rendimento escolar de crianças do terreiro, o objetivo da “Mini” – como ficou conhecida – era promover “um projeto de educação e escolarização complementar fundamentado no legado civilizatório africano-brasileiro” (Molina, 2011, p. 118).

Foi realizada parceria entre a Sociedade Cruz Santa do *Ilê Axé Opô Afonjá* (entidade civil que representa o terreiro), a Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB) e a Prefeitura de Salvador, com financiamento de organismos internacionais e do Ministério da Educação (Molina, 2011). Apesar de sua intencionalidade pioneira, o projeto contou com obstáculos como a dificuldade de que professoras com formação pedagógica tradicional conseguissem colocá-lo em prática, bem como a oposição entre saberes afro-brasileiros e os saberes que fundamentam a escolarização tradicional. Em 1986, com mudanças de prioridades no Ministério da Educação e na SECNEB, o projeto chegou ao fim devido especialmente à falta de financiamento (Molina, 2011). A Sociedade da Cruz Santa assumiu a responsabilidade de manter o prédio como um espaço pedagógico e buscou convênio com as secretarias municipais e estaduais de educação (Molina, 2011, p. 132). Deixa de se chamar *Oba Biyi*, o nome religioso de Mãe Aninha, a fundadora do terreiro, e passa a ser Escola Eugênia Anna dos Santos, seu nome civil.

²⁰⁵ Juana Elbein dos Santos é uma antropóloga branca argentina e foi esposa de Mestre Didi até sua morte. A sua tese de doutorado em etnologia na Sorbonne resultou no livro *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun* e consiste em um dos estudos paradigmáticos sobre as religiões afro-brasileiras. Na obra, descreve o sistema simbólico iorubá a partir da sua vivência no *Ilê Axé Opô Afonjá* e o diálogo com a literatura internacional sobre o tema.

²⁰⁶ É desafiador apresentar Mestre Didi (1917-2013). Filho biológico da terceira ialorixá do *Ilê Axé Opô Afonjá*, era artista plástico, escritor e *alapini*, o mais alto cargo sacerdotal no culto dos ancestrais (eguns) no *Ilê Axipá*, comunidade fundada por ele. Na apresentação de Muniz Sodré ao livro *História de um terreiro Nagô*: “Iniciado desde menino nos segredos do culto, alto dignatário, autor de trabalhos sobre a religiosidade no Brasil, artista plástico, Mestre Didi é um porta-voz autorizado do negro” (Santos, 1988, p. 2). Nessa mesma obra há uma definição para o termo *assobá*, que também possui a grafia *asogbá* “sumo sacerdote do culto de Obaluaiyê” (1988, p. 95).



5.5 Projeto Ire Ayó: Ancestral da Lei nº 10.639, de 2003



5.5.1. Depoimento de *Ebome Vanda* sobre Projeto *Irê Ayó*

Lidar com uma máquina de guerra e narradora experiente significa também conhecê-la e estar com ela em diferentes momentos de sua vida. Aqui, encontramos *Ebome Vanda* no início dos anos 2000²⁰⁷, apresentando reflexões sobre o histórico do Projeto *Irê Ayó*:

Bem, a história do projeto na realidade é uma história que já está mais ou menos sintetizada na fala, mas que nasceu de uma na verdade de uma necessidade né? Porque eu já havia completado, já havia feito a dissertação... O livro já tava editado e as pessoas já liam. Uma coisa significativa... é que a minha dissertação de mestrado ela ficou por dez anos, sem ser conhecida. Também nesses dez anos era impossível de compreender por que eu falava de uma outra possibilidade epistemológica, né? De uma outra possibilidade de se criar, de se elaborar conhecimento na escola. Na escola fundamental com crianças, com professoras negras. Então só a partir de dez anos, só depois de dez anos é que um dia encontrei Felipe, enquanto reitor, no Teatro Castro Alves, não me lembro o que que nós fomos ver lá acho foi reinauguração, talvez... Ele disse "cadê sua dissertação"? Eu disse tá em casa. Ele disse, "procura um professor, o professor Falcón na época, e fala com ele e mostra". E essa dissertação foi para não é bom julgamento, não me lembro agora como é que se diz... foi ser avaliada lá pelos conselheiros e foi muito bem avaliada. Até hoje eu gostaria de saber quem foi que fez essa avaliação e que foi imediatamente colocada para ser editada. Bom depois de editada coincidiu com uma época da, de um lado tinha o PDE que tirava a fotografia do funcionamento da escola de outro lado tava acontecendo os parâmetros curriculares, né, que estavam aparecendo e começava a se pensar na transversalidade, na interdisciplinaridade, na transdisciplinaridade, um amontoado de nomes que ninguém sabia muito o que fazer e talvez eu também não soubesse muito como fazer com isso mas eu corajosamente pensava em fazer alguma coisa... Então, coincidentemente a escola Eugenia Anna, na época estava super confusa... Uma escola de 350 crianças com duas diretorias. Uma diretoria de escola que pertencia à Secretaria de Educação do estado, outra parte que pertencia à Secretaria de Educação da Prefeitura, um caos total... E um dia Mãe Stella me chamou e disse "olha vai tomar conta dessa escola, vê lá o que é que você pode fazer". Eu aceitei o desafio e levei Carlos Petrovich comigo, naturalmente. E começamos fazer um projeto. Mostramos à Prefeitura, à essa altura eu fui à prefeitura, conversei com a professora Dirlene, pedi uma audiência, e pedi a ela que acolhesse a escola enquanto Secretaria Municipal e aí nos afastaríamos naturalmente né, da Secretaria do Estado. Então isso pensado, foi feito, a professora Dirlene acolheu a ideia e fomos fazer um projeto pedagógico, que esse projeto pedagógico estava exatamente, tinha como base a dissertação

²⁰⁷ Em algum momento nas minhas anotações escrevi que o vídeo era de 2002. Não consigo encontrar de onde recuperei esse ano exatamente. Em conversa com *Ebome Vanda* ela concorda que seja do início dos anos 2000. Consta a data de 14/02/2002 na legenda do documentário de 15' intitulado "Irê Ayó – Reparation" que elabora e divulga o projeto em suas linhas gerais.

de Mestrado. Aliás a prefeitura também na época, Secretaria Municipal com Edufba fizeram a edição da dissertação. Então aí começava a nascer esse projeto político-pedagógico né, que era...tinha inspiração na cosmovisão, na cosmovisão africana, na cosmovisão afro-brasileira e que eu, eh comecei a julgar que isso atendia às possibilidades, às potencialidades daquelas crianças. Então no primeiro momento foi assim muito bom. O terreiro, a comunidade de terreiro e mais... eu tenho fotos, fotos de todo o pessoal da secretaria a Professora Ana Tedesco com as suas assessoras todas lá participando... Eu tenho gravações, inclusive né de de fitas aonde todos estavam muito entusiasmados e cada vez mais esse, eh... Esse projeto, era sim, teve uma enorme visibilidade né... E diante disso, e diante da... A escola foi muitíssimo visitada e gente que vinha de fora do Brasil. Eu recebi de universidades estrangeiras, alunos que vinham é, estudar como que se fazia esse trabalho. Recebemos o diretor de Educação de Moçambique, é... Recebemos lá o Professor "Arthur" [*incompreensível áudio*] o professor, é... Enfim aqui houve um colóquio Internacional na na na UFBA e todos esses professores o professor Assabá [*incompreensível áudio*] o Professor M. Moss [*incompreensível áudio*] da Unicef, é... Enfim, toda a gente tinha um enorme entusiasmo. Recebi uma jornalista alemã que fez uma matéria muito significativa em alemão, eu traduzi. Muito bela né, eu traduzi. Enfim, a escola, finalmente o MEC batizou essa escola como uma escola de referência e isso me dava muita alegria, muita força e eu comecei a pensar nessa escola enquanto formação de educador, não somente de um trabalho com criança, mas um trabalho de formação do educador. O educador na realidade é uma peça fundamental né, para que venha ocorrer uma mudança na prática pedagógica né.... Sem o professor é igual a "mesmo que eu fale a língua dos anjos e dos Santos, né?" Não adianta saber todas as coisas, todas as teorias, todas as possibilidades, né? Todas as possibilidades teóricas se a gente não tiver alguém que tenha tomado a decisão de transformar o que se chama de processo de ensino-educação numa ação cidadã. Que exatamente direcionada à criança. E nisso quem quer que eu... A inspiração estava por conta de quê? O africano ele é um contador de história... então a iniciação bambara, por exemplo, na iniciação o sujeito vai entrando como que ele aprende ciência? Aprende ciência na história dos filhos dos seios da terra, no seio da terra ele aprende sobre os minerais. História das águas e das terras ele aprende sobre geografia. E essas histórias vão saindo história de dentro de história" [o vídeo interrompe]

Não consigo precisar bem o contexto do vídeo, ou melhor, apenas que ele está intencionalmente "arquivado" em seu site profissional e biográfico (www.vandamachado.com.br) com o título de "Projeto Político Pedagógico – Depoimento de Vanda Machado" que remete a uma postagem de 2015 do canal do Youtube intitulado "Irê Ayó", uma das muitas tentativas de reunião e registro desempenhadas pela autora. O uso de redes sociais, a criação de um site, consiste em esforços em produzir memória, oferecer um repositório, e eles foram valiosos para a pesquisa. É oportuna, ainda, a forma como o vídeo se encerra: "e essas histórias vão saindo história de dentro de história". O corte nesta frase é também um anúncio para a

forma de entender e conhecer essa experiência pioneira de educação no Brasil. O Projeto *Irê Ayó* se constitui de histórias dentro de histórias, sem precisar muito bem quando começou e se um dia terminou, ou se é possível se esgotar.

O depoimento condensa os enredos em torno do Projeto *Irê Ayó*. Há de partida o entrelaçamento da ideia do projeto e a trajetória acadêmica de Vanda Machado: a dissertação adormecida, incompreendida. A realidade da 1990 e da Escola Eugênia Anna exigia uma outra forma de educação, e sendo do movimento e realização, Ebome Vanda Machado e uma constelação de sujeitos, desejos e necessidades colocaram em prática uma aposta em uma educação que ainda não tinha nome. Mais uma vez as ações e as urgências a partir das realidades dos terreiros vem antes do nome. Os acontecimentos na escola reverberam pelo mundo, e ela se torna mais uma vitrine afro-brasileira do Estado da Bahia para o mundo, mais uma vez a convivência entre celebração e incompreensão da cultura negra. A comunidade não é apenas o cenário, é o ponto de partida das ações e disso decorrem complexidades como será visto adiante. Mas o projeto se desdobra em sua vocação geradora. Não era só sobre a Eugênia Anna, era sobre formar os formadores, formação de educadores, multiplicação.

5.5.2 As primeiras vivências pedagógicas: a pesquisa de mestrado e o contato com a comunidade *Afonjá*

Ire Ayó em iorubá significa “caminho de alegria”, antecipando a constatação filosófica de Muniz Sodré em *Pensar Nagô* de que o afeto e princípio ético mais importante para os nagôs é alegria, uma alegria exuberante, experimentada no corpo “sempre tendente a fazer, agir e exibir por meio de aparências fortes a existência de um segredo iniciático” (Sodré, 2017, p. 153). Ao longo do texto já me referi ao *Irê Ayó* como um projeto, mas sendo um caminho, ele se realiza em múltiplas direções. Na década de 1980 consistiu no resultado de uma pesquisa de mestrado em educação na FACED-UFBA. Na maior parte da década de 1990 foi uma dissertação engavetada, para em 1997 se tornar livro e uma convocação de Mãe Stella para ser exercitado mais uma vez na comunidade onde se forjou. Nos anos seguintes, circulou em diferentes espaços, instituições e vivências pedagógicas. Portanto, o Projeto *Ire Ayó* é uma epistemologia resultante da história de vida de uma mulher negra de axé e seu aprendizado na comunidade de terreiro que a acolheu e escolheu.

Não seria equivocados afirmar que o momento inicial do Projeto *Irê Ayó* são as primeiras vivências de Ebome Vanda no Recôncavo ou seu gosto por aprender de vida toda. Aliás, esse é o caminho que percorre em *Pele da Cor da Noite*, um texto que resiste à submissão em campos disciplinares e gêneros literários. Possui elementos autobiográficos, é tese em Educação, traz descrições etnográficas, acrescenta mais tijolos e terra nos alicerces da memória do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Entretanto, o ato inaugural do Projeto *Irê Ayó* se localiza na negociação para a pesquisa acadêmica no terreiro e na vivência de ensino-aprendizagem realizada para a dissertação de mestrado intitulada: *Formação de conceitos a partir do universo cultural de crianças afrodescendentes*²⁰⁸, defendida no final da década de 1980. O resultado dessa pesquisa foi publicado em livro em 1997 e possui mais de uma edição com diferentes títulos. Acessei duas delas: *Ilê Axé: Vivências e Invenção Pedagógica – As crianças do Opô Afonjá* (Machado, 2002) e *Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira* (Machado, 2019).

De fato, a intencionalidade da presente pesquisa não é proceder uma análise pedagógica da proposta elaborada pela Ebome, nem eu teria competência para isto. Quanto ao que chamo primeira fase pedagógica do Projeto *Irê Ayó*, pode-se observar já nos objetivos do livro *Irê Ayó* alguns elementos que informam uma epistemologia afro-brasileira que parte da educação, mas não se limita a ela. Segundo a autora: “no *Afonjá*, a pesquisa acadêmica teve como proposta a aprendizagem significativa centrada na educação como política para o desenvolvimento da pessoa plantada na cultura do lugar” (Machado, 2019. p. 21).

Ao entender o terreiro como um espaço com territorialidade e história próprias – ancestralidade – o experimento pedagógico também levava em consideração que a maioria das crianças que frequentavam as escolas públicas eram afrodescendentes. Guiava-se ainda por reflexões sobre recusa da educação e epistemologias dominantes em acolher as vivências das crianças, a totalidade do processo pedagógico que era atravessado “pela vida, a cultura e a tecnologia” e os valores e conteúdos que não fossem brancos (Machado, 2019, p. 21).

O estudo conduzido não se destinava unicamente às crianças de terreiro ou afrodescendentes, mas se ancorava nessas vivências para repensar as práticas pedagógicas. Em primeiro lugar, Vanda Machado – que à época não era iniciada, ou como prefere, feita – buscou compreender a história e as singularidades do lugar-

²⁰⁸ O título foi coletado no currículo da autora na plataforma Lattes.

terreiro, como uma comunidade que se movimentava em um processo de ensino-aprendizagem a céu aberto, nos quartos dos orixás, nas rezas, cantigas e danças; na transmissão oral dos conhecimentos dos mais velhos aos mais novos. Pensar a educação ali demandava que a sala de aula fosse ampliada para todo o espaço, para as árvores, a terra, a fonte de Oxum etc.

A autora pôde contar com membros da comunidade – o *Afonjá* não é um templo religioso, mas uma comunidade negra urbana onde moram famílias ligadas pelo sagrado há gerações – para ensiná-la e participarem do ensino-aprendizagem das crianças. Nessa interação, ocorre um encontro que é bastante reverenciado por Ebome Vanda, a relação de ensino e aprendizagem estabelecida entre ela e Ebome *Obá Gesin*, Mãe Detinha de Xangô.

Outro aspecto importante que se delineia é o uso dos mitos sobre os orixás como ferramentas fundamentais para o trabalho realizado com as crianças. No livro *Irê Ayó* (Machado, 2019) a autora relata vivências pedagógicas com narrativas sobre Ossain, Iansã e Oxóssi, por exemplo. No momento inicial de construção do *Irê Ayó*, houve o reconhecimento da comunidade, de sua história, da natureza que lhe compõe e da forma própria com a qual transmitia conhecimentos. O convívio intenso e cotidiano nutriu relações de confiança com Mãe Stella, as crianças, Mãe Detinha e acima de tudo com Xangô. Durante esse processo, o segundo marido de Ebome Vanda, Carlos Petrovich – artista e professor da Escola de Teatro da UFBA – também se enraizou na comunidade como filho. Foi levantado ogã.

É comum que homens e mulheres de axé tenham uma relação singular de devoção com outro orixá – ou outros orixás – além dos orixás de cabeça. Não se trata de preferência, mas propriamente da noção de enredo. *Ebome Vanda* tem fortíssimo enredo com Ogum, o que se expressa de variadas maneiras. Casou-se com Carlos Petrovich, um homem de Ogum, tem outros familiares de Ogum. Acima de tudo, ama profundamente e se nutre de Ogum, que também está bastante presente em seus escritos. Se *Irê Ayó* significa “Caminhos de Alegria”, é importante atentar que Ogum é um dos senhores dos caminhos para os iorubás. A presença de Carlos Petrovich é exemplo disso. Ele, homem de Ogum, ator e professor de teatro da UFBA, um dos fundadores do Teatro Vila Velha e nome histórico na cena cultural de Salvador desde os anos 1960, dava o compasso – especialmente – para um dos fundamentos de *Irê Ayó*: a arte educação. Um amor e parceria de maturidade, foram coautores, amigos. Ela reafirma sua memória enquanto um homem disposto, trabalhador e alegre.

A pesquisa que possuía uma temporalidade atravessada pelas medidas acadêmicas, além de ter enfrentado uma greve que durou 35 dias, precisava transformar o conhecimento adquirido no corpo, no encontro, na oralidade, na sua primeira elaboração sobre o que seria sua própria ancestralidade em texto escrito e ser concluída. O retorno de Vanda Machado para a Academia foi disruptivo. A imagem com que narra o momento da defesa é “eles não entenderam nada” e o choro de Livia, sua filha mais nova, que era adolescente à época e assistia ao rito. Aqui é preciso identificar quais mecanismos de incompreensão atravessaram a trajetória acadêmica de uma intelectual negra. Não olhou o texto por dez anos. Deixou guardado na gaveta.

Em 1991, foi feita no santo por Mãe Stella de Oxóssi²⁰⁹ num barco de oito iaôs, todas mulheres. Teve por ojubonã Mãe Vardinha. Tornou-se florista, abriu comércio e tudo. É assim que me contou essa parte da história.

5.5.3 Mãe Detinha: *Oba Gesin*

Valdete Ribeiro da Silva²¹⁰ (1928-2014), Mãe Detinha Xangô, foi uma Ebome do *Ilê Axé Opô Afonjá* e uma artista que confeccionava bonecas com a indumentária dos orixás. Em 2019, visitando o Museu Afro de São Paulo me deparei com várias de suas peças expostas.

²⁰⁹ A experiência de sua feitura e reencontro de sua ancestralidade foi discutido em parte da tese de doutorado que originou o livro *Pele da Cor da Noite* (2013).

²¹⁰ No derradeiro momento de escrita da tese encontrei um livro de autoria de Mãe Detinha, o qual não tive acesso: *Contos de Detinha de Sângó*, de 2010.

Imagem 44 – Bonecas de Mãe Detinha de Xangô e Bezita de Oxum no Museu Afro São Paulo (I)



Fonte: fotografia realizada pela autora durante visita ao Museu Afro-Brasil em abril de 2019.

Imagem 45 – Bonecas de Mãe Detinha de Xangô e Bezita de Oxum no Museu Afro São Paulo (II)



Fonte: fotografia realizada pela autora durante visita ao Museu Afro-Brasil em abril de 2019.

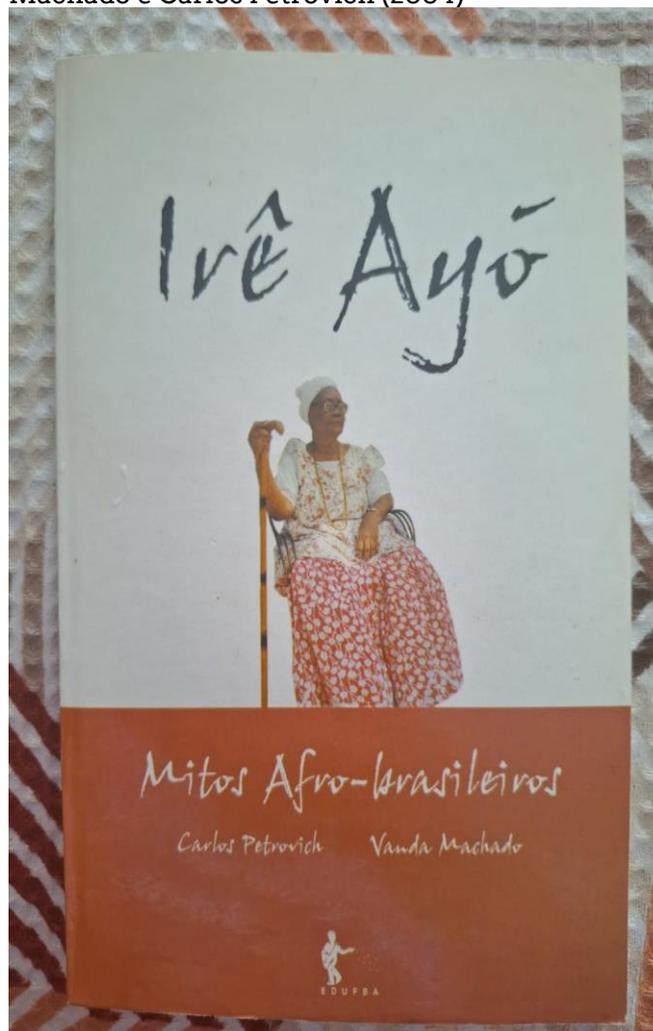
Imagem 46 – Bonecas de Mãe Detinha de Xangô e Bezita de Oxum no Museu Afro São Paulo (III)



Fonte fotografia realizada pela autora durante visita ao Museu Afro-Brasil em abril de 2019.

A relação de Ebome Vanda Machado com Mãe Detinha permite entender melhor alguns aspectos das dinâmicas das mulheres de axé e da trajetória da interlocutora. Ainda que existam pessoas e mulheres que ocuparão um lugar bem delimitado na vida sagrada de alguém, como a *ialorixá* ou a mãe pequena, as presenças de cuidado e troca não se esgotam nessas figuras. Mãe Detinha está muito presente nos escritos de Ebome Vanda, seja na capa do livro *Irê-Ayó – Mitos Afro-Brasileiros*, seja especialmente nas interlocuções múltiplas durante as obras. Sempre é possível ouvi-la expressamente ou sentir o vibrato de sua voz.

Imagem 47 – Imagem de Mãe Detinha na capa do livro *Irê Ayó – Mitos Afro-brasileiros*, de Vanda Machado e Carlos Petrovich (2004)



Fonte: fotografia da autora (2019).

A presença de Mãe Detinha nas narrativas, livros e trajetória de Ebome Vanda também corrobora com a centralidade do cuidado e da arte na episteme da elaborada pela interlocutora desta tese, seja na presença do pai que era multiartista e muito reverenciado por Ebome Vanda, seja na coautoria de vida com Carlos Petrovich, ator e diretor teatral ou na arte-educação como um dos pilares do Projeto *Irê Ayó*. Por exemplo, no texto que traduzo integralmente abaixo, quando *Ebome Vanda* rememora sua primeira ida ao *Ilê Axé Opô Afonjá*, Mãe Detinha e suas linhas, agulhas, sabedoria estavam presentes nesta primeira impressão e na Casa de Xangô:

Arte, Tradição e Ancestralidade: a sabedoria de Tia Detinha

EU LEMBRO A PRIMEIRA VEZ que visitei o terreiro (templo) do llê Axé Opô Afonjá como puro encantamento. Entrei pelo portão com a respiração suspensa, mas imediatamente me senti bem-vinda por cada árvore que balançava seus galhos e folhas. Eu fui tomada de alegria ao ser convidada para entrar na causa com paredes brancas e portas vermelhas, a casa de Xangô. Algumas pessoas estavam sentadas nos amplos sofás vermelhos, esperando por Mãe Stella, a mãe e administradora da comunidade para consultar os búzios. Não entrei imediatamente

Da varanda, pude ver pedaços de tecido colorido, trança dourada, cola, tesouras, agulhas, botões, material dourado e prateado, linha, arame, contas, elástico, fitas, rendas, alicates e bonecas pretas inacabadas na mesa de jantar. No final da mesa, uma figura empalhada e coberta de pano estava pronta para a mesa vestida. Eu me perguntei quem estava trabalhando naquela mesa, fazendo bonecas?

Nesse momento, uma genial mulher negra, de cabelos muito curtos, quase brancos, e óculos muito grossos, entrou pela varanda (fig. F.11). Usava um vestido longo estampado com flores vermelhas que a faziam parecer uma ancestral retornando, cheia de intuição e impregnada de poesia e narrativas filosóficas. Naquele dia, Tia Detinha de Xango (Valdete Ribeiro da Silva) entrou no quarto de Mãe Stella, pediu sua bênção e sentou-se à mesa, retomando ritualisticamente sua tarefa.

Jovens iniciados em nossa religião se aproximaram de Tia Detinha em silêncio. Ela começou a vestir uma figura, contando uma lenda dos orixás. Suas palavras calmas eram como um discurso sobre arquétipos que poderiam ter sido inspirados pelo pensamento junguiano, se ela estivesse familiarizada com ele. Mas o fato é que eram as palavras de uma pessoa que se dava a autoridade de falar a verdade impregnada de sabedoria, herança da quinta geração da família Afonjá. Os mais velhos ensinavam maneiras de ser e interagir aos seus filhos contando lendas e histórias do mundo tangível, penetrando uma realidade que não necessariamente incluía religião. Eram apenas maneiras de preparar as pessoas para a vida (ver caixa, p. 129).

Tia Detinha pediu para uma iniciante mais jovem se aproximar. "Você é filha de Oxum, não é?" A jovem disse que sim. Dona Detinha continuou: "É bom que você saiba quem é seu orixá, o dono da sua cabeça e da sua vida [figs. F.2-F.5]. Parte da sua vida vem da energia de Oxum, que é elegante, refinada e odeia cenas e fofocas. Ela é a dona das águas doces. Sua dança é tão leve quanto uma brisa agitando as águas calmas do rio. Então Tia Detinha vestiu a boneca preta com uma saia amarela feita de tecido dourado. Ela colocou colares, anéis, brincos e enfeites de renda. Oxum é uma ayabá, um orixá feminino, a mãe de todos nós. Ela gosta de joias e coisas bonitas. Tia Detinha relatou que *Oxum cuida das crianças desde a concepção até que aprendam a falar. É nesse momento que surge o orixá que zelará por aquela criança por toda a vida. Oxum é a protetora das famílias e das gestantes. Oxum é a maternidade encantada. Você sabe por que Oxum carrega o espelho chamado abebe? O espelho não é para ficar sentada admirando sua própria beleza. O espelho serve como um instrumento de iluminação para que Oxum possa ver tudo ao seu redor e proteger a vida de seus filhos em qualquer situação.*

Dizem que vendo que seu povo estava em apuros, Oxum uma vez foi até o rei para pedir que ele fizesse algo. Ela começou a reclamar, perguntando ao rei se era justo para ele desfrutar de tal opulência enquanto seu povo estava vivendo tão mal? Ela continuou até o dia em que o rei ordenou: "Dê a esta mulher tudo o que ela pedir. Afinal,

ela só quer ajudar seu povo" Como resultado, ela se tornou a senhora que distribui riquezas.

Tia Detinha nunca vacilou em sua missão de ensino, extraindo de sua arte os sentimentos que afetam nossas identidades, assim como lições sobre a vida comunitária e rituais. Esse encontro aparentemente espontâneo fazia parte do rito de iniciação, lições essenciais para a compreensão e a vivência comunitária que durará a vida toda. Sabemos que a lógica é eficiente e racional, mas não pode produzir a experiência de se tornarem indivíduos religiosos e plenamente humanos. A mitologia, por outro lado, é uma forma de arte que permeia o nosso ser, espalhando-se emoções como gotas de sabedoria ancestral. Ou como Leopold Senghor diria, "Eu sinto o outro, logo existo" (Nussbaum 2003, 22).

As bonecas de Dona Detinha contam histórias que são fiadas com a alegria que sustenta uma religião que não é apenas humanizadora, mas interdependente, na qual cuidar, ser cuidado, dar e receber são a regra. Para mim, cada palavra que Tia Detinha falava se tornava como contas preciosas, enfiadas juntas para formar um colar sagrado para Oxum que carrego perto do meu coração, porque é isso que dá identidade, compõe meu modo de ser, na minha comunidade e no mundo. (Machado, 2018, p. 125-129, tradução própria, grifo próprio).

As bonecas de Mãe Detinha se tornam superfície para Ebome Vanda repensar seu encontro com ela e com Xangô. Ela percebe e recebe desta ancestral retornante (e do futuro) um tipo de sabedoria e pedagogia pronunciado por uma mulher negra "genial", repleto de filosofia, generosidade e cuidado (Machado, 2019). Mãe Detinha foi a professora de Ebome Vanda Machado.

5.5.4 O segundo chamado

Quase uma década depois é o tempo que leva uma iaô para se tornar Ebome. Conta que um dia ao caminhar pela UFBA, encontra no corredor o professor Felipe Serpa que foi um dos membros avaliadores de sua banca de mestrado. Ele era o então reitor da universidade e diz: "leve sua dissertação para a editora da universidade, ela precisa ser publicada". O texto foi então desengavetado, prontamente aceito e publicado pela Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA), em 1997.

Entretanto, o chamado é outro, ele veio do *Afonjá*. A Escola Eugenia Anna dos Santos atravessava uma série de dificuldades. Era mantida por dois convênios, um firmado com a Secretária Municipal de Educação de Salvador e outro com a Secretaria Estadual de Educação. De fato, a presença da educação formal no *Afonjá* conforme analisa Thiago Molina (2011) em sua dissertação, se por um lado possui um potencial pedagógico transformador, também ilustra a complexidade da presença do Estado nas

comunidades de terreiro. Em *Pele da Cor da Noite*, Ebome Vanda Machado reflete sobre seu retorno à Escola Eugênia Anna dos Santos:

Em 1998, numa data que não sei precisar, atendi um chamado que vinha da casa de Xangô. Era um chamado de Mãe Stella que, sem muitos rodeios, numa fala rápida, indicava que a partir daquele momento eu deveria dar um jeito na Escola Eugênia Anna dos Santos na comunidade do Ilê Axé Opo Afonjá, que sofria com uma crise administrativa que influenciava todas as relações escolares. Já havia se passado mais de dez anos da primeira intervenção curricular que resultou na dissertação de mestrado editada em 1997, com o título de *Ilê Axé – Vivências e Invenção Pedagógica – As crianças do Opo Afonjá* (Machado, 2013, p. 83).

A partir daí, a Escola passa a ser administrada apenas através de um convênio com a Secretaria Municipal de Educação. O trabalho desempenhado agora é outro, institucional. Junto a seu companheiro Carlos Petrovich, inicia um processo de formação dos professores através da arte-educação e da compreensão de que o terreiro não pode ser apenas o endereço da Escola Eugenia Anna, mas sim uma verdadeira episteme que sirva de ponto de partida para a experiência educativa.

Ebome Vanda possuía a partir de então papel diferente, era filha de santo e seu trabalho havia sido recrutado, passou a atuar como consultora. A primeira fase da implementação do Projeto *Irê Ayó*, agora como projeto pedagógico, consistiu em trocas entre a comunidade, a *ialorixá*, a consultora, Carlos Petrovich e posteriormente estudantes da Escola de Teatro da UFBA. Para instrumentalizar esse processo publicaram o livro *Prosa de Nagô* (Machado; Petrovich, 1999). A apresentação de Mãe Stella a essa obra resume o caminho que se trilhava:

Atendendo à vontade da Secretária de Educação, Prof. Dirlene Mendonça, os professores da nossa Escola Eugênia Anna dos Santos conversaram entre si e resolveram conversar conosco. Era o que esperávamos. Encarregamos dois educadores da nossa comunidade, uma *olorixá* e um *ogã*, para explicarem aos professores o que e como poderia ser feito. Eles se entenderam e compuseram este trabalho: *Prosa de Nagô*. Trataram da tradição cultural afro-brasileira, como meio de indicar algumas nuances de educação na sociedade. Como construir a identidade e a cidadania brasileira, compreendendo ao mesmo tempo, o conhecimento e o entendimento das ciências. Com este trabalho, acreditamos que os professores estarão capacitados para ampliar o currículo da escola, uma vez que o tema é tentadoramente fácil de ser posto em prática. Poderão também ajudar o aluno a se definir profissionalmente, fornecendo a este uma orientação de projeto pessoal para o futuro.

Os autores deste trabalho, duas pessoas sensíveis e iniciadas, foram inspiradas por Olorum-Deus para a confecção do texto, onde dizem: o que está no Orum e no Aiyê, não está na educação sistêmica. Agora poderá estar. Este trabalho é um ponto de partida.
Stella Azevedo (Machado; Petrovich, 1999, p. 7).

No pequeno livro, a autora e o autor constroem uma sequência de diálogos para ser utilizada como instrumento pedagógico. Em suas palavras: “onde os diletos portadores da cultura nagô falam, diretamente, aos professores da nossa escola”. O início do livro é um bom exemplo, é a encenação de uma conversa entre Mãe Stella e uma professora que estava vestindo roupa preta numa sexta-feira, que é um sinal de desrespeito porteira adentro de uma comunidade de terreiro. As sextas-feiras são consagradas ao Oxalá, o grande pai, o orixá do branco. Distante de repreender a professora ou querer que ela partilhasse das crenças da comunidade, a personagem que representava Mãe Stella explicou à personagem da professora alguns gestos que demonstrariam respeito à comunidade onde a escola existia (Machado; Petrovich, 1999, p. 13).

Prosa de Nagô oferece reflexões através de mitos e diálogos entre personagens-membros da comunidade. Em coautoria com Carlos Petrovich publicou três outros livros para registrar mitos que fundamentassem a prática pedagógica: *Ajaká: o menino no caminho do Rei* (2001), *Ilê Ifé: O sonho do Iaô Afonjá* (2002), *Irê Ayó: Mitos Afro-Brasileiros* (2004). Na apresentação à obra *Irê Ayó: Mitos Afro-Brasileiros*, Mãe Detinha reflete a capacidade que os mitos possuem para a educação de crianças e adultos:

Assim falou Mãe Detinha
Vanda e Petrô, eu gosto muito do trabalho de vocês na nossa Escola Eugênia Anna. Gosto muito dos contos de vocês sobre Ilê Ifé. Petrô, acho que vocês devem deixar de modéstia. esses contos, eu gostaria que fossem transformados em peça de teatro para crianças sim, mas para gente grande também.
Lembro do tempo dos meninos da Mini Comunidade Obá Biyi. Os meninos improvisavam e faziam as peças com roupa e de papel e tudo mais. A lenda de Oxóssi Petrô chegou a ver também, não foi?
Agora, eu acho que os contos de vocês, essas lendas todas, tem muito valor para as crianças e para os adultos. Isto é coisa que pouca gente sabe. Isto tudo é nossa cultura!
Mas seria bom que se transformassem em teatro. Os adultos da Bahia iriam tirar proveito das nossas histórias. Iriam poder valorizar mais a nossa cultura nagô. Isto é a nossa tradição, não é?
Salvador, 23.09.99
Detinha de Xangô

Comunidade de Terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá (Machado; Petrovich, 2004, p. 13).

Ao recuperar em diversos momentos as falas de apresentação dessas importantes mulheres de axé, busco iniciar a caracterizar o *Irê Ayó*. Educar é saber da história da comunidade, valorizar o conhecimento dos ancestrais. Os ancestrais não estão distantes da comunidade, não são o passado, residem nas crianças, na natureza, no corpo, no hálito dos mais velhos. O projeto *Irê Ayó* não era então um programa de conteúdos, mas um modo de entender a si mesma, os outros, a comunidade, a educação, a cidadania, o lugar destinado às pessoas negras no Brasil e a resistência política de comunidades que “recriavam a África na Diáspora” (Machado, 2013).

Não demorou muito para que a experiência ganhasse relevância nacional e internacional. Na parte final do livro *Pele da Cor da Noite* há uma colagem das matérias de jornais que divulgavam o ineditismo da ação. Além disso, desde a implementação do projeto, houve muito interesse de pesquisadores e pesquisadoras de fora do país em estudar o processo.

5.5.5 *Irê Ayó*: caminhos desde e além do *Ilê Axé Opô Afonjá*

Atualmente, reconhece-se a essencialidade do estudo da contribuição do povo negro e dos povos indígenas na educação formal. Essa conquista é fruto de lutas históricas do movimento negro que desaguarão na Lei nº 10.639/03, que alterou a Lei nº 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB), que incluiu no currículo oficial a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Por meio da Lei nº 11.645/08, também se tornou obrigatório o estudo da “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”. Diante do cenário que tais leis inauguraram, para sua regulamentação foram elaborados a resolução CNE/CP 01/2004 e o parecer CNE/CP 03/2004. A Lei nº 10.639/2003 foi proposta em 1999 (Projeto de Lei nº 259). Teve como autora a Deputada Esther Grossi (PT-RS) e o Deputado Ben-Hur (PT-MS) Ferreira e foi sancionada em 9 de janeiro de 2003.

Esse quadro normativo consiste em políticas de ação afirmativa que objetivam valorizar a memória, cultura e identidades negras (Gomes, 2009). Entretanto, após quase duas décadas de reflexões e esforços de implementação dessas leis, identificam-se desafios para sua concretização. O contexto mais amplo é o de desigualdade e violência que caracteriza as relações raciais no Brasil e do

epistemicídio, que opera na desvalorização e eliminação de conhecimentos e práticas da população negra. No âmbito das práticas pedagógicas, há a resistência para a efetivação das leis nas comunidades escolares, que ocorre por meio de: desconhecimento do aparato normativo e de políticas públicas; pouca formação a respeito dos conteúdos; a redução da aplicação da lei à própria noção de “conteúdo”; escassez de materiais didáticos que confrontem a perspectiva racista-colonial do currículo, e; o fato de que a efetivação da lei se torna um compromisso apenas de sujeitos e movimentos engajados com o enfrentamento ao racismo (Santos; Pinto; Toledo, 2018).

Recupero desde já o advento da Lei nº 10.639/2003 por três motivos. Primeiro, para ressaltar a anterioridade²¹¹ do Projeto *Irê Ayó* e de outras práticas pedagógicas dos movimentos negros, enquanto práticas didáticas e epistemológicas. Não busco estabelecer um argumento de autoridade, mas explicitar que o Projeto *Irê Ayó* enfrentou um período histórico em que a educação para as relações étnico-raciais estava distante de ser política pública. Outra questão a ser considerada diz respeito às dificuldades em si. O projeto encontrou resistência em todas as partes envolvidas: docentes, Secretaria Municipal de Educação e Sociedade da Cruz Santa do *Ilê Axé Opô Afonjá*.

Segundo o que Ebome Vanda relata, e que corrobora com as reflexões de Thiago Molina (2011), a compreensão de que o projeto *Irê Ayó* era algo complementar ou mesmo oposto a uma educação “de verdade” que prepararia para o vestibular por exemplo; a ausência de materiais didáticos o que demandou a publicação dos textos *Prosa de Nagô, Ilê ifé, Ajaká e Ilê Axê*; o desconhecimento da contribuição do povo negro no Brasil, e; a formação universitária e experiência pedagógica anterior dos

²¹¹ Sobre a anterioridade do projeto *Irê Ayó*, no arquivo pessoal de Ebomi Vanda, encontrei uma apostila do projeto *Irê Ayó* em sua fase de desenvolvimento na Secretaria Estadual de Educação do Estado da Bahia com o objetivo de contribuir para a implementação da Lei nº 10.639, de 2003. Nessa apostila há um prefácio de seis páginas do intelectual cubano Carlos Moore, no qual ele destaca o processo de duas décadas de constituição do Projeto *Irê Ayó* e os desafios epistemológicos de ensinar história e cultura do continente africano em um Estado que se pretende republicano e laico: “Então, como ensinar a história da África e dos afrodescendentes, num contexto laico e republicano, sem ferir a constituição, mas ao mesmo tempo, sem ferir aquilo que constitui, no Brasil e no resto das Américas, o eixo central das resistências salvadoras, das culturas afroamericanas, a saber, as religiões de matriz africana? Pode-se ensinar a história da África e dos afrodescendentes sem fazer referência aos sistemas simbólicos – as cosmovisões – por eles estruturados durante milênios? Pode-se continuar a fingir ignorância de que foram – precisamente – essas religiões que de fato constituíram o bloco de resistência fundamental que permitira, a esses povos africanos, arrancados do seu continente ancestral e maciçamente escravizados nas Américas, sobreviver ao inenarrável holocausto que foi a escravidão?”.

docentes, foram alguns dos desafios encontrados. As dificuldades são bastante semelhantes ao que a literatura que analisa a efetividade da Lei nº 10.639/2003 tem encontrado.

A posição de consultora ocupada por Ebome Vanda também lhe trazia um lugar de fronteira, de encruzilhada. Ela não era da Prefeitura, ela não era Sociedade Cruz Santa; era filha de santo, não recebia pagamento, e era quem representava teórica e corporalmente a defesa de uma educação antirracista. Em 2004, há seu afastamento da Escola Eugenia Anna dos Santos, sobre o qual narra em *Pele da Cor da Noite*:

É chegada a hora, e não gostaria de falar de perdas. Todos os caminhos foram transformados em caminhos de esperanças. Falo, portanto, do que considero interrupção. Talvez a mais doída tenha sido o afastamento compulsório da Escola Eugênia Anna, na minha comunidade, meu berço ancestral, ainda no meio desta jornada. Estaquei no meio da encruzilhada à espera de outros passantes errantes como eu mesma. Retornei cinco anos depois. (Machado, 2013, p. 127).

A análise da Ebome sobre seu percurso possibilita compreender a natureza potente do que é um projeto e da experiência, como algo que não se resume a um indivíduo ou momento histórico. O Projeto *Irê Ayó* fundamentou o projeto político pedagógico da Escola Eugênia Anna, que segue em busca de uma educação enraizada no seu lugar. Nos anos seguintes, Ebome Vanda colaborou junto à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia levando o projeto *Irê Ayó* na capacitação de professores para a educação para as relações étnico-raciais, com abrangência em 417 municípios e em comunidades quilombolas (Ramos, 2007; Bahia, 2007). E desde então tem atuado ativamente nas reflexões sobre a aplicação da Lei 10.639/2003 (Zulamar, 2008). A epistemologia afro-brasileira do Projeto *Irê Ayó* segue inspirando pesquisas e experiências pedagógicas até o presente momento.

Por fim, outro aspecto de relação explícita entre a Lei nº 10.639/2003 e o Projeto *Irê Ayó* consiste na contemporaneidade das ações desenvolvidas na Escola Eugênia Anna e os debates legislativos em torno da lei. Na ligeira imersão no arquivo pessoal de Ebome Vanda Machado, pude encontrar matéria que afirmava que o projeto era um antecessor da lei, deparei com a cópia de uma carta enviada por Carlos Petrovich e Ebome Vanda, em 2 de fevereiro de 2000, para a deputada e o deputado proponente da lei, a qual transcrevo e anexo ao final do texto.

Salvador, 02 de fevereiro (dia de festa no mar) do ano de 2000.

Aos
Deputados Federais
Professores ESTHER PILAR GROSSI e EURÍDIO BEN HUR FERREIRA
Câmara dos Deputados
BRASÍLIA – DF

Dos Professores: Vanda Machado com Carlos Petrovich
Assunto: Cultura Afro brasileira na escola - Notícias - 24.01.2000

Excelentíssimos Senhores Professores Deputados:

Estamos muito felizes por que Vossas Excelências nasceram, e como nós, também estão no caminho da construção da nossa identidade e cidadania de ser, pertencer e participar da unidade brasileira com a **diversidade cultural**²¹². Queiram aceitar os nossos cumprimentos.

Somos e pertencemos ao Ilê Axé Opô Afonjá, e a nossa causa é a educação de negros e não negros com a cultura afro-brasileira.

Nossas histórias pessoais de vida nos últimos vinte anos, é construída junto a nossa “família de santo” do Opô Afonjá e, é por isso, que temos dedicado nosso trabalho educacional à realização do sonho do Ilê Opô Afonjá e da Iyalorixá Stella de Oxóssi: educar crianças da Comunidade de Terreiro para integrarem-se à vida social brasileira.

Desejando uma oportunidade para cumprimentá-los pessoalmente, pelo excelente trabalho parlamentar em prol da fundamentação cultural brasileira, aproveitamos do ensejo, para passar às atenções de Vossas Excelências, um documental com fatos educacionais referentes ao resgate do ser negro brasileiro.

Do livro “Ilê Axé – Vivência pedagógica – crianças do Afonjá”, é que tomou-se a base acadêmica para o respaldo teórico que persuade a Prefeitura do Salvador a implantar o ensino-aprendizagem com a cultura afro-brasileira – Projeto Irê Ayó – Caminho da Alegria, para crianças dos 7 aos 14 anos, na Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos.

Do texto “Prosa de Nagô”, aprofundado o estudo da cultura da Comunidade do Terreiro, serve o mesmo, como instrumento de arte, teatro e educação, teatralização voltada para a capacitação docente de professores ligados ao projeto Irê Ayó.

E o livro “Ilê Ifé, o sonho do Iaô Afonjá”, já no prelo da editora Universidade da Bahia, cópia junto a este, reúne-se um material especial com contos inventados e mitos afro-brasileiros, cuidadosamente adaptados, no qual podem ser encontrados motivações e eixos temáticos para o ensino-aprendizagem construtivista do primeiro e segundo graus. O “Ilê Ifé” pode ser tomado também como chave etno poética educacional para trabalhar a auto-estima; a formação profissional; e a cidadania de negros e não negros brasileiros.

Atenciosamente,

dos amigos e irmãos

²¹² O grifo consta do documento original.

Carlos Petrovich – Arte Educador com Vanda Machado – Consultora Educacional.

O documento consiste em duas folhas, sendo que a segunda está firmada com a assinatura do remetente e da remetente e ao final, no rodapé há o endereço do casal. Junto ao documento está anexada uma impressão da matéria online que dá título ao assunto da carta “Cultura Afro brasileira na escola – Notícias - 24.01.2000”. Ademais, há uma impressão da identificação com foto da deputada e do deputado – possivelmente coletada do sítio eletrônico da Câmara dos Deputados, com respectivos endereços dos gabinetes anotados à mão.

Não é possível inferir que o documento tenha sido lido pela destinatária e o destinatário. O gesto de envio, por outro lado, demonstra a intencionalidade em contribuir para a formulação das políticas públicas de educação antirracista no país. É um exemplo das agências de mulheres negras de axé e suas comunidades nas concepções de dignidade, memória, cultura e no curso da história nacional.

5.6. Apendências de Mulher de Axé: a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde

Ebome Vanda Machado participou da fundação da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAFRO) em 2003. Na verdade, antes mesmo que a rede se consolidasse, ela já havia se aproximado do coletivo que organizava a Revista *Ató-Irê*. A RENAFRO foi constituída em São Luís do Maranhão, durante o *II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde* e consiste em espaço de articulação de mães, pais, filhos e filhas de santo; lideranças comunitárias; sociedade civil; gestores, gestoras, e pesquisadores e pesquisadoras, que, organizados em torno dos léxicos do direito à saúde. Segundo a cartilha *Atagbá: Guia para Promoção da Saúde nos Terreiros*, são objetivos da Rede:

- fortalecer ações e projetos realizados por adeptos/as das comunidades de terreiro;
- estimular práticas de promoção de saúde;
- monitorar e intervir nas políticas públicas de saúde;
- estabelecer um diálogo entre adeptos/as da tradição religiosa afro-brasileira, gestores/as, profissionais e conselheiros/as de saúde;
- contribuir para uma reflexão sobre diferentes aspectos da saúde da população nos terreiros;
- criar espaços de comunicação entre os terreiros de diversas cidades dos país;

- legitimizar as lideranças de terreiros enquanto detentores/as de saberes e de poderes para exigir das autoridades locais um atendimento de qualidade, onde a cultura do terreiro seja reconhecida e respeitada;
- criar e exercitar a inclusão e diálogo entre os dois saberes e práticas: as práticas terapêuticas dos terreiros e as práticas da medicina hegemônica;
- reforçar a importância de interligar os dois universos de saberes – pois não são excludentes e sim complementares
- atuar como veículo ou espaço de participação e controle social em saúde;
- levar aos adeptos/as e aos simpatizantes informações importantes sobre o SUS – Sistema Único de Saúde (Silva; Dacach; Lopes, 2005, p. 7).

Os propósitos da Rede mobilizam léxicos de direito à saúde para afirmar um diálogo entre saberes e a defesa de direitos das comunidades de terreiro. O direito à saúde não parece ser fortuito. O ogã José Marmo da Silva (*in memoriam*) do Rio Janeiro, um dos principais articuladores da Rede era da área da saúde. Ademais, o corpo é fundacional para as religiões de matrizes africanas. A posição do corpo para essas cosmologias oferece enfrentamento epistemológico radical à tradição moderno-colonial do Ocidente que depende da cisão entre natureza e cultura; corpo e pensamento.

O documentário *O cuidar nos terreiros*, realizado pela RENAFRO em parceria com o Departamento de DST-AIDS e Hepatites Virais do Ministério da Saúde em 2012, ilustra bem as dinâmicas e pressupostos epistemológicos da atuação da rede. Foi dirigido por Pai Marmo e assinam o roteiro Marco Antônio Guimarães, Vanda Machado e Neto Borges. Imagens da água brotando da terra abrem o documentário, cadenciado pela narração de Makota Valdina. O próximo plano sequência alterna ondas do mar e cenas de Omolu, o orixá da palha e da saúde dançando, desta vez a narradora é Ebome Vanda. A peça audiovisual inicia explicando sobre as relações entre Iemanjá e *Omulu/Kavungo* e sobre o cuidado e corpo:

Narração Makota Valdina: Nossa saúde vem da terra. Vem da água que corre pela terra. Vem da energia que está na terra.

Narração Ebome Vanda: Iemanjá, senhora do mar que acorda e levanta o sol toda manhã. Kaiala, Tobosi, mãe origem de tudo que é vida no mundo. Iemanjá, mãe amorosa que protege e cura seu filho Kavungo, filho encontrado nas águas do mar com o corpo cheio de feridas. Iemanjá lhe põe vestes de palha acariciando e cuidando da sua pele preta pipocando em flores pustulentas. O vento curioso dança e gira em torno do rei do mundo. Quando as palhas se abrem, um corpo limpo e brilhante se faz presente como o sol que se levanta do seio da terra. O rei que pisa forte, dança e rodopia esparramando luz. O rei que

conhece a dor e a angústia de ser diferente. Xapanã dança as dança das feridas do corpo e da alma. Dança a presença ancestral da memória do povo de santo. Memória que se repete sempre como um novo tempo. Omolu tem muitos nomes, Xapanã, Kavungo, Sapatá, Obaluaê [...] (O Cuidar [...], 2013).

Abrir o documentário com narrativas sobre Omolu e Iemanjá possui intencionalidades e posicionamentos epistêmicos sofisticados. Uma rede que se agrupa a partir da saúde, precisa saudar primeiro o corpo. Portanto, o lirismo do argumento do filme permite que nos encontremos mais uma vez com a noção de orixalidade da justiça. Omolu tem a ver com o projeto de justiça epistêmica que conhecemos quando andamos juntas com Ebome Vanda, *Makota Valdina* e seus irmãos e irmãs da Renafro.

Os enredos entre Omolu e Iemanjá expõem ainda a dimensão política do cuidado, de uma maternidade que não é biológica, mas é afetiva, e que ensina um rei a lidar com a diferença do seu próprio corpo. Conjurando as diversas nações através da evocação dos diferentes nomes de Iemanjá e Omolu (*Kaiala, Kavungo, Xapanã, Sapatá*), o documentário anuncia uma das principais características da rede: a pluralidade. Um espaço em comum para celebrar a diversidade e lutar por direitos, abrindo um contexto possível para o diálogo de temas complexos e em aprendizado permanente, como a transsexualidade que é apontada no documentário como um tema a ser debatido pela RENAFRO e pelo povo de santo. Ao longo dos 28 minutos de documentário pais e mães de santo de diferentes religiosidades afro-brasileiras dão depoimentos sobre a relação de suas práticas com o corpo, o cuidado e os direitos.

Nas conversas que tivemos, Ebome Vanda destaca que a Rede lida com a pluralidade inerente às religiões de matriz africana com respeito. Essa característica é destacada pela organização:

A Rede tem como pressupostos respeitar a tradição religiosa afro-brasileira, o seu tempo e o seu ritmo, considerando as suas diversas expressões: o Candomblé do Rio de Janeiro e Salvador que cultua os orixás, voduns e inkisses; o Tambor de Mina e Tambor de Caboclo do Maranhão que cultuam os voduns, caboclos e encantados; a Jurema, o Xambá e os Xangôs do Recife; o Batuque e a Umbanda do Rio Grande do Sul (Acach; Lopes, 2005, p. 7).

Ao afirmar as diferentes expressões presentes nas religiões afro-brasileiras e entendê-las como potências, a RENAFRO serviu de verdadeira rede de apoio e aprendizado para Ebome Vanda Machado. Segundo ela, antes de suas vivências na

RENAFRO ela pensava “que só existia nagô”, permitindo-lhe um olhar crítico às práticas nagocêntricas. A Rede permitiu que viajasse o Brasil e conhecesse o caleidoscópio de experiências sagradas. Firmou alianças, aprendizados e relações de afeto com mulheres de axé que tiveram protagonismo na Rede como Mãe Beata de Iemanjá (RJ – *In Memoriam*), Mãe Meninazinha de Oxum (RJ), Mãe Regina (RJ), Mameto Nangetu (PA) entre outras.

Imagem 48 – Fotografia de Ebome Vanda Machado com Mãe Beata de Iemanjá (*in memoriam*) em alguma atividade da



Fonte: arquivo pessoal Ebome Vanda Machado, foto da autora.

A RENAFRO se organiza por meio de núcleos em vários estados do país. Os registros mais antigos de encontros a partir da identidade “mulheres de axé” foram os promovidos por ela. Diante das limitações do presente texto, destaco a necessidade de maior investimento de pesquisa que permita a reflexão e análise sobre as histórias, vínculos e afetos da RENAFRO.

5.7 Iyá Egbé do Ilê Axé Opô Afonjá

“Fazer a cabeça”, “ter a cabeça feita” é “fazer o santo” ou iniciar-se no santo, como prefere a antropologia. No Candomblé Ketu, é a mãe de santo ou o pai de santo

é quem faz cabeças, “raspa²¹³” filhos e filhas. Insere novas pessoas no seio de uma família ancestral. Ser uma *iaô* é uma possibilidade para ser uma mãe, mas depende do caminho, o Odu, como explica Ebome Vanda em *Pele da Cor da Noite*. No início do trabalho de campo, março de 2019, em viagem que fizemos para o *Encontro Nacional de Mulheres de Axé* em Muritiba (Recôncavo Baiano), Ebome Vanda me disse que Petrô, seu companheiro e coautor, costumava lhe dizer que ela iria ser “mãe, mas iria fazer cabeças de outra forma”.

Quando conversei pessoalmente com *Ebome Vanda* no meu terreiro, uma manhã de dezembro de 2018, Mãe Stella de Oxóssi, a ialorixá que lhe fez a cabeça, iniciou seu retorno à ancestralidade²¹⁴. Após a morte da líder máxima da comunidade, segundo a tradição do *Ilê Axé Opô Afonjá*, o terreiro cumpre um ano de luto, a comunidade veste branco²¹⁵ e não há obrigações rituais.

Guardado esse período, há o jogo de sucessão²¹⁶, quando é escolhida a nova ialorixá. Considerando que nessa comunidade de terreiro a sucessão é sempre matriarcal, o cargo máximo só pode ser transmitido a mulheres. Portanto, ao final de 2019, Ebome Ana Verônica de Xangô foi escolhida como a sexta ialorixá da roça de São Gonçalo do Retiro.

Nos primeiros dias de gestão da nova ialorixá, Xangô apontou novos filhos e filhas para ocuparem cargos religiosos importantes no terreiro. Ebome Vanda Machado foi então escolhida para ser a *Iyá Egbé* do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Na tradição dessa comunidade de terreiro, a *Iyá Egbé* consiste na “conselheira do Egbé, a líder feminina de uma sociedade, responsável pela manutenção da ordem, tradição e hierarquia. O posto segue paralelo ao da Iyalorixá” (Santos, 2010, p. 173). É um cargo ocupado apenas por mulheres e pode ser traduzido como “Mãe da Comunidade”. A

²¹³ Raspar a cabeça é um dos momentos rituais da feitura no candomblé.

²¹⁴ O conflito cosmológico que se estabeleceu sobre o enterro da ialorixá, colocou em confronto direitos entre famílias, a companheira de Mãe Stella e a reivindicação da família biológica da ialorixá e da família de santo em celebrar os rituais de passagem, enterro e axexê. Sobre o ocorrido, houve resolução na Justiça e muito se noticiou. Como não é objetivo deste trabalho e evento traumático para a comunidade de terreiro, não será objeto de análise.

²¹⁵ Em 2019, durante a maior parte do trabalho de campo, Ebome Vanda e eu coincidimos no uso de vestes brancas. Ela, pelo luto, eu, a feitura recente. A seu modo, uma iaô ao renascer também regressa à sua ancestralidade.

²¹⁶ Há registros sobre as cenas dos jogos de sucessão do *Ilê Axé Afonjá*. Em *Bahia de Todos os Santos: Guia de Ruas e Mistérios*, Jorge Amado (2012) comenta sobre as sucessões de Mãe Aninha, Mãe Bada, Mãe Senhora e Mãe Ondina. Em *Meu Tempo é Agora*, Mãe Stella (Santos, 2010) narra sua experiência do jogo que lhe sentou no trono.

primeira a ocupar este cargo até então foi Mãe Cantulina (1900-2004), conforme explica Mãe Stella em seu livro:

A primeira e única Iyá Egbé do Ilê Asé Opô Afonjá foi Ayra Tólá (Cantulina Garcia Pacheco). Tomou posto em 1927, dado por Ìyá Obá Biyi, sua Mãe-de-Santo. Tia Cantú era neta de Ôba Sanyà, um dos fundadores desta Casa. Sua mãe carnal, Maria do O, foi iniciada no Asé Ìyá Nasô (Engenho Velho), no final do século passado e era filha de Osala. Cantulina nasceu no dia 16 de março de 1900. Após a morte de Agripina de Sàngó (a primeira iniciada em São Gonçalo, por Mãe Aninha), Ìyá Cantulina ascendeu ao posto de Ìyalororisà no Ilê Asé Opô Afonjá do Rio de Janeiro (fundado por Mãe Aninha), situado em Coelho da Rocha. Quis Sàngó que ela, após décadas de ausência, voltasse efetivamente a reinar na Bahia, como Iyá Egbé, auxiliando esta sua sobrinha, Filha de Ososi, para o fortalecimento de nossas tradições e sorte de quem pôde desfrutar de sua companhia e receber bons ensinamentos, pois nos deixou, para reinar junto aos nossos ancestrais (Santos, 2010, p. 69).

O cargo de *Iyá Egbé* carrega um sentido muito próximo à maternidade de Oxum e às práticas já desempenhadas por Ebome Vanda ao longo de sua vida, fazendo cabeças de outra maneira. Além disso, posiciona Ebome Vanda junto a ancestrais importantes do candomblé. Abaixo, uma foto antiga (da então *iaô* talvez) com a primeira *Iyá Egbé* do *Ilê Axé Opô Afonjá*, Mãe Cantu e com Pai Agenor Miranda (1907-2004), intelectual e babalaô que dentre outros feitos, foi responsável pelos jogos de sucessão de importantes terreiros como Casa Branca, *Bogum* e *Ilê Axé Opô Afonjá*.

Imagem 49 – Fotografia de Vanda Machado com a primeira *Iyá Egbé* do *Axé Opô Afonjá* e o babalaô Agenor Miranda



Fonte: Facebook Ebome Vanda Machado.

5.8 Oxum, Ebome Vanda Machado e uma epistemologia da ancestralidade

[...] Eu sou uma mulher de Oxum. Eu não sou descendente de escravos. Eu sou descendente de ancestrais que foram reis, foram rainhas. Oxum é líder, eu falo no presente, ela é uma ialodê, né, uma pessoa que tem consciência da sua posição no mundo.

Vanda Machado²¹⁷

Fazer cabeças de outro jeito não se esgota na educação de crianças. As práticas, vivências e obra de Vanda Machado são permeadas por Oxum e escorreram por vários espaços: a academia, formação de professores e de coletivos negros. Em 2019, acompanhando Ebome Vanda no *I Festival de Osun*, organizado por Mãe Jaciara, fico sabendo pelo ator Érico Brás, que no microfone conta e agradece pelas formações que ela ministrou no Bando de Teatro do Olodum. O casamento e parceria intelectual com o ator e professor de teatro Carlos Petrovich lhe possibilitou e demandou outros percursos, seu apartamento sempre foi e segue um caminho conhecido da gente de teatro de Salvador. Um que sempre andou por lá foi o ator soteropolitano Lázaro Ramos, que além de citar Ebome Vanda em seu livro *Na Minha Pele*, de 2017, realizou um episódio de seu programa de entrevistas intitulado *Espelho* com Ebome Vanda e Makota Valdina em 2009. Nesta entrevista, Vanda Machado explica a Lázaro Ramos sobre Oxum ser essência e aprendizado:

Meu nome é Vanda Machado, sou educadora, sou iniciada na religião de Matriz Africana, no Opô Afonjá, sou mãe, avó, gosto muito de ser avó (...). Eu era catequista, cursilista, fiz encontro de casais com Cristo, fiz todos os movimentos da Igreja né? Fui catequista por quinze anos... E um dia eu fui, eu participei de um congresso e teria que acontecer um "show folclórico", palavra que eu repudio hoje né? E aí esse show, outra coisa que hoje jamais eu faria, faço todas as restrições, mas eu tenho que contar o pecado anterior. Meu amigo, Balbino Cabral ele olhou e disse assim: "você é de Oxum. Você é de Oxum Apará. Você vai dançar Oxum". Isso pra mim... Oxum? Oxum Apará? Vou dançar Oxum? Quer dizer pra mim tudo era um...Alguma coisa estrondosa. Alguma coisa que, eu... Bom, eu não sabia o que fazer. Dois dias depois, ele começo a ensaiar e disse: "olha, Oxum dança assim" [ela faz um movimento com os braços] E eu disse: "mas por que que dança assim?" E ele disse: "não porque Oxum é água, água é flexível e você..." E ele me colocou, ele colocou a relação do meu corpo com essa geografia ancestral, com essa geografia da água, com essa geografia que eu compreendia no meu corpo e na minha consciência, no jeito de ser. E hoje eu me penso sempre como uma pessoa que precisa dessa flexibilidade, que precisa

²¹⁷ Transcrição de excerto de uma entrevista ao canal do Youtube Miradas UFBA (Entrevista [...], 2015, 9'10").

desse caminho né? A água... A água caminha, a água vai, mergulha na terra né? A água ela aquece, desaquece, ela esfria, ela refresca né? Então isso me ajuda a me ver no mundo, às vezes quando eu quero ser mais durona assim, de repente... “mas isso não sou eu” e... (Programa Espelho, 2009).

As experiências sagradas, acadêmicas e afetivas de Ebome Vanda são atravessadas e decifradas a partir da episteme de Oxum. Ser matriarca, direcionar seu olhar para as práticas cotidianas de mulheres de axé – consideradas menores, centralizar sua atuação nas crianças, todos esses aspectos consistem em fundamentos de Oxum. A respeito de sua trajetória acadêmica é preciso destacar ainda alguns aspectos.

Por um lado, Ebome Vanda procurou a educação universitária. Mãe, cursou pela noite o curso de História, mas considerou que aquele curso não lhe ensinou o que buscava. É comum nas entrevistas que ressalte que não ouviu por nenhum momento sobre África durante sua graduação. A experiência do mestrado é tida por ela como a mais relevante. Apesar de ter se deparado com imagens de controle, a acusação de “ser velha” para fazer mestrado ou encontrar uma pós-graduação completamente branca – à exceção de sua amiga Ana Célia – ela considera que mestrado tenha sido o divisor de águas de sua carreira acadêmica, o encontro com o terreiro e a oportunidade de estudar e colocar em prática um desejo que ainda não tinha nome. Não, a educação para as relações étnico-raciais e a hipótese de que em sua obra, Ebome Vanda estaria elaborando uma epistemologia afro-brasileira, aconteceram antes de receberem essas nomeações.

Por outro lado, a experiência da dificuldade na banca de mestrado, o choro de sua filha Lívia, e a incompreensão por dez anos de seu texto são alguns indícios dos obstáculos que mesmo uma intelectual negra com este investimento reflexivo e de práxis tenha enfrentado. Em vários momentos, conversamos sobre porque não teria seguido a carreira acadêmica de forma institucional, uma vez que ela pensou em algum momento de sua vida em fazer concurso para ensinar na Universidade Estadual da Bahia (UNEB), caminho que, por exemplo, sua colega de turma e amiga Ana Célia da Silva trilhou. Talvez Ebome Vanda tenha entendido muito antes as lógicas e tensões da universidade e os sobcomuns, que como Stefano Harney e Fred Moten (2024) explicam, precisa ser sempre uma atividade de furto e de fuga. Para certos grupos, a universidade pode funcionar como um espaço para o planejamento, para colocar em suspensão ou no limite ainda que por alguns instantes as estruturas sociais que

tornam as injustiças possíveis e abundantes (Harney; Moten, 2024). A universidade como um lugar onde se planeja o voo, mas que se foge com o que é preciso, para não se deixar matar (o pensamento verdadeiramente crítico) (Harney; Moten, 2024). Ou talvez seja simplesmente o que bell hooks (2017) diagnosticou sobre a presença das intelectuais negras na universidade. Por algum momento o pensamento feminista negro parece adentrar e ser celebrado nas salas de aula, o pensamento parece entrar, mas não as intelectuais negras. Não o suficiente, não como docentes (hooks, 2017)

Certamente, Ebome Vanda Machado ocupa e se ocupa da universidade. Em vários momentos circula em espaços formais da pós-graduação, seja ao participar como avaliadora em bancas examinadoras de trabalhos de conclusão de curso de graduação, mestrado e doutorado, seja como marco teórico ou como sujeito de pesquisa ou pesquisadora convidada de programas de pós-graduação etc. A presente tese, outros textos como o de Adilbênia Freire Machado (2019), bem como as várias entrevistas a projetos de extensão, programas de rádio e TV, palestras e outros, são exemplos da receptividade e generosidade que a professora Vanda Machado oferece quando alguém vai em busca de ajuda. É notável que sua produção seja abundante e tenha reconhecimento devido a tantos anos de força de trabalho.

Entretanto, é preciso registrar que a força instituinte do pensamento e obra de uma intelectual negra convive também com a pulsão do silenciamento (Trouillot, 2016). Nestes anos rastreando a obra de Ebome Vanda Machado foi frequente perceber trabalhos que não apenas não a citavam, mesmo se ocupando de um campo de atuação também construído por ela. Textos sobre a Escola Eugenia Anna que não mencionem a existência do Projeto *Irê Ayó* como parte – não a integralidade – da história da escola ou do *Ilê Axé Opô Afonjá* podem dar sinais deste silenciamento. E aqui, não gostaria que se confunda esse registro com a defesa de uma prática reverencialista muito naturalizada (e pouco auto-posicionada) da universidade, a do “precisa citar”, conforme políticas de amizade ou inimizade, sem estar necessariamente a serviço do bom conhecimento. Parto da ideia de que é justo citar algo, alguém, um texto, uma contribuição para o estado da arte, quando ele concorreu para que o que se pesquisa existisse. E num ambiente de produção de conhecimento cada vez mais próximo da lógica neoliberal de acesso a recursos escassos através da autopropagação do mérito, é preciso sempre ser o primeiro, e apagar o que veio antes (Azevedo, 2022). Uma lógica de conhecimento muito distinta do que se aprende sendo de terreiro. E mesmo assim também praticada por gente de terreiro.

Por fim, a ideia de que as mulheres de axé, em sua atuação política, construíram projetos de justiça epistêmica também emergiu da análise da obra de Ebome Vanda Machado, especialmente quando o livro resultado de sua dissertação de mestrado em sua reedição de 2019 recebeu o subtítulo “uma epistemologia afro-brasileira”. Sem dúvida, mulheres de axé se engajam na luta por direitos, muitas vezes pronunciadas plenamente em léxicos jurídicos, em diálogo direto ou indireto com o Estado-Nação. Entretanto, ao observar um pouco mais a trajetória de uma mulher negra de axé militante é possível perceber que há algo além de luta por reconhecimento. Há um processo de disputa, negociação e contracolônização de saberes. Elas ensinam. Por exemplo, nos textos em que reúne mitos são trabalhadas noções de gênero a partir de *itans* (narrativas míticas dos orixás). Ebome Vanda Machado escreveu sobre a *ialodê* ainda na década de 1990. Sua presença tem sido requisitada em atividades de diferentes organizações para pensar ancestralidade e o papel das mulheres. Pude acompanhá-la em algumas delas.

Há também um interesse crescente nas reflexões de Ebome Vanda sobre a relação das comunidades de terreiro com os direitos. Recentemente publicou um texto no blog *Congresso em Foco* sobre a relação entre fundamento nas tradições afrobrasileiras, justiça e antirracismo. Em apresentação de 2012 à obra *Irê Ayó* demonstra a compreensão da comunidade de terreiro como

um lugar dialógico, condição que legitima ações e interconexões com a história, a educação, o direito, as ciências, a ética e a tradição, que quase não se confunde com os fundamentos ou os segredos da religião. O simbólico, materializado ou não, ocupa todo o espaço sagrado que é o próprio terreiro, onde se vive ritualisticamente, completando o sentido basilar da nossa religião, que não pára de se mover. Essa é uma razão pela qual se faz necessário distinguir as peculiaridades dos terreiros como lugar mítico de resistência política, proteção e cuidado com o outro (Machado, 2019, p. 29-30).

Em seu livro *Pele da Cor da Noite* constrói uma epistemologia da ancestralidade a partir de suas vivências de mulher de axé. Nessas vivências estão relacionadas às histórias de outras mulheres que lhe acolheram e lhe ensinaram. Estas Ebomes mais velhas que lhe ensinaram a viver na comunidade, *ojubonãs* (Mãe Vardinha e Mãe Mundinha) que lhe criaram, e filhas-pequenas que lhe fizeram nascer também como mãe. As chegadas e partidas na Escola Eugênia Anna e sua atuação direta no direito à educação para as relações étnico-raciais são parte dessa epistemologia.

5.8.1 Coda

Em quase oito anos de tese, as interlocutoras se tornaram muito presentes no meu cotidiano. Suas histórias, vídeos e textos invadiram planos de ensino, projetos de pesquisa e extensão etc. Em 2021, Mãe Jaciara e Ebome Vanda participaram de uma mesa online de um evento na universidade em que trabalho, intitulada: “Epistemologia das Ialodês: estratégia das mulheres de terreiro na defesa da vida e da natureza”. Em 2023, Ebome Vanda veio ser uma das homenageadas na mesa “Mulheres Negras na Oralitura: saberes ancestrais e outras águas” que organizamos²¹⁸ durante a *Festa Literária de Barreiras*.

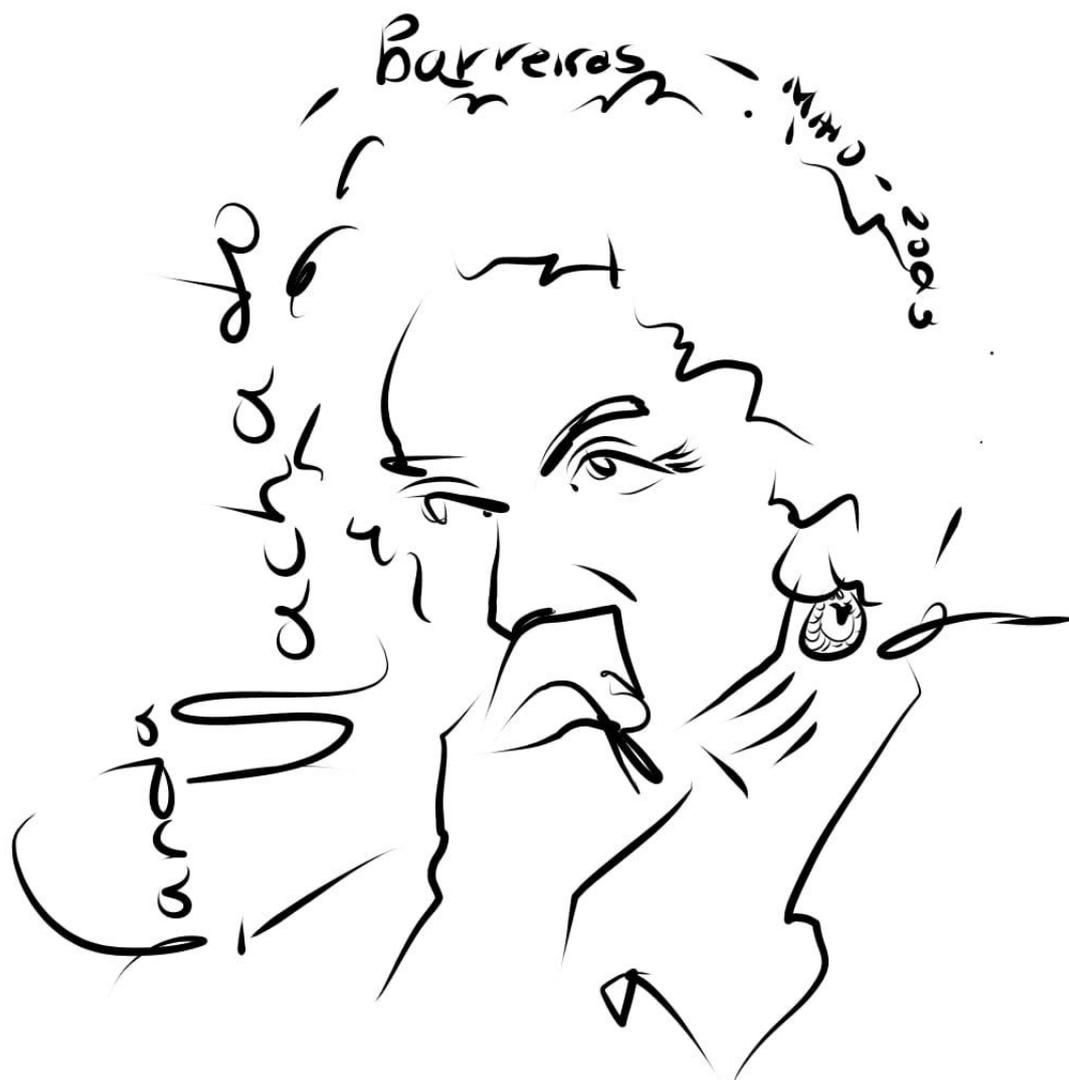
A outra intelectual homenageada era a sambista Dona Laurinda de Souza do Quilombo Juá Bandeira (Bom Jesus da Lapa – BA). Em algum momento na organização nos perguntávamos como preparar a mediação da mesa. Eu sabia que em algum momento das suas falas e contação de histórias, elas iriam cantar e dançar. *Ebome Vanda* se levantou e cantou neste dia.

No pós-evento nos reunimos com os artistas e homenageados, dentre eles Lucas Nunes de Oliveira, um artista visual que também participava das nossas atividades com a exposição *O quilombo é um museu*. Ele e Ebome Vanda conversaram muito, e é preciso apresentar esse dado etnográfico, a fala desta mulher de axé encanta. Lucas também é professor e se encantou com uns pingos de água, sua história de amor com a educação. Então, Ebome Vanda lamentou que não teria ninguém de sua família que levaria seu projeto pedagógico adiante. Talvez não fosse totalmente verdade, pois uma de suas filhas é também professora. Mas sem saber que eu já andava com essas obsessões epistemológicas pelo juízo, a resposta de Lucas trouxe mais água para a conversa sobre epistemologia da ancestralidade. Ele perguntou a ela, se quem não levaria adiante o projeto dela não poderia ser ele, um jovem homem negro, professor de artes, que acabara de conhecê-la. Não seria essa uma excelente imagem de ancestralidade? E do futuro desse caminho de alegria?

No outro dia, ele me enviou um desenho que tinha feito ali mesmo na mesa, dela reflexiva no restaurante.

²¹⁸ Agradeço a parceria na FLIB às coorganizadoras: Napoliana Santana, Andréa Leone e Liliane Reis Marcon.

Imagem 50 – Desenho de Vanda Machado em Barreiras-BA



Fonte: Lucas Nunes de Oliveira (2023).

Epílogo – A terceira mulher de axé da pesquisa²¹⁹

Nesta tese conversam três mulheres de axé (predominantemente). O diálogo acontece entre duas mulheres de axé militantes e uma mulher de axé pesquisadora. Por importância, pretendo falar primeiro sobre a Ialorixá²²⁰ Jaciara Ribeiro e a Ebome²²¹ Vanda Machado. Ambas são da orixá Oxum e mulheres negras de candomblé em Salvador-Bahia. A terceira mulher de axé na tese sou eu, uma iaô²²² de Iemanjá. Por alguns motivos, pensei que minha experiência devesse vir por último, porque no *xirê*²²³, a iaô vem depois de uma ialorixá e de uma ebome. Falar primeiro de mim na tese poderia significar que me coloco numa posição de paridade com as interlocutoras. Pela senioridade, princípio do candomblé, minha posição não é de igualdade. Além disso, há diferença, há hierarquia cosmológica, há desigualdades sociais que permeiam nossas experiências.

Numa sociedade racializada, fui lida em campo como uma mulher branca e assim sou lida em minha casa de santo em Salvador-Bahia. Sou jurista feminista, docente universitária e ocupo espaços educacionais ainda restritos no país. Tais posições além de minarem qualquer possibilidade de que eu produza conhecimento universal, interferiram na formulação do problema de pesquisa e no que vivenciei em campo. Invisibilizar minha experiência poderia endossar distância entre sujeito e "objeto", ocupando o primeiro uma posição de superioridade, alheio ao tempo, à biografia e ao espaço. Se eu buscasse conhecer as trajetórias de duas mulheres de candomblé e silenciasse a minha, reafirmaria uma neutralidade de procedência

²¹⁹ A estratégia deste texto ao final foi inspirada no capítulo intitulado "*The Biography in the Shadow*" no livro *Translated Woman: Crossing the border with Esperanza's story*, da antropóloga cubano-estadunidense Ruth Behar (1993).

²²⁰ Iyalorixá ou Ialorixá é um termo em iorubá e geralmente utilizado no Candomblé *Ketu* que em português também é designado amplamente pela expressão mãe de santo. Segundo definição de Mãe Stella de Oxóssi (Santos, 2010, p. 175) na obra *Meu tempo é agora*, a ialorixá é "sacerdotisa que ocupa o mais elevado cargo dentro da hierarquia do culto aos Orixás". Ela é iniciadora de novos adeptos do candomblé e a gestora da comunidade.

²²¹ O que significa ser uma Ebome? Ebome é um termo em iorubá, língua utilizada nos rituais de uma das nações de candomblé, no caso em questão, Candomblé *Ketu*. Ebome, significa irmã mais velha, uma pessoa iniciada que já passou por todos os ritos iniciáticos. Em nossa primeira conversa durante minha pesquisa de campo, Ebome Vanda e eu concordamos que em uma comunidade de terreiro, ser uma Ebome é uma oportunidade de aprender mais.

²²² No glossário da obra *Meu tempo é agora*, de Mãe Stella de Oxóssi, que foi uma intelectual e ialorixá do *Ilê Axé Opô Afonjá*, que é um terreiro de Candomblé *Ketu*, a explicação para iaô ou na grafia em iorubá *Iyawo* foi "Literalmente, 'a esposa'. No Candomblé, o iniciante, o recém-Iniciado seja do sexo feminino ou masculino".

²²³ *Xirês* são as festas de candomblé, quando em roda os filhos e filhas de santo dançam celebrando os orixás.

colonial que não reflete o vivido na pesquisa. A presente tese de doutorado foi uma busca, exercício de curiosidade epistemológica de uma jurista, feminista, não-negra, nascida e criada na região centro-oeste.

Ao explicitar a posição de sujeito de pesquisa não tenho intenção de exercitar individualismo metodológico ou apresentar credenciais que me autorizem ou não na pesquisa; o que busco é explicar o que aconteceu na pesquisa; com quem aconteceu; por que aconteceu. Esta tese trata do encontro de uma pesquisadora mulher de axé com duas mulheres de axé militantes. Caso a mulher de axé pesquisadora fosse outra, os encontros seriam outros, a pesquisa seria outra. Tentarei delinear os caminhos relevantes que me levaram ao vivido da pesquisa.

A reflexão importa porque não é possível produzir conhecimento que não localize a experiência da pesquisadora; não há sujeito cognoscente fora das suas implicações sociais, históricas e identitárias. Complexifico o debate do que se convencionou chamar de “lugar de fala” que possui enraizamento nas epistemologias feministas e que não diz respeito a silenciamento ou essencialismo excludente, sobre quem pode ou não pode dizer algo (hooks, 2017). A tarefa seria além da autoidentificação, produzir um conhecimento posicionado, corporificado, entendido como parcial e não por isso menos objetivo (Haraway, 1995). Enquanto pesquisadora, devo ter a compreensão de que sou responsável pelas minhas escrituras e enfrentar e ressignificar os termos que legislam a ciência, que é masculina e branca (Haraway, 1995).

Toda mulher de axé tem um mito de origem, uma cena fundadora que a levou até essa vivência cosmológica. Nos anos em que leio sobre vidas de mulheres de axé, percebo a diversidade de histórias e alguns enredos comuns. Mãe Jaciara é filha de ialorixá, cresceu dentro de um terreiro de candomblé. Ebome Vanda nasceu no Recôncavo da Bahia, e até mesmo nos rituais católicos de sua infância enxergou um pensamento africano recriado na Diáspora (Machado, 2013). Foi católica praticante e só adentrou o candomblé quando era mulher madura. Ao ser perguntada por que ingressou no candomblé, faz questão de dizer que não foi por saúde ou problema no amor, que estava feliz e apaixonada quando foi feita, que o candomblé foi uma escolha de devoção e de pertencimento histórico. Minha ialorixá, Mãe Ana Rita de Oyá é nascida na ilha de Itaparica e mesmo assim não tinha ninguém de candomblé na família. Menina, acompanhou uma prima que buscava tratamento de saúde para sua filha na umbanda e ficou encantada. Brincava que quando crescesse queria ser mãe

de santo. Adulta, não buscou por isso, mas aconteceu por uma herança espiritual de sua sogra (Ebome Cicinha – Oya Tenan do *Ilê Axé Opô Afonjá*), uma de minhas avós de santo. Penso nas histórias que li e ouvi; herança familiar, cotidiano, saúde, doença, amor, chamado, luta política. Em algum lugar delas está o meu próprio mito fundador. Mito para pessoas de candomblé, aprendi com Ebome Vanda Machado é diferente do Ocidente, é coisa séria. Não é o oposto de verdade, “o mito é a forma escolhida para compreender o sagrado, também os pensamentos, sentimentos e sonhos. O mito é o sonho coletivo” (Machado, 2013, p. 53).

Candomblecista, pesquisadora, branca

A primeira vez que entrei num terreiro de candomblé *ketu* foi em João Pessoa-PB, no ano de 2012. A regente da casa era Oxum e fui acompanhada de um amigo recente do mestrado, Emerson Ramos de Oxalá, que no futuro seria meu irmão de santo e que à época era iaô. O terreiro era o *Ilê Axé Omidewa* e fui para realizar jogo de búzios, muito curiosa e enfeitiçada pela mística do candomblé. É uma história bastante diferente das interlocutoras da pesquisa, mas pode ser parecida com a de outras mulheres de axé, o que demonstra a multiplicidade de experiências em devir: pessoas que se aproximam do candomblé e de outras religiões afro-brasileiras pelo contato com a universidade, pelo fascínio cantado na música popular brasileira ou na literatura, na busca por referenciais políticos que não fossem brancos e eurocêntricos.

Mobilizada por esses estímulos, uma experiência era anterior, a de conviver ainda pequena com espíritos e encantados nas histórias da avó materna, minha avó Ana, mulher nordestina (potiguar, ou “nortista” como preferia) profundamente devota do catolicismo popular e da umbanda. Desde a infância a umbanda era parte mágica e secreta das minhas vivências familiares. O segredo se deu mais por causa da intolerância religiosa em um Estado conservador como Goiás – onde me criei – e por agência de familiares que foram se afiliando a um cristianismo antidialógico, do que pelo oculto das histórias mágicas do Nordeste e da fé de minha avó. Durante a infância e adolescência frequentei um centro de umbanda em Alexânia-GO.

Soube que era de Iemanjá aos sete anos de idade. Fui compreender o que isto significaria muito tempo depois. Na trilha desse entendimento, quis conhecer o candomblé assim que me mudei para a Paraíba para cursar o mestrado em Direitos

Humanos. De volta à esta cena, a primeira vez que pisei em um terreiro de candomblé, no início de meu mito fundador de mulher de axé, estava acontecendo uma atividade sobre saúde reprodutiva das mulheres promovida pela Secretaria Estadual da Mulher da Paraíba e a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO). A ialorixá da casa que eu passaria a frequentar por algum tempo, Mãe Lucia Batista de Oxum, me recebeu muito bem, mas havia esquecido de que o meu jogo estava marcado. Ao esperar pelo meu atendimento testemunhei a roda de diálogo. Naquele momento, descobri que ser uma mulher de religião afro-brasileira era reivindicado como vivência política.

Na pesquisa de mestrado (Vilela, 2014), analisei a dimensão colonial da educação jurídica a partir da América Latina e do marco modernidade-colonialidade-decolonialidade e pude aprimorar a reflexão sobre o Direito, meu campo disciplinar. Reconhecer que a formação que recebi era colonizada significava ir além da crítica ao eurocentrismo da disciplina, aos autores lidos e as ausências na geopolítica do conhecimento. Descolonizar o Direito demanda um confronto epistemológico, investigar a produção de direitos além da centralidade do Estado-Nação. Mesmo em um marco crítico como aquele com o qual dialoguei, notei que a experiência de intelectuais e resistências negras não tinham ressonância suficiente nesses estudos, além de que analisar a colonialidade do poder e do saber no Direito me convocava também a questionar o androcentrismo da disciplina. Onde eu poderia aprender com a contribuição de mulheres racializadas para a descolonização do poder, dos saberes e consequentemente do Direito?

A dissertação de mestrado me ensinou que para tentar desenvolver esta pergunta algumas posturas metodológicas e epistemológicas deveriam ser transformadas. Primeiro, de que as contribuições de mulheres racializadas ao Direito não estariam bem documentadas nos anais do Estado-Nação, que parecem ser a única localização autorizada pela pesquisa jurídica. Era preciso ter abertura para uma pesquisa que não fosse apenas documental, ter disponibilidade para a pesquisa empírica e para ser interpelada por outras perguntas e vivências.

Nos anos seguintes, ainda na Paraíba, circulei por diversos terreiros de candomblé e umbanda, não enquanto pesquisadora, mas no fluxo dos vínculos que estabeleci. Esse movimento de vida coincidiu com a militância no movimento feminista nos anos de 2012-2015 na *Marcha Mundial das Mulheres*, que

proporcionou aprendizados e incômodos em relação às narrativas históricas e pertencimento racial dos feminismos no Brasil.

Foi já como abiã²²⁴ e feminista organizada em um movimento que eu assisti ao filme *Cidade das Mulheres*, dirigido por Lázaro Faria em 2005. O documentário é um elogio às mulheres de axé – especialmente as da Bahia – em intertextualidade explícita com a obra clássica *A Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes (Landes, 1967) publicada em 1947, uma das etnografias mais importantes sobre mulheres de terreiro. Ruth Landes foi uma antropóloga estadunidense que fez campo em Salvador entre os anos de 1938 e 1939 e teve como principal interlocutor o intelectual negro Edison Carneiro. Veio no fluxo de pesquisadores que queriam conhecer as especificidades da suposta democracia racial brasileira. Em seu texto, contrariando as pretensões iniciais, terminou por explorar o protagonismo feminino no candomblé. O livro ganhou relevância, sendo que há quem defenda – como o antropólogo estadunidense J Lorand Matory – que funciona como o mito inaugural do matriarcado negro no candomblé da Bahia.

O filme traz depoimentos de diversas intelectuais, mulheres negras e mulheres de axé importantes na história do Brasil, como Mãe Stella do *Ilê Axé Opô Afonjá* (uma das minhas avós de santo), Mãe Carmen do Gantois, Mãe Tatá da Casa Branca e outras. Apresenta diversos elementos da Cidade de Salvador que se ergueram das contribuições civilizatórias da Diáspora negra, a exemplo das baianas de acarajé, dos blocos afro e do papel das mulheres negras nessas manifestações. Quando assisti ao filme pela primeira vez, uma fala de Mãe Stella de Oxóssi me provocou: “[o candomblé] nasceu com essas três mulheres, essas três africanas, Iya Detá, Iya Kalá, Iya Nassô é que fizeram a sua pequena comunidade, nem sei se aquele tempo chamava candomblé, só sei que era ‘vou pra casa de fulano’, entendeu? e vou na casa de fulano e foi lá Barroquinha que começaram a fazer suas coisas’ [...]”. Adiante, a mesma ialorixá continua a narrar a história do candomblé na Bahia “então, elas abriram, foram crescendo, iniciaram mil pessoas, então nesta casa que é o Engenho Velho

²²⁴ O termo abiã pode ser compreendido como: “O abiã é aquele que pertence a um terreiro específico e possui laços sociais, morais e rituais com a comunidade litúrgica, mesmo sendo ainda um postulante à iniciação. O terno abiã é de origem iorubá (abiyán, a – aquele, bí – que nasce, iyán – com dúvidas), tendo como possível versão “aquele que vai nascer”. Para ser um abiã não há restrições, quer seja de gênero, faixa etária, etnia etc. A duração do abianato é indefinível, podendo-se inclusive passar décadas num terreiro sem chegar à feitura de santo. (Teixeira, 2019, p. 14).

tinha uma norma de que homem não seria iniciado lá, lá não tem um homem iniciado naquele terreiro. Daí você vê que as velhas eram feministas né?”.

Distante de afirmar que a religião seria feminista ou que excluiria os homens, a recuperação histórica do candomblé realizada por Mãe Stella no documentário lança muitas perguntas. O desconhecimento das vivências das mulheres de axé por projetos políticos transformadores como o os feminismos no Brasil e como tais experiências interpelariam o campo disciplinar do Direito foram questões que se complexificaram diante de mim desde então. Reconhecer o protagonismo e posição de mulheres negras na perpetuação de suas práticas cosmológicas em uma sociedade patriarcal e racista, pareceu, portanto, uma agenda de pesquisa feminista e jurídica.

Entre 2012 e 2017 – ano de ingresso no doutorado - circulei em atividades de organização política do povo de terreiro na Paraíba ao passo que vivia a aproximação com um terreiro de candomblé, mencionado acima, onde conheci Mãe Rita de Oyá e Pai Wellington de Ogum que se tornaram minha iniciadora e iniciador, respectivamente. Quando passei a considerar o tema academicamente, entrevistei em 2016 duas *ialorixás* paraibanas militantes, Mãe Renilda de Oxóssi (Vilela, 2016) e Mãe Tuca de Oxaguiã, que me ajudaram para que eu começasse a entender o campo de organização política das religiões afro-brasileiras.

Os trânsitos entre diferentes mundos me fizeram uma pesquisadora e uma mulher de axé engajada na presente pesquisa. Entre viver e estabelecer redes de pertencimento em diferentes estados (Goiás, Paraíba, Distrito Federal e Bahia), ter origem em uma família migrante e interracial, entrar e sair dos circuitos da classe média várias vezes por dia, habitar diferentes faculdades de Direito, o engajamento feminista e o diálogo com intelectuais feministas e o devir mulher de axé, pude me constituir enquanto mulher-sujeito que se nutre ou se defende de algumas dessas experiências. São elas que me lançam na pesquisa e proporcionam habilidades e condições para realizá-la.

No decorrer dos anos em que sou convocada a explicar a pesquisa, sou permanentemente questionada a respeito de como findei trabalhando com experiências de duas mulheres negras de candomblé em Salvador-BA, sendo branca, não-baiana e até determinado momento do percurso, não-iniciada. A perspectiva que me ajudou a organizar tais tensionamentos é a noção epistemológica e estética de fronteira (Anzaldúa, 2005).

A feminista chicana Gloria Anzaldua descreve a experiência dolorosa e perturbadora da *mestiza* na fronteira entre Estados Unidos e México. Para ela, a fronteira é a concretização material e simbólica de uma ferida (Anzaldua, 1987). Roubo *mestiza* do vocabulário chicano de Anzaldua, para recusar qualquer acionamento ou parentesco com noções mestiçagem que foram elaboradas e defendidas por intelectuais brancos brasileiros na negação do racismo e defesa de uma pretensa democracia racial. A *mestiza* serve mais para explicar a consciência da fronteira, a ambiguidade da racialização que obriga com que esteja “disposta a compartilhar, a se tornar vulnerável às formas estrangeiras de ver e de pensar” (Anzaldua, 2005).

Afirmo acima o pertencimento a uma família interracial de mãe branca e pai negro com a pele clara. Essa vivência original foi anterior ao encontro intelectual com as discussões sobre relações raciais no Brasil que aconteceram por causa da tese. A experiência familiar permitiu que soubesse bastante cedo o que eu não era. Mesmo em Goiás, certamente não fui compreendida como uma pessoa negra. Desde a infância, entendi que o racismo opera drasticamente contrassujeitos com fenótipos diferentes do meu e que ainda que a minha imagem cause alguma ambivalência nos outros e instabilidade identitária em mim, isso não altera que na maior parte das minhas experiências eu seja aproximada à branquitude.

Aqui, algumas questões precisam ser teórica e existencialmente mais bem delineadas. Primeiro, não pretendo vinculação ou desenvolvimento das categorias mestiça ou parda. Entretanto, se as vivências raciais são localizadas e socialmente construídas, enquanto cientista, sou convocada a debater a complexidade da minha vivência racializada, especialmente porque ela importou no desenvolvimento da pesquisa. Para Maria Aparecida Silva Bento (2002), o silenciamento e o lugar das pessoas brancas nas relações raciais é uma das principais características da branquitude no Brasil. Segundo a autora, isso vale também para pesquisadores e pesquisadoras que se ocuparam das relações raciais, ora ao identificar nas pessoas negras o problema da questão racial no país, ora ao omitir sua experiência no grupo que é beneficiado pela desigualdade racial.

Apresentar a complexidade das relações raciais que atravessam meu corpo em alguns contextos nos quais fui convocada a elaborá-la produziu reações que variaram entre o riso ou a interpretação de que o fato de eu não reduzir minha experiência a uma autoafirmação direta, sem maior investimento reflexivo, de que sou uma pessoa branca significasse uma reivindicação oportunista ou autorizadora da pesquisa que

realizo. As análises auto-etnográficas de Joyce Souza Lopes sobre o que chamou “posicionalidade racial nos entremeios” – ainda que com muitas diferenças entre a minha experiência e a dela – foram fundamentais para a escrita da minha vivência de modo organizado e responsabilizador no texto. Não se trata de recuperar a identidade mestiça, mas de contribuir para uma análise das relações raciais no Brasil para além do binarismo (Lopes, 2017).

A complexidade da questão pode ser bem ilustrada pelo fato de que sou questionada permanentemente a respeito da minha autoidentificação racial, em alguns contextos com perplexidade, outros com dúvida genuína e em outros com assunção de pertencimento racial, seja enquanto branca ou parda. Se jamais me identifiquei como uma mulher negra por causa das vivências em uma família interracial, por saber da fluidez e vantagens que a cor clara de minha pele me garante, no âmbito de espaços de poder nos quais transito, como faculdades de Direito de universidades públicas, ocupados majoritariamente por pessoas incontestavelmente brancas, a minha identidade não-branca é investigada ou acionada. Exemplo disso é o questionamento ou assunção da minha opção por ações afirmativas para pessoas negras em processos seletivos para pós-graduação ou concurso público de provas e títulos para magistério superior.

Ainda que meu corpo carregue um curto lugar de indeterminação e não se acomode tão pacificamente nas categorias coloniais de racialização, concordo com Joyce Lopes (2017, p 146) quando a autora defende que diante do padrão melaninocrático do racismo no Brasil “a aparência ‘mestiça-clara’ representa também valor de brancura”. Na sociedade racista, a branquitude é uma identidade racial que pode ser acionada conforme conveniência e sempre para fruição de direitos frente ao grupo estigmatizado (Bento, 2002). Consiste em poder e experiência social que confere vantagens a alguns e algumas em detrimento de outros seres humanos (Silva, 2017).

Segundo Lourenço Cardoso (2017), a experiência na branquitude é múltipla, existindo até pessoas brancas antirracistas, que mesmo que se engajem criticamente no enfrentamento do racismo, não conseguem se despir de vantagens estruturais por sua localização como pessoas brancas. O posicionamento como antirracista, aprendizado e enfrentamento ético cotidiano que me é implicado pelos mundos que me constituem, localiza em mim contradições pelas vantagens que experimento por ser reconhecida preponderantemente na branquitude.

Consciente de que o compartilhamento de minha experiência racial neste texto pode correr o risco de ser caricaturizado ou mal interpretado, essa reflexão, que diz respeito a como elaboro o vivido em minha subjetividade, também foi uma demanda da minha posição no campo de pesquisa e no campo das religiões afro-brasileiras. Ser compelida a formular sobre minha aproximação à branquitude exigiu que estivesse atenta criticamente à vivência das pessoas brancas no candomblé, religiosidade na qual sou iniciada.

Ebome Vanda Machado, nas primeiras páginas de seu livro *Pele da Cor da Noite* oferece elementos de sua experiência com o que chamou o “poder branco” no candomblé:

De fato, a qualidade de mulher negra não facilitou em nada meu trânsito no mundo, nem mesmo entre negros e negras quando se colocam em situação de comando. O poder branco, no seu impulso desestabilizante, invade os terreiros confundindo o passado com o presente via de regra numa reminiscência subalternizante. Sobre o efeito de uma alocação hierarquicamente desigual, a cultura negra, mais precisamente os terreiros como territórios do sagrado, pode ser olhada, admirada e consumida como mercadoria disponível para fácil aquisição ou numa troca sem volta por vezes compensada pela solidariedade como efeito de poder (Machado, 2013, p. 27-28).

No trecho, a educadora traz elementos fundamentais que ajudam a entender a presença das pessoas brancas no candomblé. As relações raciais produzidas em uma sociedade racista não estão fora do candomblé. Reivindicada como religião negra, historicamente uma das estratégias das lideranças do candomblé foi o diálogo e o agenciamento de pessoas brancas em suas práticas. Entretanto, o lugar que essas pessoas ocupam dentro dos terreiros também são atravessados pelo racismo, conforme descrito por Ebome Vanda.

O primeiro aspecto que a análise transcrita acima provoca é sobre a experiência de ser uma mulher negra de candomblé. Aqui, uma pessoa branca antirracista deve refletir sobre seu lugar. Ser uma mulher de candomblé não negra, no meu caso também com trânsito por espaços de poder como faculdades de Direito e entradas e saídas na classe média, me posiciona em experiências diferentes e vantajosas. Exemplo disso é o racismo religioso. Para pessoas com as mesmas características que eu, o anúncio de que se é de candomblé pode oferecer capital simbólico positivo, até mesmo de singularidade a depender da interlocução em universidades, espaços de militância e outros, o que no texto a Ebome remete à noção acertada de

produto/consumo. Ainda que o racismo religioso concretize o devir negro do mundo (Mbembe, 2014), em regra, pessoas com perfis semelhantes ao meu não são as que sofrem os piores impactos do racismo religioso.

Ao analisar a presença do racismo nas comunidades de terreiro, a autora oferece chave de análise que ao tempo que atravessa a corporeidade branca, é capaz de transcendê-la criticamente. Ebome Vanda Machado, dentre as lideranças religiosas com as quais convivi é uma das pessoas mais críticas às perversões cometidas por pessoas brancas nas comunidades de terreiro, desde as consequências de ações de intelectuais brancos que monumentalizaram o candomblé na primeira metade do século XX – como Nina Rodrigues, Pierre Verger e Jorge Amado – até pessoas brancas que atualmente ocupam posições de poder. A saída que oferece é de ser permanentemente crítica, desempenhar resistência, mas em sua produção e suas alianças não exclui pessoas brancas. O mesmo pude observar na vivência de Mãe Jaciara que como liderança antirracista confronta a reprodução do racismo nas comunidades de terreiro e não somente nelas, mas em suas práticas caminha junto a pessoas brancas que se mostram parceiras²²⁵. Tais processos permitiram que eu entendesse melhor algumas dinâmicas que observei em campo e foram extremamente pedagógicas para mim, mulher de axé não-negra.

Em campo e na minha vivência em terreiros de candomblé, pude identificar discursos e práticas sobre pessoas brancas nas religiões de matriz africana. Aqui, devo lembrar que enquanto adepta – abiã e agora iaô – minha experiência se deu apenas em terreiros de candomblé do Nordeste, brevemente em um na Paraíba e no terreiro onde sou iniciada em Salvador-Bahia, território conhecido como a cidade mais negra fora de África. Nos eventos políticos, em sua maioria, o debate sobre o papel de pessoas brancas nas religiões de matriz africana foi tensionado. Geralmente a questão era deflagrada quando pessoas brancas faziam alguma afirmação de que a experiência no candomblé de pessoas negras e brancas nas religiões de matriz africana eram próximas. A partir disso, havia debates sobre a importância de reafirmar tais religiosidades como negras e que ainda que pessoas brancas também participassem delas, as experiências eram radicalmente distintas porque atravessadas pela violência racial estrutural da sociedade brasileira.

²²⁵ A exemplo das relações de parceria com a lalodê Rosângela de Ewá da *Aldeia Olorokê Ti Efon* do Rio de Janeiro e de Tata Ricardo de Lissá, pai de santo da Nação Angola de Lauro de Freitas.

Ao testemunhar tais conflitos deparei mais uma vez com a dificuldade que minha presença como mais uma branca pesquisadora trazia para o desenvolvimento da pesquisa, considerando um histórico contraditório de pesquisadores brancos nas regiões afro-brasileiras. Demandou que seguisse pensando de modo responsável minha posição e aumentou em mim o desconforto com algumas pessoas brancas que ocupam tais religiões e encaram sua branquitude de modo acrítico. O incômodo gerado foi tamanho que por diversas vezes toquei nesse ponto com as interlocutoras da tese e com pessoas próximas na minha família de santo. Foi uma das minhas avós de santo, a Ebome Dora Alice – *Oya Denuá* do *Ilê Axê Opô Afonjá* – que numa conversa pessoal em sua casa quem me trouxe uma explicação útil para prosseguir a pesquisa de modo mais apaziguado. Quando perguntei a ela sobre a presença dos brancos no candomblé, ela disse que “não tem problema branco no candomblé, porque orixá não olha isso”. O que não poderia ocorrer “era branco vir com anel no dedo e tratar preto como no tempo da escravidão”. “E isso tem”, ela afirmou.

Ser uma iaô lida como branca e a menção a uma das minhas avós de santo, reconduzem à minha história e aos impactos dela nos encontros de pesquisa. Penso na leitora e no leitor que seguem até aqui no texto. Devem estar se questionando sobre quantas avós de santo uma iaô pode ter. Para responder a esta questão é preciso compreender a noção de família de santo. Ao ser feita no candomblé, uma iaô faz parte de uma família de santo, na qual terá mãe ou pai de santo, irmãos de santo, tios e tias de santo, porque sua feitura lhe insere em uma comunidade, a *Egbé*. Aqui, recorro aos ensinamentos de Ebome Vanda (Machado, 2013), uma comunidade de terreiro, de Candomblé *Ketu*, consiste em uma família em sentido amplo, “mas principalmente uma família ancestral trasladada na memória do povo negro na diáspora”. É lugar onde a vida comunitária, religiosa, territorial não se fragmentam. Para entender quantas avós uma iaô pode ter - e até aqui mencionei três (Mãe Stella de Oxóssi, Ebome Cicina de Oyá in memoriam/olorun kosi purê, Ebome Dora Alice de Oyá), e há mais uma, a Ebome Neusa de Xangô) – retomo a minha narrativa, sobre quais caminhos me conduziram à iniciação e à família ancestral que me fez.

Uma iaô em campo

Em 2015, quando passei a considerar o tema academicamente, não estava mais frequentando uma casa de candomblé. Durante a elaboração do projeto de pesquisa

que submeti à seleção no PPGD/UnB no mesmo ano (tendo sido reprovada), pensei que desenvolver uma pesquisa pertencendo a um terreiro ao passo que me abriria algumas portas, fecharia outras e que não ser iniciada evitaria que as futuras interlocutoras me vissem como alguém que adentra a religião apenas para saber “segredos” e fugir, ou que o meu campo disciplinar não teria sofisticação epistemológica para entender o que seria uma pesquisadora feita. Portanto, entendia ser mais adequado que eu seguisse como uma adepta sem casa, ou mesmo “simpatizante”, alguém próxima das religiões de matriz africana. Entretanto, realizei a pesquisa como candomblecista e para ser de candomblé é preciso pertencer a uma comunidade. A presente pesquisa não teria acontecido – ao menos não da forma como ora se apresenta – se a minha ancestralidade não tivesse sido acolhida e inscrita em um terreiro de candomblé em Salvador-Bahia, o *Ilê Axé Opô Oyá Padá*, onde fui feita no santo.

O meu mito de mulher de axé atravessa vivências na umbanda desde a infância, conhecer o candomblé na Paraíba, a curiosidade epistemológica pela política das mulheres de axé e a devoção por Xangô e Oxalá. Ela me levou a assistir um candomblé de *Iamassé* (a qualidade de Iemanjá que é mãe de Xangô) no *Ilê Axé Opô Afonjá* em 2016 e à festa de candomblé da obrigação de sete anos no *Ilê Axé Opô Oyá Padá*, do meu amigo e hoje irmão mais velho de santo, o Ebome Emerson de Oxalá em 2017. Assim ocorreu a aproximação com a comunidade da qual sou filha.

Cabe explicar como uma pesquisadora forasteira que já tinha se decidido por não se iniciar durante o doutoramento, termina sendo feita no santo em 2018. Aquilo que no início desse texto chamei de mito fundador das mulheres de axé, teve a ver com acontecimentos disruptivos na minha biografia, um adoecimento que foi enfrentado com ciência, sendo uma delas o candomblé. O *Ilê Axé Opô Oyá Padá*, terreiro onde fui feita é uma casa umbilicalmente ligada ao *Ilê Axé Opô Afonjá*. É liderada pela ialorixá Ana Rita Ribeiro Gonçalves de Iansã e pelo *axogun* Wellington Mendes de Ogum, ambos filhos de santo atuantes do *Afonjá*, e filhos de santo de Mãe Stella de Oxóssi (o que a torna uma de minhas avós de santo). A casa cultua a ancestralidade de Ebome Eunice Mendes (Oya Tenan) que fez sua passagem em 1994, mãe biológica de Pai Wellington de Ogum, portanto, outra das minhas avós de santo.

A feitura no candomblé me reterritorializou na pesquisa. Antes de me tornar igual às interlocutoras da minha tese ou simplesmente fazer com que pertencêssemos ao mesmo grupo identitário, tornar-me uma mulher de axé no

processo, permitiu que eu me afetasse (Favret-Saada, 2005). A antropóloga Jeanne Favret-Saada, em sua etnografia sobre feitiçaria na França, entendeu que a disposição para se afetar durante a pesquisa, ao experimentar as práticas de desenfeitiçamento junto a suas interlocutoras e interlocutores, foi o dispositivo metodológico que viabilizou sua investigação. Sem afetar-se, ela não teria tido condições de “conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional” (Favret-Saada, 2005, p. 160).

A partir de tais afetos, tive experiências e condições de acessar e articular questões sobre as mulheres de terreiro com quem eu dialogava. Ser eu mesma uma mulher de terreiro não me explicava sobre a vida das minhas futuras interlocutoras, mas me oferecia um repertório de imagens e experiências que permitia que eu observasse nelas outras experiências, na posição de uma pesquisadora não-negra, não-baiana que a partir da feitura tinha condições de observar. Tornar-me *iaô*, portanto, me localizava em algum lugar do sistema no qual minhas interlocutoras estariam inseridas.

Na minha experiência, a iniciação no candomblé provocou afetos no sentido metodológico proposto por Jeanne Favret-Saada. Entretanto, superou em muito um dispositivo metodológico, tendo em vista que se trata de experiência existencial totalizante e disruptiva que me transformou em mulher de axé e transcende qualquer projeto pessoal e profissional anterior e vindouro. Na maior parte dos nove anos de engajamento no doutorado – desde a primeira escrita do projeto em 2015 – eu sequer sabia se teria condições de concluí-lo. Iniciada, fui inserida no seio de uma família ancestral, que, dentre outras coisas, interferiu no percurso da pesquisa.

A relação com Ebome Vanda Machado, que no decorrer da pesquisa foi escolhida por Xangô para ser *Iyá Egbé do Ilê Axé Opô Afonjá*, é atravessada pela experiência radical de pertencer a uma família de santo. O contato inicial quem estabeleceu foi minha mãe de santo, Mãe Ana Rita de Oyá. Ebome Vanda, uma mulher de axé militante de referência nacional, é minha tia de santo, e refiro-me a ela sempre como “tia”. Nossa aproximação aconteceu especialmente pelos vínculos ancestrais que nos unem. Seu endosso à pesquisa, primeiro ao tentar ajudar a levantar possíveis nomes de mulheres de axé que poderiam conversar comigo e depois ao aceitar o convite para ser uma das interlocutoras foram a chave que me abriram o campo de pesquisa em Salvador, inclusive com a proximidade e respeito que nutre à Ialorixá Jaciara Ribeiro.

Recuperei até aqui a experiência de uma pesquisadora não baiana, branca, com trânsitos na classe média e que se iniciou no decorrer do doutorado, e como essas posições proporcionaram condições para o desenvolvimento da pesquisa. Outros aspectos relevantes foram o pertencimento disciplinar no Direito e as condições de vida que não me permitiram a permanência prolongada em campo. Ao me aproximar academicamente do tema não pude escapar de entendê-lo através do acúmulo da antropologia, que permitiria também, através da de suas ferramentas epistemológicas que eu pudesse enfrentar metodologicamente o problema por meio de trabalho de campo e da busca por realizar uma etnografia, ou especialmente uma “escuta etnográfica” (Segato, 2013). O diálogo com a antropologia não permitiria não apenas que eu conhecesse “outra” experiência, no caso a das mulheres de terreiro militantes, mas principalmente me proporcionaria uma “caixa de ferramentas” (Segato, 2013), para que eu pudesse compreender os confrontos que elas traziam para mim e para o Direito, meu campo disciplinar (Segato, 2006 e 2013).

Sendo do Direito, há ainda aspectos que gostaria de discutir sobre o diálogo com a antropologia e com a minha posição em campo. Os estudos das religiões de matriz africana contribuíram para a constituição da antropologia enquanto disciplina²²⁶ (Silva, 2008) ao passo que interferiram politicamente na conformação do campo interno às religiões afro-brasileiras²²⁷ (Capone, 2004; Castillo, 2010). Por outro lado, observei tanto no contato mais detido com as duas interlocutoras, quanto em falas nas atividades políticas abertas ao público que assisti, um grande tensionamento sobre a presença de antropólogos e antropólogas nos terreiros. Makota Valdina (Pinto, 2020, p. 105), militante histórica e mulher de terreiro da nação Angola, em texto resultado de sua conferência *no VI Colóquio Cinema, Estética e Política em 2017*, sintetiza bem essas posições críticas à antropologia que escutei em campo:

As pessoas que me conhecem sabem do meu pé atrás com a academia e vou dizer que: hoje a gente tem muitos doutores, muitos mestres,

²²⁶ Vagner Gonçalves da Silva localiza nos estudos sobre populações indígenas (século XIX) e religiosidades e populações afro-brasileiras (século XX) a constituição da antropologia como disciplina no Brasil.

²²⁷ Pesquisas como as de Stefania Capone (2004) e de Lisa Earl Castillo discutem como a entrada de antropólogos e antropólogas nos terreiros e as suas pesquisas contribuíram para a conformação interna do campo religiosa, a exemplo de hierarquias entre religiosidades, entre candomblé e umbanda, por exemplo., ou sobre uma pretensa pureza ritualística de algumas religiosidades, no caso o candomblé jeje-nagô em detrimento de religiosidades dita misturadas, como as de origem banto ou afro-indígenas, como candomblé de angola, jurema sagrada etc.

muitos acadêmicos, muita gente com suas ias – antropologia, etnologia e tudo mais do que for “ia” – que escarafunchou negro e índio. Para mim essas disciplinas só foram criadas para nos conhecer e nos dominar. Até agora nada das teses que foram escritas, nada do que foi feito modificou a nossa situação: a gente até hoje luta para que a nossa sociedade respeite nossas crenças, respeite a nossa humanidade, e muitas das imagens que foram veiculadas, inclusive não fizeram bem, fizeram mal.

A provocação de Makota Valdina, ajuda a explicar minha posição em campo. Inicialmente, a experiência como pesquisadora na temática das religiões de matriz africana foi bastante desconfortável e experimentei a sensação de suspeita nas primeiras tentativas de diálogos e apresentação com diferentes sujeitos em Salvador e em eventos nos quais acompanhei as interlocutoras. Por vezes ouvi críticas que não eram direcionadas a mim, mas à postura de outras pesquisadoras e pesquisadores que me antecederam, mas era eu quem estava lá. Entretanto, se algumas características que possuo acentuavam a suspeita, o fato de não ser antropóloga, mas jurista, e, o enfoque que desde o início dei à pesquisa – a certeza a de que eu queria me aproximar da atuação política de mulheres de terreiro e não estava a catar segredos rituais – foram dois catalisadores de acesso ao campo.

Por outro lado, ter me apresentado como pesquisadora do Direito gerou certa receptividade nas atividades que participei. Ao conhecer as trajetórias de Mãe Jaciara e Ebome Vanda, e nos eventos políticos que acompanhei, pude notar que o povo de santo e as mulheres de terreiro ao se colocarem como tais em organizações políticas, atos e no espaço público (redes sociais, textos, caminhadas, meios de comunicação), pronunciavam um repertório de direitos. Desde a luta contra a intolerância religiosa, direito à educação, liberdade religiosa, o papel das mulheres na sociedade; identifiquei ali uma linguagem de direitos e principalmente demandas por direitos. Durante o trabalho de campo, por ser jurista, fui convocada sobre situações que envolviam o Direito, seja violações experimentadas por pessoas de santo, consulta sobre questões jurídicas ou produção de textos para circular na mídia nacional.

Um exemplo nítido de que o pertencimento ao Direito também me abriu o campo, foi a repercussão positiva de um texto que escrevi em portal jurídico sobre o Recurso Extraordinário nº 494.601 do Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul, que discutia a constitucionalidade do sacrifício ritualístico de animais nas religiões de matriz africana (Vilela, 2018). Após a publicação desse artigo, houve o diálogo com Dr. Hédio da Silva Jr, um dos advogados da causa no Supremo Tribunal

Federal (STF), jurista negro atuante no enfrentamento judicial da intolerância contra religiões de matriz africana. É pessoa relevante no cenário nacional da organização dos povos de terreiro. Dessa aproximação, recebi o convite para participar das gravações do programa *A Voz das Religiões Afro*, fruto de uma ação que buscava o direito de resposta contra a Record, rede de televisão que veiculou reiteradamente conteúdo ofensivo às religiões de matriz africana. A participação enquanto pesquisadora e jurista no programa e o diálogo com Dr. Hédio permitiram que eu acessasse mais espaços de organização política e me conferiu maior confiabilidade nas minhas relações em campo.

Afirmar no início do texto que a tese era o diálogo entre três mulheres de axé e que para compreender esse encontro era necessário que explicasse como a pesquisadora conseguiu chegar até ele. O pertencimento à fronteira, a presença em muitos mundos, obriga a pesquisadora a estar vulnerável ao aprendizado em suas vivências estrangeiras e a “fazer um inventário” de suas ancestralidades (Anzaldúa, 2005). Desse modo, para a pesquisa importou que eu fosse branca, no que pude ou não acessar e no tom que trago na escrita desse texto, bem como ser jurista abriu portas e limitou minha pergunta de pesquisa. Não morar em Salvador e ser uma docente precarizada restringiu minhas estadas em campo e selecionou quais dados de pesquisa eu poderia coletar. Por fim, devo afirmar que ser Iemanjá e me tornar uma *iaô* de candomblé *ketu* foi a experiência que me ofereceu o repertório para me mover na pesquisa.

Mães, vínculos: politicidade feminina

A história de uma mulher de axé é atravessada pelas vidas de muitas outras mulheres de axé. A vida de Mãe Jaciara é fruto da trajetória de Mãe Gilda, a mãe que a gestou e criou como a mulher de axé que seria, bem como a ancestral que lhe legou uma comunidade e lutas por justiça para liderar. Há também a *Iyakekerê* Danielle Felício de Oxum, a mãe pequena do *Axé Abassá de Ogum*, cuja dedicação ao terreiro permite que a ialorixá não seja mágica apenas da porteira para dentro, como Mãe Jaciara costuma afirmar. Na obra de Ebome Vanda Machado, especialmente quando se lê *Pele da Cor da Noite* e *Prosa de Nagô* (Machado; Petrovich, 1999), há uma presença imponente; ebome Detinha de Xangô, Obá Gesin. Em uma das primeiras

conversas que tive com Ebome Vanda ela me mostrou um texto do qual se orgulha (Machado, 2018) e disse: “o que escrevi, tudo é ela”.

Certamente, há outros homens e mulheres de axé que atravessam nossas histórias. Entretanto, para encerrar um texto em que reflito sobre minha experiência, também falarei de uma das mulheres que cruzam meu caminho e me ensinam a ser mulher de axé. Considerando que a vida de cada mulher de axé mencionada nessa tese convida a escrita de tantas outras escutas e textos, sei que ao escrever sobre minha mãe pequena, minha *ojubonã*, a Ebome Vânia de Xangô *Obá Gun Wa*, não corro sequer o risco de ser justa com sua trajetória. Compartilharei apenas o dizível do nosso encontro.

Quando estive no *Ilê Axé Opô Afonjá* em 2016, fui sozinha e por conta própria. Tinha contas a prestar a Xangô. Para isso, assisti na qualidade de visitante ao candomblé de *Iamassê*, a festa pública dedicada à Iemanjá que é mãe de Xangô. Ainda que tenha viajado para fins de foro íntimo, não pude evitar de registrar algumas impressões diante do que presenciei. O candomblé foi presidido pela então ialorixá da casa, Mãe Stella de Oxóssi e toda a cena sagrada era direcionada a ela.

Até hoje, mesmo como iniciada e parte do ritual de uma festa de candomblé, o fato de que a centralidade da cena se localiza na mãe-de-santo, é uma característica do xirê que segue me provocando muito, enquanto mulher, religiosa, pesquisadora e cidadã. No *xirê*, nos momentos iniciais de saudação e durante toda a festa, dentre as narrativas que são desenvolvidas esteticamente pela dança, pela música, pelas cores, há uma comunidade que existe em torno da figura de uma mulher negra. À época escrevi no caderno de campo, frente ao espetáculo civilizatório que testemunhei: “quando vi Mãe Stella, e toda aquela comoção em torno dela o que pensei sobre esta pesquisa é que a menor coisa que uma mulher como ela pode fazer, a menor coisa que elas podem fazer é lei, é Direito. Há uma energia que emana dela. Chega um momento em que ela é todos eles”. Além da consternação que acabo de narrar, nessa festa que assisti, uma presença também me chamou muita atenção. O Xangô de uma jovem mulher. Saudei, agradei, guardei.

O restante da história, já contei. Passei no doutorado, decidi que não faria santo durante o doutorado, mesmo assim precisei me iniciar. No candomblé, a feitura no santo consiste em uma série de ritos complexos e espaçados no tempo nos quais uma pessoa se reencontra consigo e sua ancestralidade e se insere em uma comunidade de terreiro. Ebome Vanda Machado prefere o uso do termo feitura ao termo iniciação,

por ser um termo utilizado pelas pessoas mais velhas nos terreiros e “por entender que esse é o momento de se fazer a cabeça, preparando aquele que está sendo feito para aprender a aprender” (Machado, 2013, p. 56). A feitura inaugura também um indivíduo novo (Goldman, 1985), mas em uma individualidade que se entrelaça com seu orixá de cabeça (Segato, 2005). Fazer-se no santo significa também ganhar um novo nome a partir da ancestralidade que lhe constitui. Ao ser feita ganhei um nome nagô.

Desse modo, um dos principais significantes de minha trajetória como mulher de axé foi descobrir que Iansã, a dona da minha roça de candomblé e minha mãe me concedeu a dádiva de ter como *ojubonã*, a jovem de Xangô que tinha avistado anos antes no candomblé de *Iamassê*. Se nesses anos tenho interpelado Mãe Jaciara e Ebome Vanda sobre suas histórias e vivências, bem como lido sobre histórias de vida, tanto em métodos como em textos a respeito de vidas de mulheres de axé, posso afirmar que o encontro com minha *ojubonã* é o evento que decifra minha pequena trajetória, é partir dele que a leio de trás para frente.

No candomblé *ketu*, a *ojubonã* ou mãe pequena é uma pessoa essencial durante a feitura de uma nova pessoa integrante da comunidade, iaô. *Ajibonã* ou *Ojubonã*, que pode ser homem ou mulher, consiste em uma pessoa mais velha que auxilia a mãe de santo durante os rituais de feitura de iaô. De acordo com Vivaldo da Costa Lima (1972, p. 105), a tradução da palavra *ajibonã* ou *ojubonã* é “a que leva ao caminho do nascimento”. Em entrevista ao mesmo autor, a importante mãe de santo Olga do *Alaketo* comparou a *ojubonã* à parteira, como alguém que ajuda a criança a nascer (Lima, 1972. p. 105).

A minha *ojubonã* é Ebome Vânia de Xangô. Ela foi iniciada antes dos vinte anos, é mulher negra e tem quase a minha idade. Na verdade, aparenta ser bem mais jovem do que eu. Do que sei de sua história de mulher de axé é mais por ir juntando como quem cata folhas, postura tive que desempenhar ao longo de toda a pesquisa. Ela é dessas mulheres de axé que nasceu em família de candomblé: pai, mãe (minha avó Dorinha, Ebome *Oyá Denuá*) e avó (minha avó Cicinha, Ebome *Oya Tenan*, matriarca cuja ancestralidade rege meu terreiro o *Ilê Axé Oyá Padá*). Xangô é sua medida desde o nascimento. Segundo minha avó Dorinha, quando nasceu cabia numa gamelinha de amalá, que é uma das comidas rituais de Xangô. Em uma das perguntas tolas que fiz, sobre quando ela soube que era de Xangô, disse impaciente: “desde pequena, ora”. Ela vive na comunidade do *Afonjá* – muitos dos filhos e filhas de santo da casa tem suas

casas construídas dentro da roça de São Gonçalo. Assim, durante minhas idas à campo em Salvador minha geografia se dividiu entre meu terreiro o *Ilê Axé Opô Oyá Padá*, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, o *Axé Abassá de Ogum* e o apartamento de Ebome Vanda.

Minha Mãe Vânia, *Oba Gun Wa*, é uma mulher de axé profundamente dedicada aos orixás e às suas comunidades *Afonjá* e *Oyá Padá*. Sendo eu sua primeira filha pequena, a minha feitura, além de meu nascimento, também foi seu nascimento como mãe, inaugurando outras vivências nela enquanto mulher de axé. Estar em uma comunidade de candomblé é um ato de “en-sinar” e aprender em sua totalidade (Machado, 2013). Ao lado de minha mãe de santo e de meu pai de santo, minha mãe pequena é uma das educadoras imprescindíveis para a minha existência como mulher de axé. Então, no encontro com uma mãe quase da minha idade, de quem guardo a maior reverência, detentora de conhecimentos complexos, filha do orixá de minha devoção e patrono da justiça, portanto da minha profissão, pude testemunhar o exercício da maternidade como uma forma de transmissão de axé, cuidado, amparo e ensinamento.

A maternidade exercida pelas mulheres de axé é algo distante da imagem controladora (Collins, 2019) da *mãe preta*, a que nos tempos da escravidão criava os filhos dos senhores brancos como seus e ao mesmo tempo garantia, a um custo elevado, a perpetuação de sua cultura na sociedade brasileira (Gonzalez, 2018). Pensar a minha trajetória a partir de minha *ojubonã* tem mais a ver com o que Rita Segato (2016) tem chamado de politicidade feminina. A expansão do capitalismo em sua fase apocalíptica se instrumentaliza por meio de uma “frente colonial/estatal – empresarial – midiática – cristã”. Uma forma de enfrentamento é aprender com a política exercida pelas mulheres no mundo comunitário, a qual perpassa o doméstico como uma tarefa pública, comunitária, jamais íntima ou privada (Segato, 2016, p. 95). O cuidado, a vincularidade e o empenho em garantir a reprodução da comunidade – papéis que uma *ojubonã* desempenha – são estratégias para uma ação política capaz de enfrentar capitalismo moderno colonial. A afirmação não é vazia, tal politicidade feminina só existe em uma comunidade que possua compreensão de sua cosmologia e de seu projeto histórico comum, e a intenção de dar continuidade a tal projeto, “a existência comum como sujeito coletivo” (Segato, 2016, p. 28).

Por um lado, fazer santo, pertencer a uma comunidade, ter a honra de receber um novo nome – *Iyá Togundê* –, ter encontros de ancestralidade, ser iaô, ser filha. Por outro ser jurista, professora, pesquisadora, estudante de doutorado, transitar em

terreiros históricos para luta por justiça no Brasil, fazer campo, ouvir histórias de mulheres de axé. São dimensões de uma existência que não se separam e que me deu o privilégio de testemunhar processos de resistência e poder exercidos por mulheres negras.

Ser de Iemanjá é o que me faz pertencer a uma comunidade e, portanto, me tornar uma mulher de axé. Longe de ser possível reduzir a experiência em um texto de natureza acadêmica e após ter refletido sobre essas duas dimensões de minha existência, posso compartilhar que ser de Iemanjá me constitui, me totaliza. Atribui a mim a natureza abundante de água. Há bastante acúmulo na literatura sobre a feição arquetipal de Iemanjá, seus mitos e devoção a ela. Mesmo nas caracterizações mais duras (Segato, 2005) é indiscutível a compreensão de sua maternidade como imenso poder. Aprecio as narrativas que confrontam a maternidade pacífica, afinal Iemanjá também pode ser a mãe guerreira que ensina seu filho Ogum a guerrear ou que levanta seu leque para com a luz emitida por ele enganar o exército inimigo em campo de batalha (Sousa Júnior, 2011, p. 129).

Em *Prosa de Nagô* (Machado; Petrovich, 1999, p. 33, grifo próprio), há um diálogo em que Mãe Detinha (*Oba Gessin*) explica sobre a natureza de Iemanjá e seus filhos e filhas:

Profº: Poxa, Obá Gessin, a senhora falou bonito sobre o mar. E os seus filhos?

Obá Gessin: Parecem com o mar, sim. Mas tudo depende do tempo, do lugar e do tipo de relação que se tem com a outra pessoa. Comece, cada um de vocês, a observar cada pessoa do Orixá. Isto não é como uma receita de bolo. Há que observar o comportamento humano. As filhas de Yemanjá podem ser... eu disse, podem ser: protetoras, voluntárias, maternais, rigorosas, mas são boas pessoas, são muito responsáveis.

A escrita desta tese é um diálogo com o mandato de responsabilidade explicado por Ebome *Obá Gessin*, Mãe Detinha. Após ter buscado conhecer as trajetórias de duas mulheres negras de Oxum – mulheres de candomblé – e de ter explicado os caminhos que trouxeram a pesquisa até aqui, [*provisoriamente*] entendo que ser uma mulher de axé é pertencer a uma “identidade ancestralica” (Machado, 2013), portanto um devir, que só faz sentido no plural. As mulheres de axé dizem respeito a multiplicidades de experiências cuja centralidade se localiza na ancestralidade negra e nas histórias e estratégias políticas de mulheres negras. Há mulheres de axé não negras, mas o sagrado que lhes constitui é legado pela experiência

histórica negra. As mulheres de axé desempenham tarefas religiosas, comunitárias e políticas, dentre as quais: dançar, cuidar, cozinhar, lavar, engomar, passar, fazer nascer, cantar, rezar, educar, dialogar e decidir. Nenhuma delas é menor. Através do sagrado e de suas comunidades, as mulheres de axé compõem outros projetos de conhecimento e de sociedade.



6 CONSIDERAÇÕES FINAIS



“Nesse arrimo de signos, sou perigosa para os impérios”

*Juntos penetramos águas doces para a riqueza
esperada
no amarelo que fertiliza ventres e encanta existências.
Integra todos nós à liberdade dos rios e dos mares.
Então, sou rainha dos terreiros, mediando água e terra.
Nesse arrimo de signos, sou perigosa para os impérios.
Jovina Souza²²⁸*

Uma vez escutei – ou sonhei que tenha escutado – de um geógrafo, que é muito difícil precisar de onde vem a água da nascente de um rio, o que me fez lembrar de Ebome Vanda (Machado, 2021) quando explica que “o fundamento, para nossa religião, é o que está muito mais abaixo de onde estamos atuando. É o invisível, é o que não se diz. Entende-se, assim, que o fundamento, como vivenciamos, é um conjunto de elementos que por si só não se explica”. Querer oferecer uma conclusão a esta tese seria como buscar o fundamento para a água, a origem da nascente de um rio.

Talvez seja possível conhecer a potência de um rio mais por seus braços e seus afluentes. Assim eu penso que também é possível conhecer esta tese. Foi comum que eu sempre explicasse o processo da pesquisa por meio da metáfora de uma caça ao tesouro, um encontro com mistérios, chaves, palavras e jeitos de fazer.

Da ordem de uma busca e do mistério foi o repetidamente narrado encontro com as interlocutoras da tese: Mãe Jaciara Ribeiro e Ebome Vanda Machado. Quando tudo era nebuloso e o tempo rompia sempre contrário à corrente da pesquisa, seus nomes e práticas verteram água, e trouxeram uma enxurrada de questões. Por mais que a ialodê seja uma fonte do feminismo negro brasileiro, foram Ebome Vanda e Mãe Jaciara que a impuseram à tese, em seus escritos, falas e ações. São elas que fizeram a

²²⁸ As considerações finais tomam emprestado um verso do poema inicial do livro *Memorial do espelho*, da poeta Jovina Souza (2022). De acordo com a biografia que consta no livro, “Jovina Souza é baiana, mora atualmente em Salvador, onde graduou-se em Letras Vernáculas pela UFBA. Especializou-se em Estudos literários e concluiu o mestrado em Teoria e crítica da literatura e da cultura. Seu trabalho poético está nas redes sociais, revistas literárias de prestígio (Ruído manifesto, Acrobata, malla – margens, organismo, Omnira e Mitaraka), várias coletâneas e em quatro livros: *Agdá* (2012); *O caminho das estações* (2018); *O Amor não está* (2019); *O Levante da Fênix* (2021) e no presente livro, *Memorial do espelho*. A poeta tem sido convidada de feiras literárias como (FLIP, Flica, Flimam, Fliporto, Flipelô, Flizé, Flisaj e outras). Eventos de literatura em escolas e Universidades, também, contaram com a presença de Jovina Souza. Sua poesia é estudada desde o primário até em aulas de graduação e pós-graduação, aparecendo ainda em monografias, dissertações de mestrado, teses de doutorado, ensaios acadêmicos, congressos de pesquisadores no Brasil e nos EUA. **A poeta afirma que sua poética se opõe ao verbo matar**” (Souza, 2022, grifo próprio).

tese ser de Oxum. Tê-la como fundamento epistemológico da tese deu todo o tom da sinfonia, a fez partitura de um rio.

As vidas das interlocutoras e a categoria ialodê não criaram atalhos para a pesquisa, na verdade, inundaram-na de complexidade. Como desvencilhar a ialodê da superfície da representação moderna, e, principalmente do chiste, da saída fácil da representatividade? [Mãe Jaciara e Ebome Vanda não são representativas, são singulares, e mesmo assim suas vidas têm muito a ensinar a coletividades, uma delas, a do Direito] Como descobrir o que se precisava saber para só assim começar a conhecer a vida dessas duas mulheres de axé? Quem nos chamaria para a conversa? Quem era preciso conhecer?

Um segundo mistério tem a ver com a repulsão peculiar do Direito ao tema. Ao longo dos anos duas posturas foram comuns: a do rechaço, de como seria possível conversar essas vidas com o campo disciplinar do Direito, e; a do cinismo, uma celebração rasa do tema, do quanto é lindo, ao passo de se negar a conhecer as vidas das interlocutoras em sua complexidade, evitar se afetar pelas perguntas que suas vidas lançam a noções de feminismo e o do que seja Direito e de se recusar a lê-las (suas obras, seus textos-falas, as páginas desta pesquisa...). A vida de duas mulheres negras de axé questiona o lugar que as mulheres negras podem ocupar no Direito, para além da segurança epistemológica da violência dos documentos de Estado que vão posicioná-las majoritariamente nas cenas de sujeição. Um dia me acordei e me perguntei, a pesquisa receberia tanto questionamento se fosse sobre a vida de uma juíza? Por que a pergunta da impertinência seguiu até o derradeiro dia, se desde a década de 1980 (pelo menos) a Teoria Crítica da Raça já falava sobre quais histórias de vida cabem e quais necessitam conversar com o Direito? Se em um Programa de Pós-Graduação tido como crítico como o que expelle esta tese já contribuiu tanto para a assunção de múltiplos espaços de produção do Direito, em quais espaços de criação de Direitos estão as vidas das mulheres, especialmente das mulheres negras? As mulheres de axé também posicionam contradições a acadêmicas feministas, conforme explica Oyeronke Oyewumi sobre a matrofobia do feminismo ocidental. Cabe na pesquisa feminista experiências de maternidade como poder, um problema de pesquisa e não um problema social? Em que medida a vida das mulheres de axé expõem que os feminismos negros podem adentrar a erudição dos planos de curso de feministas brancas, mas jamais a episteme de seu pensamento, que insiste em restringir suas vivências à categoria colonial de religião?

Há também os mistérios que as vidas das mulheres de axé oferecem para a noção de justiça. Novamente, o caminho mais fácil seria olhar para as vidas de Ebome Vanda e Mãe Jaciara e reduzir suas vivências à luta pelo direito à educação ou pela nomeação da intolerância religiosa no Estado Nacional. Não que isso fosse pouco, porque não é. Mas algo que todos os enredos de mulheres de axé que percorreram este texto permitem observar é que a principal injustiça acometida a elas é a da negação de sua complexidade. As mulheres de axé são diversas, por isso, por mais que tenhamos tentado trilhar a veredas de duas delas, pudemos ver como que só existem em coletivo junto a outras mulheres, homens, famílias e nações. Além disso, como explicar o mistério? Como conhecer de suas vidas sem negá-las sua opacidade? Como respeitar as mulheres de axé e respeitar ao mesmo tempo seu direito à opacidade? Ao incompreensível? Àquilo que não pode ser cooptado pelo Estado-Nação, seja enquanto monumento, tempo ou patrimônio? Aqueles saberes considerados menores, mas que são eles que guardam o potencial disruptivo que tem sobrevivido à Diáspora: o cuidado, a família extensa, o belo, as múltiplas línguas, jeitos de fazer e a ancestralidade?

Dessa forma, o conceito proposto aqui de justiça epistêmica é autorreferente na medida em que foi elaborado para dar conta do presente problema de pesquisa. Para começar a entender o modo pelo qual mulheres de axé compõem projetos de justiça, é preciso entender que esta justiça se dá primeiramente pela existência de seus saberes. Essas mulheres existem no tempo presente por causa de sua ancestralidade, elas se movem no mundo a partir deste saber-afeto. As injustiças a que são acometidas decorrem da repulsão da lógica moderna e de suas premissas máximas como o Direito, a frente midiático-cristã e o patriarcado, por exemplo, às formas de existência diferentes das suas. Por isso, é interessante que as interlocutoras se ocupem de conscientizar o mundo à sua volta, de informar sobre suas cosmopercepções, seja por um projeto político pedagógico ou por um programa de TV gravado no barracão de um terreiro de candomblé. Mas vai além da instrução. Há a “outra coisa”.

É interessante que a tese seja Oxum. Porque Oxum é a que faz política através da beleza, a orixá para quem a forma importa. Porque Oxum é acima de tudo uma poética. Então justiça epistêmica não pode ser apenas sobre resistir, sobreviver, é também uma justiça poética. Diz respeito a existir exuberantemente. Por isso, o que resta guardado de incompreensível é o que pode fazer a coisa toda vir abaixo, não à toa

Denise Ferreira da Silva notou que a irrepresentabilidade do corpo racializado feminino na cena moderna guarda seu potencial de destruição. E pode anunciar outra coisa, uma justiça que não existe ainda. “Um arrimo de signos”. “Perigosa para os impérios”.

Sendo de Oxum e na liberdade de ser insistentemente recusada e considerada, esta pesquisa não poderia ser escrita no tempo imperativo da academia. E aqui não falo do calendário, falo do tom de voz, da forma de escrita, do tempo (verbal) e dos substantivos. A narratividade e a poética foram conquistadas pela pergunta de pesquisa. Não é possível falar de um tema como este com a mesma voz que o rejeita. Não era possível. São histórias dentro de histórias, são experiências, vividos narrados. E para toda opção de escrita há perdas e ganhos. Não era possível que essa escrita existisse de outra maneira. Foi preciso se perder no mistério de cada história, ser convocada por cada mulher de axé que agitou o presente texto.

Com Makota Valdina, entendi que os meus principais marcos teóricos seriam as mulheres de axé e suas vidas. Tentei atender a muitos de seus ensinamentos. Ecoa nesse texto uma questão sempre colocada por ela: por que as pesquisas não se ocupam da política dos terreiros? [Em campo, uma das primeiras afirmações de Mãe Jaciara foi que de pesquisadores não se interessavam por terreiros erguidos de uma luta política]. Com Fausta entendemos a centralidade dos corpos de mulheres negras no racismo científico do início dos estudos raciais e criminológicos brasileiros, bem como as várias instâncias de recusa e insubmissão coreografadas por estas mulheres e seus saberes. Com o oriqui de *Macala* oferecido por Luciany Aparecida, pode-se entender que a estética não é um subterfúgio, mas um princípio ético, uma riqueza ancestral defendida nas indumentárias das mulheres de axé.

Com Ruth Landes, Edson Carneiro e suas interlocutoras tentou-se entender o papel que os estudos sobre as religiões afro-brasileiras tiveram na conformação do campo interno e nas articulações com o Estado Nação. Ao observar – não sem equívocos e preconceitos – a vida das mulheres nos terreiros, esses autores posicionam uma questão que serve vigorosa e com implicações políticas até hoje. Mais do que método, constatação, o matriarcado deve ser uma pergunta. Quem reivindica o matriarcado? Qual a complexidade das relações legadas pelos iorubás e recriadas na Diáspora, que faz com que as mulheres nagôs sigam provocando debates acadêmicos feministas, dividindo intelectuais orgânicos sobre o lugar de homens e mulheres nas vivências do povo de santo?

Os cursos de água das vidas de Mãe Jaciara e Ebome Vanda também por espaços de auto-organização do povo de santo as convocam a se entender como mulheres de axé e não apenas de candomblé, bem como a episteme do teatro preto de candomblé de *Onisajé* e Aldri Assunção, permitiram imaginar a soberania e pluralidades das experiências do futuro negro e me perguntar o que seria um conceito de mulher de axé. Primeiro, foi nos espaços de auto-organização do povo de santo o *Egbé – I Encontro Nacional dos Povos de Terreiro* e o documentário *O cuidar nos terreiros*, que posicionaram as relações de gênero em sua complexidade, e trataram de forma respeitosa a experiência da transsexualidade como uma aprendizagem a ser enfrentado. Estas questões e a pluralidade de vivências e nações das mulheres de axé me conduzem a vê-las não como uma identidade, mas um devir.

“Mulheres de Axé” tem a ver com potência e imanência, e não com o sujeito moderno. A feitura no candomblé, por exemplo, não inaugura uma mulher de axé, mas lhe ensina (Machado, 2013) sua potência que já existia em si e que retorna. Marielle Franco não era uma mulher iniciada, mas as condições de sua existência e sua reivindicação em vida enquanto mulher de axé lhe elaboraram como uma ancestral e ao mesmo tempo um plano para o futuro. Um devir porque tem a ver com energias, fluxos e cortes que percorrem o corpo, mas não o essencializa, por mais que a captura moderna precise sempre modulá-lo: a “grande mãe de santo”, “noivas do demônio”, “charlatãs”, “mãe preta do Brasil” e outros. Sendo um devir as mulheres de axé não estão jamais acabadas, mas um projeto, uma composição. E certamente elas não terminaram ainda seu projeto com esse país.

Em *Pele da Cor da Noite*, Ebome Vanda fala de uma identidade ancestrática, bem como uma escrita ancestrática que percorre seu corpo-texto. Essa identidade ancestrática não se restringe a reivindicar seu pertencimento nagô, esse povo contracolonizador que se multiplica em tantas partes do mundo. Afinal, ancestralidade aqui, não diz respeito ao projeto genealógico patriarcal que o Ocidente tem a pulsão de inventariar. Ancestralidade tem a ver com as águas profundas que lhes foram legadas e que emergem à superfície do corpo, numa vida em comum, que sendo repleta de beleza e mistérios, não é romântica, como várias das dores e complexidades que a maré desta pesquisa também mostrou.

Durante a escrita do texto, muitas vezes me perguntei quando Mãe Vanda (uma Ebome também pode ser uma mãe) e Mãe Jaciara ingressaram diretamente no texto. Quando então me lembrei de algo que Ebome Vanda disse no início do campo

sobre Mãe Detinha, “tudo é ela”. Esse texto todo “são elas”, por mais que ele seja apenas um grão de areia no mar de suas experiências. O percurso, os filetes pelos quais tentar explicar o campo das religiões afro-brasileiras, as quedas d’águas na memória, ancestralidade, epistemologia e educação foram imperativos das vidas dessas duas mulheres de Oxum, além da tentativa pela beleza. Se fossem outras mulheres de axé, seria outro texto. E esta pesquisa teve pretensões e conquistas muito modestas. Espero que o meu aprendizado com a vida de Mãe Jaciara tenha oferecido mais complexidade ao relato e à imagem sobre Mãe Gilda e sua contribuição para a justiça no Brasil, além de ter conseguido captar ainda que minimamente as astutas análises de conjuntura que Mãe Jaciara elabora sobre a nação e a memória. Quanto à Ebome Vanda, espero que a tese contribua um pouco mais na divulgação de sua epistemologia da ancestralidade e suas cosmovivências, como tem preferido chamar, recentemente.

Pós-Escrito sobre Ética na Pesquisa

Certamente a tese haveria de terminar com uma história, e uma metodológica. Mencionei diversas vezes o filme *A cidade das Mulheres* (2005), de Lázaro Faria. Em outubro de 2023, deparei-me com uma entrevista do diretor, conduzida por Nilza Menezes na Revista Mandrágora. Nela, explicava o contexto de produção da peça audiovisual, e em vários momentos tive identificação:

[...] Então foi isso, as coisas iam acontecendo devagar, conhecia num dia, marcava para outro. Eu não tinha controle total: as coisas iam acontecendo. Precisei me adaptar ao ritmo e ficar à disposição durante os seis anos. Os caminhos às vezes se abriam, às vezes se fechavam. Foi um processo desgastante do ponto de vista profissional e econômico. Mas chegou um momento em que eu não tinha mais como parar, não podia mais desistir. Um rumo havia sido tomado e havia muito material: há muito material (Menezes, [20--], p. 135).

Não poderia haver definição mais próxima ao que aconteceu a esta tese. Mas não foi esse o maior encontro com esta entrevista. Tem a ver com cortes. Foi comum durante o doutorado perceber um tom folclorizador e estigmatizante até nos pesquisadores mais bem intencionados. Na mesma página de onde extraí o excerto acima, nas cinco linhas acima, vinha a seguinte pergunta:

Para fazer o filme você passou por algum ritual. Exigiram isso de você?

Exigir, não. Em alguns momentos o filme não andava, então foi sugerido. Mãe Estela [*sic*] dizia que havia muita gente morta no filme e que era [...] (Menezes, [20--], p. 135).

Então o arquivo da entrevista acabava. No meio da resposta. E que era o que? Esse corte, essa dúvida fazem ressoar muito. Entrei em contato com a editora da revista que gentilmente me enviou a entrevista completa escaneada (hoje, no momento ela não está mais acessível):

[...] *que era* preciso fazer um trabalho para abrir. para conseguir as autorizações. Uma coisa natural dentro daquilo que estávamos lidando. Foi um processo simples: não foi difícil lidar com isso. Tem uma coisa muito importante: o candomblé não anda atrás de adeptos. Só vai lá quem quer (Menezes, [20--], p. 136).

Há um giro narrativo importante. No tom da pergunta, algo místico e exótico levanta a dúvida. O que ele fez? O que ela (*eu*) precisou fazer? E então a resposta é simples, devolve ao cotidiano. Algo natural, no candomblé é preciso sempre de autorizações dos que vieram antes. E então, talvez eu tenha precisado adentrar esta outra instância ética. Ou algo do tipo. Outra coisa.

Bahia, 8 de dezembro de 2024.

REFERÊNCIAS

ABA, Associação Brasileira de Antropologia. **Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga**. Brasília, 2012. Disponível em: <https://portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Acesso em: 16 out. 2024.

ABAM, Associação Nacional das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivo e Similares. **A baiana tem dendê**: anais do 3º encontro nacional das baianas de acarajé – espaços e trajetórias da salvaguarda do Ofício das Baianas de Acarajé. Salvador: Kawo Kaiyesile, 2013.

ABIODUN, Rowland. Hidden Power: Osun, the Seventeenth Odu. *In*: MURPHY, Joseph M.; SANFORD, Mei-Mei. **Osun across the Waters**: a yoruba goddess in africa and the americas. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 10-33.

ABREU, Regina. A cidade das mulheres. **Mana**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 151–154, abr. 2003.

A CIDADE das Mulheres. Direção de Lázaro Faria. Salvador: X Filmes e Casa de Cinema da Bahia, 2005. (72 min.), son., color. Legendado.

A DONA do Terreiro. Direção de Deisy Anunciação. Salvador, 2018. (35 min.), son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=5. Acesso em: 29 mar. 2024.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AKOTIRENE, Carla. **Osun é fundamento epistemológico**: um diálogo com oyèronké oyèwúmi. um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaio/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em: 2 abr. 2024.

ALCOFF, Linda. The Problem of Speaking for Others. **Cultural Critique**, [s. l.], v. 20, n. 20, p. 5–32, 1991. Disponível em: <https://depts.washington.edu/egonline/wordpress/wp-content/uploads/2010/05/Alcoff-Reading.pdf>. Acesso em: 7 ago. 2020.

ALEXANDRE, Claudia Regina. **Exu Feminino e o matriarcado nagô**: indagações sobre o princípio feminino de exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de Saia”. 2021. 385 f. Tese (Doutorado) – Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/24686/1/Claudia%20Regina%20Alexandre.pdf>. Acesso em: 19 out. 2023.

ALMA PRETA. **Conheça o Parque Pedra de Xangô, primeiro no Brasil com nome de orixá**. 2022. Disponível em: [Conheça o Parque Pedra de Xangô, primeiro no Brasil com nome de orixá](#). Acesso em: 5 nov. 2024.

ALMEIDA, Mariléa de. **Devir Quilomba**: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas. São Paulo: Elefante, 2022.

AMADO, Jorge. **Bahia de Todos os Santos**: guia de ruas e mistérios de Salvador. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**: pós-fácio de João José Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 283-302.

AMARAL, Henrique. Retorno ao país sem chapéu. **Tag Curadoria**, Porto Alegre, n. 8, p. 8-9, ago. 2023.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRESON, Jaime Lee. **Ruth Landes e a Cidade das Mulheres**: uma releitura da antropologia do candomblé. Salvador: Edufba, 2019. 233 p.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre. v. 9, n. 13, jan./jun. 2008, p. 77-96.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: Uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 8, n. 1, p. 229, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 14 jun. 2024.

ANZALDUA, Gloria. *La conciencia de la mestiza*: rumo a uma nova consciência. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, dez. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300015&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 6 jan. 2021.

ANZALDUA, Gloria. The homeland, Aztlán/El otro Mexico. In: ANZALDUA, Gloria. **Borderlands/La frontera**: The new mestiza. San Francisco, Aunt Lute: 1987.

APARECIDA, Luciany. **Macala**. São Paulo: Círculo de Poemas, 2021.

ARAÚJO, Bruna Stéfanni Soares de. **Ser família não é crime!** lutas de familiares de pessoas privadas de liberdade como produção do conhecimento jurídico. 2022. 303 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em Direito, Estado e Constituição, Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/46385>. Acesso em: 17 maio 2023.

ARAÚJO, Maurício Azevedo de. **Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra**: As religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico – repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural. 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Direito, Programa de Pós-graduação

em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/7325>. Acesso em: 17 maio 2023.

ARRAES, Jarid. **Heroínas Negras Brasileiras**: em 15 cordéis. 2. ed. São Paulo: Editora Seguinte, 2020.

ASAD, Talal. **Formações do Secular**: cristianismo, islã, modernidade. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

ASAD, Talal. Where are the margins of State. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.). **Anthropology in the Margins of the State**. New Delhi: Oxford University Press, 2004. p. 279-288.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DA BAHIA, 2013, Salvador. **Ses. Esp. 15/08/13**: DL-01. Salvador: Departamento de Taquigrafia, 2013. Disponível em: <https://www.al.ba.gov.br/fserver:/imagensAlbanet:PDFsSessao:SesEsp1150813.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2024.

ATWOOD, Margaret. **Os testamentos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.

AURÉLIO, Zulamar. Entrevista a Vanda Machado: Precisamos de consciência histórica e vínculos afetivos. **Presente!** Revista de Educação, [s. l.], ano XVI, n. 63, dez. 2008. Disponível em: https://issuu.com/ireayo/docs/entrevista_vanda_machado. Acesso em: 11 fev. 2020.

AVELAR, Laís da Silva. **Docência negra**: etnografando experiências de professoras negras do direito. 2023. 326 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em Direito, Estado e Constituição, Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

A VOZ das Ruas. **Veja**, São Paulo, n. 1249, p. 30-36, 26 ago. 1992. Semanal.

AZEVEDO, Luiz Maurício. **Afromarxismo**: fragmentos de uma teoria literária prática. Porto Alegre: Editora Sulina, 2022.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubaianidade**: oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas américas. Salvador: Segundo Selo, 2020.

BAHIA, Governo do Estado da. Ialorixá baiana coordena o projeto federal Mulheres da Paz. 2010. **Portal de Notícias do Governo do Estado da Bahia**. Disponível em: <https://www.comunicacao.ba.gov.br/2010/07/noticias/posse/ialorixa-baiana-coordena-o-projeto-federal-mulheres-da-paz/>. Acesso em: 4 nov. 2024.

BAHIA. Portal Oficial do Governo do Estado da Bahia. **Educação divulga Projeto Irê Ayó**. Disponível em: <http://www.bahia.ba.gov.br/2007/11/noticias/cultura/educacao-divulga-projeto-ire-ayo/>. Acesso em: 19 nov. 2022.

BAHIA. Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia. Bahia é o estado mais negro do Brasil, com 80,8% da população preta ou parda. 2023. Disponível em:

https://sei.ba.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4013:bahia-e-o-estado-mais-negro-do-brasil-com-80-8-da-populacao-preparda&catid=8&Itemid=565&lang=pt. Acesso em: 19 nov. 2024.

BARBER, Karin. **I could speak until tomorrow**: oriqui, women, and the past in a yoruba town. London: Edinburgh University Press, 1991.

BARBOSA, Magnair Santos. Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte: entre o aiyê e o orum. In: BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura (org.). **Festa da Boa Morte**. Salvador: IPAC, 2011. p. 25-65. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B3D0pMS8V_3sY1FiRDQ0SDBQQnc/view?resourcekey=0-zaQ6Xxgmh307bvcZtM0jQQ. Acesso em: 5 mar. 2024.

BARNES, Victoria; MACMILLAN, Catharine; VOGENAUER, Stefan. On Legal Biography. **The Journal of Legal History**, [s. l.], v. 41, n. 2, p. 115-121, 3 maio 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/01440365.2020.1783603>. Acesso em: 2 jun. 2021.

BASTIDE, Roger. O princípio de individuação (contribuição a uma filosofia africana). Tradução de Rodrigo Charafeddine Bulamah. **Cadernos de Campo**, São Paulo v. 27, n. 1, p. 220-232, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/131140/149907/327624>. Acesso em: 2 jun. 2024.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BEBER, Bruna. Nota sobre a tradução. In: SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. São Paulo: Ubu Editora, 2019. p. 5-7.

BEHAR, Ruth. **The Vulnerable Observer**: Anthropology that breaks your heart. Boston: Beacon Press Books, 2022.

BEHAR, Ruth. **Translated Woman**: crossing the border with esperanza's story. Boston: Beacon Press, 1993.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência: crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986. p. 160-175.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Obras escolhidas I. p. 197-221.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Obras escolhidas I. p. 114-119

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado), São

Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002.

BERNARDINO-COSTA, J. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 33, n. 01, p. 119–137, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/18352>. Acesso em: 18 set. 2021.

BHARGAVA, Rajeev. Overcoming the Epistemic Injustice of Colonialism. **Global Policy**, [s. l.], v. 4, n. 4, nov. 2013.

BIRMAN, Patricia. **Fazer estilo, criando gêneros**. Rio de Janeiro: Edições UERJ/Relume Dumará, 1995.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Maristela de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 2006. p. 183-191.

BRAGA, Ana Gabriela Mendes. Angela Davis: a escrita de si desafia o poder arconte / Angela Davis: The Self-Writing Challenge The Arconte Power. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 753–774, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/41035>. Acesso em: 20 nov. 2023.

BRAGA, Júlio. **A Cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BRAGA, Julio. **Candomblé: a cidade das mulheres e dos homens**. 2014: UEFS Editora, 2014.

BRAND, Dionne. **Um mapa para a porta do não retorno**: notas sobre pertencimento. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2022.

BRASIL. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações. [2024?]. Disponível em: https://antigo.mctic.gov.br/mctic/opencms/comunicacao/SERAD/radiofusao/detalhe_tema/Radiodifusao_CanalCidadania.html. Acesso em: 11 nov. 2024.

BRITO, Raquel. Caminhada contra intolerância religiosa une crenças em nome da paz. **Correio**, Salvador, p. 1-2, 15 nov. 2022. Disponível em: [https://www.correio24horas.com.br/minha-bahia/caminhada-contra-intolerancia-religiosa-une-crencas-em-nome-da-paz-1123#:~:text=A%20caminhada%20%C3%A9%20realizada%20pelo,em%20um%20pedido%20de%20paz](https://www.correio24horas.com.br/minha-bahia/caminhada-contra-intolerancia-religiosa-une-crencas-em-nome-da-paz-1123#:~:text=A%20caminhada%20%C3%A9%20realizada%20pelo,em%20um%20pedido%20de%20paz.). Acesso em: 5 nov. 2024.

BRUNER, Jerome. **Fabricando Histórias**: direito, literatura, vida. São Paulo: Letra e Voz, 2014.

BUENO, Winnie de Campos.; RODRIGUEZ, José Rodrigo. Legalidade discriminatória e direito à alimentação sagrada. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 1597–1623, jul. 2020.

BYSKOV, Morten Fibieger. What Makes Epistemic Injustice an “Injustice”? **Journal Of Social Philosophy**, [s. l.], v. 52, n. 1, p. 114-131, 18 maio 2020. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/josp.12348>. Acesso em: 27 out. 2021.

CALDAS, Kelly Helena Santos; CARVALHO, José Lucas Santos; OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Liberdade Religiosa versus Intolerância: Reflexões sobre a judicialização da religiosidade afro-brasileira. **Interfaces Científicas - Direito**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 71-80, 2014. Disponível em: <https://periodicos.set.edu.br/direito/article/view/1063>. Acesso em: 12 out. 2024.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. **Mãe Stella de Oxóssi**: perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor Ltda, 2003.

CAMPT, Tina M. **Listening to images**. Durham: Duke University Press, 2017.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CAPONE, Stefania. Entre Yoruba et Bantou: l’influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. **Cahiers d’Études Africaines**, [s. l.], n. 157, p. 55-77, 2000. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/3>. Acesso em: 31 mar. 2024.

CARDOSO, Cláudia Pons. Feminisms from the Perspective of Afro-Brazilian Women. **Meridians**, Durham, v. 14, n. 1, p. 1-29, 1 jun. 2016.

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrítica revisitada e as críticas. In: MULLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (org.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017. p. 35-54.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez**: feminismo negro no palco da história. Brasília: Abravídeo, 2014.

CARRASCOSA, Denise. Traduzindo no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiaspóricas. **Cadernos de Literatura em Tradução**, São Paulo, n. 16, p. 63-72, 10 maio 2016. Universidade de São Paulo, Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/clt/article/view/115270>. Acesso em: 5 jun. 2024.

CARVALHO, Marcos. **Gaiaku Luiza**: e a trajetória do jeje-mahi na Bahia. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CARVALHO, Natali. Doutora em Antropologia é questionada por pesquisar o Carnaval. **Revista AzMin**, [s. l.], 2024. Disponível em: <https://azmina.com.br/reportagens/pesquisa-carnaval-cleidiana-ramos-antropologia/>. Acesso em: 11 out. 2024.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia dos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Top Books, 2005.

CASTRO, Yeda Pessoa. Língua e nação de candomblé. **África**, [s. l.], n. 4, p. 57–76, 1981. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/90848>. Acesso em: 1 abr. 2024.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros DE Castro. A Casa das Minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé. **Sociologia & Antropologia**, [s. l.], v. 9, n. 2, p. 387-429, maio 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/6k43brLBJ9VmSx5Qypqjt6n/>. Acesso em: 8 jan. 2025.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. EdUFBA, 2004.

CHIZIANE, Paulina. **O canto dos escravizados**. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX: Sobre a autoridade Etnográfica. In: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 17-62.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

COLLINS, Patricia Hill. **Fighting words**: black woman & the search for justice. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1998. 312 p.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019. 493 p.

CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba**: Bruxa negra de Salém. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2019.

CORREA, Gustavo Zatelli. **Direito administrativo, Estado interventor e técnica**: uma biografia jurídica de Hely Lopes meirelles (1917-1990). 2022. 317 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/46071>. Acesso em: 18 nov. 2023.

CORRÊA, Mariza. **Antropólogas & Antropologia**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

COVER, R. Nomos e narração. **ANAMORPHOSIS** – Revista Internacional de Direito e Literatura, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 187–268, 2016. Disponível em: <https://periodicos.rdl.org.br/anamps/article/view/299>. Acesso em: 16 nov. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100011&lng=en &nrm=iso. Acesso em: 26 fev 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. The first decade: critical reflections of “a foot in the closing door”. **UCLA Review**, [s. l.], v. 49, n. 5, jun., 2002. Disponível em: https://scholarship.law.columbia.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3960&context=faculty_scholarship. Acesso em: 20 set. 2022.

CRESWELL, John. **Investigação Qualitativa e Projeto de Pesquisa**. Penso Editora. Porto Alegre. 2014.

CULTNE. Makota Valdina: Ilê Omolu e Oxum. 2013. 22 min. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dNPpxmfbkz8&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=17. Acesso em: 29 mar. 2024.

CURY, Cristiane Abdon; CARNEIRO, Sueli. O Poder Feminino no Culto aos Orixás. **Revista de Cultura Vozes**, [s. l.], n. 2, p. 157-179, 1990. Disponível: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>. Acesso em: 1 maio 2024.

DA REDAÇÃO. Grupo faz ebó coletivo em frente ao navio Logos Hope. **A Tarde**, Salvador, p. 1-2, 4 nov. 2019. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/grupo-faz-ebo-coletivo-em-frente-a-navio-logos-hope-1096573>. Acesso em: 6 nov. 2024.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, jan. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/hgxBIQTRjZLHVHcF7Jpf4bw/#>. Acesso em: 1 abr. 2024.

DAS, Veena. **Vida e palavras**: a violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and Its Margins: comparative ethnographies. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah. **Anthropology in the Margins of the State**. New Delhi: Oxford University Press, 2004. p. 3-34.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Paz & Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 12. 1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. *In*: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia (vol 5). 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 11-118.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, volume 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** 3. ed. São Paulo: Editora 24, 2020.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Uma conversa, o que é, para que serve? *In*: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Editora Escuta, 1998. p. 9-27.

DELGADO, Andrea Ferreira. **A invenção de Cora Coralina na batalha das memórias**. 2003. 498 f. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, Campinas, 2003. Disponível em: <https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/275868>. Acesso em: 26 out. 2024.

DELGADO, Richard; STEFANCIC, Jean. **Teoria Crítica da Raça: uma introdução**. São Paulo: Contracorrente, 2021.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. 3. ed. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Mal de Arquivo: uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DESIDERI, Valentina; FERREIRA DA SILVA, Denise. Leituras (Po)éticas. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, n 19, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/38145>. Acesso em: 27 jun. 2024.

DESPRET, Vinciane. **Um brinde aos mortos: Histórias daqueles que ficam**. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

DE VILLE, Jacques. **Jacques Derrida: law as absolute hospitality**. Abingdon: Routledge, 2011.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans em candomblés: entre aceitação e rejeições**. Salvador: Editora Devires, 2020.

DOMINGUES, Ivan. **Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas 50 anos depois**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.

DUARTE, Evandro Charles Piza. **Do medo da diferença à liberdade com igualdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus benefícios**. 2011. 2 v. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

DUARTE, Evandro Piza; SCOTTI, Guilherme. História e Memória Nacional no Discurso Jurídico: o Julgamento da ADPF 186. *In*: DUARTE, Evandro Piza; SÁ, Gabriela

Barreto de; QUEIROZ, Marcos (org.). *Cultura Jurídica e Atlântico Negro: História e Memória Constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. v. 1, p. 61-82.

EVARISTO, Conceição. A Escrivência e seus subtextos. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-47. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrevivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2023.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. Tituba, um evocar das águas que ainda nos atormenta! *In*: CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba**: bruxa negra de salém. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2019. p. 7-13.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra** 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Peles Negras Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>. Acesso em: 21 out. 2024.

FERREIRA DA SILVA, Denise. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 61-83, jan. 2006.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FERREIRA DA SILVA, Denise. A morte de Mãe Menininha: cooptação ou resistência? **Comunicações do Iser**, [s. l.], v. 21, p. 70-73, out. 1986. Disponível em: <https://iser.org.br/publicacao/21/>. Acesso em: 25 out. 2024.

FERREIRA DA SILVA, Denise. A ser anunciado: Uma práxis radical ou conhecer (n)os limites da Justiça. *In*: FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019. p. 50-83.

FERREIRA DA SILVA, Denise. Em estado bruto. **ARS**, São Paulo, v. 17, n. 36, p. 45 - 56, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ars/article/view/158811>. Acesso em: 22 out. 2023.

FERREIRA DA SILVA, Denise. Hackeando o Sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica. *In*: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). **Pensamento Negro Radical**: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo, 2021. p. 193-225.

FERREIRA DA SILVA, Denise. Ler a arte como confronto. **Logos**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/logos/article/view/57382>. Acesso em: 27 jun. 2024.

FERREIRA DA SILVA, Denise. Pensamento fractal. Tradução de Mariana Dos Santos Faciulli e Nicolau Gayão. **Plural**, São Paulo, Brasil, v. 27, n. 1, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/163159>. Acesso em: 1 jul. 2024.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Speculations on a Transformative Theory of Justice**. 2017. The Online Journal of CONTOUR BIENNALE. Disponível em: <http://hearings.contour8.be/2017/04/11/speculations-transformative-theory-justice/>. Acesso em: 22 jun. 2024.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Toward a global idea of race**. Minnesota/London: University of Minnesota Press, 2007.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Unpayable Debt**. London: Sternberg Press, 2022.

FERREIRA DA SILVA, Denise; MATTIUZZI, Musa Michelle; MACHADO, Laís. **After it's all said**. 2020. Goethe-Institut. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jOSBe_DxdYs. Acesso em: 28 out. 2021.

FERREZ, Marc. **Mulher negra da Bahia**. 1885. 1 fotografia. 24 cm x 18 cm. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/2570>. Acesso em: 29 fev. 2024.

FIGUEIREDO, Janaína de. **Nação Angola**: caboclos, nkisis e as novas mediações. Rio de Janeiro: Pallas, 2021.

FLICK, Uwe. **Introdução à metodologia de pesquisa**: um guia para iniciantes. 3 ed. Porto Alegre: Penso, 2009.

FLOR DO NASCIMENTO, Uã. Prefácio: Exuzilhando a memória. *In*: SILVA, Cidinha da. **Um exu em Nova York**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Em torno de um pensamento oxunista: Ìyá descolonizando lógicas de conhecimento. **Revista de Filosofia Aurora**, [s. l.], v. 33, n. 59, 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/27938>. Acesso em: 12 maio 2024.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada: Sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. **Revista Calundu**, [s. l.], v. 1, n. 1, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7622/6290>. Acesso em: 20 set. 2021.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. OYÈRÓNKÈ OYĚWÙMÍ: potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata**, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 8-28, nov. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/49121>. Acesso em: 12 maio 2024.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre áfricas e brasis. **Ensaio Filosóficos**, [s. l.], v. 13, p. 153-170, ago. 2016. Disponível em: https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em: 28 out. 2023.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. **Revista Calundu**, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 18, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/28957>. Acesso em: 25 out. 2023.

FNMV, Frente Nacional Makota Valdina. **A benção a Tod@s?! Estamos fazendo uma articulação política a que nomeamos Frente Makota Valdina de luta antirracista e pelo fim do ódio religioso [...]**. Salvador, abr., 2019a. Facebook: Frente Nacional Makota Valdina. Disponível em: https://fb.watch/vHfN_vtLCJ/ Acesso em: 6 nov. 2024.

FNMV, Frente Nacional Makota Valdina. **EBÓ COLETIVO: "O DEMÔNIO QUEM TRAZ SÃO VOCÊS! A BAHIA É DE TODOS OS SANTOS, NIKÍISIS, VODUNS E ENCANTOS!"**. Salvador, nov. 2019b. Facebook: Frente Nacional Makota Valdina. Disponível em: <https://www.facebook.com/FrenteNacMakotaValdina/photos/pb.100067914932145.-2207520000/537116653749189/?type=3>. Acesso em: 6 nov. 2024.

FNMV, Frente Nacional Makota Valdina. **#EBOCOLETIVO "Não vamos arriar 'ebó', sacralizar nossos animais, seremos nós o 'ebó', a oferenda viva [...]"**. Salvador, abr., 2019c. Facebook: Frente Nacional Makota Valdina. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/390905205248580/> Acesso em: 6 nov. 2024.

FONSECA, Claudia. Situando os comitês de ética em pesquisa: o sistema CEP (Brasil) em perspectiva. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 21, n. 44, p.333-369, dez. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v21n44/0104-7183-ha-21-44-0333.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2019.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio de. **Àròyé: Um estudo histórico-antropológico no debate entre discursos católicos e do candomblé no pós-Vaticano II**. 2012. 254 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

FRANCO, Anielle. **Minha irmã e eu: Diário, memórias e conversas sobre Marielle**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2022.

FRANKLIN, Naila Ingrid Chaves. Entre a incauta e a feiticeira: aspectos da construção histórica das mulheres negras frente ao discurso criminológico a partir da religiosidade de matriz africana. *In*: GOSTINSKI, Aline; BISPO, Caroline; MARTINS,

Fernanda (org.). **Estudos Feministas**: por um direito menos machista. Florianópolis: Tirant Lo Blanch, 2019. p. 263-280. (Empório do Direito). Volume IV.

FRANKLIN, Naila Ingrid Chaves. **Raça, gênero e criminologia**: reflexões sobre o controle social das mulheres negras a partir da criminologia positivista de Nina Rodrigues. 2017. 150 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

FRICKER, Miranda. **Injusticia epistémica**: el poder y la ética del conocimiento. Barcelona: Herder, 2017.

FUNDAÇÃO PIERRE VERGER. **Carybé, Verger & Jorge**: Obás da Bahia. 2. ed. Salvador: Solisluna Editora, 2017.

G1 BAHIA. **Eterno 'mensageiro da alegria', cantor e compositor Gerônimo Santana completa 70 anos**. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/musica/noticia/2023/06/26/eterno-mensageiro-da-alegria-cantor-e-compositor-geronimo-santana-completa-70-anos.ghtml>. Acesso em: 11 out. 2024.

GAIAKU Luiza: força e magia dos voduns. Direção de Soraya Públio de Castro Mesquita. Salvador: Irdeb – TVE Televisão Educativa da Bahia, 2005. (52 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Y6TXCfUH4V0>. Acesso em: 27 maio 2024.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ltc Editora, 1989. Cap. 1. p. 3-21.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. *In*: GINZBURG, Carlo. **A Micro-História e Outros Ensaios**. Lisboa: Difel, 1989. (Memória e Sociedade).

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**: Poética III. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, vol. 12, n° 1: 22-54, 1985.

GOLDMAN, Márcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 54, n. 1, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38604>. Acesso em: 28 out. 2023.

GOLDMAN, Márcio. **Como funciona a democracia**: uma teoria etnográfica da política. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021.

GOMES, Nilma Lino. Limites e possibilidades da implementação da Lei 10.639/03 no contexto das políticas públicas em educação. *In*: HENRINGER, R.; PAULA, M. de. (org.). **Caminhos convergentes**: estado e sociedade na superação das desigualdades

raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2009. p. 39-75. Disponível em: <http://flacso.redelivre.org.br/files/2013/02/1012.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 49-64.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018. p. 34-53.

GONZALEZ, Lélia. Beleza negra, ou: ora-yê-yê-ô. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, artigos e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 214-217.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista a Patrulhas Ideológicas. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 286-297.

GONZÁLEZ, Lélia. Entrevista ao Jornal do MNU. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020. p. 325-335.

GONZÁLEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020. p. 139-150.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93

GOODEN, Mario. Ibrahim Mahama. *In*: LIMA, Diane; KILOMBA, Grada; MENEZES, Hélio; BORJA-VILLEL, Manuel (org.). **35ª Bienal de São Paulo**: coreografias do impossível: catálogo. São Paulo: Bienal de São Paulo, 2023. p. 154-155. Disponível em: <https://bienal.org.br/biblioteca/catalogo-35a-bienal-de-sao-paulo/>. Acesso em: 4 mar. 2023.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. **“ÈTÓ FÚN ÀWÒN TÓ YÀTÒ”**: análise do I Plano nacional de inclusão dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional. 2014. 194 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/17500?mode=full>. Acesso em: 17 maio 2024.

GUIMARÃES, Juca. Dia de Combate à Intolerância Religiosa completa 12 anos com terreiros sob ataque. **Jornal Brasil de Fato**, [s. l.], 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/01/21/dia-de-combate-a-intolerancia-religiosa-completa-12-anos-com-terreiros-sob-ataque>. Acesso em: 21 out. 2024.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Os fantasmas da colônia**: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

HALBERSTAM, Jack. A arte queer do fracasso. *In*: HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Recife: CEPE, 2020.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** – situando diferenças, [s. l.], v. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>. Acesso em: 7 ago. 2020.

HARTMAN, Saidiya. A trama para acabar com ela. Tradução de Stephanie Borges. **Serrote**: A revista do IMS, São Paulo, p. 50-61, mar. 2022.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe**: uma jornada pela rota atlântica da escravidão. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARTMAN, Saidiya. **Scenes of subjection**: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America. New York: W. W. Norton & Company, 2022.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, [s. l.], v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acesso em: 20 mar. 2022.

HARTMAN, Saidiya. **Vidas Rebeldes, Belos Experimentos**: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. São Paulo: Fósforo, 2022.

HAUSHOFER, Johannes. CV of failures. Disponível em: https://crlte.engin.umich.edu/wp-content/uploads/sites/5/2020/05/Johannes_Haushofer_CV_of_Failures.pdf. Acesso em: 2 nov. 2024.

HEIZE, Eloá. **Fausto**: a busca pelo absoluto. [S. l.]. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/fausto-a-busca-pelo-absoluto/>. Acesso em: 22 out. 2023.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **O direito virado no santo**: enredo de nomos e axé. 2020. 440 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/71405>. Acesso em: 13 jun. 2024.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. O oxê e a balança: Xangô na cosmopolítica afro-brasileira da justiça. *In*: HEIM, Bruno B.; ARAÚJO, Maurício A.; HOSHINO, Thiago A. P. (org.). **Direitos dos Povos de Terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro e Chueiri, Vera Karam de. As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. **Revista Direito e**

Práxis, [s. l.], v. 10, n. 3, p. 2214-2238, 2019. Disponível em:
<https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43887>. Acesso em: 17 maio 2024.

IMS, Instituto Moreira Salles. O candomblé de José Medeiros, de 1951 a 1957. *In*: MEDEIROS, José. **Candomblé**. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2009. p. 5-8

IPAC. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. Depoimento das Irmãs. *In*: BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura (org.). **Festa da Boa Morte**. Salvador: IPAC, 2011. p. 25-65. Disponível em:
https://drive.google.com/file/d/0B3D0pMS8V_3sY1FiRDQ0SDBQQnc/view?resourcekey=0-zaQ6Xxgmh307bvcZtM0jQQ. Acesso em: 5 mar. 2024.

IPHAN. Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Bens Tombados** (2024). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>. Acesso em: 24 out. 2024.

I'OMI. **O projeto**. Disponível em: <https://i-omi.com/cleidianaramos/>. Acesso em: 11 out. 2024.

JARDIM, Denise Fagundes. Antropologia em Campos Up. *In*: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam Steffen; PETERS, Roberta (org.). **Experiências e Dilemas no fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: Ed. da Ufrgs, 2010. p. 23-28.

KIFFER, Ana; PEREIRA, Edimilson de Almeida. Prefácio: Édouard Glissant e o mar sem margens do pensamento. *In*: GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação: Poética III**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 9-22.

KINCAID, Jamaica. **A autobiografia de minha mãe**. São Paulo: Alfaguara, 2020.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: Histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 117-141, 2007. Disponível em:
<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1725>. Acesso em: 19 nov. 2023.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas. Que tipo de antropologia isso pode ser? *In*: KOFES, Suely; MANICA, Daniela (org.). **Vidas & Grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Faperj: Lamparina, 2015. p. 20-39.

KOFES, Suely; PISCITELLI, Adriana. Memórias de "histórias femininas, memórias e experiências". **Cadernos Pagu**, n. 8/9, p. 343-354, 1997.

KOINONIA, Presença Ecumênica e Serviço. **Breve Histórico**. Disponível em:
<https://kn.org.br/koinonia/breve-historico/>. Acesso em: 12 out. 2024.

LAFERRIÈRE, Dany. **País Sem Chapéu**. São Paulo: Editora 34, 2023.

LAHIRI, Victor. O busto justo. **Correio**, Salvador, 29 novembro 2014.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *In*: LARROSA, Jorge. **Tremores**: escritos sobre experiência. Belo Horizonte: Grupo Autêntica, 2014. p. 14-34.

LATOURETTE, Bruno. **A fabricação do Direito**: um estudo de etnologia jurídica. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

LEE, Harper. **O sol é para todos**. São Paulo: José Olympio, 2006.

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. *In*: LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana F. Borges. 5. ed. Campinas-SP: Unicamp, 2003. Disponível em: <http://ahr.upf.br/download/TextoJacquesLeGoff2.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2024.

LEITE, Fábio. **A Questão Ancestral**: África negra. São Paulo: Pallas Athena/Casa das Áfricas, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. 1972. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1972.

LODY, Raul. Abiyamo Obirin Di Oku: Mãe. Mulher. Morte. *In*: BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. **Festa da Boa Morte**. Salvador: IPAC, 2011. p. 25-65. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B3D0pMS8V_3sY1FiRDQ0SDBQQnc/view?resourcekey=0-zaQ6Xxgmh307bvcZtM0jQQ. Acesso em: 5 mar. 2024.

LODY, Raul. **Moda e História**: as indumentárias das mulheres de fé. São Paulo: Senac, 2015. Fotografias de Pierre Fatumbi Verger.

LOPES, Joyce Souza. "Quase negra quanto quase branca": autoetnografia de uma posicionalidade nos entremeios. *In*: MULLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (org.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017. p. 146-164.

LOPES, Juliana Araújo. **"A mãe preta é a mãe"**: Cativo materno e a instituição de Iyá no pensamento de Lélia Gonzalez. [2025?]. No prelo.

LOPES, Nei. **Mandingas da mulata velha na cidade nova**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

LORDE, Audre. Usos do erótico: o erótico como poder. *In*: LORDE, Audre. **Irmã, Outsider**. Belo Horizonte, Autêntica, 2019. p. 55-62.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, [s. l.], p. 73-101, dez. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero09/colonialidad-y-genero/>. Acesso em: 25 out. 2023.

LUZ, Narcimária do Patrocínio. **Itapuã da ancestralidade africano-brasileira**. Salvador: Edufba, 2012.

MACEDO, Edir. Orixás, **Caboclos e Guias**: deuses ou demônios. 7. ed. São Paulo: Unipro Editora, 2021.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Saberes ancestrais femininos na filosofia africana**: poéticas de encantamento para metodologias e currículos afrorreferenciados. 2019. 268 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Fortaleza, Fortaleza, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/51976>. Acesso em: 5 dez. 2024.

MACHADO, Maíra. Estudo de caso e pesquisa em Direito. *In*: MACHADO, Maíra Rocha (org.). **Pesquisar empiricamente o direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. p. 357-390.

MACHADO, Roberto. A geografia do pensamento. *In*: MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 11-37.

MACHADO, Vanda. Art, Tradition e Ancestry: The wisdom of Tia Detinha. *In*: POLK, Patricia A.; CONDURU, Roberto; GLEDHILL, Sabrina; JOHNSON, Randal (ed.). **Axé Bahia**: the power of art in afro-brazilian metropolis. Los Angeles: Fowler Museum At Ucla, 2018. p. 126-129.

MACHADO, Vanda. **Ilê Axé**: vivências e invenção pedagógica – as crianças do Opô Afonjá. Salvador: Edufba, 2002. 169 p.

MACHADO, Vanda. **Irê Ayó**: uma epistemologia afro-brasileira. Salvador: Edufba, 2019. 153 p.

MACHADO, Vanda. Fundamento no terreiro: justiça, tradição e antirracismo. *Justiça, Tradição e Antirracismo*. 2021. **Congresso em Foco**, [s. l.], 2021. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/opiniao/colunas/fundamento-no-terreiro-justica-tradicao-e-antirracismo/>. Acesso em: 16 set. 2021.

MACHADO, Vanda. **Palestra Iyá Tundé**: a mãe que voltou. 2020. Mediação: Dra. Antônia Pereira (UFBA) II Seminário Mulher, Mito e Riso. Uma realização Cia Buffa de Teatro, UFBA e Brasilina Filmes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=v-1rta1fhu4&t=3101s>. Acesso em: 4 jul. 2024. (Transcrição feita por Ana Laura Silva Vilela para pesquisa de doutorado e divulgação para fins didáticos).

MACHADO, Vanda. **Pele da Cor da Noite**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

MACHADO, Vanda. **Prosa de Nagô**: educando pela cultura. Salvador: EDUFBA, 2021.

MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos. **Ajaká**: o menino a caminho do rei. Salvador: EDUFBA, 2001.

MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos. **Ajaká**: o menino a caminho do rei. Salvador: Smec/Pms, 2001.

MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos. **Irê Ayó**: mitos afro-brasileiros. Salvador: Edufba, 2004.

MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos. **Ilê Ifé**: O sonho do Iaô Afonjá. Salvador: Edufba, 2002.

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Apresentação. In: RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

MAHMOOD, Saba, Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, [s. l.], v. 23, n. 1, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6431#quotation>. Acesso em: 24 out. 2024.

MAKOTA, Valdina. Direção de Joyce Rodrigues. Música: Um Jeito Negro de Ser e Viver – Completo. Salvador: Grifo.Doc, 2012. (19 min.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sa0HXc48ylE&list=PLQhsSyDlgbhQWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=2. Acesso em: 29 mar. 2024. (Transcrição de Douglas Amarantes)

MAKOTA VALDINA (Pinto, Valdina). Os terreiros e as imagens. In: CÉSAR, Amaranta; MARQUES, Ana Rosa; PIMENTA, Fernanda; COSTA, Leonardo (org.). **Deságuar em cinema**: documentário, memória e ação com cachoeira doc. Salvador: Edufba, 2020. p. 105-110.

MALIA, Ashley. Transformando vivências em samba, As Ganhadeiras de Itapuã preservam memória e potência de mulheres negras. **Jornal A Tarde**, Salvador, 2021. Disponível em: <https://atarde.com.br/cultura/transformando-vivencias-em-samba-as-ganhadeiras-de-itapua-preservam-memoria-e-potencia-de-mulheres-negras-1112211>. Acesso em: 12 nov. 2024.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. Introdução: Tema, método e objetivo desta pesquisa. In: MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 17-34.

MARCUS, George E. Entrevista com George Marcus. **Mana**, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 407-423, ago. 2015.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 95-117, out. 1995.

MARCUSSI, A. A. Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. **Revista Brasileira de História**, [s. l.], v. 38, n. 79, p. 19-40, set. 2018.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARTINS, Leda Maria. Performances da Oralitura: Corpo, lugar da memória. **Letras**, [s. l.], n. 26, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 2 mar. 2024.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MATORY, J. Lorand. **Black Atlantic Religion**: tradition, transnationalism and matriarchy in the afro-brazilian candomblé. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MATORY, J. Lorand. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. **Revista de Antropologia**, n. 51, p. 107-121, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27302>. Acesso em: 6 jan. 2021.

MATSUDA, Mari J. Beside My Sister, Facing the Enemy: legal theory out of coalition. **Stanford Law Review**, [s. l.], v. 43, n. 6, p. 1183, jul. 1991.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

MBEMBE, Achille. Introdução: O Devir Negro no mundo. *In*: MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014. p. 9-22.

MCALISTER, Roberto. **Mãe de Santo**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Carisma, 1983.

MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

MEDEIROS, José. **Candomblé**. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2009.

MEMÓRIA da Educação na Bahia: Vanda Machado (019). Realização de Nelson Pretto. 2016. (115 min.), color. Disponível em: <https://eduplay.rnp.br/portal/video/79590>. Acesso em: 01 dez. 2024.

MEMÓRIA dos Brasileiros com Vanda Machado. 2007. (105 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7wEKkc2pDjo>. Acesso em: 30 nov. 2024.

MENEZES, Nilza. Entrevista com Lázaro Faria. **Revista Mandrágora**, São Paulo, p. 133-136.

MILLS, Charles W. Ignorância Branca. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos. **Griot**: Revista de Filosofia, Amargosa, v. 17, n. 1, p. 413-438, 2018. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/785>. Acesso em: 17 maio 2024.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. Intolerância Religiosa: a construção de um problema público. **Revista Intolerância Religiosa**, [s. l.], v. 2, p. 1-19, 2017. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/6095>. Acesso em: 24 out. 2024.

MIRANDA, Carla. **E a Jurema se abriu toda em flor...**: a luta por reconhecimento do Povo de Jurema como povo tradicional de matriz Afro-indígena. 2018. 225 f., il. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/34064>. Acesso em: 22 maio 2024.

MOLINA, Thiago dos Santos. **Relevância da dimensão cultural na escolarização de crianças negras**. 2011. 242 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-04072011-153413/publico/THIAGO_DOS_SANTOS_MOLINA.pdf. Acesso em: 13 set. 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Ñ vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOMBAÇA, Jota; MATIUZZI, Musa Michelle. Carta à leitora preta do fim dos tempos. *In*: FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019. p. 198.

MORAIS, Mariana Ramos de. **Da religião à cultura, de cultura à religião: Travessias afroreligiosas no espaço público**. 2014. 353 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Contracorrente, 2019.

MORRISON, Toni. **Amada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MOTEN, Fred. A resistência do objeto: o grito de Tia Hester. *In*: MOTEN, Fred. **Na quebra**: a estética da tradição radical preta. São Paulo: Crocodilo N-1 Edições, 2023. p. 27-59.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. **Sobcomuns**: planejamento fugitivo e estudo negro. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

MOTTA, Aline. **A água é uma máquina do tempo**. São Paulo: Círculo de Poemas, 2022.

MULCAHY, Linda; SUGARMAN, David. Introduction: legal life writing and marginalized subjects and sources. **Journal Of Law and Society**, [s. l.], v. 42, n. 1, p. 1-6, 9 fev. 2015.

MULHERES de Axé. Direção de Marcos Rezende. Salvador: Secretaria de Política Para Mulheres - Estado da Bahia, 2013. (31 min.), son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2Oo_s7BhYO4&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=6. Acesso em: 29 mar. 2024.

MURPHY, Joseph M.; SANFORD, Mei-Mei. Introduction. In: MURPHY, Joseph M.; SANFORD, Mei-Mei. **Osun across the Waters: a yoruba goddess in africa and the americas**. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 1-9.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Orí [1989]. In: NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. [S. l.]: Editora Filhos da África, 2018. p. 341-343.

NEGREIROS, Hanayrá. **O enigma da “negra da Bahia”**. 2021. Publicado em: 16 de março de 2021. Disponível em: <https://revistazum.com.br/radar/o-enigma-da-negra-da-bahia/>. Acesso em: 29 fev. 2024.

NERIS, Natália. Um efeito alquímico: sobre o uso do discurso dos direitos pelas/os negras/os. **Revista Direito e Práxis**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 250-275, mar. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2017/25487>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/hWzsGqqfy9B9WrppRtTgG7Q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31 ago. 2022.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

NORA, P.; AUN KHOURY, T. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [s. l.], v. 10, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 13 nov. 2024.

NUSSBAUM, Martha C. **Justicia Poetica: la imaginación literaria y la vida pública**. Barcelona: Editorial Andres Bello, 1997.

NZEGWU, Nkiru. ‘Osunality’ (or African eroticism). In: TAMALE, Sylvia (ed.). **African Sexualities: a reader**. Dakar: Pambazuka Press, 2011. p. 253-270.

O CANDOMBLÉ e seus Caminhos. Realização de Mãe Jaciara Ribeiro. Salvador: Tony Ávila Produções, 2019. (30 min.), col. 3º Episódio - Bloco Malê Debalê. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=r8IBwVW9z0uI&list=PLIEa5UtO7mJee_K43iBXZyv1zLWFpQlcc&index=4. Acesso em: 22 out. 2024.

O CUIDAR no Terreiro. Direção de José Marmo da Silva. Roteiro: Marco Antônio Guimarães, Vanda Machado, Neto Borges. 2013. (28 min.), P&B. Canal Departamento de Políticas Crônicas e IST. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oMDGTHQe9Ao&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=6. Acesso em: 30 nov. 2024.

OGUNGBILE, David. O. Eérindinlógún: The Seeing Eyes of Sacred Shells and Stones. In: MURPHY, Joseph M.; SANFORD, Mei-Mei. **Osun across the Waters: a yoruba goddess in africa and the americas**. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 189-211.

OLÍVAR, José Miguel Nieto. **Devir Puta: Políticas da prostituição de rua na experiencia de quatro mulheres militantes**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. p. 307-338.

OLIVEIRA, Altair B. **Cantando para os orixás**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso**. 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo. **Comovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Reconhecimento judicial das religiões de origem africana e o novo paradigma interpretativo da liberdade de culto e de crença no Direito brasileiro. **Revista de Direito Brasileira**, [s. l.], v. 10, n. 5, p. 169-199, 2015. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/rdb/article/view/2860>. Acesso em: 11 out. 2024.

OLIVEIRA, Meire. Comissão discutirá sobre 'sacrifício' de animais nesta terça. **A Tarde**, Salvador, p. 1-2, 7 maio 2013. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/comissao-discutira-sobre-sacrificio-de-animais-nesta-terca-513183>. Acesso em: 6 nov. 2024.

OMARI-TUNSARA, Mikelle Smith. **Manipulating the sacred: yoruba art, ritual, and resistance in brazilian candomble**. Detroit: Wayne State Universtiy, 2005.: yoruba art, ritual, and resistance in brazilian Candomblé. Detroit: Wayne State Universtiy, 2005.

ONISAJÉ, Fernanda Júlia Barbosa. O Rum: Todos dançam – o teatro preto de candomblé na prática cênica: anatomia do espetáculo Pele Negra, Máscaras Brancas. *In*: ONISAJÉ, Fernanda Júlia Barbosa. **Teatro Preto de Candomblé: uma construção ético-poética de encenação e atuação negras**. 2021. 246 f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/36704/1/TESE%20VERSAO%20DEPOSITO%20FINALIZADA.pdf>. Acesso em: 23 out. 2023.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gêneros**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYEWUMI, Oyeronke. **What gender is motherhood: changing yoruba ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

PALMARES, Fundação Cultural. **Mãe da luta contra a intolerância religiosa terá busto em sua homenagem, em Salvador**. 2014. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/mae-da-luta-contr-a-intolerancia-religiosa-tera-busto-em-sua-homenagem-em-salvador>. Acesso em: 21 out. 2024.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PARÉS, Luis Nicolau. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. **Esboços: Histórias Em Contextos Globais**, [s. l.], v. 17, n. 23, p. 165-186, 2010.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p.377-391, jul. 2014. Semestral. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832014000200015&script=sci_arttext. Acesso em: 3 nov. 2024.

PEREIRA, Ana Claudia Jaquetto. **Intelectuais Negras Brasileiras: horizontes políticos**. São Paulo: Letramento, 2019.

PEREIRA, Edimilson Pereira de. **Melro**. São Paulo: Editora 34, 2023.

PEREIRA, Isabelle Sanches. "**Onde eu me acho no direito de escrever**": reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na escola. 2018. 273 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/33711/1/TESE%20FINAL%202018%20ISABELLE%20SANCHES%20PEREIRA.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2023.

PERFIL e Opinião Especial – Makota Valdina. Salvador: Tve Bahia, 2013. (52 min.), son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6w02NNt1dmw&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmI2VKdCGbeGZG_Ln&index=3. Acesso em: 29 mar. 2024.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, n. 18, p.9-18, ago./set. 1989. Disponível em: http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3846. Acesso em: 18 nov. 2023.

PETROVICH, Carlos; MACHADO, Vanda. **Irê Ayó: mitos afro-brasileiros**. Salvador: EDUFBA, 2004.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora NÓS, 2020.

PINHO, Osmundo S. de Araújo. A Bahia no Fundamental: Notas para uma Interpretação do Discurso Ideológico da Baianidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 13, n. 36, p. 109-120, fev. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/QrpkhKvb9CHG3hN8w9HRNqd/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 nov. de 2024.

PINHO, Osmundo. Race and Cultural Politics in Bahia. *In: Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. London: Oxford Press, 2020.

PINHO, Patricia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

PINTO, Valdina. **Meu caminhar, meu viver**. Salvador: Sepromi, 2015.

PINTO NETO, Moysés. Do Espírito aos Espectros: ida, volta e reviravolta. **Das Questões**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 116-136, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/31906>. Acesso em: 7 jul. 2024.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Direitos Humanos traduzidos em pretuguês. *In*: Seminário 13TH MUNDO DE MULHERES & FAZENDO GÊNERO, 11., 2017, Florianópolis. **Anais** [...]. Florianópolis: Ufsc, 2017. p. 1-11. Disponível em: https://www.en.wwwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499473935_ARQUIVO_Texto_completo_MM_FG_ThulaPires.pdf. Acesso em: 1 abr. 1989.

PREFEITURA DE SALVADOR. **Salvador em Números**: população e domicílio. População e Domicílio. Disponível em: <https://dados.salvador.ba.gov.br/pages/salvadornumeros>. Acesso em: 19 nov. 2024.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro**: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana. 2017. 200 f., il. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017. p. 63- 90. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/23559>. Acesso em: 20 maio 2024.

QUERINO, Manoel. **A Raça Africana e seus costumes**. Salvador: Progresso, 1955.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73-119.

RACKLEY, Erika; AUCHMUTY, Rosemary. The Case for Feminist Legal History. **Oxford Journal of Legal Studies**, [s. l.], v. 40, n. 4, p. 878-904, 19 dez. 2020.

RAMOS, Chiara; VAZ, Livia Sant'Anna. **A Justiça é uma mulher negra**. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2021.

RAMOS, Cleidiana. Salvador da Bahia e de Oxum. **A Tarde**, Salvador, p. 11-11, 13 maio 2007.

RAMOS, Cleidiana. Toda fé tem de ser tolerada: o bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, diz no livro "orixás, caboclos e guias" que seguidores do candomblé e kardecistas tem pactos com entidades do mal. Obaluaê, na publicação que será examinada pela justiça, é o "deus da aids". **A Tarde**, Salvador, p. 3-3. 21 fev. 2005.

RAMOS, Luciana de Souza. **O Direito Achado em Uganda**: justiça diaspórica e combate ao racismo jurisdicional. justiça diaspórica e combate ao racismo jurisdicional. 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/577807-o-direito-achado-em-uganda-justica-diasporica-e-combate-ao-racismo-jurisdicional>. Acesso em: 2 mar. 2024.

RAMOS, Luciana de Souza. **O Direito achado na encruza**: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica. 2019. 412 f., il. Tese (Doutorado em Direito – Universidade de Brasília,

Brasília, 2019. Disponível em:

<http://http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/35521>. Acesso em: 22 maio 2024.

RATTS, Alex. "Corpo/mapa de um país longínquo": intelecto, memória e corporeidade" In: RATS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006. p. 61-69.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.

RÊGO, Jussara. Caso Mãe Gilda: Um final. **Fala Egbé**: Informativo dirigido às comunidades de terreiros de candomblé. Salvador, p. 9-11. fev. 2011. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/egbe/Fala_Egbe_22.pdf. Acesso em: 12 out. 2024.

REINHARDT, Bruno. **Espelho ante espelho**: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em salvador. São Paulo: Attar, 2007.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de pasto de cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, ago. 1988. Disponível em: <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/reis1.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2024.

REIS, João José. Raça, política e história na tenda de Jorge. In: AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**: pós-fácio de João José Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 283-302.

REZENDE, Marcos (org.) **Mulheres de Axé**. Salvador: Kawo Kabyesile, 2013.

RIBEIRO, Vinícius. Caminhada do Povo de Santo do Subúrbio defende 'sagrado direito de viver em paz'. 2023. **Correio Suburbano**. Disponível em: <https://correiosuburbano.com.br/caminhada-do-povo-de-santo-do-suburbio-defende-sagrado-direito-de-viver-em-paz/>. Acesso em: 05 nov. 2024.

ROBBINS, Dylon Lamar. Nina Rodrigues and Fausta: Sound and Racialization in Belle Époque Salvador da Bahia. **Luso-Brazilian Review**, [s. l.], v. 54, n. 2, p. 66-92, dez. 2017.

RODRIGUES, Alex. **MP denuncia cinco suspeitos de matar Mãe Bernadete na Bahia**. 2023. Publicado em 16/11/2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-11/mp-denuncia-cinco-suspeitos-de-matar-mae-bernadete-na-bahia>. Acesso em: 25 nov. 2024.

RODRIGUES, Raimundo Nina. A abasia coreiforme epidêmica no Norte do Brasil. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, [s. l.], v. 6, n. 4, p. 145-156, dez. 2003.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: P55 Edição, 2021.

ROMO, Anadelia O. **Brazil's Living Museum**: race, reform, and tradition in bahia. Chaper Hill: The University Of North Carolina Press, 2010.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Fogo no mato**: a ciência encantada das

macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018. 124 p.

SÁ, Gabriela Barretto de. **Direito à memória e ancestralidade**: escrituras africanas de mulheres escravizadas. 2020. 153 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41629>. Acesso em: 18 set. 2021.

SANTANA, Cristiane Copque da Cruz Santos de. Yêda Pessoa de Castro e a sua contribuição para a inclusão dos estudos africanos nos currículos escolares da Bahia: a experiência da década 1980. **Opará**: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, Salvador, v. 1, n. 2, p. 52-70, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/opara/article/view/ART0010>. Acesso em: 13 set. 2021.

SANTIAGO JÚNIOR, F. das C. F. Dos lugares de memória ao patrimônio: emergência e transformação da “problemática dos lugares”. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [s. l.], v. 52, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/21370>. Acesso em: 10 mar. 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: Modos e significações. Brasília: Edunb, 2015.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. **História de um terreiro Nagô**. São Paulo: Max Limonad, 1988. 106 p.

SANTOS, Camilla Azevedo Aguiar; VIDA, Maíra Santana; DORNELLES, Denise Freitas; VIDA, Samuel Santana. Liberdade Religiosa sob aspectos constitucionalistas: ação civil pública contra "orixás, caboclos e guias, deuses ou demônios?". In: SEMANA DE MOBILIZAÇÃO CIENTÍFICA, 2006, Salvador. **Anais** [...]. Salvador: Ucsal, 2006. p. 1-7. Disponível em: <https://ri.ucsal.br/server/api/core/bitstreams/7fe44f27-bb50-421c-ba1e-b500b358acb8/content>. Acesso em: 12 out. 2024.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. **Marchar não é Caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no rio de janeiro contra os processos de intolerância religiosa (1950-2008). 2018. 297 f. Tese (Doutorado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SANTOS, Elisabete Figueroa dos.; PINTO, Eliane Aparecida; TOLEDO, Andréia Melanda. A Lei nº 10.639/03 e o Epistemicídio: relações e embates. **Educação & Realidade**, [s. l.]. 2018, v. 43, n. 3. p. 949-967. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2175-623665332>. Acesso em: 16 set. 2021.

SANTOS, Inaicyrá Falcão dos. **Corpo e ancestralidade**: uma proposta pluricultural da dança-arte-educação. 4. ed. São Paulo: Terceira Margem, 2019.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador EDUFBA, 2005. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 24 out. 2024.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Os candomblés da Bahia do século XXI. *In*: SANTOS, Jocélio Teles dos. **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. Salvador: Centro dos Estudos Afro-Orientais, 2008. p. 14-31.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**: pàde, àsèsè e o culto égun. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Lidia Ribeiro Bradymir dos. **Da Guerra Santa ao Racismo Religioso**: desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador. 2022. 99 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34927>. Acesso em: 13 out. 2024.

SANTOS, Maria do Carmo Rebouças da Cruz Ferreira dos. **Constitucionalismo e Justiça Epistêmica**: o lugar do movimento constitucionalista haitiano de 1801 e 1805. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. 2. ed. Bahia: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Nívea Alves dos. **Entre ventos e tempestades**: os caminhos de uma Gaiaku de Oyá. 2013. 135 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/13963>. Acesso em: 27 maio 2024.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SANTOS JÚNIOR, Marivaldo. **De Exú a Xangô**: quem nos protege: a depredação do patrimônio afro-brasileiro no espaço público da Cidade de Salvador – Bahia. 2024. 143 f. Dissertação (Mestrado em Segurança Pública) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/40069>. Acesso em: 15 nov. 2024.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. **Identidade racial e direito à diferença**: Xangô e Thémis. 2006. 166 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/5119>. Acesso em: 22 maio 2023.

SÃO BERNARDO, Sérgio. **Direito e filosofias Africanas no Brasil**: ancestralidades, ubuntuidades e o pensamento kalunga como formadores do repertório ético-jurídico brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2022.

SÃO BERNARDO, Sérgio. Xangô e Thémis. *In*: BERNARDO, Sérgio São. **Xangô e Thémis**: estudos sobre filosofia, direito e racismo. Salvador: Gráfica Editora J. Andrade, 2016. p. 95-115.

SARDUY, Aida Esther Bueno. **El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en Xangô de Recife**: "La Ciudad de las mujeres que no será". 2014. 491 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [s. l.], v. 16, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11183>. Acesso em: 20 nov. 2023.

SEGATO, Rita Laura. A monocromia do mito ou onde achar a África na Nação. *In*: ORO, Ari Pedro. **A latinidade da América Latina**: Enfoques socioantropológicos. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008. p. 149-181.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 208-236, abr. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100008. Acesso em: 23 jan. 2021.

SEGATO, Rita Laura. **Ciudadanía porque no?** (Estado e Sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileiro). 1992. Disponível em: <https://dan2.unb.br/images/doc/Serie132empdf.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2024.

SEGATO, Rita Laura. Femigenocídio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos. *In*: SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016. p. 127-151.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: do patriarcado comunitário de baixa intensidade ao patriarcado colonial-moderno de alta intensidade. *In*: SEGATO, Rita Laura. **Crítica da Colonialidade em Oito Ensaios**: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 1-2.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, [s. l.], n. 18, 2012.

SEGATO, Rita Laura. Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. *In*: SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos**: y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018. p. 69-99.

SEGATO, Rita Laura. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. **Estudios Afro-Asiáticos**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 333-363, 2003. Acesso em: 12 maio 2024.

SEGATO, Rita Laura. Introducción. *In*: **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de sueños, 2016. p. 15-32.

SEGATO, Rita Laura. Introducción: colonialidad del poder y antropología por demanda. *In*: SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos**: y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013. p. 11-34.

SEGATO, Rita Laura. La invención de la naturaleza: Família, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña. *In*: SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia**: Ensayos sobre genero entre la antropologia, el

psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003. p. 181-224.

SEGATO, Rita Laura. Patriarcado: Del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital. *In: La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016. p. 91-108.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios de sua história: O pluralismo jurídico em diálogo com legisladores. **Revista de Direito da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 1, n. 1, p.65-92, jan./jul. 2014. Semestral. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/24623>. Acesso em: 9 jul. 2024.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones**: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal. 2 Ed. Brasília, DF: EDUnB, 2005.

SHARPE, Christina. **Algumas notas do dia a dia**. São Paulo: Fósforo, 2023.

SHARPE, Christina. **No vestígio**: negridade e existência. São Paulo: UBU Editora, 2023.

SHARPE, Christina. **Notas Ordinárias**. São Paulo: Fósforo, 2024.

SILVA, Cidinha da. **Tecnologias ancestrais de produção de infinitos**. Goiânia: Martelo, 2022.

SILVA, Cidinha da. **Um Exu em Nova York**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SILVA, Priscila Elisabete da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. *In: MULLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (org.). Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017. p. 22-34.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 207-236, abr. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/dywGNkPpwm6d8GcMVvzskHj/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e etnicidade: religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil. *In: PINHO, A. O.; SANSONE, L. (org.). Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2 ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2008, p- 285-313. *E-book*.

SILVA, José Marmo da; DACACH, Solange; LOPES, Fernanda. **Atagbá**: guia para a promoção da saúde nos terreiros. Rio de Janeiro: [s. n.], 2006. Realização: Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde.

SILVA, A. da S.; SEREJO, J. A. M. A Intolerância Religiosa Contra as Religiões Afro-Brasileiras e os Impactos Jurídicos do caso “Edir Macedo”. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGDir/UFRGS**, [s. l.], v. 12, n. 1, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/72817>. Acesso em: 12 out. 2024.

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

SMITH, Christen A. **Afro-Paradise**: blackness, violence, and performance in brazil. Chicago: University Of Illinois Press, 2016.

SMITH, Linda Tuhiwai **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

SODRÉ, Jaime; RAMOS, Cleidiana. **Ebome Cidália**: a enciclopédia do candomblé - 80 anos. Salvador: Sepromi, 2013.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUL do Brasil – Makota Valdina. Salvador: Tve Bahia, 2018. (26 min.), color. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=88F4li5iGfA&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=4. Acesso em: 29 mar. 2024.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Corujebó**: candomblé e polícia de costumes (1938-1976). Salvador: Edufba, 2018.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. **Na palma da minha mão**: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: Edufba, 2011. 166 p.

SOUZA, Jovina. **Memorial do Espelho**. Salvador: Segundo Selo, 2022.

SOUZA, Livia Maria Natália de. **Correntezas e Outros Estudos Marinhos**. Salvador: Ed. Ogum's Toques Negros, 2015.

SOUZA, Livia Maria Natália de. Literatura adoxada: as formas de escrita poética da negritude na cosmogonia afro-brasileira. **Fólio** – Revista de Letras, Vitória da Conquista, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 193-204, 5 fev. 2019. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/Edicoes UESB. Disponível em:

<https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/4560>. Acesso em: 5 jun. 2024.

SOUZA, Luana Franciele Miranda. **Vozes Sagradas**: as resistências de mulheres negras no candomblé da Bahia. 2021. 192 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/36421/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20-%20LUANA%20SOUZA.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2024.

SPILLERS, Hortense. Bebê da mamãe, talvez do papai: Uma gramática estadunidense. *In*: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). **Pensamento Negro Radical**: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo, 2021. p. 29-69.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STEFAN, Melanie. A CV of failures. **Nature**, [s. l.], v. 468, n. 7322, p.467-467, nov. 2010.

SUGARMAN, David. From Legal Biography to Legal Life Writing: broadening conceptions of legal history and socio :legal scholarship. **Journal Of Law and Society**, [s. l.], v. 42, n. 1, p. 7-33, 9 fev. 2015.

TEIXEIRA, Anderson Rodrigues. "Bolar no santo é uma vontade das energias, espiritual puro": repensando a pessoa e o transe no noviciado dos candomblés. In: ENCONTRO ANUAL ANPOCS, 43., 2019, Caxambu. **Anais** [...]. Caxambu: Si, 2019. p. 1-20. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/43-encontro-anual-da-anpocs/st-11/st02-12/11632-bolar-no-santo-e-uma-vontade-das-energias-espiritual-puro-repensando-a-pessoa-e-o-transe-no-noviciado-dos-candombles/file>. Acesso em: 24 jan. 21.

THEODORO, Helena. **Mito e espiritualidade: Mulheres Negras**. Rio de Janeiro: Pallas, 1996. 214 p.

THIONG'O, Ngugi Wa. **Sonhos em tempo de guerra: memórias de infância**. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2015.

THOMPSON, Robert Farris. Orchestrating Water and the Wind: Oshun's Art in Atlantic. In: MURPHY, Joseph M.; SANFORD, Mei-Mei. **Osun across the Waters: a yoruba goddess in africa and the americas**. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 251-262.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o Passado: Poder e a Produção da História**. Curitiba: Huya, 2016.

UFMG, Saberes Tradicionais. **Retrato da Mestra Makota Valdina**. 2018. Formação Transversal em Saberes Tradicionais UFMG filmado na Primavera de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FAc4CJr4qtM&list=PLQhsSyDlgbhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=7. Acesso em: 29 mar. 2024.

UFMG, Saberes Tradicionais. **Videoaula com a Mestra Makota Valdina #01**. 2018. 2°47'. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mnX6VWcEYxc&list=PLQhsSyDlgbhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=20. Acesso em: 29 mar. 2024.

UFMG, Saberes Tradicionais. **Videoaula com a Mestra Makota Valdina #02**. 2018. 2°48'. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-5T7qD_sux0&list=PLQhsSyDlgbhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=21. Acesso em: 29 mar. 2024.

VELECI, Nailah Neves. **Cadê Oxum no espelho constitucional? os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro**. 2017. 145 f. Dissertação (Doutorado em Direitos Humanos) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/25246><https://repositorio.unb.br/handle/10482/25246>. Acesso em: 4 maio 2024.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 237-248, abr. 2006.

VERGER, Pierre. As contribuições especiais das mulheres do candomblé no Brasil. *In: Culturas Africanas*: documentos da reunião de peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”, colóquio realizado em São Luís do Maranhão, de 24 a 28 de junho de 1985. p. 272-290. Unesco, 1986. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000071971_por?posInSet=1&queryId=f30a15b7-e353-4541-b1bc-423e1b42ce59. Acesso em: 16 abr 2024.

VERGER, Pierre. Esplendor e decadência do culto de Ìyàmí Osorongá: minha mãe feiticeira, entre os iorubás. *In: VERGER, Pierre. Artigos*: Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992. p. 8-91.

VERGER, Pierre. **Lendas africanas dos orixás**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2019.

VERGER, Pierre. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns**: Na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia – 1850**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 1999.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

VILELA, Ana Laura Silva. **A dimensão colonial do conhecimento**: contribuições teóricas para a educação jurídica desde a América Latina. 2014. 131 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

VILELA, Ana Laura S. **Ìyálodè Iyà Orò**: Uma análise das lideranças femininas na criação dos direitos das comunidades tradicionais de terreiro. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 3 e 6 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

VILELA, Ana Laura Silva. **Um julgamento entre a galinha da macumba e o couro do sapato do ministro**. Justificando: Mentis Inquietas Pensam o Direito. 2018. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/um-julgamento-entre-a-galinha-da-macumba-e-o-couro-do-sapato-do-ministro/612686857#:~:text=A%20manifesta%C3%A7%C3%A3o%20do%20Vice%20procurador,e%20tamb%C3%A9m%20%C3%A0%20sociedade%20brasileira>. Acesso em: 2 mar. 2024.

VILELA, Ana Laura Silva; LOPES, Juliana Araújo. “A Dívida Impagável”: Denise Ferreira da Silva e suas implicações para o Direito, ou reflexões sobre uma obra irresenhável. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 2178-2200, 2023. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/69758>. Acesso em: 14 nov. 2023.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *In*: WERNECK, Jurema. **Mulheres Negras**: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro: Criola, 2010. p. 76-85. Disponível em: https://criola.org.br/wp-content/uploads/2017/10/livro_mulheresnegras_1_.pdf. Acesso em: 8 maio 2024.

WERNECK, Jurema Pinto. **O Samba Segundo as Ialodês**: mulheres negras e cultura midiática. 2007. 318 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: http://www.pos.eco.ufrj.br/site/teses_dissertacoes_interna.php?tease=10. Acesso em: 1 maio 2024.

WERNECK, Jurema. Of Ialodês and Feminists: Reflections on black women's political action in Latin America and the Caribbean. **Cultural Dynamics**, New York, v. 1, n. 19, p. 99-113, mar. 2007.

WILLIAMS, Patricia J. Alchemical Notes: Reconstructing Ideals from Deconstructed Rights. **Harvard Civil Rights-Liberties Law Review**, [s. l.], v. 22, 1987.

WILLIAMS, Patricia. **Alchemy of Rights and Law**: diary of a law professor. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

YIN, Robert. **Estudo de Caso**: planejamento e métodos. 5. ed. Porto Alegre: Bookman, 2015.

YIN, Robert K. **Pesquisa qualitativa do início ao fim**. Porto Alegre: Penso, 2016.

APÊNDICE A – LISTA DE TEXTOS ENCONTRADOS SOBRE MULHERES DE AXÉ²²⁹

Textos de autoria de mulheres de axé
Livros
BASTOS, Dani. Matriarcado e fé : a história de Mãe Fátima de Oxum. Recife: Fundarpe, 2014.
BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. Caroço de dendê : a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos. 2a ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. Histórias que a minha avó contava . São Paulo: Terceira Margem, 2004.
BIANCH, Valnizia. Reflexões escritas de Mãe Valnizia Bianch . Salvador: Edição do Autor, 2019.
BIANCH DE OLIVEIRA, Valnizia. Resistência e fé : fragmentos de vida de Valnizia de Ayrá. São Paulo: All Print Editora, 2009.
BRANDÃO, Gersonice Euede Sinha. Euede : a mãe de todos. Salvador: Barabô, 2015. Organização Alexandre Lyrio e Dadá Jaques.
ESPÍNDOLA, Nice Evangelista; SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano de. Oloyá, Egbomi Nice e o Bailar das Borboletas . Salvador: Brasil Com Artes, 2022.
MACHADO, Vanda. Pele da Cor da Noite . 2 ed. Salvador: Edufba, 2013. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/16783/1/pele-da-cor-da-noite.pdf Acesso em 23 de junho de 2023.
MARÇAL, Mãe Márcia. Faria tudo outra vez . Rio de Janeiro: Aruanda Livros, 2021.
MUKALÊ, Mãe Hilsa; GOLDMAN, Márcio. Do outro lado do tempo : o terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus Bahia) (Histórias Contadas a Márcio Goldman). Rio de Janeiro: 7letras, 2011. 110 p.
Pinto, Mãe Flávia. Salve o matriarcado : Manual da Mulher Búfala. Rio de Janeiro]: Fundamentos de Axé, 2021.
PINTO, Valdina. Meu caminhar, meu viver . Salvador: Sepromi, 2015.
SANTOS, Adna (Mãe Baiana). Chão & Paz : autobiografia de Adna Santos. Brasília: Teixeira Gráfica e Editora, 2018.
SANTOS, Maria Balbina dos. Pedagogia do terreiro : experiências da primeira escola de religião e cultura de matriz africana do Baixo Sul da Bahia. Simões Filho: Kalango, 2019.

²²⁹ Trata-se de uma lista de encontros, não exaustiva, que mantenho para auxiliar outras pesquisadoras interessadas no tema. O objetivo é que possam ampliá-la continuamente, assim como os estudos sobre mulheres de axé no Brasil.

Textos de autoria de mulheres de axé
SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Meu tempo é agora . 2. ed. Bahia: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.
SANTOS, Maria Stella de Azevedo; PEIXOTO, Graziela Domini. O que as folhas cantam : para quem canta folha. Brasília: Unb, 2014.
Artigos
FERNANDES BARRETO REGIS, Doralina; MARTINS MOURA, Beatriz. Dos terreiros à academia: Mulheres de axé, saberes tradicionais e letramento acadêmico. Revista Calundu , Brasília, v. 4, n. 1, 2020. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/32234 . Acesso em: 26 fev. 2024.

Textos que abordam trajetórias de mulheres de axé
BERNARDO, Teresinha. Negras, mulheres e mães : lembranças de Olga de alaketu. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. Mãe Stella de Oxóssi : perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor Ltda, 2003.
CARVALHO, Marcos. Gaiaku Luiza : e a trajetória do jeje-mahi na Bahia. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
COSTA, Haroldo. Mãe Beata de Yemonjá : guia, cidadã, guerreira. Rio de Janeiro: Garamond/Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
COSTA, Valéria Gomes. É do Dendê : história e memórias urbanas da nação xambá no recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.
COSTA, Sebastião Heber Vieira. Boa Morte : das memórias de filhinha às litogravuras de maragogipe. Salvador: Faculdade 2 de Julho, 2007.
DION, Michel. Omindarewa : uma francesa no candomblé: a busca de uma outra verdade. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
FONTOURA, Tanira; COUTINHO, Tiago; LEMOS, José Ricardo; CALDAS, Rubens. Àwon Óna Jagun : narrativas sobre Mãe Carmen de Osogiyán. Salvador: Tecnomuseu, 2023.
JOAQUIM, Maria Salete. O papel da liderança feminina na construção da identidade negra . São Paulo: Educ, 2001. 187 p.
LODY, Raul; MARTINS, Cléo. Faraimará, o caçador traz alegria : Mãe Stella 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
NÓBREGA, Cida; ECHEVERRIA, Regina. Mãe Menininha do Gantois : uma biografia. Salvador: Corrupio, 2006.

NÓBREGA, Cida. Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora : saudade e memória. Salvador: Corrupio, 2000.
SANTANA, Marcos. Mãe Aninha de Afonjá : um mito afro-baiano. Salvador: Egba, 2006.
SANTANA, Marcos (org.). Mãe Stella de Oxóssi : estrela nossa, a mais singela! Salvador: Pimenta Malagueta Editora / Egba – Empresa Gráfica da Bahia, 2014.
SANTOS, Edimar Ferreira. O poder dos candomblés : perseguição e resistência no recôncavo da bahia. Salvador: Edufba, 2009. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ufba/179/4/O%20poder%20dos%20candomblés.pdf . Acesso em: 24 jun. 2023.
SODRÉ, Jaime; RAMOS, Cleidiana. Ebome Cidália : a enciclopédia do candomblé - 80 anos. Salvador: Sepromi, 2013.
REZENDE, Marcos (org.). Mulheres de Axé . Salvador: Kawo Kabyesile, 2013. p. 34-37.
RODRIGUES, Aldair (org.). Sacerdotisas voduns e rainhas do Rosário: mulheres africanas e inquisição em Minas Gerais (Século XVIII). São Paulo: Chão, 2023.
VÍRGÍNIA, Cátia. A Menina das Águas : vida, memória e ensinamentos de Mãe Baratinha de Oxum. Castro Alves: Edição da Autora, 2021. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1yN99_RUky0-AsW1kQQSSpQV1oH2mVfU8/view?pli=1 . Acesso em: 23 jun. 2023.
T'ÒSUN, Etemi Flávia. Mulheres de Axé : a luta e a resistência de vinte sacerdotisas no rio de janeiro. Rio de Janeiro: Editora Folha de Ouro, 2022.

Teses, Dissertações sobre trajetórias ou organizações de mulheres de axé

BRITO, Maíra de Deus. O samba é santo : escrevivências sobre a Mãe Dora de Oyá. 2024. 191 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado Interdisciplinar em Direitos Humanos, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Universidade de Brasília, Brasília, 2024. Disponível em: http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/48020 . Acesso em: 26 out. 2024.
MOURA, Beatriz Martins. Mulheres de axé e o território da universidade : encruzilhando epistemologias e refundando pedagogias. 2021. 187 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
PASSOS, Marlon Marcos Vieira. Iyá Zulmira de Zumbá : uma trajetória entre nações de candomblé. 2017. 191 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/23894/1/Tese%20Marlon%20versao%20Nicolau-LN%20%28REESCRITA%20CORRE%c3%87%c3%83O%29.pdf . Acesso em: 26 out. 2024.

PEREIRA, Isabelle Sanches. **"Onde eu me acho no direito de escrever"**: reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na escola. 2018. 273 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/33711/1/TESE%20FINAL%202018%20ISABELLE%20SANCHES%20PEREIRA.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2023.

SARDUY, Aida Esther Bueno. **El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en Xangô de Recife**: "la ciudad de las mujeres que no será". "La Ciudad de las mujeres que no será". 2014. 491 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doctorado En Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014.

SOUZA, Fernanda Meira de. **Afirmção da identidade religiosa e constituição do sujeito político das mulheres de terreiro de Pernambuco**. 2014. 139 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/27810>. Acesso em: 23 jun. 2023.

SOUZA, Luana Franciele Miranda. **Vozes Sagradas**: as resistências de mulheres negras no candomblé da Bahia. 2021. 192 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/36421/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20-%20LUANA%20SOUZA.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2024.

Artigos sobre mulheres de axé

CAVALCANTI, M. L. V. DE C. A casa das minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé. **Sociologia & Antropologia**, v. 9, n. 2, p. 387-429, maio 2019.

EVARISTO, Conceição. Mãe Beata de Yemonjá. In: DUARTE, Eduardo de Assis (org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: Antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 30-41.

VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres no Candomblé do Brasil. In: LIMA, Cláudia. **Artigos**, Tomo. São Paulo: Corrupio, 1992.

APÊNDICE B – LISTA DE VÍDEOS E TEXTOS DE MAKOTA VALDINA CONSULTADOS

A DONA do Terreiro. Direção de Deisy Anunciação. Salvador, 2018. (35 min.), son., color. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=5. Acesso em: 29 mar. 2024.

ARAÚJO, Ubiratan Castro de. Saberes e viveres de mulher negra: Makota valdina. **Revista Palmares**, Brasília, v. 2, p. 75-82, set. 2005. Disponível em:

<https://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/revista2/revista2-i75.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2024.

CANAL RITA HIPÓLITO. **Makota Valdina**: "seja um raio de sol". 2020. Filosofia Bantu por Makota Valdina. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=Q6NQ8Ovuq-c&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=15. Acesso em: 24 mar. 2024.

CULTNE. **Makota Valdina**: Ilê Omolu e Oxum. 2013. 22 min. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=dNPpxmfbkz8&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=17. Acesso em: 29 mar. 2024.

CULTNE. **Tributo à Makota Valdina**. 2019. 50 seg. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=v31FNm5vRLE&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=18. Acesso em: 29 mar. 2024.

DIAS, Marcos. Makota Valdina: "Toda mulher negra é ativista". **A Tarde**. Salvador. 19 mar. 2024. Disponível em: <https://atarde.com.br/muito/Makota-valdina-toda-mulher-negra-e-ativista-1040034>. Acesso em: 29 mar. 2024.

JARDIM DAS FOLHAS SAGRADAS. **Makota Valdina**. 2011. Depoimento da Makota Valdina, do Terreiro Tanuri Junsara, sobre Candomblé e Ecologia. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=oMypdWVOiLk&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=11. Acesso em: 29 mar. 2024.

MAKOTA Valdina. Direção de Joyce Rodrigues. Música: Um Jeito Negro de Ser e Viver - Completo. Salvador: Grifo.Doc, 2012. (19 min.). Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=saOHXc48ylE&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=2. Acesso em: 29 mar. 2024. (Transcrição de Douglas Amarantes).

MULHERES de Axé. Direção de Marcos Rezende. Salvador: Secretaria de Política Para Mulheres - Estado da Bahia, 2013. (31 min.), son., color. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=20o_s7BhYO4&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=6. Acesso em: 29 mar. 2024.

NEAMP. **Entrevista com Makota Valdina**. 2020. 34 min. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SoGogU8QcnU&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=16. Acesso em: 29 mar. 2024.

NÓS TRANSATLÂNTICOS (org.). **Makota Valdina**: negra, candomblé e cidadania. Negra, Candomblé e Cidadania. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4lkY6IIsmb4&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln. Acesso em: 29 mar. 2024.

PEREIRA, Isabelle Sanches. **"Onde eu me acho no direito de escrever"**: reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na escola. 2018. 273 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/33711/1/TESE%20FINAL%202018%20ISABELLE%20SANCHES%20PEREIRA.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2023.

PERFIL e Opinião Especial - Makota Valdina. Salvador: Tve Bahia, 2013. (52 min.), son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6w02NNt1dmw&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=3. Acesso em: 29 mar. 2024.

PROGRAMA MAIS VOCÊ. **Entrevista com Makota Valdina**. 2015. Discute o que é o candomblé, Exú, intolerância e outros. (9 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RyIs9bMepkw&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=14. Acesso em: 29 mar. 2024.

SOUL do Brasil - Makota Valdina. Salvador: Tve Bahia, 2018. (26 min.), color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=88F4li5iGfA&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=4. Acesso em: 29 mar. 2024.

TPSM_CONEXÃO| Professora Valdina Pinto: Candomblé de nação Angola, Nkisi e Orixás. Produção de Hirameki Anat. Salvador: TPSM_Conexão, 2018. (12 min.), color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JPIP6Wz-eRc&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=8 Acesso em: 29 mar. 2024.

TPSM_Conexão | Professora Valdina Pinto "MAKOTA": O elo inquebrável, viver e ser. Produção de Hirameki Anat. Salvador: TPSM_Conexão, 2018. (8 min.), color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ButRXLqFqnw&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=9 Acesso em: 29 mar. 2024.

TVE BAHIA. **Polêmicas Contemporâneas #11**: Makota Valdina-Tecnologias modernas e o candomblé. Makota Valdina-Tecnologias Modernas e o Candomblé. 2019. (26 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2jZ-DFHGCQY&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=10. Acesso em: 29 mar. 2024.

TVE BAHIA. **Série Deu o Nome: Makota Valdina**. 1 min. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oUSTD3CYh88&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=19. Acesso em: 29 mar. 2024.

UFMG, Saberes Tradicionais. **Retrato da Mestre Makota Valdina**. 2018. Formação Transversal em Saberes Tradicionais UFMG filmado na Primavera de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FAc4CJr4qtM&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=7. Acesso em: 29 mar. 2024.

UFMG, Saberes Tradicionais. **Videoaula com a Mestre Makota Valdina #01**. 2018. 2°47'. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mnX6VWcEYxc&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=20. Acesso em: 29 mar. 2024.

UFMG, Saberes Tradicionais. **Videoaula com a Mestre Makota Valdina #02**. 2018. 2°48'. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-5T7qD_sux0&list=PLQhsSyDlqBhqWVgXWmi2VKdCGbeGZG_Ln&index=21. Acesso em: 29 mar. 2024.

APÊNDICE C – CODIFICAÇÃO EPISÓDIOS DO PROGRAMA “O CANDOMBLÉ E SEUS CAMINHOS”

Título do Episódio	Temporada	Data de Postagem	Duração	Sinopse	Convidada/o	Assunto Central Abordado	Tópicos destacados a partir das questões que orientam a análise ²³⁰	Link
1º EPISÓDIO - Candomblé e Seus Caminhos - Trajetória Mãe Jaciara Ribeiro	1	06/12/2019	7'38"	-	-	Apresentação da proposta do programa e da trajetória da <i>ialorixá</i> Mãe Jaciara	-Fala sobre Mãe Gilda enquanto caso emblemático - Expõe os princípios do programa: respeito, ética e compromisso - Objetivo do programa é esclarecer ao público o que significa realmente ser de candomblé: o encantamento, trazer esclarecimentos ao público - “Nossa proposta é de encantamento” - “Por que a mídia é perversa”	https://www.youtube.com/watch?v=73VQsdteUbg&list=PLlEa5UtO7mJee_K43iBXZyv1zLWF
2º EPISÓDIO - Candomblé e Seus	1	06/12/2019	27'48"	-	Altamiro Neto - Gestor do Parque Lagoa	A partir do Parque Lagoa do Abaeté,	- Preocupação de uma ética do tratamento dos servidores do	https://www.youtube.com/watch?v=1KWCpB4T

²³⁰ Ao assistir e analisar o conteúdo dos episódios destaquei nesta codificação simples elementos que dissessem respeito às seguintes questões: a) elementos biográficos de Mãe Jaciara e Mãe Gilda; b) parcerias políticas de Mãe Jaciara e as estratégias políticas que o programa o Candomblé e seus Caminhos busca visibilizar; c) identificação de direitos discutidos durante os episódios; d) quais são as espacialidades que os episódios evocam; e) d) quais as noções sobre as mulheres de axé os episódios enunciam, e; d) de que modo os episódios e os diálogos mobilizam as cosmologias ancestrais em suas narrativas de pertencimento comunitário, atuação política e constituição subjetiva de Mãe Jaciara e seus interlocutores e interlocutoras.

Caminhos - Oferendas e Meio Ambiente					do Abaeté	discutir racismo ambiental e racismo religioso, relacionar o candomblé com práticas ecológicas, conscientizan do o povo de santo sobre as formas adequadas de depositar oferendas no meio ambiente.	estado com as pessoas de candomblé. - A necessidade/tentativa de que a gestão do Parque Lagoa do Abaeté seja pensada a partir da diversidade. - Educação Ambiental - Experiência com o outro parque na infância de Mãe Jaciara como uma mulher de terreiro: Parque Bartolomeu. - A importância de tornar o Parque Lagoa do Abaeté um lugar seguro. - A existência de uma Caminhada contra Intolerância que saia da Sereia de Itapuã e ia até o Parque Lagoa do Abaeté (esta caminhada não existia mais há seis anos) - Divulga as outras caminhadas do povo de santo de Salvador - Reforça a dimensão educativa do programa de que o "candomblé não é do mal".	RSg&list=PLlEa5 UtO7mJee_K43i BXZyv1zLWFpQ lcc&index=3
---	--	--	--	--	-----------	--	---	---

3º EPISODIO - Candomblé e Seus Caminhos - Bloco Malê Debalê	1	6 de dez. de 2019	30'41"	-	Cláudio Araújo e Carlos Eduardo Carvalho, presidente e vice-presidente do Bloco Afro Malê Debalê	O programa é gravado na quadra do bloco afro <i>Malê Debalê</i> . Celebra e recupera a memória dos 40 anos do Malê Debalê	<ul style="list-style-type: none"> - Ao retomar o histórico do Bloco Afro Malê Debalê, os convidados expõem uma trajetória pautada na educação, trabalho social e na reparação (a luta do Malê Debalê para a existência de uma escola de Educação Infantil em Itapuã) - Pensam a cidade, a partir da espacialidade de Itapuã enquanto um bairro afastado e esquecido. - Recuperam a origem indígena do bairro de Itapuã - Falam da relação do Malê Debalê com terreiros da comunidade como o <i>Ilê Asé Ofaromin</i> e <i>Axé Abassá de Ogum</i>. - Um dos convidados menciona memórias com Mãe Gilda de Ogum. 	https://www.youtube.com/watch?v=r8IBwW9zOuI&list=PLlEa5UtO7mJee_K43iBXZyv1zLWFpQlcc&index=3
4º EPISODIO - Candomblé e Seus Caminhos -	1	6 de dez. de 2019	28'15"	-	Mãe Valnizia Bianchi - Ialorixá do Terreiro do	Divulgação da XIV Caminhada pelo fim da	- As convidadas explicam a origem da Caminhada pelo fim da violência e	https://www.youtube.com/watch?v=W4wbwrmgrFs&list=PLlEa

Terreiro do Cobre					Cobre e <i>Equede</i> Meire Oliveira	violência e intolerância religiosa, pela paz	intolerância religiosa, pela paz, organizada pelo Coletivo de Terreiros do Engenho Velho da Federação - Mãe Valnizia fala sobre o direito à liberdade religiosa, sobre se vestir de branco saindo do busto de Mãe Runhó - Fazem um diálogo sobre as caminhadas, uma análise de conjuntura das caminhadas e da intolerância religiosa.	5UtO7mJee_K43iBXZyv1zLWFpQlcc&index=5
5º EPISODIO - Candomblé e Seus Caminhos - Centro Umbandista Maria da Piedade e Cavaleiros de Jorge	1	6 de dez. de 2019	33'35	-	Pai Rafael Moraes - Centro Umbandista Maria da Piedade e Cavaleiros de Jorge	Um diálogo inter-religioso e educativo sobre as vivências na umbanda e experiências de ecumenismo	- Qual a origem (110 anos de umbanda), características da umbanda - O lugar da umbanda na Bahia - Qual o papel do sacerdote na umbanda - Explicar a diversidade de expressões dentro da umbanda (mesa branca, umbanda traçada) - A existência do Conselho InterReligioso da Bahia	https://www.youtube.com/watch?v=n9h94HblQVo&list=PLIEa5UtO7mJee_K43iBXZyv1zLWFpQlcc&index=6

							(CONIRB), um grupo de diálogos e atividades ecumênicas - Mãe Jaciara menciona sua participação em atividades do CONIRB	
6º EPISÓDIO - Candomblé e Seus Caminhos - Mobilização de Povo de Terreiro e nossa Resistência	1	6 de dez. de 2019	29'02"	-	Entrevista Mãe Iara de Oxum - <i>Ialorixá</i> à frente da Caminhada da Pedra de Xangô em Cajazeiras	Divulgação e conversa sobre a 10º Caminhada da Pedra de Xangô	- A importância de dar nome e não ser nomeado, porque quando não se dá o próprio nome os outros podem dizer o que quiserem. - Mãe Jaciara repete algo que é comum em outros episódios do programa e do trabalho de campo: "a importância de ter a mídia a nosso favor" - Mãe Iara apresenta o contexto do bairro de Cajazeiras: maior quantidade de terreiros de candomblé e a Associação Pássaro das Águas da qual é presidenta. - Mãe Iara fala das críticas por estar à frente da caminhada:	https://www.youtube.com/watch?v=OE401loqIy4&list=PLlEa5UtO7mJee_K43iBXZyv1zLWFpQlcc&index=7

							<p>acusação de querer a caminhada para dentro de seu terreiro.</p> <ul style="list-style-type: none"> - A história da Pedra de Xangô: Xangô responde pela pedra. - A caminhada surge para impedir que a pedra fosse implodida diante do avanço da especulação imobiliária. - O tombamento da Pedra de Xangô e a importância que o Estado se implique e cuide para além do mero tombamento. - Demonstram a preocupação do impacto ambiental com as oferendas e a importância da conscientização. 	
7º EPISODIO - Candomblé e Seus Caminhos - Sacerdote e a era da Tecnologia	1	6 de dez. de 2019	34'01"	-	Babalorixá Gilson Santos de Omolu	Os desafios da tecnologia e de ser um babalorixá jovem	<ul style="list-style-type: none"> - É uma oportunidade de conversar com um homem de axé da comunidade de Itapuã sobre o tempo no candomblé: avanço tecnológico, ser um babalorixá jovem. - Pai Gilson compartilha sobre sua 	https://www.youtube.com/watch?v=U4ucnRRk5xU&list=PLlEa5UtO7mJee_K43iBXZyv1zLWFpQlcc&index=8

							<p>trajetória enquanto jovem negro trabalhador, ser um jovem no axé e sua feitura aos dezesseis anos, essas experiências o fizeram compreender a importância dos estudos.</p> <p>- Mãe Jaciara pergunta sobre o que significa ser um homem de Omolu e sobre o Sabejé de Omulu.</p> <p>- Conversam sobre o <i>Sabejé</i> de Omulu, quando o orixá sai em um tabuleiro sobre a cabeça de um filho de santo para alimentar a comunidade, e sobre a importância de levar o sagrado do candomblé para as ruas: "ser mágico da porteira pra fora" e não demonstrar medo diante da intolerância religiosa.</p> <p>- Mencionam Makota Valdina para discutir sobre a internet e os riscos de divulgar o sagrado.</p> <p>- Há a participação de</p>	
--	--	--	--	--	--	--	---	--

							<p>uma filha de santo de Pai Gilson, Deloyá de Bará, a qual é uma mulher branca Fotoativista.</p> <p>- Deloyá de Bará conta de seu encontro com seu pai de santo e a importância de sua feitura e problematiza a experiência como mulher branca no candomblé, em que é preciso que as pessoas brancas tenham consciência racial da religião que pertencem. Sobre a importância de se discutir o racismo no candomblé.</p>	
Candomblé e seus caminhos 2ª T. EP. 1- Dia nacional de combate à intolerância religiosa	2	25 de jan. de 2019	35'37"	No primeiro episódio da segunda temporada do programa, a Iyalorixá Jaciara Ribeiro entrevista Ana Gualberto, facilitadora nacional	Iya Ojuomó Ana Gualberto	Sobre a parceria do Axé Abassá de Ogum e a Koinonia - Presença ecumênica e serviço e o histórico do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa	<p>- Conversam tanto sobre a parceria do Axé Abassá de Ogum com a Koinonia quanto entre Mãe Jaciara e Ana Gualberto.</p> <p>- Contextualizam sobre o que seria Koinonia e a atuação fundamental de Koinonia no caso Mãe Gilda.</p> <p>- Ainda sobre Koinonia, Ana</p>	https://www.youtube.com/watch?v=c2YcnnnRy-I

				<p>com comunidades tradicionais de Koinonia. Em pauta, o racismo religioso, a violência contra os terreiros e os caminhos possíveis para que as comunidades tradicionais possam garantir seus direitos.</p>		<p>Gualberto fala da agenda da instituição e das parcerias como o Ministério Público do Estado da Bahia.</p> <ul style="list-style-type: none"> - São duas mulheres de Oxum conversando sobre suas vivências de mulheres de axé ativistas e como ser de Oxum fundamenta suas práticas. a) Não pegar muito em armas, mas se for preciso Oxum também tem um ofá (arco); Mãe Jaciara: “ser de oxum é ser o próprio ebó”. - Ser de Oxum é “pegar em armas de formas diferentes” <ul style="list-style-type: none"> - Reforça que o programa tem o interesse de trazer informações e não publicizar segredos. - Mãe Jaciara fala de sua experiência no Estado: “Era difícil transitar no estado com meu turbante” - Mãe Jaciara posiciona o busto de Mãe Gilda como um ganho para todo o povo de 	
--	--	--	--	---	--	---	--

							<p>candomblé, “porque fincar a imagem de uma ialorixá numa comunidade é fincar uma imagem de todo um povo né, a imagem de Mãe Gilda é uma reparação não só para o <i>Abassá de Ogum</i>, mas para história ancestral do povo de candomblé”.</p> <p>- Mãe Jaci: sua preocupação com o racismo é cotidiana; acorda de noite pensando no racismo, sobre a “preocupação, sobre nos desafricanizar”.</p> <p>- A indumentária das mulheres de axé é um tópico importante da conversa.</p> <p>- Casos de intolerância recentes à época: invasão na Casa do Mensageiro e violação na Pedra de Xangô onde foram jogados quilos de sal.</p> <p>- Mencionam parceiros institucionais e jurídicos: Dr Hédio</p>	
--	--	--	--	--	--	--	---	--

							<p>Silva, Livia Vaz (MP-BA) e Fabya Reis (secretária SEPROMI).</p> <p>- Sobre o objetivo de conscientização do programa:</p> <p>“Candomblé não é magia negra, não come criança, é uma religião como qualquer”</p>	
Candomblé e seus Caminhos - Programa 1 - Segunda Temporada	2	23 de ago. de 2019	34'08"	Candomblé e seus caminhos está de volta, assista o primeiro programa da segunda temporada.	Ogã Suspenso Sílvia Conceição	Divulgação do livro “Entre Batidas e Batuques: A polícia e os candomblés da Bahia” de autoria do ogã suspenso Sílvia Conceição.	<p>- Ogã Sílvia reconhece Mãe Jaciara como alguém importante na resistência.</p> <p>- Mãe Jaciara reafirma que o programa é produzido dentro de um terreiro de candomblé.</p> <p>- A experiência de Sílvia como policial e ogã e um homem de Ogiyan</p> <p>- Mãe Jaciara destaca a importância de denunciar, menciona os lugares Centro Referência Nelson Mandela, Secretaria de Reparação</p> <p>- Mãe Jaciara fala que a intolerância religiosa</p>	https://www.youtube.com/watch?v=IG9PygF8_fc

							se também se pratica no olhar. - Mãe Jaciara cita o caso de violência de uma <i>ialorixá</i> que foi amarrada e arrastada incorporada de Oxóssi pela polícia.	
Candomblé e seus caminhos - Episódio 7	2	10 de nov. de 2019	28'43"	Programa Candomblé e seus caminhos exibido as quartas-feiras 17:00hrs e 21:00hrs.		- Registra o I Festival de Osun Bahia	- Apresenta alguns momentos do festival, entrecortado com tomadas internas no Abassá de Ogum, no trajeto entre o Abassá de Ogum e Parque Lagoa do Abaeté e a entrega de oferendas na Lagoa. - Aborda a organização do evento e a parceria entre Mãe Jaciara de Oxum e Ialodê Rosângela d'Yewa da Aldeia Oloroke ti Efon do Rio de Janeiro. - Fala da Ialodê rosângela sobre o Festival de Oxum ter por objetivo "conscientizar a comunidade da importância da ialorixá não só como mãe do	https://www.youtube.com/watch?v=1SjUEwMXLhA

							<p>terreiro, mas mãe estruturadora da comunidade”.</p> <ul style="list-style-type: none">- Mãe Rosângela fala do seu processo de iniciação como ialodê na África e de estar levando o Festival de Oxum para a Bahia; sobre sua ligação com Oxum, sua casa ser de Oxum e ela estabelecer o diálogo primeiro na Nigéria e depois com Mãe Jaciara na Bahia, que é uma mulher de Oxum.- O episódio mostra os participantes do evento, entrega de moções honrosas, a presença de pessoas da comunidade de axé, do ator Érico Braz.- O episódio destaca as crianças vestidas de roupas de axé com estampas amarelas.<ul style="list-style-type: none">- Há bandeiras amarelas com um <i>abebé</i> ornamentando o bairro de Itapuã, no trajeto entre o terreiro e a Lagoa de Abaeté.- Há imagens de Mãe	
--	--	--	--	--	--	--	---	--

							Jaciara entregando as oferendas na água e entrando na água. - Há destaque para a Feira Iyá Elegbara.	
Temporada II Candomblé e seus caminhos - Episódio 8	2	28 de mai. de 2019	33'50"	Entrevistada Graça Azevedo	Bruxa Graça Azevedo Senhora Telucama	Desmistificar sobre a bruxaria e a importância do diálogo entre as religiões	<ul style="list-style-type: none"> - Bruxa Graça compartilha sua experiência como sacerdotisa: templo aberto há 43 anos com uma escola de formação tradicional "colégio de mistérios de formação sacerdotal" - Explica que sua tradição é celta ibérica - Ambas demonstram uma relação de parceria em espaços interreligiosos. - Destacam a falta de informação sobre os símbolos - O significado da vassoura para as bruxas: uma origem histórica e não um meio de transporte. - A necessidade de enfrentar o modismo ambas as religiões: candomblé e bruxaria. 	https://www.youtube.com/watch?v=AtM5e-XwCo0&list=PLR605Wrxomf3dcMIhjXSaB7eJxJmR7J2

							<p>- Mãe Jaci sobre a dificuldade de ser uma mãe de santo jovem: "Eu sou uma <i>ialorixá</i> mais jovem e as vezes é muito difícil para as mais velhas entender" - A relação das bruxas com a natureza, bem como o candomblé.</p>	
Temporada II Candomblé e seus caminhos - Episódio 9	2	28 de mai. de 2019	35'01'	Mameto Kamurici: Associação São Jorge Filho da Gomeia	Mameto Lúcia Kamurici Terreiro São Jorge Filhos da Gomeia e Jéssica Neves - Monitora Coreografia Bloco Afro Bankoma		<p>Mameto Lúcia - Coloca a importância de ser uma mulher à frente da religião, de uma comunidade Mameto Lúcia: Apresenta a linhagem do terreiro Terreiro São Jorge Filhos da Gomeia, do qual lidera e que tem orgulho de suceder a Mãe Mirinha de Portão, uma mulher que traz em seu nome o nome do seu espaço. - Mameto Lúcia: Presidente do Bankoma, um bloco afro que se coloca no carnaval de Salvador a partir e para os terreiros - Foi a Martins Pescador, entidade</p>	https://www.youtube.com/watch?v=wubNuFctWaE&list=PLR605Wrxomf3dcMIhjXSaB7eJJxmR7J2&index=3

							<p>Marinheiro de Mãe Lúcia que deu o caminho para o bloco afro.</p> <ul style="list-style-type: none">- Significado de Bankoma: do banto, povo em festa- Mãe Jaciara e Mameto Lúcia conversam sobre o que é ter uma mais jovem caminhando ao lado, no caso Jéssica, filha carnal de Mameto <p>Lúcia que a acompanha no programa e que constroi o Bankoma.</p> <ul style="list-style-type: none">- Passam a palavra pra a socióloga Jéssica, que segundo Mameto Lúcia é uma das responsáveis por colocar o Bankoma na rua, atua como monitora de dança e coreógrafa. <p>Mameto Lúcia: "Antigamente a mãe de santo era a instituição" refletindo que precisa hoje em dia de pessoa jurídica,</p>	
--	--	--	--	--	--	--	---	--

							<p>sobre Mãe Mirinha de Portão levar no seu nome a comunidade levar a voz para os terreiros de candomblé</p> <ul style="list-style-type: none"> - O Bankoma é um bloco afro que nasce dos terreiros, mas não expõe o sagrado na avenida. - Comentam o tema do Bankoma em 2019: "Catendê essa energia que habita a folha" - Mãe Jaci reforça muito que o candomblé não faz proselitismo religioso, nesse episódio e em outros episódios e momentos do campo. 	
Temporada II Candomblé e seus caminhos - Episódio 10	2	28 de mai. de 2019	34'26"	Filhos do congo: Liu Silva e Nadinho do Congo	Nadinho do Congo	A presença da ancestralidade e negra dos terreiros no carnaval de Salvador	<ul style="list-style-type: none"> - A trajetória de Nadinho do Congo como homem negro que atuando na cultura nos blocos afro entende a importância e necessidade dos estudos. - A história do afoxé Filhos do Congo. - Falam de Oxum e o feminismo 	https://youtube.com/watch?v=L8gJReN5jBk&list=PLR605Wrxo mf3dcMIhjXSaB7eJJxJmR7J2&index=4

							<ul style="list-style-type: none"> - Mãe Jaciara destaca a diferença entre ser mulher de axé e baiana de acarajé - Diferença entre afoxé e bloco afro. - Sobre a presença da princesa do Congo: Diambi em Salvador e no afoxé filhos do congo em 2019 - Discutem os obstáculos para financiamento de afoxé e da cultura negra. - Falam da importância de proteção do sagrado na avenida para não o colocar no lugar do exótico e do folclore. 	
Temporada II Candomblé e seus caminhos - Episódio 11	2	29 de mai. de 2019	31'40"	Entrevistada: <i>Equede</i> Marina do Terreiro Ventura	<i>Equede</i> Marina Bonfim do Terreiro do Ventura	O episódio aborda o empreendedorismo de mulheres de axé e a trajetória de <i>Equede</i> Marina como uma mulher de axé do candomblé jeje.	<ul style="list-style-type: none"> - Abordam o que é ser uma equede. - Equede Marina apresenta trajetória enquanto mulher negra no movimento estudantil, rede de mulheres de terreiro, Secretaria de Reparação do Município de Maragojipe. 	https://www.youtube.com/watch?v=zHYo8QmpImI&list=PLR605Wrxomf3dcMIhjXSaB7eJjxJmR7J2&index=5

							<ul style="list-style-type: none"> - Comentam o momento político difícil (é importante lembrar que estamos no período em que Jair Bolsonaro acaba de ser eleito presidente do Brasil). - Ao longo dos episódios e do trabalho de campo, sempre há referência a “voduns, inquices e orixás” como forma de demarcar e respeitar a pluralidade de nações e expressões afroreligiosas. - Defendem a importância do diálogo inter-religioso. - Sobre o candomblé ser uma religião aberta, receptiva. - Equede Marina: “Oya determina como eu me relaciono”; “Eu só sei falar com a fala de Oyá” - Equede Marina fala sobre o 	
--	--	--	--	--	--	--	---	--

							<p>empreendedorismo e sua experiência com Oya Doces e Delícias, que esta sua vivência está relacionada à alimentação e as funções de <i>equede</i> também terem a ver com a alimentação.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Mãe Jaci destaca a força de <i>Equede</i> Marina em colocar o nome de Oyá à frente de seu empreendimento. - Mãe Jaci sempre faz a pergunta sobre a intolerância e diz a importância de denunciar ao longo dos episódios. - Mãe Jaci fala sobre o feminismo e ambas se colocam nessa identidade. 	
Temporada II Candomblé e seus caminhos - Episódio 12	2	29 de mai. de 2019	33'08"	Entrevistado: Robson	Robson Maciel ogã de Oxóssi no Ile Axe Omin Oxê	A partir do cargo de babalosaiyn de Pai Robson conversam sobre	<ul style="list-style-type: none"> - Mãe Jaciara dedica o programa à memória de Makota Valdina. - Pergunta a trajetória do convidado que é um 	https://www.youtube.com/watch?v=G6u_qCIwOSQ&list=PLR605Wrxomf3dcMIhjXSaB7eJJxJ

						<p>diversos temas em especial o meio ambiente no candomblé</p>	<p>ogã de Oxóssi no Ile Axe Omin Oxê.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Mais uma vez Mãe Jaciara fala da "importância de se dizer o nome para que o racismo não termine colocando o nome que quer nas nossas vidas". - Conversam sobre o sentido do cargo de Babalossaiyn - a relação com as folhas e a importância das folhas para o candomblé. - Pai Robson afirma que foi o orixá que deu a oportunidade de trabalhar como design de joias, a partir do sagrado nas joias. Sobre produzir peças sagradas para adornar mulheres e homens - Mãe Jaciara fala do racismo religioso e do racismo ambiental. - Nesse episódio ela repudia o ato de Marcelle de Moraes 	mR7J2&index=6
--	--	--	--	--	--	--	---	---------------

							em relação ao luto com Makota Valdina na Câmara dos Vereadores sobre "seu mandato vai cair porque Exu quer"	
Temporada II Candomblé e seus caminhos - Episódio 13	2	29 de mai. de 2019	31'42"	Entrevistada: Gabriela Ramos	Gabriela Ramos - advogada e à época iaô do Axé Abassá de Ogum	A conversa é guiada pela experiência de ser uma iaô e filha do Abassá de Ogum A atmosfera é de cuidado e intimidade.	- Trajetória da convidada enquanto mulher de axé: Necessidade de iniciação após o falecimento da mãe. Mãe Jaciara pergunta sobre os desafios de ser uma mulher de terreiro na universidade - Gabriela Ramos compartilha sobre a luta para trajar uma beca branca em sua formatura de graduação, pois estava no período de preceito de sua feitura e como isso gerou uma reação de intolerância religiosa por parte de seus colegas de turma.	https://www.youtube.com/watch?v=ez7iMx5NB Lw&list=PLR605 Wrxomf3dcMI hjXSaB7eJjxJmR 7J2&index=7

							<p>- Gabriela Ramos: Explica como que esta experiência fez com que ela conhecesse a existência do campo do Direito e Relações Raciais e integrasse o Programa Direito e Relações Raciais.</p> <p>- Gabriela traz elabora sobre a noção de “porteira adentro e porteira afora”: pontua que a ética de terreiro não pode conhecer essas porteiras, ela se impõe no modo de existir do povo de santo.</p> <p>- Mãe Jaci pergunta sobre a sacralização dos animais e elas conversam sobre o acionamento deturpado de imagens de animais domésticos nas redes sociais e de imagens que não correspondem ao que de fato é a sacralização de animais.</p>	
--	--	--	--	--	--	--	--	--

							<p>- Discutem a pesquisa de Gabriela Ramos sobre os direitos das trabalhadoras domésticas.</p> <p>- Gabriela Ramos sobre Oxum ser uma referência de militante para as mulheres de terreiro: "como a senhora fala, quando começarmos a nos espalhar como água, porque oxum foi uma grande militante, uma grande guerreira" 28'</p> <p>Mãe Jaciara sobre a proximidade da obrigação de sete anos de Gabriela na qual se tornará uma Ebome: "Sentar você numa cadeira, para mim também é fortalecer a história de Mãe Gilda" 33'07"</p>	
Temporada II Candomblé e seus caminhos -	2	9 de mai. de 2019	33'06"	Programa Candomblé e seus caminhos	Ogã Eduardo Machado - Ogã em um terreiro	Atuação política do povo de santo, Frente	- Pertencimento do convidado a um terreiro composto por jovens na Fazenda	https://www.youtube.com/watch?v=1pMq2QRn7OA&t=481s

Episódio 14					localizado em Fazenda Coutos	Nacional Makota Valdina e Mídia	<p>Coutos localizado num quilombo.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Mãe Jaciara instiga Eduardo a falar sobre sua experiência enquanto um jovem homem negro de axé e jornalista. - Mãe Jaciara fala sobre as dificuldades de ser uma mulher de axé: " muitas vezes querer ter uma vida normal ter uma bicicleta um caiaque poder andar" - Ogã Eduardo fala que foi para o candomblé pelo amor, diante da máxima comum entre o povo de santo "pelo amor ou pela dor". - Recuperam sobre o surgimento da Frente Nacional Makota Valdina - Desmistificam o que seja o ebó coletivo <ul style="list-style-type: none"> - A partir da experiência de Pai Eduardo como jornalista, falam da forma como alguns veículos abordaram a FNMV de forma 	
-------------	--	--	--	--	------------------------------	---------------------------------	---	--

							desrespeitosa e sensacionalista.	
Temporada II Candomblé e seus caminhos - Episódio 15	2	30 de mai. de 2019	32'45"	-	Denise Carrascosa - Filha de Oyá e Professora da UFBA	A presença e atuação de mulheres negras de axé na universidade	<ul style="list-style-type: none"> - Mãe Jaciara pergunta sobre como ser uma mulher negra na universidade - Denise Carrascosa fala sobre a universidade e as carreiras liberais ainda são espaços novos para as pessoas negras - Crítica a noção de representatividade individualista - Denise Carrascosa explica sobre a o projeto de extensão "Corpos Indóceis e Mentes Livres" de leitura com mulheres em situação de cárcere. - A partir de suas experiências elas conversam sobre importância da pluralidade de religiões na assistência religiosa nas prisões. - Mãe Jaciara pergunta como Oyá, sua mãe de cabeça da entrevistada, interfere no modo de 	https://www.youtube.com/watch?v=vu8K7VhMOII&list=PLR605Wrxomf3dcMIhjXSaB7eJjxJmR7I2&index=10

							ser e atuar de Denise Carrascosa que entende que Oyá a faz ser uma mulher em movimento.	
Temporada II Candomblé e seus caminhos - Episódio 16	2	23 de mai. de 2019	33'48"	Entrevistada: Tamara Bomfim, Conhecida como mãe Odara de Oxum	Tamara Bonfim - Mãe Odara de Oxum da Frente Nacional Makota Valdina	Ser de Oxum, ser mulher de Axé e atuação política das mulheres de axé	<ul style="list-style-type: none"> - Com base nas experiências de Mãe Odara, comentam sobre como a relação do candomblé com a infância é percebida externamente como um cárcere. Em contraste, nas outras religiões, a presença das crianças é vista de forma positiva pela opinião pública. - Sobre a experiência de ser uma ialorixá jovem - Mãe Odara explica seu trabalho como assessora de uma mulher negra, Marta Rodrigues. A quem Mãe Jaciara saúda como parceira importante do povo de santo em luta. - Explica o que seja de fato o ebó coletivo "A gente é mágico dentro dos terreiros e leva a 	https://www.youtube.com/watch?v=8DFDcOAJg4w&list=PLR605Wrxomf3dcMIhjXSaB7eJjxJmR7J2&index=9

							<p>fala sobre a união dos terreiros”</p> <ul style="list-style-type: none">- Mãe Jaciara afirma que Mãe Gilda fazia política sem saber.- Mãe Odara afirma a importância da luta política dos povos de terreiro: “Estamos no didê” que significa levante.- Mãe Jaciara: Assumir um terreiro é assumir uma ancestralidade “Da minha vida na figura e na essência de Toboginã, né, que é a dona dessa casa, que a gente sabe que assumir um terreiro não é assumir só uma história, é assumir ancestralidade, e finalizando cantando pra Oxum, dizendo que ela traga águas cristalinas pra sua vida, tá, Ora iê iê Oxum! Que Oxum reflita na sua vida o abebé de amor e encantamento”.	
--	--	--	--	--	--	--	---	--

APÊNDICE C – LISTA DE VÍDEOS DE EBOME VANDA MACHADO CONSULTADOS

- Vídeos do Site Ebome Vanda Machado.
- 1) CAPACITAÇÃO Interna IPHAN - Tradição KETU. 2015. (173 min.), P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=--n5TIVFQ1U>. Acesso em: 30 nov. 2024.
 - 2) DEPOIMENTO - Vanda Machado. 2015. (7 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kXL10gv9QtE>. Acesso em: 30 nov. 2024.
 - 3) ENCONTRO Heurístico. 2019. (32 min.). Entrevista da Vanda Machado por Antônia Santos (DMMDC-UFBA) no 12-04-2019 em Salvador-BA. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VictuqoT3dU>. Acesso em: 30 nov. 2024.
 - 4) ENTREVISTA com Vanda Machado. 2015. (12 min.), color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DgV46OLvcOY>. Acesso em: 30 nov. 2024.
 - 5) HISTÓRIA da Yalodê. 2019. Color. A Professora Vanda Machado conta a história da Yalodê. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WDh5PmZEB0w>. Acesso em: 30 nov. 2024.
 - 6) I Encontro Kitembo Vanda Ebome Ancestralidade passado presente futuro. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OWVfQkUsRHs>. Acesso em: 29 nov. 2024.
 - 7) IRÊ AYÓ: uma epistemologia afro-brasileira. 2020. (119 min.), P&B. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9PBpjo_zU4E. Acesso em: 30 nov. 2024.
 - 8) Irê Ayó - Em busca de uma pedagogia nagô. 2002. (12 min.), P&B. Editor: Igor Miranda Data: 20/09/2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w14HyWXfyfo>. Acesso em: 29 nov. 2024.
 - 9) Irê Ayó - Reparation. 2002. Color. Data: 04/01/2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Rqsn2LzbN84>. Acesso em: 30 nov. 2024.
 - 10) LANÇAMENTO do vídeo O cuidar nos terreiros no Ile Gantois. 2013. (3 min.), color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=s_UGlHp0Q-o. Acesso em: 30 nov. 2024.
 - 11) MEMÓRIA dos Brasileiros com Vanda Machado. 2007. (105 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7wEKkc2pDjo>. Acesso em: 30 nov. 2024. Entrevistada: Vanda Machado Entrevistado por: Julia e Winny Choe Local: Piaçabuçu 05/10/2007 Realização: Museu da Pessoa.
 - 12) PROGRAMA Arte Social (edição 15 bloco 2 parte 1). 2010. (10 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RuMXCpyHjsw>. Acesso em: 30 nov. 2024.

- 13) PROGRAMA Espelho. 2009. (27 min.), P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mcyl94dIIdQ>. Acesso em: 29 nov. 2024.
- 14) RELAÇÃO das Crianças com as Religiões de Matriz Africana. 2019. (45 min.), Convidados: Vanda Machado - escritora, narradora, doutora em educação e criadora do projeto Irê Ayó; Ercília Luanda Ornelas, de 8 anos, iniciada como yawo de Nanã; Inácio Conceição Santos Araújo, de 9 anos, confirmado como xicarangoma. No comando, Cristiele França, Equede, jornalista e filha de orixá @cristielefranca. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=F2-w-Tg7_M4. Acesso em: 30 nov. 2024.]
- 15) SEMINAHCEL 2020: Conferência de Abertura. 2020. (74 min.), P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MtxbL2JHTfg>. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 16) VOZES da Gente #6 | A dimensão ancestral da luta negra: Axé, Amandla, Ubuntu. 2020. (132 min.), color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=H5ksdceh_D0. Acesso em: 30 nov. 2024.
- Vídeos encontrados no Youtube.
- 17) AZEVICHE | VANDA MACHADO. 2024. (61 min.), P&B. TV e Rádio Câmara. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2nGZ80pZbUE>. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 18) ESCRITORA Vanda Machado participa de evento em São Felipe e fala sobre a importância da coletividade. 2024. (21 min.), color. JC Repórter. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oz1OVjfMqi4&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=17. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 19) FEMINICÍDIO na Pandemia: Como combater? | Diálogos Àwùre com VANDA MACHADO e WANIA SANT'ANNA. 2021. P&B. Canal Awre. Disponível em: <https://www.youtube.com/c/Canal%C3%80w%C3%BAre>. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 20) IRÊ AYÓ: ALEGRANDO HISTÓRIAS, ENCANTANDO PALAVRAS... A TRAJETÓRIA DE VANDA MACHADO. 2021. (140 min.). Pensar Africanamente - Coluna Uã Flor do Nascimento. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hkzKKDUSxLO&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=15. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 21) IRÊ Ayó: saberes yorubaianos - Café Multilíngue com a Prof.^a Dr.^a Vanda Machado. 2022. (87 min.), color. YORUBANTU: Epistemologias Yorubá e Bantu. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wrmkOOAvaxU&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=18. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 22) MÃE VANDA MACHADO Mulher, Legado e Produção para Gerar Renda. 2022. (11 min.), P&B. ATMACULT. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=G9VNUIPEMrM&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=19. Acesso em: 30 nov. 2024.

- 23) MEMÓRIA da Educação na Bahia: Vanda Machado (019). Realização de Nelson Pretto. 2016. (115 min.), color. Disponível em:
<https://eduplay.rnp.br/portal/video/79590>. Acesso em: 01 dez. 2024.
- 24) MESA - "Memórias e histórias: oralidades ancestrais" - Flipelô 2023. 2023. (74 min.), P&B. FLIPELO - Convidados: Ednilson Sacramento (BA) e Vanda Machado (BA) Mediação: Daniel Arcades (BA). Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=iPeGlqx8sjM>. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 25) NAS RUAS E NAS SALAS DE AULA, PEDAGOGIAS NEGRAS. 2021. (136 min.), P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GBJFAqAx6Nc>. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 26) NÓS da Renafro. [S. I.]. (3 min.). Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=oo8cPMb91Yc&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 27) O CUIDAR no Terreiro. Direção de José Marmo da Silva. Roteiro: Marco Antônio Guimarães, Vanda Machado, Neto Borges. 2013. (28 min.), P&B. Canal Departamento de Políticas Crônicas e IST. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=oMDGTHQe9Ao&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=6. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 28) PODOMBLÉ l A Educação de Terreiro: "Com anel de Doutor, aos pés de Xangô (AO VIVO). 2024. (53 min.). Neste episódio do podcast Podomblé, Adriano Azevedo bate um papo com a Professora e Doutora Vanda Machado. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2JgkHIgmMrY>. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 29) PONTOS de Vista: Vanda Machado. 2022. (36 min.), P&B. Boca do Cèu. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ZEFaTDL07PA&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=16. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 30) SAGRADA Epistemologia com Vanda Machado. 2021. (74 min.), P&B. Governo Federal, Governo do Estado do Rio de Janeiro, Secretaria de Estado de Cultura e Economia Criativa do Rio de Janeiro, através da Lei Aldir Blanc apresenta: Afrikafé com as Pretas - EP: 12 - "Sagrada Epistemologia" com Vanda Machado. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JrO9B98uV64&t=172s>. Acesso em: 30 nov. 2024.
- 31) SOTERÓPOLIS DESTACA Novembro Negro e culinária de Juazeiro. 2019. (26 min.), P&B. TVE Bahia - Soterópolis. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=U7nUyoqRQfc&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=5. Acesso em: 29 nov. 2024.
- 32) VANDA Machado ao vivo na Rádio São Felipe FM. 2018. (25 min.), P&B. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2bhD6FpyArA&list=PL-bg9BfxxPneROIbyRB_Tubx87n4EXHFS&index=3. Acesso em: 30 nov. 2024.

- 33) WEBINÁRIO Sesquicentenário de Mãe Aninha - "Quero ver meus filhos de anel no dedo, aos pés de Xangô". 2021. (173 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PogtOLnCE0Y>. Acesso em: 30 nov. 2024.