

## MULHERES DE TERREIRO

Gerlaine Martini<sup>1</sup>

Iyaromi Feitosa Ahualli<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.41405>

**Resumo:** Contribuição e papel central das mulheres africanas, afrodiáspóricas, afrodescendentes, negras para a formação das comunidades de povos tradicionais de terreiro de religião de matriz africana no Brasil a partir de territorializações advindas da constituição de calundus, irmandades negras e candomblés.

**Palavras-chave:** Liderança feminina. Gênero. Território. Religião de matriz africana.

**Resumen:** Contribución y rol central de las mujeres africanas, afro diaspóricas y afrodescendientes, negras para la formación de las comunidades de pueblos tradicionales de *terreiro* de religión de matriz africano en Brasil a partir de territorializaciones oriundas de la constitución de calundus, hermandades negras y candomblés.

**Palabras clave:** Liderazgo femenino. Género. Territorio. Religión de matriz africano.

### Por que Mulheres?

Em tempos de virada epistêmica, os saberes de povos tradicionais e de epistemes não hegemônicas têm apresentado enorme contribuição nas teorias de gênero e na desconstrução de uma visão eurocêntrica e hierárquico-binária como embasadora de desigualdades e violências aos direitos humanos e de pertencimento. Assim também acontece com as visões tradicionais de mundo de povos africanos, que vêm sendo reinterpretadas, conforme pode ser observado na perspectiva de Mulherismo Africana, abordagem inaugurada por Clenora Hudson-Weems no início da década de noventa e trazida por Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro (2019), ou nas proposições sobre gênero de Oyeronke Oyewumi, no final da mesma década, cuja potência filosófica foi posta em relevo por Wanderson Flor (2019). Na corrente teórica que segue neste sentido, os costumes comunitários e colaborativos destes povos, incluindo aí divisões atribuídas a

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: gerlainem@uol.com.br.

<sup>2</sup> Antropóloga pela Universidade de Brasília e estudante de Direito pelo UniCEUB. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Endereço eletrônico: ifahualli@gmail.com.

papéis de gênero, teriam tido um viés tendente a valores patriarcais atuante ou exacerbado apenas depois de invasões de natureza colonial (WASSMANSDORF, 2016).

Nestas viradas interpretativas, o foco sobre as *mulheres* - categoria construída milenarmente sobre “pessoas com útero”<sup>3</sup> por diversas modalidades de gênero, parentesco e práticas culturais, mas que numa realidade geopolítica mundializada da colonialidade, e com tendências hegemônicas traduzindo as diversidades, tem um sentido universalizado - deve ser colocado como alvo. O foco nas mulheres e em corpos assim caracterizados pode ser um melhor ângulo analítico, ao proporcionar um recorte transversal nas desigualdades mais acachapantes, sendo essa categoria a que mais sofre violências via construções sociais dominantes e globais elaboradas a partir de seu caráter biológico feminino, desde as expectativas na concepção, passando pelo nascimento até seu desenvolvimento como pessoa.

E esse ângulo analítico visa, no fim das contas, transformações sociais abrangentes e urgentes. Não é à toa que a Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas, a COP26 em Glasgow em novembro de 2021, teve um dia dedicado à relação entre mulheres e emergência climática. Quando mulheres desfrutam de prestígio social, respeito e equidade em termos materiais e de recursos, isso é sinal de um ambiente social mais saudável com maior qualidade de vida e tendendo ao igualitário. Quando mulheres são guardiãs dos saberes e da educação de modo proeminente esse também é um sintoma mais desejável, por exercerem em grande parte a formação de pessoas.

Neste sentido, a busca por **tradições de mulheres** coloca-se ao lado, em termos de importância, da luta feminista originada na modernidade europeia a partir do movimento sufragista e movimentos derivados e de trabalhadoras, assim como de reflexões acadêmicas. Formas de resistência feminina estratégica presentes em diversas práticas tradicionais trazem alternativa, frescor e decolonizam as epistemes que sustentam as teorias sobre gênero e sociedade.

Encontrar arranjos tradicionais de resistência de mulheres a redes de opressão que se confundem e se sobrepõem num mundo colonial e também da colonialidade contemporânea não é mero anacronismo. Por que essas formas não poderiam ter existido

---

<sup>3</sup> O campo da diferenciação sexual humana hoje reconhece mais de um tipo de intersexo, com variações tanto anatômicas quanto genéticas, o que demonstra a fragilidade deste tipo de classificação como determinante. Por exemplo, pessoas com características genéticas femininas podem não ter um útero funcional, fora outros tipos de condição.

num mundo pré-moderno, ou num mundo não europeu? Por que não poderiam ter re-existido? Interpretar as formas de resistências tradicionais das mulheres sem a devida equiparação com as práticas modernas das lutas de mulheres por temor de anacronismo pode terminar esbarrando numa perspectiva de natureza quase evolucionista com sabor colonial.

No Brasil, essa tradição de resistência de mulheres ficou evidentemente marcada pelas práticas daquelas que chegaram do continente africano, respeitadas as devidas diversidades regionais. Apesar de valores patriarcais mais uniformizadores impostos com as invasões coloniais e com a escravização comercial das pessoas na própria África, seguindo o processo da diáspora até os territórios do lado de cá do Atlântico, muito se manteve e muito se adaptou. Formas embrionárias de empoderamento feminino, visões míticas trazendo memórias de divindades femininas, ritos, cerimônias com protagonismo de mulheres, atividades econômicas tipicamente femininas, linhagens de mulheres em certas especificidades, muitas vezes em complementaridade com as atividades apontadas como masculinas em seus locais de origem. Com a colonização e a violência do transporte de pessoas forçado, essas práticas se fragmentaram, porém se mantiveram vivas e como que inscritas nas pessoas, readaptaram-se e se recriaram na diáspora, algumas com maior relevo do que possuíam antes.

Mulherismo Africana expõe como materno-centrada a herança comunitária comum que atravessaria o continente africano em parte, de matrigestão e de matripotência. De modo semelhante, a grande marca feminina, mas sobretudo africana, em território brasileiro pode ser desvendada pela figura aqui polêmica da Mãe Preta. Nesse país que se estruturou através da força de trabalho escravizada, apoiado por falsas justificações que criaram argumentos, imaginário e comportamento racistas, as mulheres negras foram submetidas a toda espécie de violência e desvalorização. Porém, como nos chama atenção Lélia Gonzales (1984), a Mãe Preta, ao evocar a mulher negra que amamentou e que socializou crianças durante o período colonial e imperial - chegando a ser encarada com menor negatividade (porém com comiseração) pelos ideólogos da colonialidade - é uma representação que evoca com muita força a Mãe da Cultura Brasileira, que a própria Lélia faz emergir ao cunhar o pretuguês, essa dominância que caracteriza o falar e o escrever<sup>4</sup> do português no Brasil. A mãe negra que amamenta também molda foneticamente a língua que é materna. A língua que atravessou todo

---

<sup>4</sup> O falar transborda no escrever.

território e o unificou é africanizada e transmitida pela mãe<sup>5</sup>. A estátua no Largo do Paissandú em São Paulo, próxima à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, que inclusive chega a receber oferendas, também é uma homenagem a essa Mãe da Água provedora do leite materno e à preceptora na infância. Recentemente, outra obra que representa uma mulher negra acolhendo no peito crianças com diversidade, *La Cosecha/The Harvest* (2018) de Harmonia Rosales, remeteu a significados maternos de natureza mais biológica, ao representar supostamente a Eva Mitocondrial segundo algumas interpretações. Essa característica moldadora se sobressai não apenas na modelagem raiz da língua materna, mas tem continuidade na sofisticada arte de escrever, depois de processos de letramento terem alcançado as mulheres negras, na escrevivência cunhada por Conceição Evaristo (2005) e tão belamente expressada na vivência escrita de Carolina Maria de Jesus.

### **Por que Terreiros?**

Mas as mulheres africanas que moldaram a língua materna brasileira foram além de um mero exercício logocêntrico e trouxeram suas *cosmopercepções* para criar epistemes. Era forma verbal, mas era também o conteúdo imaginário, de filosofia de vida, e a prática social. Tradições foram sendo reinventadas, **também por mulheres**, primeiramente em territórios públicos, sob o disfarce da assimilação tolerante cristã, com o aval estatal da parte que apostava na divisão e rivalidade de diferentes povos aqui forçadamente trazidos. Nos terreiros das fazendas nos dias de folga, em folguedos nos vilarejos, em irmandades que ocupavam igrejas, propriedades católicas. E, sobretudo, em quilombos, primeiros lócus de resistência. Depois, com o advento de ganhadeiras e depois libertas dos meios urbanos, as tradições foram se aprimorando nos espaços ditos domésticos onde a liberdade religiosa teria sido garantida pela letra da lei à época, mas não pela ação dos poderes instituídos. Esses eventos foram organizando uma reterritorialização, uma recomposição de comunidades, cujos valores comuns se reafirmavam através de elementos étnicos, mas para além deles, estruturados em grandes traços culturais que atravessavam a África, que a diáspora colocou em maior evidência,

---

<sup>5</sup>Nicolau Parés (2006) descreve a situação de africanas que aprendiam o português e de crioulas, descendentes de africanas nascidas no Brasil, que já o tinham como língua materna e também como o português auxiliava os casais africanos interétnicos. Marquês de Pombal proibiu o Nhengatu como língua geral após meados do século XVIII.

mas também em composição com os grandes traços culturais dos povos que já habitavam este lugar antes da invasão dos portugueses. É importante notar que a percepção africana de mundo matricentrada, mas de colaboração comunitária, chegou com os povos dos atuais Congo, Angola e Moçambique. Perspectiva que se manteve em continuidade ainda observável em festas populares ou nas religiões das comunidades de matriz africana, campos que por vezes se confundiram.

Beatriz Nascimento (2006) mostra um quadro muito interessante desse aspecto matricentrada a partir da descrição de folguedos preservados por quilombolas, pesquisados em 1976, a tradição de ternos<sup>6</sup> de rua nas festas de Reinado em Kilombo/Carmo da Mata em Minas Gerais (atual Povoado do Quilombo próximo ao município de Carmo da Mata). A pesquisa se encaminhou no entendimento de que o Terno da Congada termina se referindo a um patriarcado africano que tinha sido o Reino do Congo dos séculos XIII ao XV. Já o Terno de Moçambique representaria um **matriarcado** ou possibilidade de poder político feminino na região que evocava<sup>7</sup>. O Terno de Catupé referia-se aos originários indígenas Puris e o Terno do Vilão aos portugueses – no caso, este último é o que mais difere do que as tradições de congado afirmam hoje em dia, visto que essas denominações ainda são encontradas em outras congadas de Minas Gerais e de alguns estados, em que o Vilão seria uma representação de escravizados que assaltavam as fazendas. Essa informação apurada na pesquisa de campo através da história oral não seria uma simples lenda descartável, muito menos visão anacrônica da pesquisadora, mas aponta para algumas estruturas e memórias.

No relato, descrevia-se a diferença entre as **rainhas** do Terno de Congo e de Moçambique<sup>8</sup>, acompanhada pela diferença no ritmo. É perceptível aí a memória de diferentes posições para as mulheres, de cargos, de cômico ou de poder político efetivo, que se cotejados com os lugares africanos de origem e seus sistemas sociais e políticos, demonstram coerências. As **rainhas perpétuas** vêm sendo escolhidas continuamente pelas comunidades de africanos e depois de seus descendentes para os cortejos ligados às irmandades católicas, com suas variações de rainhas congas, de promessa, festeiras, princesas, juízas e outras. Tais rainhas, mesmo que não tenham tido o papel de liderança efetiva, mas apenas honorífica, ou o papel dos capitães nesses cortejos em homenagem

---

<sup>6</sup> Dançadores representando pequenos exércitos ou batalhões com comandantes negros.

<sup>7</sup> Segundo Selma Pantoja (2000), povos do tronco linguístico bantu conheciam o regime de descendência matrilinear, patrilinear e descendência dupla. A matrilinearidade centraliza categorias de pertencimento e sucessão na mãe.

<sup>8</sup> Lilian Sagio Cezar (2012) se refere aos moçambiques “de saia”.

aos padrinhos e madrinhas sacros das pessoas negras, permanecem em algum nível rainhas. Quando coroadas, apresentam-se paramentadas - ver, por exemplo, pinturas de Carlos Julião e as rainhas de hoje, para evolução dos trajes - e, a depender, no passado, poderiam contribuir com “**joias**”, com o financiamento das atividades das irmandades, conforme alforrias e ganhos e assim por diante numa evolução de contribuições até hoje. No auge das irmandades de cor, por vezes, se formavam mesas diretoras paralelas de mulheres.

Ainda temos como exemplo emblemático a memória da Rainha Jinga, lembrada em congadas, a histórica Nzinga Mbandi que parece ter se perpetuado no Brasil de forma variada como um arquétipo de rainha guerreira, nesse caso, uma “capitã” histórica. Governante de Matamba, ela foi encarada pelos portugueses como senhora de Angola, quando Nzinga assumiu a liderança do povo Mbundu de Ndongo no século XVII, recebendo o título de Ngola, e resistiu, na própria África, à ocupação colonial (PANTOJA, 2000). Curiosamente, há alguma relação das insígnias reais portadas pelo Ngola - argolas de cobre representando um patrono divino, metal que também lembrava a fundação daquela comunidade por ferreiros - com paramentos usados **por mulheres** em ritual de calundu afro-brasileiro colonial do início dos setecentos, e posteriores divindades do candomblé-de-angola (SILVEIRA, 2006). A Rainha Nzinga inaugurou inclusive um breve intervalo de linhagem feminina na política, quando foi sucedida por sua irmã Kambu ou Bárbara de Matamba. Este nome próprio europeizado, nome de conversão de sua irmã mais o topônimo são referência bem alusiva à divindade feminina Oyá Matamba e a sua correspondente no outro panteão, Santa Bárbara. Importante lembrar que divindades femininas quando incorporadas nos diversos candomblés atuais são **adornadas como rainhas**.

Outra provável rainha, Na Agotimé, teria inclusive chegado até São Luís do Maranhão e teria supostamente fundado no início do século XIX a Casa das Minas, terreiro de voduns (já um espaço fixo), somando divindades aos ancestrais ilustres, evocados nos cortejos e em práticas litúrgicas antecedentes. Mais uma vez são reatualizadas memórias de linhagem feminina nas cerimônias, dessa vez por motivos diferentes, como veremos adiante.

Comunidades que vão se desenhando matricentradas, rainhas com efetivo poder político rememoradas e atualizadas. Não era força de um matriarcado onipotente, mas elementos de protagonismo feminino que foram tomando força. E assim as mulheres começaram a desenhar lugares, proto-territórios físicos.

Em momentos histórico específicos aconteceram brechas nas quais as irmandades católicas se tornaram mais interessantes para os escravizados, e progressivamente libertos, organizarem-se em auxílio mútuo, até que as mulheres ocuparam predominantemente, de forma não apenas numérica, essas brechas. Com a relativa escassez de mulheres na sociedade colonial e depois nesse mundo afro-brasileiro, estas tinham facilidade de circular pelas irmandades (REIS, 1996), geralmente a elas não era barrada a entrada por causa das especificidades entre africanos e os chamados crioulos, por exemplo. Era um mundo extremamente complexo, com denominações étnicas, metaétnicas e identidades multidimensionais (PARÉS, 2006) em que as mulheres se deslocavam com maior fluidez. Essa pluralidade complexa com mulheres circulantes era válida para vários estados (outrora capitânicas), guardadas as experiências específicas regionais, como a de Pernambuco, por exemplo.

Mas antes de formarem associações religiosas com liturgias africanizadas, com espaços físicos que lhes seriam cada vez mais pertencentes - parte em que, para além das celebrações devocionais, muito contribuíram as práticas funerárias – essas mulheres já lideravam, algumas vezes, o que ficou conhecido pelo nome de calundus.

Estes traziam em si a constelação de práticas mágico-religiosas afro-ameríndias variadas, mas focadas em adivinhações, incorporação e curas, com danças e instrumentos musicais as acompanhando (SOUZA, 2002). Renato da Silveira, na obra já citada, faz um apanhado dos mais emblemáticos cultos africanos coloniais (calundus) em algumas regiões como Pernambuco, Minas Gerais e Bahia. Uma aquarela do século XVI de Zacharias Wagener, apresentando uma roda com atabaques em ambiente rural de Pernambuco, na qual dançam homens e **mulheres** negras, seria o registro denso mais antigo, por volta do mesmo período em que começam a surgir irmandades católicas de cor, sendo uma das primeiras fundada em Olinda<sup>9</sup>. Por vários indícios, o autor identifica o caráter de rito na imagem, não simplesmente uma representação festiva. Seguem-se outros relatos históricos de calundus, com variações, mas sempre rituais públicos, frequentados por clientes oriundos de vários segmentos, na busca de consultas por adivinhações, resolução de problemas e curas, em que apenas um único oficiante atuaria

---

<sup>9</sup> Segundo Petros Brandão (2019), que também explica sobre as irmandades de cor de Pernambuco não evidenciam taxativamente definições étnicas para seus integrantes, diferente do Rio de Janeiro e da Bahia (p. 124), formando um processo ligeiramente diferente do que descrevo aqui, mas também com precedência dos angolanos, mais os africanos ocidentais “Mina, Arda e Oya” (Oya por Oyó). Acrescento que as tradições pernambucanas não formaram tantas lideranças afroreligiosas femininas **emblemáticas** como as que vamos analisar.

incisivamente como terapeuta, ou por vezes duplas, com auxílio de assistentes. Outra quase invariante seriam a orquestra de atabaques e os transes testemunhados. Há também variação étnica e de gênero nos papéis, embora as mulheres atuem predominantemente como dançarinas e os homens mais nos instrumentos musicais. Fora a imagem ao ar livre (que também mostra homens na dança), os calundus se davam em casas disponibilizadas para as atividades, muitas vezes afastadas ou chácaras, não exatamente em espaços fixos.

Nessa amostra, ainda no século XVII, temos notícia de dois homens de Congo realizando curas; já no século XVIII, mulheres angolanas que entram em transe, provavelmente em rituais de xinguilamento, que em África sempre tiveram boa participação feminina<sup>10</sup> - no entanto, em rituais mistos, acompanhados por homens. Uma dessas mulheres foi Luzia Pinta, levada pela inquisição, que também afirmou ter sido iniciada por um homem. Por volta de meados do século XVIII, aparecem relatos de calundus formados por africanos provenientes da África Ocidental: mulheres oriundas de localidade próxima à nigeriana Lagos, e vizinha dos ijebus, praticando calundu em Minas Gerais, já com uma **filial**, também **de liderança feminina** que incorpora, e frequência mista; africanas e africanos jejes<sup>11</sup> na Bahia, liderades por homem jeje - talvez em um funeral, pela ausência de atabaque na percussão – numa casa alugada por outro africano, mas que tinha um assentamento (elemento de altar). Já no século XIX, também na Bahia, numa casa provavelmente de lavadeiras, pertencente a um africano, é descrito o calundu para um “deus Vodum” dessa vez com atabaque, com muitas mulheres, africanas e crioulas, dançarinas e algumas recolhidas, mas com liderança masculina. Nicolau Parés já chama esse último culto jeje de candomblé.

Na sua maioria, essas iniciativas primeiras eram de libertas e de libertos, concentravam-se em uma única divindade, tinham natureza doméstica, envolvendo a participação mista entre mulheres e homens. As fontes históricas mais abundantes, fora a história oral, são encontradas nas instituições coloniais, com viés pejorativo e parcialidades que encobrem as informações.

## **Rainha e esposa de divindades**

---

<sup>10</sup> Ver também **Xinguilamento, a Força dos Ancestrais** (2008) filme angolano de Marisol Kadiegi, já discutido pelo Grupo Calundu na Semana Universitária da Universidade de Brasília.

<sup>11</sup> Jejes seria a denominação dos africanos da área vodum de fala gbe, podendo abranger outros, como os tapas (PARÉS, 2006).

Povos da área vodum, além de terem participado dos chamados calundus, atividades religiosas relativamente individualizadas, estiveram envolvidos na formação dos primeiros candomblés, no sentido de primeiras congregações afroreligiosas para o culto de divindades extradoméstico e mais abrangente que o âmbito familiar consanguíneo que se recriava entre pessoas negras num mundo que ainda envolvia fortes aspectos étnicos. Tantos os povos da África Central quanto da Ocidental terminaram trazendo, portanto, aspectos de potência feminina para essa elaboração mais básica das atuais comunidades de terreiro que, mesmo oriundas de aspectos étnicos diferentes, mesmo seguindo modelos litúrgicos de nações diferenciadas, beberam de um vocabulário pan-africano de trocas na diáspora.

Para além das irmandades, mulheres com título de **rainha** foram detectadas também em revoltas com envolvimento de atividades religiosas africanas no século XIX: rainha Francisca do levante em Itapoã, rainha Zeferina<sup>12</sup> do Quilombo do Urubu. Ainda no século XVIII, uma carta de 1780 do Conde de Povolide em Recife, fonte histórica referencial, nota que africanos da Costa da Mina realizavam em **roças** atividades religiosas reprováveis, descrevendo práticas típicas de candomblés (PARÉS, op. cit.: p. 128; p. 115). O que mais nos interessa aqui é destacar que ele se refere genericamente à liderança dessas práticas como sendo de uma “**Preta-mestra**”, isso em Pernambuco, quando a liderança feminina afroreligiosa costuma ser mais evidenciada na Bahia posteriormente.

Parés, ainda na obra já citada, chama atenção para o arranjo típico de instituições religiosas dos povos da área vodum que foram trazidos ao Brasil, em que as mulheres se tornam devotas de uma divindade e são iniciadas em seu culto como suas esposas para incorporá-la, as vodúnsis, sendo tais cultos geralmente dirigidos por homens, ou por casal de vodunons. Curiosamente, a fundadora da Casa das Minas no Maranhão, mencionada acima, talvez literalmente uma rainha, era consagrada a vodum e criou um terreiro em que mulheres tinham um papel exclusivo na iniciação para incorporação e na chefia (FERRETTI, 1985). Esse papel era vinculado à possessão pelas **Tobosis, entidades femininas** sagradas do **sortilégio das águas**, com incorporação caracterizada por estado infantil de comportamento associado à “mencidência ritual”. Nesse sistema, apenas a vodúnsi que recebesse Tobosi poderia assumir a função de Noché, a liderança (PARÉS, 2016), uma interessante **exclusividade feminina**, não só de quem incorpora como **da**

---

<sup>12</sup> Uma angolana (SOUZA, H., 2018).

**entidade** que é incorporada. Talvez, por isso mesmo o culto em torno das Tobosis tenha cessado.

Embora rainhas, juízas perpétuas e irmãs-mordomas na mesa diretora das irmandades católicas, embora participantes nas devoções, embora menos restringidas por especificidades étnicas e metaétnicas, as mulheres africanas e afrodescendentes não capitaneavam a maioria das irmandades de cor que as aceitavam. A mais conhecida exceção é a Devoção da Boa Morte, ala feminina da Irmandade do Senhor dos Martírios, que estaria vinculada à fundação dos *candomblés* de liderança exclusivamente feminina em Salvador - liderança exclusiva que também ocorreu por outras vias na Casa das Minas no Maranhão. É possível ver nessa situação de instituição das comunidades de terreiro a transferência dessas mulheres para espaços mais permeáveis ao seu protagonismo que seriam os *candomblés* em formação (HARDING, 2000: 126-7). Pelas mulheres compõem uma participação majoritária, por performarem a comunicação com as entidades sagradas de forma mais próxima, já desde os tempos dos calundus, por capturarem a instrumentalidade oracular-terapêutica, visto os lugares formados pela *cosmopercepção* dos povos tradicionais africanos comportarem brechas perante o patriarcado colonial cristão. Um estágio dessa transferência seria a Irmandade da Boa Morte da Cidade de Cachoeira no Recôncavo Baiano, exclusivamente feminina e voltada inicialmente para alforriar mulheres, que emergiu no século XIX paralela à ala feminina de Salvador, porém sem se vincular a nenhuma igreja, apesar de seguir a mesma sistematização das irmandades leigas e ter uma devoção católica (SILVEIRA, 2006: 447). A irmandade de Cachoeira também estaria vinculada à formação de um terreiro.

Baseado em Salvador, Parés (2006) se detém sobre análises históricas da composição social primeira dos *candomblés*, incluindo uma investigação sua de jornais, em que estatisticamente as mulheres não predominavam nas lideranças em seu período inicial no século XIX. Elas teriam alcançado essa posição, notada como **matriarcado** pela pesquisadora Ruth Landes (2002) na primeira parte do século XX, após terem sido iniciadas em maior número - por terem se tornado de modo predominante as dançarinas de incorporação a partir da época dos calundus e iniciadoras mais desvinculadas de seu par masculino, a nosso ver. Ao dado estatístico, Parés parece adicionar um caráter qualitativo, visto que as mulheres assim passaram a formar “a base social mais numerosa” para **substituir** os homens africanos na liderança, **via iniciação**. A condição de ganhadeiras, libertas, formadoras de juntas de alforria, mais numerosas, como circulantes devotas das irmandades e participantes nos cultos, só deu um salto às posições de

comando nas comunidades de culto, ainda muito periféricas, quando os homens africanos diminuíram sua presença e as mulheres afrodescendentes aqui nascidas passaram a predominar cada vez mais. E num aparte de dados qualitativos, como é de domínio das comunidades, essa tomada de posição das mulheres já tinha repertório ritual, e podia ser ressaltada nos mitos. Potência feminina embrionária que se manifestou, mas já estava lá.

Em 2020, a Unidos do Viradouro venceu o carnaval do Rio de Janeiro com o enredo **As Ganhadeiras de Itapuã**, sobre as lavadeiras da Lagoa do Abaeté, a lavagem de ganho – como vimos, um dos calundus históricos está ligado a lavadeiras - e homenageando um grupo de mulheres soteropolitanas que recria e rememora cantigas executadas durante o serviço pelas antigas ganhadeiras. As tradições africanas de atividades profissionais típicas de mulheres que aqui conseguiram continuidade adaptada tiveram o predomínio das relacionadas ao mercado, embora em África os mesmos povos também situassem as mulheres na agricultura de subsistência. A África Central legou primeiramente a profissão das quitadeiras, que em Luanda chegaram a ser empreendedoras bem-sucedidas chamadas *Donas de “arimos”* (PANTOJA, 2001). Na comercialização de alimentos, a elas se juntaram as africanas oriundas de povos “jejes” e iorubás, que formaram as baianas de tabuleiro, ofício completamente enraizado na confecção de oferendas dentro das comunidades de candomblé, como foi argumentado antes (MARTINI, 2007). A “quitanda da iaô” também é o nome de um ritual durante a iniciação do candomblé oriunda da “venda do acaçá” no rito jeje (PARÉS, 2006:331), que simula a venda no mercado. O **ganho feminino** configura assim o modelo de arrecadação para financiamento de alforrias, “joias” das irmandades, oferendas e iniciações. Tanto o é que se destaca como parte ritual das iniciações que ainda se mantém na tradição dos candomblés de modo litúrgico até hoje.

As **joias** exibidas pelas baianas de partido alto durante as procissões das irmandades também demonstram sua capacidade para arcar com despesas rituais (e mesmo funerais), alcançada com seu ganho, daí a “joalheria de crioulas”, com os famosos balangandãs em penças e miçangas, muito característicos da procissão da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira até hoje também.

Foram através desses ofícios urbanos, ligados a serviços domésticos e ao mercado, primeiro na condição de ganhadeiras e depois na de libertas com maior autonomia, que essas mulheres conseguiram se auxiliar mutuamente e dominar o ambiente afrorreligioso. O título tradicional da representante máxima das mulheres entre povos iorubás para cá vindos, a Iyalodê, está relacionado ao mercado público. Iyalodê define a própria liderança

feminina, sendo *iya* a mãe, mãe encarregada das questões externas (cf. SILVEIRA, op. cit.), a **representante das mulheres na cidade**. É um título homenageado nas cantigas de origem iorubá dos candomblés ainda em voga, incluindo os de liderança estrita feminina, e até mesmo mais divulgado ainda que neste âmbito.

A Iyalodê está na raiz da liderança exclusivamente feminina para alguns candomblés, notadamente as tradições mais iorubanas e mais recentes. Esse papel se traduziu na figura da Iyalorixá, aia da divindade, ao mesmo tempo zeladora que cuida dos altares e oferendas. A Iyalorixá também é quem dá a última palavra sobre como as divindades querem reger as relações que envolvem o território plantado no terreiro, inclusive as relações com o poder público instituído, uma herança colonial, do qual desconfia, lançando mão de um repertório alternativo para conseguir lidar de forma resistente com as situações opressoras que continuam se desdobrando (NOGUEIRA, 2019).

Todavia existe uma espécie de “sanção masculina” na prática litúrgica dessas mencionadas casas (matricial e filiais) de liderança feminina que foram, aliás, primordialmente dedicadas a divindades consideradas masculinas. A casa matriz traz uma ordem da divindade para que nenhum homem jamais ocupe o posto máximo - e de outorga de iniciação - dentro do terreiro. É o que conta Ordep Serra, pesquisador e adepto, sobre a ordem de Xangô para o candomblé da Casa Branca do Engenho Velho no documentário **Agbara Dudu – Narrativas Negras** (episódio “Mãe Massi da Casa Branca”, 2021). Ainda segundo este relato, antes de Mãe Massi, homens que entrassem em transe na casa não poderiam **danc**ar lá, por temor a Xangô, mas de certa forma ela teria revogado isso quando homens de outro estilo de rito (angola) “deram santo” na Casa Branca e ela mandou que dançassem – observa-se como transes acontecem, mas há um enfoque na dança. Curiosamente, um deles foi Manuel Bernardino do Terreiro Bate Folha, em cujo terreiro a divindade feminina Bamburucema, nele incorporada, enquanto dona do Bate Folha, restringiu o posto máximo a homens, afirmando que na cabeceira da mesa a única mulher que iria sentar seria ela própria (a divindade). À frente da casa teria sempre de haver um homem. Isto é contado por Cícero Rodrigues Franco Lima, Tata Muguanxi no episódio “Tata Bernardino do Bate Folha” de **Agbara Dudu** (ver também NOGUEIRA, op. cit.). Interessante inversão inter-relacionada nesses acontecimentos já da primeira metade do século XX.

Essa é mais uma prova de como o gênero transita (SEGATO, 1986; também BIRMAN, 2005, para relações trianguladas com não-humanos) e também sempre em

relação ao gênero da divindade que se incorpora ou se planta nas tradições religiosas de matriz africana, mas almejando equilíbrio por compensações. No entanto, para transitar precisaria de algumas marcações, isso não se dá em total fluidez, devendo existir marcações para o feminino. A **dança como atividade feminina dentro**<sup>13</sup> dos terreiros foi uma característica bastante dominante desde os calundus e com certo grau de continuidade, conforme visto na história de Mãe Massi permitindo às visitas momentaneamente suspenderem as regras.

A mão feminina, em termos africanos de *cosmopercepção* aqui chegados, também parece manter um poder de criar, moldar e iniciar para a incorporação de divindades e forças dos elementos naturais, assim como de cuidar e educar no universo do terreiro – a detentora dessa mão tendo passado pelo mesmo processo anteriormente. Patrícia Birman (1995: 88) nota uma relação entre possessão e maternidade nas religiões de matriz africana. Existe, assim, alguma margem para interpretar que quando um pai de santo inicia alguém no culto, e faz uma divindade nascer a partir dessa pessoa, assumiria a performance da mãe nutridora, preceptora da infância. Desta forma, mesmo que os homens transitem pelos espaços e ocupações caracteristicamente femininos, quando dentro deles assumiriam funções próximas das maternais, em termos de criação. Foi nesse sentido que as mulheres também gestaram terreiros, que se constituíram centrados em sua matrigestão.

### **Mães do Terreiro e Sacerdotisas**

Durante a diáspora houve um processo de reterritorialização dos povos aqui chegados ancorado em grande parte sobre a atividade das mulheres. Um primeiro aspecto da busca de um chão, mais urgente às pessoas escravizadas, foi a questão dos enterros decentes. No sítio arqueológico na Praça da Sé do Centro Histórico de Salvador foram encontradas ossadas humanas pertencentes aos índigenas e cativos enterrados no adro da outrora Igreja da Sé Primacial - material mantido intacto e tombado, protegido por grades elevadas por cima das quais podia se perambular. Próximo à praça ainda fica o Terreiro de Jesus, que mantém este nome desde que se tornou o largo em frente à capela dos jesuítas no século XVI. Adro é o terreno em frente ou em volta de uma igreja. Interessante

---

<sup>13</sup> Deve ser enfatizado que para os iorubás os homens dançam nas ruas, e performam exclusivamente mascaradas para os festejos das poderosas divindades femininas do culto de Geledés (DREWAL, 1992; SILVEIRA, 2006). Os dançarinos de afoxés e dos maracatus, mais marciais e menos galhofeiros, se encontram nas ruas, e os do terno do Reinado também, como vimos, sendo que os moçambiques “de saia” são os que podem entrar na igreja, assunto instigante, mas denso demais para o escopo deste artigo.

observar que o terreiro é o local plano ao ar livre, um largo ou praça onde acontecem reuniões e eventos coletivos urbanos, mas também pode se confundir com o adro, que tem conotação mais fúnebre, principalmente para as cidades brasileiras do século XVI ao XIX. Hoje, o terreiro tomou uma acepção mais predominante de lugar dos cultos afro-brasileiros, cujo território (a roça), desvinculado dos templos cristãos, manteve essa denominação, digamos que dela se apropriou.

As irmandades trouxeram a possibilidade de enterro mais digno e o escape de covas comuns, como acontecia com os africanos capturados que morriam ao aqui desembarcar, o que ficou patente, por exemplo, no sítio arqueológico do Cemitério dos Pretos Novos, descoberto em 1996 no Rio de Janeiro, próximo à área portuária, com ossos que demonstraram corpos despedaçados e amontoados junto com lixo. O destino dos outros escravizados que sobreviviam à travessia era o funeral de indigente feito pela Santa Casa quando faleciam, fora das igrejas (nas quais a sociedade colonial fazia seus sepultamentos), a não ser que conseguissem buscar intercessores ou as irmandades.

De todo modo, era premente garantir um chão para o fim da vida em campo considerado santo, a fim de que as relíquias fossem respeitadas nessa determinada sociedade. Este era um dos objetivos dos libertos que fundaram as primeiras capelas das irmandades de cor, para ter sepultura nestas. Essas irmandades a princípio precisavam encontrar uma igreja que as acolhesse, porém poderiam construir sua própria igreja, como aconteceu com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo em Salvador (Reis, 1991). Pensamos que a possibilidade de construção de igrejas foi um impulso na vontade de construir territórios próprios para a manutenção da devoção a divindades africanas. Tanto que alguns calundus e protocandomblés mais domésticos, pelo menos em Salvador, tiveram relação com a ocupação de espaços mais centrais (como as igrejas) ou menos periféricos, fossem abandonados ou alugados, e depois com a aquisição de pequenos lotes. O emblemático candomblé da Barroquinha teria sido primeiro fundado numa casa próxima à igreja de mesmo nome, depois num terreno arrendado anexo a ela, por detrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha (SILVEIRA, op. cit.). Aos casos mais pontuais seguiu-se uma multiplicação de terreiros, a maioria em ambientes semirurais na época (muitos depois engolidos pelo crescimento das cidades), algumas roças tendo sido sempre próximas de áreas arborizadas afastadas com água corrente por perto.

Acompanhar cortejos fúnebres de integrantes era uma regra da maioria das irmandades. E os funerais de africanos e seus descendentes foram assim sendo realizados,

sempre com suas adaptações africanizando essas instituições. João José Reis (1991) descreve notícias históricas sobre os funerais de africanos pelo ângulo dos rituais católicos no Rio de Janeiro e na Bahia. Ele fala inclusive dos ritos fúnebres restritos aos candomblés, por sua vez diferenciados do culto separado dos mortos como ancestrais nas tradições africanas ocidentais. Antes clandestinos, esses cultos, instalados na grande Salvador, ainda hoje são separados da parte católica e da celebração das divindades nos terreiros.

As irmandades católicas trouxeram então a possibilidade de um chão aos africanos e aos seus descendentes, vinculada às honras performadas publicamente para pessoas que faleciam como parte dessas irmandades. Mesmo as devoções à Boa Morte, tendendo a uma maior aproximação do candomblé, ainda mantiveram essa característica de relevância do ritual fúnebre, evidente no nome da própria Nossa Senhora cultuada, visto que a procissão anual era para o esquife da “Senhora Morta” (REIS, 1991: 137).

Esse aspecto se prolongou intacto até a proibição de enterros nas igrejas, em Salvador marcada pelos protestos da Cemiterada em 1836. A cidade vinha passando por vários picos de mortalidade, causados pela guerra luso-baiana, surtos de varíola, cólera, e ainda viriam epidemias dessas doenças. Começava a ser debatida a questão da saúde pública, higienização que, porém, se confundia com a tentativa de periferização de africanos e negros subalternizados. Este exemplo urbano mostra o início do processo de construção de cemitérios fora da parte central das cidades, que sofreu resistências, mas prosseguiu, um dos motivos da decadência das irmandades em si, ficando as folias de rua paralelas e as procissões como sua melhor continuidade. Os candomblés e seus terreiros, agora reterritorializando as tradições africanas no solo da diáspora, cada vez mais autônomos, se multiplicaram e muitas mulheres se tornaram líderes destes.

Os enterros se laicizaram. No entanto, os funerais de líderes de comunidades de terreiro mantiveram a pompa. Mas e as mulheres? Uma das memórias mais antigas de **homenagem popular a uma mulher de terreiro** registrada foi a da prisão pública de Mãe Nicácia do Cabula bem ao final do século XVIII<sup>14</sup>. Esta havia sido a líder de um calundu baiano, num “reduto de terreiros do Congo e Angola” (SILVEIRA, op. cit.: 243). Deficiente física e terapeuta, Mãe Nicácia era tipicamente uma calunduzeira, mas foi acusada de prática de feitiçaria, amarrada e transportada numa carroça à chefatura de

---

<sup>14</sup> Nicácia da França, residente no Quilombo do Cabula (SOUZA, H. 2018).

polícia no centro da cidade para ser exposta ao escárnio público, no entanto foi acompanhada por uma pequena multidão insatisfeita com o ato.

Há um caso, centenas de anos depois, com algumas semelhanças, representando essa continuidade de grandes traços africanos adaptados na diáspora - sejam denominados panafricanos ou metaétnicos, seja a própria consciência negra - perpetuados através das mulheres, que foi o cortejo que acompanhou Mãe Stella de Oxóssi em dezembro de 2018, se cotejado com o que aconteceu a Mãe Nicácia no século XVIII. Vamos agora ao relato que mostra continuidades da grande despedida dessas mulheres de terreiro.

### **Uma mulher de terreiro**

Em 27 de dezembro de 2018, anuncia-se a morte de Iyá Stella de Oxóssi, liderança feminina de um dos terreiros mais conhecidos no Brasil. Maria Stella de Azevedo era descendente de africanos ocidentais da etnia Egba e chegou à religião dos orixás levada por sua tia, que lhe entregou aos cuidados de Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo), então Iyalorixá do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, coincidentemente situado na região do Cabula. Em 1976, um ano após o falecimento de Mãezinha (Mãe Ondina de Oxalá), e cumpridas todas as *cerimônias fúnebres* em honra da falecida, Mãe Stella foi escolhida como a 5ª Iyalorixá do Axé Opo Afonjá, através de jogo divinatório realizado pelo Professor e Babalaô Agenor Miranda, na presença de toda comunidade religiosa desse terreiro e de outras casas. Neste episódio, estamos já nos encaminhando para o final do século XX, mas são perceptíveis as continuidades engendradas pelas mulheres de terreiro a partir desse evento. Uma sucessão de mulheres na liderança, cerimônias fúnebres, a participação dos homens e de outras casas.

Na década de oitenta, Mãe Stella tinha iniciado suas tantas idas ao continente africano, em várias destas foi recebida com honras de líder religiosa, um reconhecimento primordial. Essa troca dos terreiros com a África também também tinha sido mantida ao longo de séculos - com mais dificuldades para os primeiros povos aqui chegados - e mais uma vez estava sendo reatualizada. No entanto, essa líder de terreiro não tinha mais um papel “clandestino” e já era reconhecida publicamente também no Brasil, inclusive por instituições municipais, estaduais e federais. Essa foi uma conquista das comunidades de terreiro na busca do seu chão e resistindo em sua existência.

Assim, Mãe Stella fundou a escola Ana Eugenia dos Santos (nome de uma

antecessora e líder), e chegou a doutora honoris causa pela Universidade Federal da Bahia, sendo escolhida para ocupar a cadeira 33 da Academia Baiana de Letras. Esse reconhecimento acadêmico nos remete a algo que tardiamente homenageia as moldadoras da língua materna, moldando as cabeças dentre várias formas de percepção. Todo esse trajeto construído por Mãe Stella está diretamente vinculado ao título de “Iyalorixa”. Título marcado por seu sacerdócio no Ilê Axé Opô Afonjá, Iyá Stella e Stella de Azevedo não podem ser entendidas enquanto personalidades desvinculadas. A Iyalodê, maior representante das mulheres para assuntos públicos (conforme vimos) tornava-se a Iyalorixá, e também representante das comunidades como um todo.

O falecimento de Iyá Stella demonstrou o quanto o papel de liderança das comunidades de terreiro resistiu e cresceu, através das mulheres. Por esta ser uma das representantes do candomblé de mais importância e com tamanha visibilidade, o evento em si já possuía toda a complexidade de um luto coletivo, mesmo para além da própria comunidade de terreiro de sua cidade. Porém, até mesmo por causa dos próprios títulos acumulados por Mãe Stella, tanto em um universopolítico/religioso, quanto acadêmico, este evento transbordou para um âmbito muito maior, ao se encaminhar para uma disputa judicial. Não era alcance inédito, visto que valores afroreligiosos das comunidades já haviam chegado à posição de serem avaliados pelo STF<sup>15</sup>, mas era singular, e comunidades de terreiro invadiram o terreno jurídico na disputa de uma cerimônia fúnebre. Numa licença poética, as cosmopercepções alternativas batiam à porta das epistemes eurocêntricas na busca do seu direito de existir e atuar na sociedade.

Essa disputa se deu por representantes do terreiro, da Sociedade Cruz Santana do Axé Opô Afonjá, juntamente a um processo demandado pelo sobrinho de Mãe Stella para que a companheira e psicóloga de Iyá Stella, Graziela Domini, saísse do inventário de Stella. A disputa tinha como objeto jurídico o local de sepultamento e o direito à realização dos ritos fúnebres que fazem parte da tradição do candomblé, ainda mais elaborados por se tratar de uma liderança. Isso acontecia porque a companheira insistia em realizar o sepultamento fora dos ritos demandados pela tradição e fora da cidade onde se encontra o terreiro dessa líder e sacerdotisa.

A resposta do Tribunal de Justiça da Bahia ao pedido de tutela de urgência, sancionado pela associação do Axé Opô Afonjá, determinou que o corpo de Iyá Stella fosse levado à capital baiana e entregue à comunidade do Axé Opô Afonjá, interrompendo

---

<sup>15</sup> Que estavam sendo examinados ao final de 2018, antes da decisão do Supremo Tribunal Federal pela constitucionalidade do abate religioso em 2019.

assim o sepultamento que aconteceria em Nazaré. Diversos vídeos e fotos foram tiradas exatamente quando alguns ônibus, com pessoas da comunidade do Opo Afonjá, se deslocaram até Nazaré e, ordem judicial em mãos, carregaram o corpo de Iyá Stella, que estava sendo velado, a gritos e saudações direcionados ao Orixá Xangô, patrono da casa e divindade considerada responsável pela justiça. Não é a primeira vez que uma pequena multidão acompanha uma liderança feminina afrorreligiosa, agora uma senhora em corpo presente, no intuito de arrebatar-la de uma situação injusta, de lhe dar uma boa morte, desta vez de forma bem sucedida e mesmo com apoio jurídico, e também da justiça tradicional de Xangô.

Esse luto coletivo, em sua complexidade, que precisava ser vivenciado de modo palpável a partir daí, não se reduzia à cidade de Salvador. O Axé Opo Afonjá é uma das comunidades tradicionais de matriz africana mais antigas, da tradição Ketu, e embora situado na Bahia, este criou filiais por todo o Brasil, inclusive em grandes capitais tais como Rio de Janeiro, Brasília e São Paulo. A busca judicial em si, bem como o evento como um todo, não se reduz apenas a centenas de pessoas iniciadas por Iyá Stella e/ou iniciadas no Opo Afonjá. Deste modo, no velório e cortejo de Iyá Stella, havia uma multidão composta por membros do Opo Afonjá e tantos outros de outros axés (terreiros), inclusive fora da cidade de Salvador, constelando um universo afrorreligioso que atravessa o país. Isso pôde ser registrado através de diversos vídeos veiculados nas redes sociais ou em emissoras de televisão à época, demonstrando a importância atualíssima de uma mulher de terreiro.

Ao mesmo tempo, o caso fala das alternativas que as cosmopercepções dessas mulheres podem trazer para alcançar visões de mundo mais igualitárias. Assim, a perspectiva da Comunidade Tradicional de Matriz Africana do Ilê Axé Opo Afonja foi traduzida no objeto jurídico do pedido judicial, a figura do luto coletivo enquanto um Direito Difuso e Coletivo no sentido de liberdade religiosa garantida pela constituição e da proteção do patrimônio cultural<sup>16</sup>. Não se tratava apenas da memória/corpo/sujeito, ou até mesmo do direito ao velório de uma comunidade. Referia-se à possibilidade de reorganização de uma comunidade tradicional inteira espalhada pelo Brasil que paralisou

---

<sup>16</sup> “[...]Verifica-se que o autor pretende ver protegido o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela constituição [...]. (Decisão Liminar, Anexo I – pág.45; - ID 18793717). SALVADOR. Juízo de Direito Plantonista da Comarca de Nazaré. Ação de Obrigação de Fazer Cumulada com Tutela de Urgência Para Transferência do Cadáver. Processos nº 8000796- 64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176. Partes Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, José de Ribamar Feitosa Daniel e Edite Santos de Andrade, Iyákekere; Adriano de Azevedo Santos, Graziela Domini. Nazaré/BA, 28 de dezembro de 2018.

suas atividades nos terreiros aguardava o manejo da reorganização familiar (enquanto família de axé), e a reorganização das lideranças das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana do Brasil, considerando a antiguidade e história política do Axé Opo Afonjá. Esse alcance manifesta porque é importante marcarmos as histórias das mulheres e dos terreiros das mulheres.

## Referências Bibliográficas

BIRMAN, Patrícia. “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(2): 403-414, maio-agosto/2005.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: estudos sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EdUERJ, 1995.

BRANDÃO, Petros José da Rocha. *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Pernambuco*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2019.

CEZAR, Lilian Sagio. “Saberes contados, saberes guardados: a polissemia da congada de São Sebastião do Paraíso, Minas Gerais”. *Horizontes Antropológicos* 18 (38), 2012.  
DREWAL, Margaret T. *Yoruba Ritual: performers, play, agency*. Indiana University Press, 1992.

EVARISTO, Conceição. “Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face”. In: MOREIRA, Nadilza; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). *Mulheres no Mundo: etnia, marginalidade, diáspora*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária UFPB, 2005, p.201-212.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1985.

GONZALES, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HARDING, Rachel E. *A Refuge in thunder: candomblé and alternative spaces of blackness*. Indiana University Press, 2000.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MARTINI, Gerlaine. *Baianas do acarajé: a uniformização do típico em uma tradição culinária afro-brasileira*. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

NASCIMENTO, Beatriz. “Kilombo e memória comunitária um estudo de caso”. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. Instituto Kwanza/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Oyèrónké Oyewùmí: potências filosóficas de uma reflexão”. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10, n. 2, 2019, p.8-28.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. “Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira”. *Currículo sem Fronteiras*, v. 19, n.2, p595-608, maio/ago 2019.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “*Na minha casa mando eu*” – mães de santo, comunidades de terreiro e Estado. Tese de Doutorado em Sociologia – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

PANTOJA, Selma. “Donas de ‘arimos’: um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (séculos XVIII e XIX)”. In: PANTOJA, Selma (org.). *Entre Áfricas e Brasil*. Brasília: Paralelo 15/ São Paulo: Marco Zero, 2001.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. *O Rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1996, p.7-33.

SEGATO, Rita Laura. “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife”. *Anuário Antropológico*, Brasília, v.10, n.1 (1986), p. 11-54.

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

SOUZA, Helaine Pereira de. *Coletivo Cultarte: Limites e Possibilidades para Autonomia e Empoderamento de Mulheres no Antigo Quilombo do Cabula*. Tese de Doutorado em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o Calundu*. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

WASSMANSDORF, Marina Lis. “Feminismos De/PósColoniais sob Rasura: as perspectivas de gênero e patriarcado de María Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes”. In: *Captura Crítica: direito, política, atualidade*. Florianópolis, n.5, v.1, jan./dez. 2016.

Recebido em: 09/11/2021

