

Thaís Alves Marinho

História das Mulheres Amefricanas

Volume 1

Conselho Editorial

Prof. Dra. Andrea Domingues

Prof. Dr. Antônio Carlos Giuliani

Prof. Dr. Antonio Cesar Galhardi

Prof. Dra. Benedita Cássia Sant'anna

Prof. Dr. Carlos Bauer

Prof. Dra. Cristianne Famer Rocha

Prof. Dr. Cristóvão Domingos de Almeida

Prof. Dr. Eraldo Leme Batista

Prof. Dr. Fábio Régio Bento

Prof. Dr. Gustavo H. Cepolini Ferreira

Prof. Dr. Humberto Pereira da Silva

Prof. Dr. José Ricardo Caetano Costa

Prof. Dr. José Rubens Lima Jardimino

Prof. Dr. Juan Droguett

Prof. Dra. Ligia Vercelli

Prof. Dr. Luiz Fernando Gomes

Prof. Dr. Marco Morel

Prof. Dra. Milena Fernandes Oliveira

Prof. Dr. Narciso Laranjeira Telles da Silva

Prof. Dr. Ricardo André Ferreira Martins

Prof. Dr. Romualdo Dias

Prof. Dra. Rosemary Dore

Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus

Prof. Dra. Thelma Lessa

Prof. Dr. Victor Hugo Veppo Burgardt

©2026 Thais Alves Marinho

Direitos desta edição adquiridos pela Paco Editorial. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação, etc., sem a permissão da editora e/ou autor.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

M291h

História das Mulheres Americanas - Volume 1 / Thais Alves Marinho. -- 1. ed. -- Jundiaí, SP : Paco Editorial, 2026.
460 p. ; 16x23 cm.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-462-3112-6

1. Mulheres - Brasil - Biografia. 2. Mulheres - África - Biografia. 3. Negras - Condições sociais. 4. Diáspora africana. 5. Relações étnicas. I. Marinho, Thais Alves. II. Título.

26-104369.0

CDD: 920.72

CDU: 929-055.2-054.(=2/=8)

Carla Rosa Martins Gonçalves - Bibliotecária - CRB-7/4782

 PACO EDITORIAL

Av. Carlos Salles Block, 658
Ed. Altos do Anhangabaú, 2º Andar, Sala 21
Anhangabaú - Jundiaí-SP - 13208-100
11 4521-6315 | 2449-0740
contato@editorialpaco.com.br

Foi feito Depósito Legal

SUMÁRIO

PREFÁCIO AO PRIMEIRO VOLUME	7
Introdução. A DIÁSPORA E AS REDES TRANSATLÂNTICAS	43
Capítulo 1. POVOS ORIGINÁRIOS, MATRIZES CIVILIZATÓRIAS E REDES DIASPÓRICAS	47
Povos originários e diásporas atlânticas	47
Matriz Bantu – Congo/Angola – tronco Bantu – culto aos Inkices	73
Matriz Afrimuçulmana – Sudão Ocidental – troncos Iorubá e Mandê	76
Matriz Jeje – Ewe-Fon-Gbe – tronco Gbe – culto aos Voduns	79
Matriz Nagô-Iorubá – reinos de Oyó e Ketu – tronco Iorubá – culto aos Orixás	81
Capítulo 2. KILOMBO NDONDGO E QUILOMBOS NO BRASIL COLONIAL	87
Njinga Mbandi (1582-1663) – Reino Ndongo – Kilombo Imbangala	95
Aqaltune (1640-1677) – Quilombo dos Palmares (PE)/Nordeste	100
Zacimba Gaba (n.ca. 1690) – Quilombo de São Matheus (ES)/Sudeste	102
Tereza de Benguela (1700-1770) – Quilombo do Quariterê (MT) /Centro-Oeste	104
Maria da Conceição (1792-1882) – Quilombo Maria Conga – Rio de Janeiro/Sudeste	108
Felipa Maria Aranha (n.ca. 1720) – Quilombo do Mola/República de Itapocu – Pará/Norte	111
Capítulo 3. ROSÁRIOS PRETOS, CALUNDUS E IRMANDADES: DO CRISTIANISMO CONGO ÀS IRMANDADES AMEFRICATÓLICAS	119
Kimpa Vita (1684-1706) – Reino do Congo – cristianismo congo	125
Chica Machado (1740) – Goiás/Centro-Oeste – Irmandade Nossa Senhora das Mercês	135
Joana Maria de Assunção (1785-1808) – Tocantins/Norte – Irmandade Nossa Senhora do Rosário	138

Severina Carijó – (n.ca. 1722) – Curitiba/Sul – Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos	146
Luiza, Rosa e Tereza (n.ca. 1788) – Desterro/Sul – Irmandade Nossa Senhora do Rosário	152
Luzia Pinto (n.ca. 1743) – Calundu – Minas Gerais/Sudeste	157

Capítulo 4. CARTAS, CANTOS E CORAGENS:

MULHERES QUE ESCREVEM A LUTA **167**

Esperança Garcia (n.ca. 1751) – Piauí – século XVIII – os entrelaçamentos entre angolanos, jesuítas e indígenas no Nordeste	172
Mariana Preta Courá (n.ca. 1738) – Pará/Norte – Carimbó	177
Rosa Gomes (n.ca. 1783) – Goiás/Centro-Oeste	186
Joanna Mina (n.ca. 1802) – século XIX – Goiás/Centro-Oeste	189
Anna Ignácia (n.ca. 1858) – Ceará/Nordeste	192

Capítulo 5. INDEPENDÊNCIAS DO BRASIL E AS

MULHERES AFRODIASPÓRICAS **195**

Luiza Francisca de Araújo (n.ca. 1768-1798) – Revolta dos Búzios – Bahia/Nordeste	197
Bárbara Pereira de Alencar (1760-1832) – Revolta do Crato e Revolução Pernambucana – Ceará/Nordeste	200
Dionísia (n.ca. 1821) – Levante de Almofala – Ceará/Nordeste	203
Maria Felipa (1799-1873) – Independência do Brasil – Bahia/Nordeste	208

Capítulo 6. ENTRE O OURO, OS DIAMANTES E AS

QUITANDAS: A ECONOMIA DAS PRETAS LIVRES **215**

Chica da Silva (1753) – Diamantina – Minas Gerais/Sudeste	217
Luciana Teixeira (n.ca. 1817) – fazendeira – Minas Gerais/Sudeste	220
Rita Gomes da Silva (n.ca. 1784) – comércio na Bahia/Nordeste	224
Luiza Fernandes (1859-1919) – Quilombo Fernandes – Rio Grande do Sul/Sul	227

Capítulo 7. CANDOMBLÉ: DOS VODUNS AO

TAMBOR DE MINA **231**

Tassi Hangbé (n.ca. 1708) – Reino do Daomé	235
Nã Agontimé (n.ca. 1767) – Candomblé Jeje-Daomeano – São Luís/Maranhão	240
Gaiaku Rosena (n.ca. 1864) – Candomblé Jeje-Mahi no Rio de Janeiro	243

Ludovina Pessoa (n.ca. 1854) – Candomblé Jeje-Mahi –
Recôncavo Baiano 246

Capítulo 8. DOS MANDINGAS À REVOLTA DOS MALÊS 249

Amina, rainha de Zazzau (n.ca. 1610) – Hauçá – Reino de Zazzau –
islamização do Vodun 251

Josefa de Santana (1790-1884) e Manoel Mendes da Silva (1785-1857)
– entrelaçamento Huaçá e Nagô no culto a Ogum – Bahia/Nordeste 257

Isabel (1804) e Margarida (1783) – bolsas de mandingas –
Goiás/Centro-Oeste 266

Luiza Mahin (n.ca. 1812): quitandeira e resistência – Bahia/Nordeste 273

Maria Lira Mulata (1835) – Cabanagem – Pará/Norte 278

**Capítulo 9. DA IORUBLÂNDIA AO CANDOMBLÉ
KETU-NAGÔ 283**

Otampê Ojarô (n.ca. 1779) – Candomblé de Alaketu – diáspora do
Reino de Ketu – Bahia/Nordeste 289

Iyá Adetá (n.ca. 1789) – Calundu Ketu – Barroquinha –
Bahia/Nordeste 293

Iyá Akalá (n.ca. 1789) – Airá Intilé – Bahia/Nordeste 296

Iyá Nassô – Francisca da Silva (1790-1850) – Candomblé
Nagô-Iorubá – Casa Branca – Bahia/Nordeste 298

**Capítulo 10. DAS SOCIEDADES SECRETAS GELEDÉS
E OGBONI À IRMANDADE DA BOA MORTE 303**

Roza Maria da Conceição (1770-1840) – Irmandade do Rosário
dos Homens Pretos de Nossa Senhora do Rosário – Bahia/Nordeste 310

Obá Tossi – Marcelina da Silva (1810-1885) – Engenho Velho –
Bahia/Nordeste 313

Ifá Tinuke (n.ca. 1870) – Tia Inês – Maranhão/Nordeste 322

Maria Júlia Figueiredo (1820-1890) – Erelú – Irmandade Boa Morte –
Bahia/Nordeste 327

Maria Júlia Nazareth Conceição Etra (Soares de Sá) – (1813-1917) –
Omoniké: Terreiro do Gantois – Bahia/Nordeste 331

**Capítulo 11. TRABALHO, MÚSICA E MERCADO:
A RUA COMO TERREIRO 341**

Hilária – Tia Ciata (1854-1926) – samba – Rio de Janeiro/Sudeste 348

Perciliana Maria Constança – Tia Perciliana (1850-1950) – samba – Rio de Janeiro/Sudeste	353
Eva Maria de Jesus – Tia Eva (1848-1926) – calundu – Mato Grosso do Sul/Centro-Oeste	357
Maria Gonçalves Barros (1840-1910) e Maria Eugênia Gonçalves Guimarães (1870-1937) – Maria do Acais (primeira e segunda) – catimbó-jurema – Paraíba/Nordeste	362
Alexandrina (n.ca. 1865) – botânica – Amazônia/Norte	367
Mãe Andressa (1882-1951) – batuque – Porto Alegre/Sul	370
Joanna Prates (n.ca. 1851) – Mercado Central – Florianópolis/Sul	375

Capítulo 12. ABOLICIONISTAS PRETAS: ENTRE CHARUTOS, LETRAS E GREVES

Salustia (n.ca. 1885) – Paraíba/Nordeste	389
Maria Firmina (1822-1917) – Maranhão/Nordeste	391
Amália Augusta Pereira de Lima Barreto (1862-1887) – Rio de Janeiro/Sudeste	395
Esperança (1865) – Guerra do Paraguai – Pará/Norte	398
Adelina Charuteira – (n.ca. 1859) – indústria fumageira – Maranhão/Nordeste	403
Simôa Maria da Conceição – Tia Simoa (n.ca. 1881) – Greve dos Jangadeiros – Ceará/Nordeste	405
Herculana e Luzia (n.ca. 1882) – movimento abolicionista – Rio Grande do Norte/Nordeste	409
Luiza Suzana Tocantins (n.ca. 1860) – jornalismo abolicionista – Goiás/Centro-Oeste	413

REFERÊNCIAS

Sobre a autora. ENTRE HISTÓRIAS E ENCRUZILHADAS: TRAJETÓRIA DE PESQUISA E VIDA	457
---	------------

PREFÁCIO AO PRIMEIRO VOLUME

Este livro nasce de um compromisso político e epistêmico: contar histórias de insurgências que revelam as fraturas do projeto colonial e desafiam a invisibilização imposta aos grupos subalternizados. Apesar das múltiplas violências, das estratégias sistemáticas de apagamento e das tentativas de ocultação, as vozes das mulheres racializadas nunca cessaram de existir. Elas se transformaram, reinventaram formas de ecoar e seguiram ressoando – não como espectros de um passado perdido, mas como presenças vivas, potentes e necessárias para o futuro.

Seus cantos, suas palavras, seus corpos e memórias seguiram tecendo a história com outras narrativas e encruzilhando saberes, resistindo e reexistindo nos terreiros, nas ruas, nas redes de afeto, nos rituais, nos trabalhos e nas lutas políticas, reconfigurando o tempo e o espaço com suas práticas cotidianas, suas ancestralidades, seus projetos de futuro, usando o entrelaçamento como didática de sobrevivência.

A colonização não se sustentou por uma arma isolada, mas por um arsenal de dispositivos entrelaçados, operando de forma sistêmica. A ocupação das terras, a exploração do trabalho, o controle dos corpos e subjetividades, a captura dos saberes e de seus produtos – tudo isso se articulou pela racialização generificada, que não foi apenas um instrumento entre outros, mas o eixo que costura e retroalimenta essas violências, produzindo hierarquias artificiais entre grupos humanos para legitimar a dominação. Pela racialização, pessoas e comunidades inteiras foram desumanizadas, suas histórias foram negadas, sua liberdade ceifada, sua espiritualidade reduzida, seu trabalho expropriado. Essa foi a engrenagem mais profunda do projeto colonial: transformar a diferença em desigualdade, a pluralidade em subalternidade.

Superar essa lógica exige mais do que denunciar o racismo; implica desmontar as estruturas que produzem e reproduzem a subalternidade. É por isso que, neste livro, escolhemos tratar as histórias de mulheres subalternizadas pela racialização sistêmica a partir de uma perspectiva que as humaniza, que as enxerga, as sente e as ouve na história. Não como notas de rodapé, não como coadjuvantes, mas como sujeitos plenos de agência, memória e criação.

Além de o sistema ter se estruturado sobre a subalternização dos povos racializados – negando-lhes propriedade, direitos, família, educação, liberdade e humanidade –, ele também desenvolveu instituições específicas para o controle das autoridades, das subjetividades, das sexualidades, dos corpos, das identidades, da natureza e das oportunidades, como bem nos lembra os pesquisadores do grupo Modernidade e Colonialidade (M/C). Esse grupo

de pesquisa reúne intelectuais como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Catherine Walsh e Edgardo Lander, e nasce nos anos 1990 em diálogo crítico com os Estudos Culturais, Estudos Pós-Coloniais e com os Estudos Subalternos. Dos primeiros (Estudos Culturais), na esteira de Stuart Hall, herdou a atenção às práticas cotidianas, às representações e à disputa simbólica como campos de poder, mas deslocou esse olhar para a crítica radical da colonialidade como estrutura global e persistente. Dos intelectuais sul-asiáticos (Estudos Pós-Coloniais) como Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Edward Said, Homi Bhaba, inspirados por Frantz Fanon, herdou a denúncia da permanência da lógica colonial nas sociedades contemporâneas, mas avançou ao propor que não há modernidade sem colonialidade – são duas faces de um mesmo processo histórico. Dos Estudos Subalternos, inspirados por Antonio Gramsci, o M/C incorporou a atenção às vozes invisibilizadas, mas buscou superar a lógica binária de dominação/resistência para propor a análise da *colonialidade do poder, do saber e do ser*. Assim, o grupo foi além do foco na elite *versus* povo ou colonizador *versus* colonizado, reconhecendo a complexidade interseccional que atravessa diferentes marcadores sociais. Nesse caminho, o pensamento decolonial também se alimentou do feminismo interseccional, especialmente das críticas formuladas por autoras negras e indígenas, como Kimberlé Crenshaw e María Lugones, que cunhou o conceito de *colonialidade de gênero*, mostrando como a modernidade eurocentrada impôs um regime binário, hierárquico e patriarcal inexistente em muitas sociedades originárias.

Essa contribuição centrada em análises da América hispânica e inglesa, desloca a discussão do marxismo ortodoxo – centrado na economia – para uma análise mais ampla, em que o controle das subjetividades, dos corpos e dos saberes é central, mas há um silêncio sobre o fenômeno brasileiro. Daí a necessidade do diálogo com os estudos contracoloniais, que no contexto brasileiro, encontram raízes profundas nas obras e trajetórias de intelectuais como Antônio Bispo dos Santos, Beatriz Nascimento, Raimundo Manoel Querino, Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, Edson Carneiro, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, cujas formulações sobre quilombo, corpo, memória e saber ampliaram o campo da crítica à colonialidade para além dos parâmetros hispano-americanos do grupo Modernidade/Colonialidade. Essa crítica se adensa com pensadores indígenas como Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Baniawo Luciano, que afirmam filosofias de vida ancoradas na reciprocidade e na imanência. Ao contrário do projeto latino centrado na exterioridade do poder e na colonialidade do saber, essa vertente afroindígena brasileira propõe uma **contracolonialidade amefricana e afropindorâmica**, que reconhece os entrelaçamentos das experiências negras e indígenas como matrizes de recons-

trução epistemológica. A partir dessa confluência, emerge uma epistemologia de libertação fundada na oralidade, na territorialidade e na dignidade dos corpos e das diferenças – uma ciência outra, nascida do chão, da memória e da espiritualidade, que não apenas desmonta a hegemonia eurocêntrica, mas propõe modos plurais de existir, conhecer e reencantar o mundo.

Assim, esse arsenal busca superar os limites já conhecidos do eurocentrismo, da família burguesa, do cristianismo e do capitalismo, que operaram como pilares desse processo. Esse arcabouço, portanto, visa superar as ciências sociais hegemônicas, por consagrarem um sujeito universal racional, masculino, branco, cristão e burguês, e secundarizarem e patologizarem as experiências espirituais, subjetivas e políticas dos povos subalternizados – especialmente das mulheres racializadas nas Américas.

Na esteira desses intelectuais, entendemos que o sistema colonial moderno se estrutura por uma heterarquia de nós histórico-estruturais, como bem ressaltou Enrique Dussel – pontos de condensação de poder que operam interconectados, atravessados por lógicas de raça, classe, gênero, espiritualidade e episteme. Mas entendemos que esses nós funcionam como feixes de dominação que se retroalimentam, mantendo a matriz colonial do poder viva e operante num movimento mais que linear, estrutural e sistêmico, que ensejamos chamar de fractal.

Quando dizemos que a colonização operou de forma **fractal**, estamos nos referindo ao fato de que seus dispositivos de poder – ocupação de terras, exploração do trabalho, controle dos corpos, captura de saberes – não atuaram de maneira linear ou isolada, mas se **reproduziram em diferentes escalas, contextos e tempos históricos**, repetindo o mesmo padrão de dominação em camadas diversas. Ou seja, o que acontece no nível macro (como a estrutura política e econômica da escravocracia) também se repete no nível micro (nas relações cotidianas, nas violências domésticas, nas práticas escolares, nos saberes invisibilizados). O fractal nos ajuda a perceber que cada parte contém o todo e que as violências coloniais não foram únicas ou localizadas, mas **autorreplicantes, rizomáticas e interdependentes**.

A ciência eurocentrada construiu uma engenhosa narrativa para dissimular a centralidade da escravização no acúmulo de riquezas do Ocidente moderno. Ao transformar a escravidão em um “modelo de organização do trabalho” dentro da história econômica, desloca o olhar da violência estrutural para a mera funcionalidade produtiva. Essa manobra epistemológica reduz corpos em luta a cifras contábeis, dissolvendo a agência dos sujeitos escravizados e ocultando que foram justamente eles e elas – e suas práticas de resistência, saberes, técnicas e mundividências – o motor da expansão colonial. Assim, até

agora na ciência moderna e pós-moderna, a escravização aparece como contingência, não como fundamento constitutivo da modernidade.

Por isso, é fundamental tensionar a própria linguagem. Termos como **escravavidão** ou **escravo** carregam a armadilha da naturalização: como se a condição fosse estática, inerente, quase ontológica. Já conceitos como **escravização** enfatizam o processo histórico, a ação contínua de violentar, reduzir e racializar pessoas. O uso de **escravocracia** revela o regime político fundado nesse sistema, enquanto **escravismo** marca o modo de produção estruturado pela captura e exploração da vida negra e indígena. Essas variações conceituais não são detalhe: são instrumentos para romper o apagamento produzido pelo discurso colonial e reinstaurar a centralidade da violência escravista como eixo da colonialidade.

Entender a escravização como parte de uma heterarquia de nós histórico-estruturais – e não como uma instituição isolada – é reconhecer a fractalidade do sistema colonial. A escravização não operou somente na economia, mas também atravessou a política, o gênero, a religiosidade, a espiritualidade e a linguagem. Foi a chave que articulou a racialização com o patriarcado, a pilhagem da terra com o epistemicídio, o lucro com a desumanização. Recolocar os sujeitos amefricanos no centro dessa história é afirmar que a modernidade não apenas os explorou, como também se ergueu sobre suas vidas, suas mortes e, sobretudo, suas resistências.

Assim, a resistência não se limita a romper os nós: ela trança por entre eles. Onde o sistema fixa, a resistência movimenta; onde a colonialidade amarra, as tramas contracoloniais entrelaçam. Se o nó é ponto de captura, a trança é ponto de articulação viva, uma forma de insurgência que se dá por linhas curvas, por encruzilhadas e por multiplicidade de caminhos.

Podemos pensar o caboclo, os terreiros, as irmandades, os quilombos, os ranchos e cordões, de dentro e de fora, como tramas insurgentes, fractais de resistência, que se repetem em escalas diferentes sem jamais se reduzirem a uma origem única ou produzirem uma síntese. São topologias do entre, das margens que não colapsam ao centro, mas que torcem a linha, torcem o tempo, torcem a lógica. Nesses pontos de entrelaçamento, a história não é só resistência – é também invenção de mundo. Enquanto o nó colonial tenta bloquear o fluxo da vida, as tranças insurgentes recriam vínculos e práticas que subvertem a heterarquia dos nós com o gesto coletivo de entrelaçar diferenças.

O sujeito abstrato, forjado no bojo da modernidade eurocentrada, opera como um dispositivo epistemológico que recusa o divino como fonte de conhecimento, oculta as diferenças sob o véu de uma razão normativa e apaga as insurgências que não cabem no paradigma ocidental de ciência e humanidade. Contra essa lógica, propomos um arcabouço teórico-metodológico fabulativo, situado e insurgente, que reabilita as vozes, os corpos e as espiritualidades

das mulheres racializadas como fundamentos legítimos da produção de conhecimento. Afinal, temos constatado que elas entrelaçaram mundividências, temporalidades, instituições e escreveram a história com outras gramáticas, tecendo a partir das brechas, e preenchendo as fraturas do lócus colonizador, usando como instrumentos a oralidade, a corporeidade, a espiritualidade, a coletividade, a senioridade, o quilombismo e a escrevivência.

As mulheres amefricanas, em paridade com homens também racializados – ainda que muitos tenham sido cooptados pelo patriarcado eurocentrado, como denunciaram Rita Segato e Maria Lugónes –, articularam-se com outras mulheres racializadas, como as indígenas, e também com mulheres brancas e homens de diferentes classes sociais e espiritualidades. Nesse emaranhado de alianças, teceram caminhos insurgentes que desafiaram a ordem colonial, resistindo e criando novas formas de vida e pertencimento.

A narrativa que construímos nesta coleção valoriza essas fraturas, rupturas e encruzilhadas como pontos de convergência, que permitiram que projetos iniciados em África fossem retomados, ressignificados ou mesclados às formas de conhecimento ameríndias e experiências locais, dando origem a trajetórias singulares e coletivas de reconstrução cultural, política e espiritual. Não nos interessa mapear a reprodução do racismo, mas sim destacar os gestos de enfrentamento, reexistência e invenção que mulheres racializadas vêm protagonizando há séculos nas Américas e no Caribe.

Tentamos nos afastar de uma narrativa identitária homogênea, e por isso, propomos uma escuta atenta às diferenças, aos deslocamentos e às reconfigurações que marcam as trajetórias de mulheres racializadas nas Américas e no Caribe desde a diáspora africana. Ao invés de essencializar experiências ou identidades, partimos do pressuposto de que estas são construções histórico-sociais profundamente marcadas pelas dinâmicas locais, nacionais e globais.

Acreditamos, portanto, que a “identidade” não é um conceito transcultural nem fixo, mas um processo histórico em constante construção, moldado por relações de poder, práticas culturais e movimentos de resistência. O conceito de identidade, tal como mobilizado em grande parte das ciências sociais e nos discursos pedagógicos, é profundamente problemático porque tende a reduzir a complexidade da experiência humana a marcadores sociais de diferença. A colonialidade, por exemplo, impôs um regime classificatório no qual raça, gênero, classe, sexualidade e mundividência passaram a ser tratados como essências naturais, imutáveis e universalizáveis. Essa perspectiva essencialista, naturaliza categorias historicamente produzidas, apagando a densidade das vivências e das subjetividades.

O testemunho de Oyèrónké Oyěwùmí¹ (2021) é exemplar nesse sentido. Ao relatar sua experiência entre Nigéria e Estados Unidos, a socióloga observa que só se percebeu como negra e mulher ao ingressar no doutorado em solo estadunidense. Antes disso, em sua comunidade iorubá, esses marcadores não estruturavam sua existência do mesmo modo. Essa reflexão, aprofundada em sua tese de doutorado, revela que identidades, no contexto moderno, não são dadas por natureza, mas efeitos de regimes coloniais de saber e poder que definem quem é considerado “outro” e quais características passam a ser vistas como constitutivas do sujeito.

Stuart Hall² (2001) oferece um marco teórico importante para aprofundar essa crítica. Para Hall, identidade não é algo fixo ou essencial; ela é construção social, processual e relacional. A identidade emerge nas interações, nos conflitos, nas disputas por representação e pertencimento. Está sempre constituída “com o outro” e atravessada pela historicidade e pelas representações culturais, que podem ser reforçadas ou tensionadas por processos de globalização, hibridização e deslocamentos de pertencimento.

No entanto, mesmo a formulação halliana da fluidez identitária corre o risco de ser apropriada de forma liberal ou relativista, diluindo diferenças estruturais de poder em um jogo abstrato de negociações culturais. Para escapar desse risco, é necessário tensionar o conceito de identidade a partir dos marcadores sociais da diferença. Raça, gênero, classe, geração, sexualidade, religiosidade e espiritualidade não são essências fixas; são categorias que operam como mecanismos de classificação social, organizando hierarquias e desigualdades.

1. Oyèrónké Oyěwùmí (n. 10 de novembro de 1957, Nigéria) é socióloga e pesquisadora oxunista nigeriana, atualmente professora associada de Sociologia na Universidade Stony Brook. Formou-se na Universidade de Ibadan e realizou doutorado na Universidade da Califórnia, Berkeley, com a tese que resultou na obra *A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (University of Minnesota Press, 1997), premiada pela American Sociological Association em 1998. Sua pesquisa propõe uma análise crítica do feminismo ocidental a partir da sociedade iorubá, evidenciando como a colonização introduziu a organização social por gênero, substituindo sistemas tradicionais pautados na senioridade e no posicionamento social. Entre seus trabalhos mais relevantes, estão também *What Gender is Motherhood?* (2016) e *Gender Epistemologies in Africa* (2011).

2. Stuart Hall (Kingston, 1932 – Londres, 2014) foi sociólogo e teórico cultural britânico-jamaicano, um dos fundadores dos Estudos Culturais Britânicos no Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham. Desenvolveu conceitos-chave sobre hegemonia cultural, identidade, raça e mídia, sendo notório por sua teoria da recepção, incluindo a distinção entre codificação e decodificação de mensagens. Entre suas obras mais influentes, estão *Resistance Through Rituals* (1976), *Policing the Crisis* (1978) e *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (1997). Hall integrou debates sobre multiculturalismo, pós-colonialismo e política racial, contribuindo para a análise crítica da cultura e das ideologias dominantes no Reino Unido e globalmente.

Uma abordagem interseccional permite compreender como a sobreposição desses marcadores intensifica opressões e restringe o acesso a direitos. Ainda assim, reduzir o sujeito a esses marcadores como se fossem sua “identidade” é insuficiente. O que realmente estrutura a existência é a tessitura das vivências, os modos de ser, pensar, sentir, comunicar. Nossas identidades se constituem em contextos históricos e sociais concretos, onde os marcadores importam não por serem essências, mas porque carregam o peso das representações negativas e das opressões impostas pelo elitismo, pelo racismo, pelo sexismo e pelas colonialidades.

Essa compreensão crítica da identidade também dialoga com debates sobre essencialismo estratégico. Como argumentam a indiana Gayatri Spivak³ (2008), é possível usar categorias identitárias de forma consciente e tática – como, por exemplo, a indianidade ou a negritude – para intervir politicamente, interromper discursos de exclusão e lutar por direitos, sem naturalizar ou fixar identidades. A identidade, nesse sentido, é uma ferramenta de ação política, mas sempre provisória, contestável e relacional, que deve manter a tensão com a multiplicidade e complexidade das experiências humanas.

Por isso, reconhecemos a importância dos saberes produzidos pelos movimentos sociais, especialmente os movimentos negros e indígenas, como ressaltado por Nilma Lino Gomes⁴ (2017), que os compreende como fundamentos legítimos para a proposição e a implementação de políticas afirmativas. Esses movimentos têm sido cruciais na formulação de epistemologias situadas, que tensionam as estruturas excludentes do conhecimento.

No entanto, ao mesmo tempo que aprendemos com essas elaborações e lutas, é necessário manter um olhar crítico diante das estratégias que, ainda que

3. Gayatri Chakravorty Spivak (Calcutá, 24 de fevereiro de 1942) é crítica literária, teórica do pós-colonialismo e professora na Columbia University. É amplamente reconhecida pelo ensaio *Can the Subaltern Speak?* (1985), que problematiza a possibilidade de vozes subalternas serem ouvidas dentro das estruturas de poder coloniais e pós-coloniais, e pela tradução e introdução crítica de *Of Grammatology*, de Jacques Derrida. Sua produção acadêmica combina perspectivas marxistas, pós-estruturalistas e desconstrucionistas, articulando debates sobre feminismo, pós-colonialismo, multiculturalismo e globalização.

4. Nilma Lino Gomes (n. 1957) é professora, pedagoga, doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), mestra em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e a primeira mulher negra a assumir o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (2015-2016), no governo Dilma Rousseff. Foi também a primeira reitora negra de uma universidade federal no Brasil, à frente da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Intelectual pública e militante do movimento negro, é referência em educação antirracista, relações étnico-raciais e políticas de ações afirmativas. Autora de obras fundamentais como *Movimento Negro Educador* (2017), tem contribuído decisivamente para a construção de uma pedagogia afrocentrada e para a valorização das epistemologias negras no espaço acadêmico brasileiro.

bem-intencionadas, tendem a essencializar identidades e cristalizar diferenças em categorias fixas. Afastamo-nos, portanto, das leituras que, mesmo no interior dos movimentos sociais, recorrem a noções de essência e raça, como forma de garantir legitimidade política, pois compreendemos que tais estratégias, embora compreensíveis, podem limitar a complexidade e a potência das experiências amefricanas.

Então, embora o recurso ao *essencialismo estratégico* – conforme formulado por Gayatri Spivak (2008) – tenha desempenhado um papel importante na constituição política de identidades coletivas, sobretudo em contextos de apagamento, como o das populações racializadas no Brasil, ele carrega riscos que não podem ser ignorados. Ao reafirmar uma essência racial negra, mesmo que estrategicamente, corre-se o risco de cristalizar identidades, reificando o sujeito político em categorias estáticas e a-históricas.

Além disso, em certos contextos institucionais e midiáticos, esse mesmo essencialismo tem sido cooptado por práticas de *tokenização* – ou seja, a redução do sujeito e sua capacidade de ação às pautas e demandas ligadas às suas identidades subalternizadas, essa mobilização simbólica de sujeitos racializados apenas legítima estruturas de poder que permanecem eurocentradas e excludentes.

Esse mecanismo aparece em várias instituições de poder: vemos **homens brancos** ocupando secretarias de economia, fazenda, mulheres brancas ocupando as cadeiras de educação e cultura; enquanto **mulheres negras**, mesmo quando altamente qualificadas, são quase sempre direcionadas para secretarias de igualdade racial. Trata-se de uma segregação funcional, estruturada pelo imaginário racista, que define o que pessoas racializadas “podem ou não podem” pensar e gerir. A crítica a essa instrumentalização é central para pensadoras como Denise Ferreira da Silva⁵ (2009) e Lélia Gonzalez⁶ (2018), que apontam a necessidade de uma epistemologia negra que não esteja aprisionada na lógica da representação liberal.

5. Denise Ferreira da Silva (1963) é filósofa e artista visual brasileira, professora na University of British Columbia e coordenadora do Social Justice Institute. Sua pesquisa concentra-se na racialidade e na crítica à subjetividade moderna e pós-iluminista, analisando como a modernidade produz exclusão de sujeitos racializados da universalidade jurídica. Autora de obras como *Toward a Global Idea of Race* (2007), *Homo Modernus* (2022) e *Unpayable Debt* (2022), Denise articula filosofia, teoria crítica e feminismo negro para repensar conceitos de raça, justiça e alteridade.

6. Lélia de Almeida Gonzalez (Belo Horizonte, 1º de fevereiro de 1935 – Rio de Janeiro, 10 de julho de 1994) foi intelectual, antropóloga, filósofa, professora e ativista brasileira, referência central do feminismo negro no país. Pioneira em pesquisas sobre cultura negra e relações de gênero, raça e classe, foi cofundadora do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN-RJ). Desenvolveu conceitos originais como “amefricanidade” – identidade afro-latino-americana – e “pretuguês” – africanização da língua portuguesa –, articulando crítica ao racismo estrutural, ao patriarcado e à ideologia da democracia racial brasileira. Sua produção combina engajamento político e reflexão acadêmica, consolidando um legado duradouro para estudos sobre raça, gênero e poder no Brasil e na América Latina.

Assim, ao invés de aderirmos a categorias identitárias fixas, propomos pensar com e a partir da *diáspora*, tal como formulada por Paul Gilroy⁷ (1993) e aprofundada nos contextos latino-americanos por Antônio Bispo⁸ (2015), Lélia Gonzalez (2020) e Beatriz Nascimento⁹ (1985). A diáspora, por definição, implica deslocamento, trânsito, enraizamento múltiplo e recriação constante de sentidos e práticas. Mais do que uma origem, ela é um processo – e, como tal, permite-nos fugir das armadilhas essencialistas sem cair no niilismo pós-moderno¹⁰. Nessa chave, não buscamos “a pureza africana” como origem mítica, mas

7. Paul Gilroy (n. 16 de fevereiro de 1956, Londres) é sociólogo e estudioso de estudos culturais, reconhecido por suas pesquisas sobre a diáspora africana e o conceito de Atlântico Negro. É fundador do Sarah Parker Remond Centre for the Study of Race and Racism na University College London e autor de obras influentes como *There Ain't No Black in the Union Jack* (1987) e *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993). Gilroy explora as trocas culturais transnacionais, a dupla consciência e o hibridismo na experiência negra, criticando o nacionalismo cultural fixo e destacando a centralidade das rotas transatlânticas na formação da cultura negra. Ele recebeu o Prêmio Holberg (2019), é membro da Academia Britânica e da Royal Society of Literature, e tem doutorados honorários de diversas universidades europeias. Sua obra é fundamental para estudos culturais, sociologia, antropologia e estudos afro-americanos, influenciando debates sobre raça, identidade e transnacionalismo.

8. Antônio Bispo dos Santos OMC (1959-2023), conhecido como Nêgo Bispo, foi filósofo, poeta, escritor, professor, líder quilombola e ativista político brasileiro. Reconhecido como um dos maiores intelectuais populares do país, desenvolveu conceitos originais como *contracolônização* e *cosmofobia*, articulando reflexões sobre os saberes das comunidades quilombolas, indígenas e tradicionais frente à colonialidade. Atuou em instituições como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) e a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (Cecoq/PI), e publicou obras como *Quilombos, modos e significados* (2007), *Colonização, Quilombos: modos e significados* (2015) e *A terra dá, a terra quer* (2023).

9. Beatriz Nascimento (1942-1995) foi uma historiadora, poeta, roteirista e ativista negra brasileira, nascida em Aracaju (SE) e radicada no Rio de Janeiro. Intelectual de referência no pensamento afrodiaspórico, foi uma das pioneiras a estudar os quilombos como formas de organização social e política, não apenas como relictos do passado, mas também como territórios de resistência e construção de uma identidade coletiva negra. Militante do MNU, Beatriz articulou em sua obra temas como território, memória, corpo e ancestralidade, sempre a partir de uma perspectiva crítica ao racismo epistêmico. Entre seus escritos mais relevantes está o roteiro do documentário *Ôrí* (1989), que costura sua trajetória à luta do povo negro no Brasil. Foi assassinada em 1995, vítima da violência racista e patriarcal, mas seu legado segue como um marco na historiografia e nas lutas de mulheres negras no Brasil.

10. O *niilismo pós-moderno* refere-se a uma tendência teórica e política que, ao desconstruir narrativas totalizantes e verdades universais – característica central da crítica pós-moderna –, pode acabar esvaziando sentidos coletivos de pertencimento, engajamento e transformação. Em seu esforço por relativizar identidades, histórias e verdades, corre-se o risco de cair em uma apatia política ou em um ceticismo radical que dificulta a construção de projetos comuns e lutas emancipatórias. Essa crítica tem sido feita, sobretudo, por pensadoras e pensadores

valorizamos os caminhos de reexistência forjados nas encruzilhadas culturais, nas memórias fragmentadas e nos saberes preservados pelas mulheres diaspóricas. A diáspora se torna, então, não só uma categoria analítica, mas uma ética de pesquisa e uma política do conhecimento: sempre em movimento, em tradução, em tensão com o mundo colonial. Reconhecemos as identidades diaspóricas como construções híbridas, fluídas, forjadas na travessia, no entrelugar e no diálogo contínuo entre histórias locais e experiências transatlânticas.

A noção de diáspora possibilita compreender que pretos e pardos, ambos incluídos na categoria negros, no Brasil não precisam ser pensados apenas em termos de uma “origem africana”, mas também como sujeitos forjados no deslocamento, no trânsito e no reenraizamento de corpos-políticos em novos territórios. Mesmo quando a mestiçagem, a miscigenação ou a diluição étnica parecem atenuar fronteiras culturais, o racismo não deixa de operar como tecnologia de hierarquização. Assim, a negritude pode se afirmar sem recorrer obrigatoriamente a manifestações culturais “afro” fixas: ela é vivida como experiência plural, situada, múltipla, marcada pela memória da travessia e pela criatividade de quem ressignifica constantemente suas formas de existir.

Pensar com a diáspora significa deslocar o olhar da busca por uma pureza identitária para a valorização das reexistências nas encruzilhadas históricas e culturais. A diáspora, nesse sentido, não é uma origem a ser resgatada, mas um processo vivo de recriação coletiva, que articula memórias fragmentadas, experiências locais e heranças transatlânticas. Ela permite compreender que o racismo, apesar da retórica da mestiçagem, continua a estruturar as relações sociais e políticas no Brasil, inscrevendo marcas de subalternidade nos corpos e territórios. Contra isso, a afirmação da negritude diaspórica não se reduz à etnicidade essencializada, mas se realiza como luta por reconhecimento, dignidade e justiça social em meio às ambiguidades da história brasileira.

Nesse horizonte, preferimos falar em racialização, e não em “raça”. A substituição conceitual é mais do que semântica – é política. Falar em racialização nos permite romper com as naturalizações que sustentam as hierarquias raciais – construídas historicamente para desumanizar, explorar e excluir. O termo revela os dispositivos coloniais e modernos que inscrevem marcas de subalternidade nos corpos, subjetividades e territórios.

O racismo, não se reduz a uma falha moral individual, atua como uma tecnologia de poder constitutiva do sistema colonial moderno, estruturan-

decoloniais e afrodiaspóricos, como Oyèrónké Oyěwùmí, Silvia Rivera Cusicanqui ou bell hooks, que, embora também recusem essencialismos, defendem a necessidade de manter vínculos ontológicos e éticos com a ancestralidade, a coletividade e os territórios de luta.

do instituições e naturalizando hierarquias por meio da *doxa* – o que não se questiona –, do *ethos* e da *hexis* corporal – modos racializados de ser e estar no mundo. Ele molda os sujeitos, regulando o campo social e consolidando desigualdades como se fossem naturais. Nessa lógica, o racismo opera como um destino imposto: os corpos racializados são socializados desde cedo para ocupar determinados lugares no mundo, como se estivessem predestinados a eles.

Ao contrário da exclusão, que pressupõe a retirada completa de certos sujeitos do convívio ou das estruturas sociais, o sistema colonial moderno opera por meio da subalternização. Trata-se de um processo mais sofisticado e funcional ao capitalismo racial, no qual corpos racializados, feminilizados e dissidentes não são simplesmente expulsos, mas incorporados de forma precarizada e desumanizada. O sistema não pode se dar ao luxo de excluir totalmente tais sujeitos, pois deles depende para manter suas engrenagens econômicas, políticas e simbólicas em funcionamento. Assim, a estratégia mais eficaz é a de desqualificá-los: negar-lhes humanidade, direitos e reconhecimento, ao mesmo tempo que os explora como força de trabalho barata, objeto de consumo cultural/sexual ou justificativa moral para ações repressivas. A subalternização, portanto, é um mecanismo de inclusão perversa, em que o sujeito é mantido dentro, mas em posição de servidão e inferioridade, desprovido de poder de agência ou de fala legítima.

A “exclusão social” encobre, na realidade, formas de *inclusão subalternizada*, marcadas por precariedade, controle e assimetria. Trata-se, portanto, não de uma ausência na sociedade, mas de uma *presença residual*, inscrita em territórios simbólicos e materiais de escassez: escassez de direitos, de voz, de dignidade, de reconhecimento. Podemos compreender que a subalternidade não diz respeito apenas à negação de lugares centrais, mas também à construção de subjetividades modeladas por disposições internalizadas e inscritas nos corpos, afetos e trajetórias.

No entanto, os sujeitos subalternizados não estão desprovidos de historicidade, possuem disposições herdadas que freiam a violência epistêmica do mundo ocidental moderno. Seus saberes e memórias coletivas, são frequentemente despotencializados por uma ordem simbólica que universaliza a branquitude, a cisgeneridade e a racionalidade instrumental como critérios normativos de humanidade. Nesse sentido, a subalternidade se apresenta como uma **presença tutelada**, vigiada, interpretada a partir de fora, anulando a agência espiritual e ancestral. O desafio, então, é deslocar essa episteme para reconhecer que as subjetividades outras, como as afrodiáspóricas e ameríndias, não são apenas produzidas pela dominação, mas também constituídas por forças ancestrais de longa duração que escapam à lógica da colonialidade.

Pretendemos enfrentar a lacuna epistemológica das ciências ocidentais que, ao buscar uma suposta objetividade e afastar-se das crenças religiosas, acabaram

por excluir e deslegitimar experiências com o divino que não se enquadram na lógica institucional, hierárquica e eurocentrada do campo religioso – resultado direto das colonialidades religiosas denunciadas por Andrea Torres¹¹ (2017) e Enrique Dussel (2016). Há um certo enviesamento secular e eurocentrado, que impede a ciência moderna e pós-moderna de perceber a mundividência ou cosmopercepção como uma dimensão da subjetividade e da existência, especialmente no contexto de tradições afrodiáspóricas e ameríndias, nas quais espiritualidade e ancestralidade não são separadas da vida cotidiana, da memória e da política.

Esse sintoma da modernidade que chamamos de colonialidade do sagrado constitui o núcleo da teologia colonial moderna. Ela se mostra como tecnologia de poder que atravessa a produção do saber, do ser e da própria ideia de mundo. Diz respeito a um conjunto de estratégias de dominação que, desde o período colonial, impuseram às populações indígenas e africanas uma matriz cristã-europeia sobre o que é divino, subordinando outras formas de mundividência e apagando suas cosmopercepções. Essa imposição não se deu apenas na esfera da crença, mas também operou como um dispositivo de controle social e cultural, articulando-se com a construção do Estado-Nação e moldando uma identidade nacional cristã, branca e ocidental. A colonialidade do sagrado opera em múltiplas dimensões interdependentes: a **colonialidade religiosa**, a **colonialidade espiritual** e a **colonialidade do divino**.

Esse processo se inicia ainda quando a Europa impõe a visão como unidade cognitiva primordial e define um parâmetro monoteísta, binário sobre o divino, que passa a ser perspectivado como sagrado, em oposição ao que é profano – baseada na cisão entre céu e terra, espírito e corpo, bem e mal –, essa é imposta como universal e legítima, expulsando outras compreensões do divino como heresia, idolatria ou feitiçaria. Essa imposição se acentua desde a Reconquista Ibérica, com a expulsão dos mouros de Al-Andalus, e se consolida na missão colonial, gerando uma teologia racializada que criminaliza a imanência e esvazia o pluralismo do divino das cosmopercepções africanas e ameríndias.

Esse batismo racial do mundo inaugura a colonialidade divina, que se expressa na própria forma como o conceito de divindade é compreendido e ensinado, inclusive na academia. Ela forja a própria noção de Deus sob um modelo racializado, masculino, transcendente e binário. O “Deus único” da

11. Andrea Meza Torres é antropóloga mexicana, pesquisadora na Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I) e na Universidad Nacional Autónoma de México (CEIICH-Unam). Coordenadora e coautora de *Otros saberes, otros mundos: miradas interdisciplinarias y decoloniales a la construcción sociohistórica de las espiritualidades* (CEIICH-Unam, 2023), sua pesquisa se concentra em epistemologias decoloniais, saberes indígenas e afrodescendentes, corporalidade, espiritualidade e integração de múltiplos conhecimentos na análise social e histórica.

crisandade europeia foi universalizado como medida da existência e referência de humanidade. Ao privilegiar uma teologia monoteísta, transcendente e eurocêntrica, os estudos religiosos reforçam uma ideia universalizada de Deus que ignora ou inferioriza outras concepções do divino, como aquelas baseadas na pluralidade dos orixás, inquices, voduns, encantados ou forças da natureza, reduzindo-os a “entidades” e não a potências ontológicas.

O apagamento da imanência como princípio do divino, que entendemos como racismo cosmoperceptivo, é a forma mais profunda e invisível de racismo, pois atinge **a própria maneira de perceber o real**, isto é, a **cosmopercepção**. Ele se manifesta quando a lógica ocidental invalida os modos afrodiaspóricos e indígenas de compreender tempo, natureza, corpo, ancestralidade, animalidade e morte, transformando suas espiritualidades em magia, feitiçaria, bruxaria. É o racismo que impõe uma **ontologia única** (racional, linear, humanocêntrica) e desautoriza outras formas de perceber o mundo (mundividência), com a recusa em reconhecer a floresta como sujeito, a terra como corpo, o tempo ritual como conhecimento, ou o sonho como linguagem da ancestralidade.

Apesar disso, na prática, enquanto a matriz cristã impõe o “espírito” como o “sopro divino” que diferencia o humano do resto da criação – e opõe-se ao corpo –; nas tradições amefricanas e ameríndias, o espírito é **força circulante**, não essência individual. Essa presença é energia, é sopro compartilhado entre humanos, não humanos e ancestrais. Então, o “espírito” é categoria de *mobilidade da força*, não de oposição à matéria. Ele conecta, não separa. A espiritualidade, portanto, expressa-se como resistência porque se torna o campo de experiência com o divino, do modo de relação sensível com as forças que animam o mundo. A espiritualidade, porém, também foi colonizada: o Ocidente a reduziu à *interioridade psicológica* (“estar em paz”, “buscar sentido”), a **colonialidade do divino** atua ao limitar essa vivência a uma moral do indivíduo, apagando o caráter **comunitário, ecológico e cósmico** das práticas de axé, cura e transe.

A descolonização da espiritualidade implica restaurar o corpo, o território e o sonho como lugares de potência espiritual. Então, com o intuito de rejeitar essa herança cristã, vamos preferir usar divino como a instância da força que **transborda categorias como religião, religiosidade, espiritualidade e espírito**. O divino não é “o Deus”, mas o **princípio vital imanente**, o *èlàn vital*, a *mônada viva*, o *axé* que move tudo. Falar em “divino” é romper com a noção de transcendência e religiosidade institucional. O divino é o que pulsa entre: seres, tempos e mundos. O “divino” será, neste texto, a categoria de libertação – o horizonte da gnose amefricana.

A **colonialidade religiosa**, por sua vez, atua na institucionalização da fé como regime político de controle. O cristianismo europeu, fundado no mono-

pólio da verdade e na separação entre crente e infiel, estrutura a forma moderna de Estado, de direito e de ciência. Assim, podemos compreender a religiosidade como o modo de viver a crença institucionalizada por uma religião, que no contexto das Américas se universalizou a partir da perspectiva cristã. Nesse sentido, a “religião” surge como tecnologia europeia de gestão da fé e do humano. Implica dogma, hierarquia e instituição. Supõe uma *relação entre sujeito e Deus*, mediada por autoridades (Igreja, texto, norma). Nesse processo de colonialidade religiosa ocorreu a conversão da força vital em sistema normativo. Essa dimensão impôs o modelo eclesiástico como norma universal, desautorizando os modos afroindígenas de relação com o que foi nomeado como sagrado, em oposição ao que é considerado profano, e por isso, seu horizonte cosmoperceptivo foi rebaixado à idolatria, à feitiçaria, à magia ou ao atraso.

Mesmo assim, na prática, a religiosidade, entendida como espaço mais fluido que a religião, mas ainda refém do paradigma transcendental e moral, pode ser vista como o terreno de **subjativação dentro do regime religioso**, um espaço ambíguo em que pode haver reprodução do controle, mas também pode ser lugar de resistência, como as Irmandades, Congadas, Reinados.

A laicidade moderna, longe de romper com isso, apenas manteve a matriz cristã sob outra gramática – agora jurídica e secular. Então, a colonialidade religiosa se manifesta pela imposição de uma religião dominante, pela negação das religiões não hegemônicas, e pela secularização seletiva, que mantém a centralidade do cristianismo mesmo sob o discurso da laicidade. Tais mecanismos produziram uma hierarquização das cosmopercepções, em que as religiões afrobrasileiras¹², indígenas e orientais foram relegadas à marginalidade, produzindo o que conhecemos como racismo religioso, que é, portanto, a face institucional da **colonialidade religiosa**.

Esse é o racismo que opera sobre as **religiões e práticas reconhecidas como “de matriz africana”**, criminalizando-as, ridicularizando seus sím-

12. Nesta obra, optamos por não utilizar o hífen em termos como *afrobrasileiro(a)* e variações afins. A escolha fundamenta-se no entendimento de que os povos da diáspora africana, oriundos de distintas regiões, nações e linhagens, construíram no Brasil, por meio de práticas religiosas, comunitárias e políticas – em terreiros, quilombos, irmandades, congadas e movimentos sociais – formas próprias de resistência cultural e de recriação de vínculos e saberes frente à colonialidade. Inspiradas em Maria de Lourdes Teodoro (2020), assumimos a ancestralidade africana como eixo constitutivo da cultura brasileira e, por isso, adotamos o prefixo *afro* sem hífen, de modo a enfatizar a continuidade histórica e cultural, e não uma separação entre “afro” e “brasileiro”, como sugerem as normas ortográficas vigentes. Essa opção dialoga ainda com Lélia Gonzalez ([1988] 2018) e sua noção de *amefricanidade*, afirmando o uso de termos como *afrobrasilidade* e *amefricanidade* como gesto de resistência à fragmentação identitária imposta pelo colonialismo e como afirmação de uma identidade histórica e cultural coesa.

bolos e hierarquizando suas expressões frente ao cristianismo. Ele se ancora no **dispositivo moderno do “campo religioso”** (Bourdieu), que define o que é “fé legítima” e o que é “crença primitiva”, marcada pela destruição de terreiros, censura de cultos, demonização de orixás.

A **colonialidade espiritual**, como complemento, age sobre o sensível e o experiencial. É o processo que deslegitima toda forma de conexão com o invisível que não passe pelo binarismo corpo/alma ou matéria/espírito. A espiritualidade é confinada à interioridade, à moral ou ao emocional, enquanto as práticas de axé, encantaria, cura, sonho, transe e incorporação são interdidas como superstição ou irracionais. Essa dimensão coloniza o sentir e o imaginar, impedindo que a imanência das forças – tão cara às cosmopercepções africanas e ameríndias – seja reconhecida como princípio ontológico. Nesse tipo de racismo espiritual, a violência não incide apenas sobre a “religião” enquanto instituição, mas também sobre as **formas de sentir e comunicar-se com o invisível**, que invalida o transe, a mediunidade, a incorporação, a reza, o sonho, a cura, as forças de axé. O racismo espiritual é a face sensível da **colonialidade espiritual**: ele impede que os corpos negros e indígenas sejam reconhecidos como portadores de saber e presença divina, como demonstra historicamente o desprezo acadêmico pelas experiências de mediunidade ou o enquadramento biomédico da incorporação como “transtorno dissociativo”.

Essas ações são institucionalizadas durante o pós-abolição, quando o Estado liberal “tolera” as religiões afroameríndias como folclore ou desvio, mas nunca como epistemologia legítima. A “tolerância” é só a máscara da dominação. O medo do Exu, o silêncio sobre o orí, a demonização das práticas de encantamento são faces de um racismo espiritual. As desconfianças, os medos, as suspeitas projetadas sobre corpos e cultos negros revelam um racismo sistemático, naturalizado, sustentado por um mundo que reduz espiritualidade ao transcendente, religiosidade ao cristianismo, expurga o corpo e a ancestralidade do divino, e impõe sua cultura como se fosse natureza, neutralidade ou predestinação.

O racismo religioso controla o culto; o racismo espiritual controla o corpo; e o racismo cosmoperceptivo controla o cosmo. Juntos, eles sustentam a colonialidade do sagrado e o monopólio cristão do divino como transcendente. Superá-los exige reativar o divino como imanência, restaurando as cosmopercepções afrodiáspóricas e mundividências ameríndias como horizontes de mundo. Assim, o racismo religioso é a face espiritualizada do racismo estrutural, e a colonialidade do sagrado, em todas as suas dimensões, é sua base epistemológica.

A **colonialidade do sagrado**, portanto, é o alicerce simbólico da colonialidade do saber e do ser. Ela produz hierarquias epistemológicas e existenciais que subordinam o viver e o conhecer à lógica cristã do profano/sagrado, corpo/

alma, céu/terra. A colonialidade do saber se entrelaça com a colonialidade do ser, ao deslegitimar as formas afroindígenas de viver, narrar e experienciar o divino.

A perspectiva evolucionista das religiões – amplamente influenciada por uma leitura eurocêntrica da história e da espiritualidade – projeta um percurso linear e hierárquico da experiência com o divino, em que sistemas cosmoperceptivos ligados à terra, aos ciclos da natureza e à comunhão comunitária são classificados como “primitivos”, animistas, ou “fetichistas”, em contraste com as chamadas religiões “racionalizadas”, centradas em deuses transcendentais e em éticas voltadas para o sofrimento e a salvação futura ultramundana. Essa narrativa, contudo, cumpre uma função ideológica: ela oculta e deslegitima cosmopercepções que oferecem alternativas éticas ao sofrimento e à opressão, como as filosofias do bem-viver, enraizadas em mundividências afroameríndias que entendem a natureza como parente ancestral e não como mercadoria. Ao deslocar o sentido da vida para além da matéria e do agora – como nas teodiceias do sofrimento analisadas por Weber –, as religiões de salvação operam uma ruptura entre ser e dever ser, levando os sujeitos a internalizarem as violências cotidianas como provas necessárias ou destinos inevitáveis, e não como construções históricas que podem ser enfrentadas e transformadas.

Em outras mundividências que foram chamadas de “primitivas”, o sofrimento não é naturalizado, mas visto como disfunção na relação com o coletivo, os ancestrais e os elementos naturais. Essa ética imanente não busca redenção futura, mas equilíbrio presente – o que Weber chamaria de “magia naturalista”, mas que, na verdade, constitui uma ontopercepção de mundo complexa, na qual os entes da natureza não são objetos de uso, mas sujeitos de relação. A desqualificação dessa cosmopercepção não se dá por acaso: ela ameaça a ordem capitalista e colonial ao propor um mundo em que o bem-viver está associado à reciprocidade e ao respeito à ancestralidade e à natureza. Assim, a ocultação dessa perspectiva não é só epistemológica, como também profundamente política: ao negar as formas de vida que recusam o acúmulo, o sofrimento sacralizado e a hierarquia essencialista, o projeto colonial assegura a continuidade de sua própria teodiceia – não da felicidade, mas da submissão.

As distintas dimensões da colonialidade do sagrado: espiritual, religiosa e divina revelam como o projeto colonial não se limitou à exploração econômica e à subjugação política, mas também operou profundamente nas esferas do ser e do saber, estruturando uma ordem simbólica que impôs a supremacia da espiritualidade cristã e europeia. A colonialidade do sagrado, nesse sentido, funcionou como um dispositivo de dominação e apagamento, deslegitimando as cosmopercepções africanas e indígenas ao classificá-las como primitivas ou demoníacas, ao mesmo tempo que erigia o cristianismo como norma universal. Como indicam

Quijano (2005), Mignolo (2017) e Torres (2017), essa colonialidade persistente foi reforçada pela secularização, que, sob o pretexto de neutralidade, manteve a hegemonia do cristianismo e perpetuou uma episteme ocidental sobre o divino. Ou seja, apaga o nome de Deus, mas segue operando com a gramática dele. Mantém, sob o verniz da neutralidade institucional, os valores cristãos coloniais operando no subsolo da educação, do direito e da política. Superar essas formas de dominação exige o reconhecimento da pluralidade cosmoperceptiva, e uma reconfiguração epistemológica que permita o florescimento de mundividências enraizadas em outras matrizes civilizatórias, como as africanas e indígenas.

Ao falarmos em matrizes africanas no Brasil, referimo-nos a eixos de formação cultural, linguística, divina e política oriundos de grandes regiões do continente africano, moduladas por processos históricos distintos, mas também por entrelaçamentos intensos na experiência diaspórica. Pelo menos quatro dessas matrizes estão presentes com força na construção das epistemologias, práticas de cuidado, modos de vida e formas de resistência de grupos racializados na diáspora: a matriz bantu, a sudanesa islamizada, a iorubá e a jeje-fon. Cada uma com suas singularidades, mas todas entrelaçadas pela força criadora de mulheres que reorganizaram o mundo sob o peso do cativo. Essas matrizes não são resíduos culturais, mas sim componentes vivos de um campo de disposições ancestrais que orienta a vida social, espiritual e política de sujeitos afrodiaspóricos em contextos historicamente marcados pela despossessão.

Dessa forma, propomos que se o campo religioso ocidental enfatiza a disputa institucional pelo sagrado, uma abordagem afrocentrada permite pensar a espiritualidade como presença ativa e interseccional da ancestralidade na constituição do sujeito e do mundo. Trata-se de afirmar que existe o religioso sem campo, ou melhor, existe espiritualidade sem necessidade de institucionalização, sem clero, sem monopólio da fé – porque o divino está no corpo, na natureza, na comunidade, na fala, nos ritos cotidianos. É nesse sentido que podemos superar a dicotomia entre ser religiosa demais ou cética demais. A espiritualidade amefricana é um entrelaçamento: não crê por obrigação, mas sente por conexão.

Por isso, a proposta metodológica que orienta este livro parte de uma crítica direta à linearidade eurocentrada que organizou a escrita da história a partir de oposições rígidas: natureza/cultura, corpo/mente, razão/espiritualidade, tempo passado/futuro. Inspiradas nas cosmopercepções ameríndias e africanas, adotamos os princípios da fractalidade e da circularidade como fundamentos de uma metodologia que privilegia o entrelaçamento – de tempos, territórios e sujeitos – como ferramenta analítica e política.

A fractalidade aqui é tomada no sentido epistemológico que reconhece padrões de repetição e ressonância entre escalas, sem hierarquizá-las e sem neces-

sariamente produzir sínteses, apesar de haver contradições e movimento. Esse princípio, presente em cosmopercepções como a yorubá, bantu e em diversas tradições ameríndias, permite compreender como o micro se relaciona com o macro, e como os acontecimentos individuais se inscrevem em estruturas históricas mais amplas sem serem absorvidos por elas. A fractalidade desautoriza a ideia de uma narrativa histórica totalizante e única, ao mesmo tempo que permite captar a persistência de formas de vida afroindígenas em contextos de brutal colonialidade.

Já a circularidade opera como contraponto à cronologia moderna. Nas palavras de Silvia Rivera Cusicanqui (2015), é preciso “descolonizar o tempo” para reativar as formas indígenas de conceber o passado como presença e o futuro como reiteração do vivido. Essa lógica cíclica rompe com a ideia de superação linear do passado e possibilita reinscrever a história como espiral: sempre em movimento, sempre atravessada por retornos, repetições e reexistências, sem produzir necessariamente sínteses.

Esses dois princípios – fractalidade e circularidade – tornam possível uma leitura da subjetividade na diáspora que reconhece a ação dos sujeitos afrodiáspóricos e ameríndios como agentes de recomposição e de sobrevivência. Como nos lembra Sueli Carneiro (2005), a construção da subjetividade negra no Brasil se dá em disputa permanente com as estruturas da branquitude, mas também em reterritorializações afetivas, espirituais e políticas baseadas nas matrizes civilizatórias africanas. Isso implica afirmar que a subjetividade diaspórica é produto de entrecruzamentos: entre violência e criação, entre apagamento e reinvenção.

A abordagem das histórias entrelaçadas, portanto, parte de uma ética epistemológica: ela reconhece que as narrativas não são neutras e que a história, quando escrita a partir da escuta aos invisibilizados, se transforma em campo de insurgência. Linda Tuhiwai Smith (2018), ao discutir os fundamentos de uma pesquisa decolonial, sublinha que o ato de contar histórias pode ser forma de resistência, cura e reivindicação de soberania epistêmica. Ao cruzar essa perspectiva com os estudos amefricanos e afropindorâmicos¹³, conforme propostos por Lélia Gonzalez ([1988] 2018) e Nêgo Bispo (2015), entendemos que as histórias entrelaçadas denunciam o colonialismo, e abrem caminhos para o inédito – para o que ainda não foi plenamente nomeado, mas pulsa nos rastros, nos ritos, nas línguas e nos corpos que carregam a memória ancestral.

13. Antônio Bispo Santos (2015) com o termo afropindorâmico tem essa mesma proposta de descrever a relação entre povos indígenas e africanos no Brasil. A palavra combina “afro”, referente à cultura africana, e “pindorâmico”, uma referência à terra dos povos tupis, “Pindorama”. O termo busca romper com a visão colonial e valorizar a cosmopercepção e saberes desses povos, enfatizando suas conexões e interdependência.

Reforçamos, ainda, que essa metodologia não visa à pureza de origens, mas à complexidade das travessias. Como nos lembra Abdias Nascimento (2016a), a diáspora africana é campo de criação civilizatória e de exílio. O entrelaçamento de histórias negras e indígenas na América revela cosmopercepções que resistiram à conversão e à redução, e que hoje orientam modos de vida que escapam à lógica capitalista e colonial, mesmo quando nela imersos.

Nesse sentido, compreendemos que a subjetividade humana, tal como delineada pelas neurociências contemporâneas, pela sociologia das emoções e pela teoria da prática, está imersa em dinâmicas que conjugam corpo, memória, afeto e interação social. Mas é preciso ir além: incorporando os saberes ancestrais das culturas amefricanas, afirmamos que o campo das disposições subjetivas também é atravessado pela espiritualidade como dimensão constitutiva da agência e da inteligência social. Essa espiritualidade não é metafísica no sentido europeu, mas ontoperceptiva, epigenética, no sentido iorubano, bantu, jeje: trata-se de uma dimensão imanente e intergeracional, corporificada, que regula práticas e sentidos no mundo.

Esta proposta se ancora também em evidências da neurociência que revelam a existência de sistemas emocionais inatos, modulados socialmente, capazes de ativar, via sistema límbico, respostas volitivas, empáticas e éticas – isto é, funções executivas que atravessam o corpo, o tempo e a cultura. Esses sistemas não operam isoladamente, mas são sensibilizados por redes simbólicas, afetivas e sociais, construídas nas interações, nas linguagens e nos rituais. Apesar do meu próprio ceticismo, pergunto-me se tais disposições podem ser moldadas pelo contexto social e histórico, por que não considerar que parte dessas configurações são também herdadas ancestralmente por vias genéticas, epigenéticas e, quem sabe, divinas?

Daí, contamos com a espiritualidade como possibilidade, simbólica e/ou imanente, não meramente transcendente como na ciência eurocentrada (que prefere suspendê-la em um epoché), pois compreendemos que o “religioso” não se constitui exclusivamente a partir de um campo autônomo, a partir da violência simbólica, do monopólio ou do estranhamento do Divino nos moldes ocidentais. Em tradições afrocentradas, o divino está imbricado na vida cotidiana e na organização comunitária, funcionando como estrutura estruturante estruturada do/pelo mundo e da/pela subjetividade. A religiosidade não é um reflexo ideológico da ordem social, mas uma forma de conhecimento, resistência e criação de futuros, independente da crença em seu caráter transcendente, imanente ou simbólico, que emerge da espiritualidade, ou seja, da percepção, por distintos sentidos, do divino.

Por isso, preferimos abandonar o vocabulário ocidental, visualocêntrico e dicotômico, e adotamos o termo cosmopercepção, como faz a nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2016). A cosmopercepção é a capacidade de perceber o mundo com todos os sentidos – a audição, o paladar, o tato, o olfato, não apenas a visão, e outros sentidos possíveis, como o Orí. Nosso intuito é deslocar o foco da visão e da razão (tão cara ao colonialismo e ao cientificismo moderno) e do sexo biológico, para modos de sentir, interpretar e viver que integram corpo, ancestralidade, espiritualidade e comunidade. Não se trata apenas de pensar o mundo de outra forma, mas também de sentir com o mundo de maneira radicalmente relacional.

Quando olhamos para as epistemes negras, percebemos que outras formas de organização do corpo e da sexualidade existiram, foram perseguidas e soterradas pela colonialidade. É nesse sentido que distintas autoras contemporâneas afirmam que o gênero, tal como entendido no Ocidente, é uma ficção colonial, projetada sobre corpos que antes não eram organizados por esse eixo. Ao longo das últimas décadas, pensadoras africanas e afrodiaspóricas vêm elaborando conceitos próprios – como *Motherism*, *Womanism*, *Stiwanism*, *Femalism*, Matripotência, entre outros – a partir de suas realidades históricas, valores civilizatórios e sistemas filosóficos enraizados nas tradições culturais africanas, que vão além das temporalidades e dos contornos ideológicos propostos pelos movimentos feministas ocidentais do século XX.

Tais conceitos são estruturados sobre os pilares da matriz africana, que privilegia a complementaridade de gênero, a espiritualidade como eixo de saber, a centralidade da maternidade e da ancestralidade feminina, bem como o coletivismo comunitário como valor ético. As tradições culturais dos povos Igbo, Yoruba, Bassa e outras nações africanas, fornecem a base ontoperceptiva e simbólica para essa produção de conhecimento.

Por exemplo, Catherine Acholonu, na obra *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism* (1995), propõe o Motherism como uma crítica à imposição do feminismo ocidental na África. Em sua perspectiva Igbo, a mulher é vista como força regeneradora, mediadora espiritual e guardiã da vida, cujo papel pode ser entendido dentro de sua função sociocsmoperceptiva, e não como oprimida por estruturas de gênero eurocentradas. Acholonu considera a “Mãe África” como arquétipo espiritual da unidade, da fertilidade e da regeneração cultural africana.

Na diáspora, desde os Estados Unidos, Alice Walker introduz o Womanism em *In Search of Our Mothers' Gardens* (1983), como uma forma de reconhecer e valorizar as experiências das mulheres afroamericanas em sua dimensão espiritual, afetiva e política. Clenora Hudson-Weems também fala sobre o *African Womanism* (1993), com base numa herança pan-africana, que valoriza a mulher negra enquanto matriz cultural, espiritual e política de seu povo. O Womanism propõe

uma ética de cuidado, amor e sobrevivência coletiva do povo negro, colocando as mulheres como parte ativa da comunidade, em diálogo com os homens, ao invés de em oposição a eles. Propõe uma postura crítica ao feminismo enquanto projeto centrado em experiências brancas, propondo que a libertação da mulher negra passa pela valorização de sua família, ancestralidade e coletividade.

No mesmo campo de reflexão, autoras nigerianas como Chikwenye Ogunyemi e Mary Kolawole expandem a noção de *womanism* com os conceitos de African Womanism e African Consciousness, respectivamente. Ambas reivindicam as tradições Igbo e Yoruba como bases para compreender a posição das mulheres africanas em termos que não ignoram a maternidade, a oralidade, os saberes ancestrais e a função espiritual das mulheres na vida coletiva. Seus textos desconstruem a ideia de que a mulher africana seria uma vítima passiva, recuperando figuras femininas historicamente poderosas em mitologias, religiões e organizações sociais africanas pré-coloniais.

Outras propostas teóricas, como o *Stiwanism* de Molaria Ogundipe-Leslie (1994), e o *Femalism* de Chioma Opara (2004), aprofundam a crítica ao feminismo colonialista, propondo caminhos que articulem justiça de gênero com transformação social, mas de forma enraizada nas cosmopercepções africanas. Ogundipe-Leslie, por meio do conceito de *Social Transformation Including Women in Africa* (STIWA), destaca como as mulheres africanas tradicionalmente participavam de processos de decisão e transformação antes da interferência colonial. Já Opara, com o *Femalism*, propõe uma análise psicanalítica e literária do corpo da mulher africana, colocando-o como território de memória, dor e cura.

A camaronense Werewere Liking apresenta o *Misovire* (1983) como uma crítica simbólica e estética à misoginia enraizada, mas também como uma filosofia de revalorização poética da mulher africana, inspirada nos mitos bantu e nas tradições Bassa. Já Pauline Marie Eboh, com o *Gynism*, e Chinweizu e Bilongo, com o *Gynandism*, propõem formas de entendimento do feminino e do masculino como complementares, inspirando-se em modelos éticos, espirituais e sociais das tradições Igbo e outras culturas africanas.

Com a socióloga Oyèwùmí, compreendemos que em muitas sociedades africanas, como as iorubás, o gênero como marcador social hierárquico não estruturava as relações; era a senioridade – sobretudo a senioridade matripotente – que definia as posições sociais. Ou seja, não era o sexo atribuído ao nascimento, mas o lugar de responsabilidade, ancestralidade e cuidado que legitimava a autoridade. Segundo a nigeriana, essa percepção de organização relacional baseada na ancestralidade se expressa na cosmopercepção iorubá, especialmente por meio da ideia de matripotência, conforme destaca Oyèwùmí (2016). Em vez de compreender o poder a partir das estruturas hierárquicas binárias e cristãs do Ocidente, o pen-

samento iorubá localiza Ìyá – a criadora ancestral – como centro criador e cocriador da vida e da coletividade. Ìyá não representa apenas a maternidade/paternidade biológica, mas também um princípio vital de geração, proteção e mediação, que se estabelece entre o(a) criador(a) e a prole. Esse *ethos* matripotente articula-se com o princípio da senioridade, conferindo autoridade e responsabilidade àquelas e àqueles que detêm maior experiência e capacidade de cuidado comunitário.

Nesse sentido, a senioridade iorubá ultrapassa as concepções eurocentradas de gênero e hierarquia social, operando em uma lógica relacional e situacional. A posição social não decorre de categorias fixas como sexo ou idade cronológica, mas sim da ordem de chegada, da experiência acumulada e da responsabilidade compartilhada. A língua iorubá expressa essa fluidez: as interações sociais são moldadas pela função que cada indivíduo exerce na comunidade e não por identidades estáticas. Assim, a autoridade se desloca da ideia de dominação para o campo da interdependência e da escuta ancestral.

Essa perspectiva supera a visão binária de gênero ao deslocar o foco das diferenças sexuais e corporais para a funcionalidade e a interdependência das pessoas em seus papéis sociais. Em vez de centralizar o gênero como categoria determinante de poder ou autoridade, a senioridade emerge como o princípio que regula as relações sociais, seja na família, na política ou nas instituições religiosas. A liderança familiar, por exemplo, é distribuída em várias camadas e identidades que se sobrepõem, sendo a propriedade da unidade habitacional (*agbo ilé*) e a capacidade de atender às necessidades coletivas mais relevantes do que o gênero do indivíduo.

Essa cosmopercepção foi invisibilizada pelo colonialismo, que impôs um regime de gênero patriarcal, binário e racializado. Nesse sentido, denunciamos esse apagamento, e apontamos para epistemes outras, capazes de reinscrever a dignidade e a agência de mulheres negras anciãs, líderes espirituais, mães de santo, educadoras e curandeiras.

Esse deslocamento exige também um enfrentamento dos discursos normativos ocidentais que naturalizam diferenças entre “feminino” e “masculino”. Judith Butler (2013), Joan Scott (1990) e Beatriz Bagagli (2016) já nos alertaram que tanto o gênero quanto o sexo são efeitos de discursos regulatórios. Não há essência nos corpos, mas construções discursivas reiteradas. Ao nomear a “ditadura do gênero”, essas autoras nos convidam a identificar como a cisgeneridade, a heteronormatividade e os padrões monogâmicos atuam como regimes de controle dos corpos, subjetividades e desejos.

Essa crítica se estende à construção da masculinidade hegemônica, entendida como um conjunto de práticas sociais que consolidaram, normatizaram e perpetuaram a dominação masculina, especialmente no contexto das colonialidades. A produção dessa masculinidade – articulada à branquitude – susten-

ta-se em mitologias religiosas, discursos científicos e narrativas históricas que legitimam a desigualdade. Tais elementos conformam um regime de representações que continua a alimentar estruturas de poder e a produzir subjetividades disciplinadas, marcadas por uma lógica de superioridade racial e de gênero.

Nesse contexto, a interseccionalidade emerge como uma ferramenta teórico-política crucial. Se, por um lado, autoras não brancas e movimentos sociais já articulavam raça, classe, gênero e sexualidade desde os anos 1960, foi Kimberlé Crenshaw (1989) quem cunhou o termo para descrever a sobreposição de sistemas de opressão. Sua contribuição nos permite perceber que mulheres negras, indígenas, lésbicas, trans, periféricas, não vivenciam o racismo e o sexismo de maneira separada – esses sistemas atuam simultaneamente, moldando corpos, experiências e destinos. Mais que uma teoria, a interseccionalidade é uma ética da escuta e da visibilidade. É, como dizem as irmãs de luta, uma “exigência política de centralidade das vivências negras”.

A interseccionalidade, assim, desafia explicações simplistas sobre desigualdades, ao exigir abordagens que compreendam a complexidade, a simultaneidade e fractalidade dos fatores que estruturam as opressões. Essa perspectiva, alimentada pelas lutas de movimentos sociais, é um convite à academia para repensar suas metodologias e epistemologias, reconhecendo as mulheres negras como agentes históricos e intelectuais, cujas experiências e saberes enegrecem caminhos mais inclusivos e transformadores.

Inspirada por vozes como Sojourner Truth, Audre Lorde, Angela Davis, bell hooks, Chandra Mohanty, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez, essa abordagem nos convida a romper com os universalismos abstratos da teoria crítica ocidental e a recentrar os saberes amefricanos. A cosmopercepção, a interseccionalidade e a lógica da senioridade matripotente se entrelaçam nesse projeto: não como categorias fixas, mas como caminhos de reencantamento da história e da vida. Reescrever a história a partir desses marcos é reativar memórias interdidas e construir epistemologias comprometidas com a justiça, com a pluralidade e com a dignidade dos povos historicamente violentados.

Então, o que apresentamos nesta coleção é que apesar da violência contínua do processo de subalternização imposto pelo sistema colonial moderno, a resistência dos povos afrodiáspóricos e indígenas nunca cessou. Mesmo inseridos em estruturas que os tentam reduzir a corpos servíveis e desprovidos de agência, esses sujeitos constroem cotidianamente fissuras no edifício colonial, ativando o que María Lugones (2012) chamou de *lócus fraturado* da dominação. É nesse espaço instável e tensionado que emergem práticas contra-hegemônicas, projetos civilizatórios próprios, saberes ancestrais e es-

piritualidades que sobrevivem, e se reinventam diante da opressão e que tentaremos abordar por meio da *História das Mulheres Amefricanas*.

Esses emblemas culturais e essas cosmopercepções expressam uma vitalidade política e ontoperceptiva que contesta a lógica dominante. A experiência afrodiaspórica, nesse sentido, não se reduz ao “trauma de origem”, mas se apresenta como um campo fértil de reinvenção cultural, resistência histórica e reconfiguração de projetos civilizatórios de grupos africanos no Brasil.

A partir dessa perspectiva, assumimos que há elementos específicos das matrizes africanas que foram preservados, também reconfigurados e nutridos nas práticas cotidianas, mesmo sob os escombros da violência colonial. Esses elementos – que atravessam corporalidades, rituais, afetos, saberes e cosmopercepções – manifestam-se nas experiências de sujeitos negros e indígenas diaspóricos, que enfrentaram (e ainda enfrentam) múltiplas opressões ancoradas nas fronteiras coloniais de gênero, raça, classe e espiritualidade.

Além da matripotência e senioridade, destacamos ainda o aquilombamento, como categoria que emerge do entrelaçamento de distintas matrizes africanas, e que, apesar da violência colonial, persistem e se reconfiguram na diáspora. Beatriz Nascimento (1985) interpreta o quilombo como uma forma histórica de organização comunitária, e como um símbolo duradouro de coesão, resistência e agência coletiva negra. A autora identifica no aquilombamento uma ideologia de origem africana, particularmente relacionada à tradição Imbangala (angolana), que foi sendo continuamente recriada nas experiências diaspóricas afrobrasileiras. Aquilombar-se, portanto, torna-se uma prática de reterritorialização simbólica e material que permite a manutenção de vínculos comunitários, mesmo nos centros urbanos. Como diz Nascimento, “cada cabeça é um quilombo”: o aquilombamento é tanto gesto político quanto filosofia de vida, um movimento insurgente de recomposição coletiva e de construção de autonomia a partir dos fragmentos da diáspora.

A conexão entre aquilombamento, matripotência e senioridade revela, portanto, um sistema complexo de organização social afrodiaspórica, em que a resistência à colonialidade não se dá apenas pela negação, mas também pela afirmação de outras epistememes. Essas categorias, articuladas no cotidiano e nas formas de organização coletiva, compõem uma matriz de orientação existencial que sobreviveu à diáspora e se reinventa constantemente como tecnologia ancestral de reexistência. Nesse campo de forças, as relações sociais são moldadas por princípios outros, em que *Ìyá* e o quilombo não são apenas metáforas: são estruturas vivas, reencarnadas em práticas de cuidado, luta, memória e futuro.

Entendemos que a colonização impôs violentamente a produção da diferença colonial – isto é, a racialização dos corpos, a hierarquização dos saberes

e a imposição de valores cristãos, patriarcais e civilizados como norma universal. Contudo, esse processo não foi unidimensional nem se deu de forma absolutamente subordinada. Em meio aos choques, mesclas e encontros com elementos das culturas ocidental e ameríndia, surgiram formas de resistência e ressignificação que permitiram a reinvenção de mundos.

Mesmo havendo assimetrias de poder entre os elementos religiosos e culturais advindos de povos de origem europeia, africana e ameríndia, a criatividade e a resistência se mostraram como marcas dos subalternizados. E que, para além de uma visão conciliatória, nosso interesse é observar as fronteiras, as margens e tensões desses encontros, expondo as fissuras que histórica e semanticamente se completam, formando histórias entrelaçadas, partilhadas interdependentes, e que se apresentam em simultaneidade formando uma “modernidade entrelaçada” (Randeria, 2000).

Essa concepção relacional de poder herdada na diáspora pelas mulheres afrodiaspóricas permite a coexistência de múltiplas formas de liderança e influência, com Ìyá ocupando um lugar de destaque enquanto figura geradora e mantenedora da vida. Além disso, as matrizes africanas valorizam o olfato, a audição e a oralidade como formas de transmissão e reconhecimento de *status*, desafiando a primazia da visão e das hierarquias visuais típicas do Ocidente. A capacidade de Ìyá de atuar como um eixo central de organização social e espiritual, aliada à flexibilidade da senioridade, demonstra a profundidade de uma cosmopercepção que reconhece a pluralidade de papéis e evita essencializações. Por meio da oralidade, muitas famílias afrodescendentes asseguraram a transmissão de modos de ser, fazer, pensar e sentir que remetem diretamente à ancestralidade e subjetividade africana. Esses modos são perceptíveis ainda hoje em práticas comunitárias, formas de sociabilidade e espiritualidades cotidianas.

Essas histórias brotam dos interstícios do vivido – nos quilombos, nas feiras e escolas, nos parlamentos e cartas, nos diários e rezas, nas festas, cantos, rituais, linguagens e redes comunitárias. Os sentidos africanos foram preservados e ressignificados na diáspora, particularmente nos espaços que hoje reconhecemos como “terreiros”, que se constituíram como territórios de resistência e recriação da vida em comum nos arredores das senzalas, nas irmandades religiosas, nas roças de plantação, acampamentos de mineração, alpendres e quintais de negros e negras forros(as), quilombolas e libertos(as). Nesses espaços, práticas como benzeções, celebrações católicas (reinados, congadas, folias, festas de santos), rituais de calundu, candomblé, omolokô, umbanda, entre outros, convivem com a experiência cotidiana do trabalho doméstico, das conversas à beira do fogão, das rezas noturnas e das danças nos ranchos e cordões.

Esses cotidianos, entrelaçados por narrativas, gestos e performances, transmitem memórias, e atualizam um saber afrodiaspórico ou um princípio ordenador que articula destino, tempo e ética ancestral, funciona como base estruturante dessas práticas, orientando os modos de existir e fazer comunidade, e fornecendo a gramática sensível e simbólica que sustenta o mundo vivido. Assim, o que Rita Segato (2003) chamou de “códex afrobrasileño” pode ser lido como uma expressão parcial e situada desse sistema mais amplo de sentido – uma inscrição vital que opera na imanência do corpo e da fala, da música e da terra, como linguagem ancestral em constante reinvenção.

Então, no contexto diaspórico a senioridade permeia as estruturas coloniais, entrelaçando-se com princípios cristãos, e perdura em ações cotidianas e tradições costumeiras entre famílias de afrodescendentes, como pode ser percebida em grande parte dos rituais desses, em que membros são titulados como rainhas e reis perpétuos em função do pioneirismo na condução das tradições, e se destacam em relação aos demais reis e rainhas que compõem também essas formas de devoção aos Santos. Ou nos tradicionais pedidos de “bênção” ao cumprimentar os mais velhos. A própria organização da família e distribuição de papéis se dão em função da senioridade, assim, apesar das colonialidades, o corpo (tanto em relação ao gênero como à raça, que configura a biopolítica ocidental) não se torna base social de classificação; da mesma forma, a maternidade transcende o gênero. O resultado seriam relacionamentos entre homens e mulheres mais “fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são” (Oyěwùmí, 2021, p. 6).

Assim, assumimos, conforme Lélia Gonzalez (1984), os entrelaçamentos entre africanos e ameríndios na formação do país, quando propõe o termo “amefricanidade”, destacando o processo histórico brasileiro. Termos como afrodiaspórico(a) ou amefricanidade nos ajudam a nomear esse espaço simbólico e concreto onde as matrizes africanas, indígenas e europeias se encontram e se tensionam. Stuart Hall (2001) já advertia: não há identidade fora da história. As identidades diaspóricas são moldadas pelas forças que tentaram aniquilá-las, como também pelas estratégias de sobrevivência e reinvenção das quais essas mulheres foram protagonistas.

É por isso que o uso do termo afrobrasileiro(a) sem hífen, como defende Lourdes Teodoro (2020), também é um gesto político e poético. Rejeitamos a separação formal entre “afro” e “brasileiro”, imposta por uma gramática normativa que insiste em negar a continuidade da presença negra como fundadora deste território. Reafirmamos, ao lado de Achille Mbembe (2014) e Sueli Carneiro (2023), que o reconhecimento da afrodescendência, quando

genérico e despolitizado, pode mascarar desigualdades profundas e apagar as especificidades das lutas de cada grupo dentro da categoria “afrodescendente”. É preciso denunciar como as dinâmicas globais do capitalismo racial seguem relegando os corpos racializados à margem do mundo, mesmo quando são celebrados superficialmente pela retórica da diversidade.

A africentricidade desses discursos se enraíza em uma lógica de reconstrução epistemológica, que, como lembra Lélia Gonzalez, também se manifesta no Brasil por meio do conceito de amefricanidade – o entrelaçamento entre a experiência africana e indígena no contexto latino-americano. Esse projeto de enriquecimento epistemológico é igualmente sustentado por Sueli Carneiro, quando denuncia o epistemicídio como resultado da supremacia do conhecimento eurocentrado, e por Nilma Lino Gomes, ao destacar a legitimidade dos saberes forjados pelos movimentos negros como fundamentos para ações afirmativas.

Neste campo de disputas simbólicas e materiais, a educação se apresenta como um espaço estratégico de conformação e resistência. Desde sua institucionalização nas Américas, a escola operou como ferramenta central do projeto colonial, consolidando hierarquias raciais, de gênero e de classe por meio da imposição de um conhecimento eurocentrado. Os currículos escolares, ao privilegiarem a narrativa europeia como paradigma de civilização e humanidade, invisibilizaram saberes outros e deslegitimaram cosmopercepções afroindígenas, contribuindo para um persistente processo de epistemicídio.

Apesar dos avanços representados pelas leis 10.639/2003 e 11.645/2008 e suas Diretrizes Curriculares Nacionais, a estrutura educacional brasileira ainda reproduz desigualdades históricas, epistemológicas e estruturais. A escolarização no Brasil, em vez de ser um campo de libertação coletiva, continua sendo um espaço de reprodução de exclusões. Diante disso, a história que buscamos construir se descola dos marcos cronológicos oficiais e dos personagens consagrados pela narrativa eurocentrada, voltando-se para as experiências de mulheres negras, indígenas, quilombolas, LGBTQIPA+ e seus saberes forjados nas margens.

Logo, propomos metodologicamente ampliar as fontes de conhecimento para além desse cânone clássico, de forma a incluir os espaços ocupados e recursos de comunicação utilizados pelos grupos subalternizados. Buscamos aqui valorizar a experiência cotidiana, o local onde se moldam as personalidades, se disciplinam os corpos, se forma a percepção e se geram sentimentos de familiaridade e hábitos. O espaço doméstico e os entrelugares de labor, onde ocorre a formação da família (incluindo aqui desde a estrutura da moradia, da roça e da floresta até o uso prático e simbólico de seus artefatos) e a ocupação dos espaços públicos (como a escola, o mercado de trabalho, a mídia e o mundo da política)

pelos diferentes gêneros e povos, são constitutivos de um campo operatório em que a vida efetivamente acontece, e com ela a atribuição de gênero e “raça”.

Com esse compromisso, buscamos como Carneiro, Santos e Costa (1985) superar o “epistemicídio” promovido tanto pelo Estado quanto pelos movimentos sociais brancos, que, na “neo-democracia racial”, anestesia a capacidade reivindicatória dos sujeitos e atende aos interesses do mercado.

Uma das estratégias contra o epistemicídio monolítico da História da Escravidão, tem sido a reconstrução das trajetórias de vida dessas mulheres no Brasil. Destacamos os dois volumes do *Dicionário Biográfico: Histórias Entrelaçadas de Mulheres Afrodiáspóricas* (Marinho; Simoni, 2024, 2025) que, por meio da biografia, apresentam o encontro entre a psicogênese e a sociogênese, entre a vida íntima do indivíduo e sua inscrição na história social e cultural. As biografias são apresentadas por meio da fabulação historiográfica crítica, que é uma metodologia que se destaca pela sua capacidade de entrelaçar diferentes fontes de conhecimento, criando um panorama mais amplo e enriquecedor para a análise histórica das trajetórias dessas mulheres.

Essa abordagem combina a revisão bibliográfica, que consiste no estudo e na interpretação de obras acadêmicas e documentos já existentes, com a análise de fontes históricas, que podem incluir documentos oficiais, cartas, diários e outros registros do passado. Além disso, incorpora fontes orais, que envolvem narrativas de sujeitos contemporâneos, ligados aos movimentos sociais e às comunidades tradicionais, por meio de histórias de vida e entrevistas, permitindo uma conexão direta com as experiências vividas dessas mulheres.

Essa metodologia é particularmente valiosa ao se investigar as relações e ações dos afrodiáspóricos ao longo da história. Ao se considerar a herança afrodiáspórica é possível identificar como estruturas sociais, culturais e históricas perduram no presente. Essas estruturas influenciam a maneira como as comunidades afrodiáspóricas se organizam e interagem, bem como as narrativas que emergem das suas experiências.

O uso da fabulação historiográfica, portanto, busca ir além de uma simples reconstituição do passado, focando em como as experiências e as memórias dos afrodiáspóricos ainda ressoam nas relações sociais contemporâneas. Essa abordagem permite a identificação de eixos interpretativos que ajudam a preencher lacunas de informações sobre esses grupos, trazendo à tona histórias que foram marginalizadas ou invisibilizadas pela historiografia tradicional.

Além disso, essa metodologia oferece um espaço para que as vozes dos sujeitos contemporâneos sejam ouvidas e valorizadas, reconhecendo a importância das narrativas pessoais e coletivas na construção da memória histórica. As histórias de vida oferecem um testemunho direto das vivências individuais,

como também revelam as conexões com contextos sociais mais amplos, evidenciando como as lutas e conquistas do passado continuam a impactar o presente.

Inspiradas por Saidiya Hartman (2020) e Tavia Nyong'o (2019), que utilizam a fabulação crítica, propomos uma fabulação historiográfica crítica para superar lacunas e a política de representação que reproduz ou atualiza o processo violento das colonialidades. Essa metodologia permite explorar como a religiosidade, formada pela hibridização entre cristianismos, matrizes africanas e ameríndias, atravessa as vivências dessas mulheres. Temos constatado que elas se organizaram em distintas formas de agremiações para enfrentar coletivamente as adversidades das colonialidades cotidianas.

A fabulação historiográfica crítica busca complementar as lacunas das fontes escritas sobre o passado, com fontes orais contemporâneas, como forma de superar a política de representação, que acaba por reproduzir e/ou atualizar o processo violento das colonialidades, por meio da História única, dos “vencedores”.

A História do Brasil revela a presença significativa de mulheres amefricanas que, desafiando o sistema binário de gênero, moldaram espaços de ação tanto individuais quanto coletivos. Essas ações estão associadas ao protagonismo de mulheres africanas em posições de liderança em África – como rainhas, guerreiras ou autoridades espirituais. No entanto, ao rememorar essas histórias, é preciso ter cuidado para não embarcar em uma romantização que reforça os próprios códigos coloniais que se pretende subverter. Historicamente, sim, muitos reinos africanos estruturaram sistemas políticos complexos, nos quais mulheres desempenhavam papéis centrais – mas o uso contemporâneo dessas imagens, sobretudo na literatura e no ensino, exige um olhar crítico sobre como, por que e para quem essas figuras estão sendo mobilizadas.

Nossa proposta com a fabulação historiográfica crítica propõe que desconfiemos das aparências e que interroguemos os usos do passado no presente; assim, buscamos rejeitar lentes que muitas vezes ainda atuam sob a lógica eurocentrada: traduzindo estruturas políticas africanas para categorias como “princesa”, “reinado”, “nobreza”, sem se perguntar se esses termos dão conta da diversidade de cosmopercepções políticas, sociais e espirituais do continente africano. Afinal, qual é o custo epistemológico de chamar Aqaltune de “princesa”? O que se ganha e o que se perde nesse enquadramento?

A história africana, rica e diversa, revela uma impressionante galeria de mulheres que exerceram poder político, religioso e militar, muitas vezes de forma autônoma e com autoridade plena. Esse legado desafia frontalmente a ideia de que a subordinação feminina ou a divisão binária e hierarquizada de gênero são universais. Pelo contrário, ao longo dos séculos, figuras como Hatshepsut (Egito, c. 1479-1458 a.C., etnia kemética) governaram como faraós ocupando

lugar de poder legítimo em suas organizações sociais em distintas localidades; Tiye (Egito, c. 1398-1338 a.C., possivelmente núbia ou mitani) foi conselheira influente e corregente ao lado de Amenhotep III, com presença oficial em documentos estatais; Nefertiti (Egito, c. 1370-1330 a.C., etnia debatida) atuou como reformadora religiosa e militar, retratada como igual ao faraó em poder e ação. Mais adiante, em outras regiões do continente, temos Amina de Zazzau (Hausa, atual Nigéria, séc. XVI), uma rainha guerreira que liderou exércitos e expandiu seu império; Nzinga de Ndongo e Matamba (Angola, séc. XVII, etnia mbundu), estrategista política e militar que resistiu ferozmente à colonização portuguesa; Yaa Asantewaa (Império Ashanti, atual Gana, séc. XIX, etnia akan), que liderou a guerra contra os britânicos pela preservação do trono. Outras, como Kandake Amanirenas (Núbia, atual Sudão, séc. I a.C.), enfrentaram o Império Romano; e Makeda, a lendária Rainha de Sabá (possivelmente Etiópia/Yemen, milênio I a.C.), símbolo de sabedoria e riqueza espiritual.

Essas figuras não se enquadram em categorias ocidentais de gênero: algumas governavam como “reis”, outras como “mães da nação”, algumas eram sacerdotisas guerreiras, outras matriarcas diplomáticas. Essa multiplicidade evidencia que os papéis sociais e as estruturas de poder eram organizados a partir de critérios como linhagem, senioridade, espiritualidade e função social – e não unicamente por uma lógica biológica binária. Assim, a presença dessas mulheres negras e africanas no comando de impérios, templos e exércitos reafirma que o gênero, tal como criticado por Oyèrónké Oyèwùmí em *A Invenção das Mulheres* (2021), é uma construção histórica situada – e não um dado universal.

Durante a escravidão transatlântica, mulheres africanas foram arrancadas de seus territórios, de suas redes de parentesco, de suas cosmo percepções. Algumas eram comprovadamente parte das elites políticas locais – como Aqualtune, figura associada ao Reino do Congo –, outras foram fabuladas, mediante a ausência de fontes, como princesa ou rainha como Tereza de Benguela e Luiza Mahin. Mas o transporte forçado ao Brasil Colonial tentou reduzir essas mulheres à condição de propriedade, como também tentou apagar deliberadamente os sentidos históricos de suas existências, sistemas inteiros de sentido, ontologias, formas de ver e viver o mundo.

É aí que entra o problema da fonte. As fontes coloniais – sejam relatos de viajantes, documentos missionários, crônicas administrativas ou registros inquisitoriais – raramente nomeiam as mulheres africanas a partir de seus próprios mundos. Elas são reescritas desde fora, invisibilizadas na origem, deslocadas em significado. Por isso, a crítica historiográfica não pode se contentar em “recuperar” essas mulheres como se a simples nomeação resolvesse o apagamento. É preciso reconstituir, tanto quanto possível, as tramas epistemológicas que

davam sentido às suas existências – e isso implica escuta às oralidades, à memória diaspórica, aos registros fragmentados, às cosmopercepções ainda vivas.



Imagem 1. Fotografia de Lady Sara Forbes Bonetta, 1862

Fonte: <https://bit.ly/3OnzySN>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Sarah Forbes Bonetta, por exemplo, é uma figura emblemática dessa tensão. Levá-la à condição de “afilhada da Rainha Vitória” pode parecer um reconhecimento, mas, na prática, seu corpo e sua história foram instrumentalizados para legitimar o projeto colonial britânico. Um tipo de “troféu civilizatório” que mascarava a violência do império com a capa da

benevolência. O mesmo vale para certas abordagens de Zacimba Gaba e Nzinga Mbandi, que, ao serem enquadradas como “princesas guerreiras”, muitas vezes são esvaziadas de seu contexto político-africano e colocadas para desfilarem em vitrines ocidentalizadas da representatividade.

Do ponto de vista da História, isso é problemático porque reconstrói o passado com categorias que não pertencem a ele, violentando novamente aquilo que já foi violentado. Sob o risco de se repetir a colonialidade do saber: aquela lógica que continua traduzindo o mundo africano por filtros europeus, ainda que agora sob uma camada de verniz multiculturalista.

As narrativas sobre realeza africana precisam ser contadas, sim – mas contadas de forma comprometida com os saberes do continente, e não com os *scripts* da Disney. Não se trata de encaixar uma princesa negra no baile branco. Trata-se de questionar o baile, de desmontar o castelo, de dançar ao ritmo dos tambores e dos ventos de outra temporalidade. O reino de Nzinga não era Versailles: era Ndongo-Matamba, com seus próprios códigos, suas próprias estratégias diplomáticas, suas próprias noções de poder.

É por isso que não basta perguntar se uma mulher africana foi ou não uma princesa. A pergunta historiográfica que importa é: *como o conceito de princesa foi (re)produzido, apropriado, traduzido e distorcido pelas estruturas coloniais?* E, sobretudo: *como podemos reconstruir histórias dessas mulheres a partir das suas lógicas próprias, fugindo da tentação de encaixá-las em moldes narrativos que não as contemplam?*

De outro lado, o que acontece quando uma mulher negra ousa ter poder? A História, essa que foi escrita a muitas penas por homens brancos letrados e coloniais, costuma responder com uma fórmula conhecida: ela a transforma em monstro ou em mito. No caso das mulheres negras, essa transformação se opera quase sempre pelo corpo – pelo controle do corpo, pela sexualização do corpo, pela redução da agência política à performance sexual.

Ao serem registradas pelas fontes coloniais, muitas mulheres foram encaixadas num binarismo brutal: ou eram perigosamente livres e, portanto, “devassas”, ou eram úteis ao império e, portanto, “exóticas”. A rainha Njinga, que negociou com Portugal, liderou tropas e resistiu por décadas ao avanço colonial, virou no imaginário ocidental uma mulher “masculinizada”, “sedutora”, “cruel”. Tudo isso porque se recusava a aceitar a lógica da submissão. Sua autoridade foi traduzida como histeria, sua diplomacia como luxúria, sua fé ancestral como bruxaria.

A historiografia hegemônica – e grande parte da cultura popular que a ela se associa – reforçou essas imagens. Isso não é inocente. A hipersexualização de mulheres negras tem sido uma das formas mais eficazes de esvaziar seu poder. É uma arma colonial que transforma potência em carne, saber em feitiço, lideran-

ça em histeria. Rainha sexualizada, feiticeira erotizada, prostituta exótica: todos esses rótulos funcionam como armadilhas discursivas que operam sobre o corpo da mulher negra, domesticando sua agência e turvando sua complexidade.

Se o epistemicídio foi um dos pilares da colonização, o trabalho da História é tensionar os modos de produção de conhecimento. Isso inclui criticar o uso de fontes, desconfiar das categorias herdadas, valorizar oralidades e modos de saber africanos e afrodiáspóricos que sobrevivem nas dobras da memória, nas práticas culturais, nas resistências quilombolas e nos terreiros, superando o multiculturalismo, em uma proposta intercultural amefricanocentrada.

A noção de *interculturalidade*, tal como elaborada por Enrique Dussel e aprofundada no campo da educação por Vera Candau, propõe um deslocamento epistemológico em relação ao multiculturalismo liberal. Enquanto o multiculturalismo tende a reconhecer a diversidade cultural de forma superficial – muitas vezes como uma justaposição de identidades fixas e exotizadas dentro de uma lógica ainda eurocentrada –, a interculturalidade exige o confronto crítico com as estruturas de poder, saber e ser que sustentam a colonialidade. Para Dussel, trata-se de um diálogo ético e radical entre culturas, que parte do reconhecimento do outro como sujeito histórico e epistêmico, e não como objeto de tolerância.

Vera Candau, por sua vez, enfatiza que esse diálogo deve ser situado, crítico e comprometido com a justiça social. É por isso que, em lugar de uma abordagem multiculturalista que apenas representa a diferença, propomos uma metodologia amefricanocentrada, que parte das epistemologias negras e indígenas para reconfigurar os modos de conhecer. Tal perspectiva não só valoriza os saberes africanos e ameríndios, mas também busca evidenciar os entrelaçamentos históricos, espirituais e políticos entre essas culturas no contexto da diáspora e da colonialidade, abrindo caminho para uma práxis educativa e historiográfica insurgente.

É desse modo, que reconhecemos que muitas dessas mulheres desempenharam funções de liderança em quilombos, criaram redes de parentesco espirituais para proteger crianças e outras mulheres, e dominaram saberes ligados às ervas medicinais, aos partos, à organização do cotidiano nos engenhos e nos espaços urbanos. A oralidade e suas práticas de ancestralidade e espiritualidade permearam os modos de viver no Brasil escravista, contribuindo para o surgimento de formas próprias de sociabilidade e de resistência. A centralidade dessas mulheres em processos de resistências, alforria e negociação da liberdade marca sua atuação como agentes da reconstrução do mundo comunitário na diáspora.

Compreender essas histórias exige afastar-se de interpretações essencialistas ou de exotizações da experiência negra. Assim, mulheres ou homens, eram detentores de saberes rituais, muitas mulheres eram curandeiras, profetisas ou figuras centrais na mediação com os antepassados. Trata-se de uma espiritualidade marcada por

sua ancestralidade, conexão com a natureza, em uma cosmopercepção onde tudo – elementos, seres, forças e manifestações – se interliga como parte do divino.

Na diáspora, essas mulheres, ao se engajarem em práticas comunitárias e na mobilização de recursos, operaram dentro de um sistema relacional de oportunidades e desafios, refletindo uma abordagem que transcende as hierarquias tradicionais. O protagonismo feminino não se limita a um conceito binário de liderança, mas se manifesta através de ações colaborativas e coletivas que preservam e adaptam saberes ancestrais. Por isso, propomos pensar em um protagonismo, já que a atuação das mulheres pretas transcende o conceito tradicional de protagonismo, que torna todos os demais coadjuvantes, refletindo uma abordagem mais relacional e colaborativa que forma redes de mulheres habilitadas para a liderança em distintos contextos.

Nos contextos das irmandades, congadas, pastorais, quilombos e movimentos sociais, essas mulheres demonstraram uma capacidade notável de manter e reinventar uma coesão cultural que resistiu ao impacto da escravização e das colonialidades. A atuação delas transcendeu as limitações impostas pela visão eurocêntrica, que frequentemente ocultava e subestimava suas contribuições ao limitar o papel das mulheres negras ao âmbito doméstico.

A história do Brasil, com distintos territórios marcados pela diáspora africana, evidencia o protagonismo das mulheres afrodiaspóricas na construção de espaços de resistência, preservação cultural e inovação social. Em um contexto em que o sistema binário de gênero frequentemente limita a compreensão de suas ações, essas mulheres desafiaram estruturas coloniais ao engajarem-se em práticas que entrelaçam sobrevivência, ancestralidade, espiritualidade e organização comunitária. Suas contribuições, notáveis em ambientes desde o comércio, ao jornalismo e educação, bem como nas irmandades, congadas, umbandas, candomblés, quilombos e movimentos sociais, refletem um *ethos* de colaboração que resiste às imposições eurocêntricas e reconfigura as noções de poder e autoridade.

Nos “terreiros”, constituídos a partir da diáspora, enquanto espaços não disputados por homens e mulheres brancas, essas marcas persistem como elementos fundantes. No âmbito religioso, as mães de santo (Ìyálorixás) e pais de santo (Bàbálorixás) compartilham o mesmo estatuto sacerdotal, desafiando hierarquias de gênero. Além disso, a organização dos terreiros reflete a fluidez das identidades e papéis sociais, priorizando o coletivo sobre o individual e valorizando a ancestralidade como eixo de orientação. Essa dinâmica também se manifesta na manutenção de tradições, como os títulos de reis e rainhas em rituais afrocatólicos, e nas práticas cotidianas de respeito e veneração aos mais velhos, como os tradicionais pedidos de bênção.

As mulheres nos terreiros, enquanto protagonistas, atuam como agentes históricas que tecem feminismos de terreiros, formas de aquilombamento que entrelaçam sentidos africanos, ameríndios, cristãos e islâmicos, conformando novas expressões religiosas e culturais como o afrocatolicismo. Em contextos como as irmandades de pretos, congadas e reinados, essas mulheres preservam e transformam saberes ancestrais, criando espaços de resistência simbólica que desafiam tanto a colonialidade quanto a modernidade.

Diferentemente das religiões universalistas que frequentemente promovem exclusão e conflitos, as religiões de matriz africana são intrinsecamente familiares e inclusivas, promovendo convivências ora harmônicas ora conflituosas entre diversidades. Elas integram homens e mulheres em igualdade sacerdotal e acolhem a pluralidade de orientações e identidades, subvertendo práticas excludentes e hierárquicas presentes em outras tradições religiosas.

Portanto, a atuação das mulheres nos terreiros não é apenas um reflexo da resistência cultural, mas também uma reafirmação de cosmopercepções que valorizam a interdependência, a pluralidade e a fluidez. A matripotência e a senioridade moldam a estrutura social dos terreiros, como também oferecem ao mundo uma alternativa viável e ancestral para repensar as relações humanas, fundadas na ética do cuidado, no respeito mútuo e na valorização da diversidade.

Por fim, ao reconhecer a necessidade de constituição de um campo sobre a *História das Mulheres Amefricanas*, este estudo reafirma a necessidade de uma historiografia amefricanocentrada que valorize a pluralidade das narrativas e desafie os limites impostos por epistemologias coloniais. As mulheres racializadas moldaram o passado e o presente, e continuam a imaginar e construir futuros coletivos, ancorados na ancestralidade, na espiritualidade e na luta por justiça e igualdade. Assim, sua atuação nos convida a refletir sobre novos paradigmas de liderança e convivência, guiados pela harmonia entre o coletivo e o individual, entre tradição e inovação.

A escravidão ocidental não foi apenas uma prática econômica ou jurídica, mas também um sistema profundamente enraizado em uma racionalidade racista que a gerenciou, justificou e perpetuou. Ao racializar a humanidade, o projeto colonial cristão europeu instituiu hierarquias ontológicas que reduziram corpos negros e indígenas à condição de objetos servíveis.

Essa racialização não desapareceu com o fim jurídico da escravidão: ela se reconfigurou em formas institucionais e estruturais que ainda organizam o Brasil contemporâneo. Com base nessa premissa, esta coleção está dividida em dois volumes. No primeiro, buscamos compreender a história do Brasil a partir das mulheres afrodiaspóricas, destacando como suas vidas e lutas orien-

taram os rumos da história brasileira frente ao racismo estrutural do período colonial, do século XV ao XIX.

No segundo volume, voltamo-nos à forma como essas mulheres constroem o Brasil contemporâneo diante do racismo institucionalizado desde o pós-abolição, revelando as dinâmicas sistêmicas e persistentes da dominação racial. Apesar da violência contínua e dos dispositivos de subalternização impostos ao longo da modernidade, as mulheres negras e indígenas nunca cessaram de resistir.

Mesmo inseridas em estruturas que buscam apagar sua agência, elas constroem cotidianamente fissuras no edifício colonial, operando a partir de um *lôcus fraturado da dominação*. É nesse espaço instável que emergem práticas contra-hegemônicas, cosmopercepções ancestrais e projetos civilizatórios próprios, nos quais os terreiros, os quilombos, os cantos, as festas e os rituais preservam, e inventam mundos outros. As mulheres afrodiáspóricas, portanto, não são apenas vítimas do racismo estrutural e institucional: elas são autoras de um Brasil que insiste em existir para além da lógica colonial. Sua atuação é testemunho de uma vitalidade política e ontológica que contesta o mundo como está, ao mesmo tempo que cria, com dignidade e coletividade, as possibilidades do que ainda pode vir a ser.

INTRODUÇÃO

A DIÁSPORA E AS REDES TRANSATLÂNTICAS

A estrutura deste livro foi concebida a partir de uma lógica epistemológica própria das histórias amefricanas: em vez de se apoiar em uma cronologia linear ou em divisões estanques de origem iluminista, adota-se aqui um modelo espiralado e fractal de organização. A narrativa não começa no “começo” nem termina no “fim”; ela retorna, dobra-se, reconfigura-se – tal como as práticas de memória, luta e reinvenção das mulheres negras que compõem esta obra. Cada capítulo, cada nome, cada território é parte de um sistema de conhecimento que se repete em camadas, desdobrando-se com novas formas e sentidos, à semelhança dos desenhos fractais que espelham o todo em suas partes.

Embora o ponto de partida seja a experiência da diáspora atlântica, o livro imediatamente recua e amplia o foco para reconhecer a anterioridade e a persistência dos povos originários das Américas e das matrizes civilizatórias africanas que estruturaram os modos de vida, pensamento e resistência das populações negras escravizadas e libertas nas Américas. A obra, portanto, não trata a escravização como origem, mas como fratura histórica a partir da qual diferentes formas de recomposição e insurgência foram gestadas. O movimento da escrita é de volta e avante, em espiral, honrando os princípios de ancestralidade, reterritorialização e cosmopolítica negra.

O Capítulo 1 apresenta as principais matrizes civilizatórias que ancoram o pensamento e a ação das mulheres aqui biografadas. São elas: a matriz ameríndia, a matriz Bantu (com destaque para os povos do Congo e de Angola, e o culto aos Inkices); a matriz afro-muçulmana (que se desdobra nos troncos Mandê e nos iorubás islamizados do Sudão Ocidental); a matriz Jeje (Ewe-Fon, com o culto aos Voduns); e a matriz Nagô-Iorubá (centrada nos reinos de Oyó e Ketu e no culto aos Orixás). Essas matrizes não se limitam ao primeiro capítulo; elas se espalham, ressurgem e se entrelaçam em capítulos posteriores, numa lógica de repetição transformadora. São fractais, isto é, pequenos reflexos das totalidades culturais que compõem a amefricanidade.

O Capítulo 2 mergulha nas experiências de resistência coletiva através da fundação e sustentação de quilombos. Aqui, as linhagens bantu, sobretudo a do Reino do Ndongo, manifestam-se com força por meio de figuras como Njinga Mbandi, Aqualtune, Zacimba Gaba, Tereza de Benguela, Felipa Aranha, Maria

Conga. Os quilombos aparecem como tecnologias de organização sociopolítica e espiritual, enraizadas em cosmologias africanas e recriadas nas realidades coloniais.

O Capítulo 3 evidencia as formas de reelaboração do cristianismo congolês e sua articulação com as irmandades negras católicas no Brasil. Kimpa Vita encabeça uma linhagem de mulheres que, do Congo a Minas Gerais, fundam e animam espaços de fé negra. O cristianismo aqui não é colonial, mas insurgente – ele é reconfigurado pelas práticas de calundu, pelas irmandades do Rosário e pelas festas sagradas conduzidas por mulheres como Chica Machado, Joana Maria Assunção, Severina Carijó, Luiza, Rosa e Tereza, e Luzia Pinto.

No Capítulo 4, temos as que escreveram a luta, literal ou simbolicamente. De Esperança Garcia, Mariana Preta de Courá, Rosa Gomes, Joanna Mina, a Anna Ignácia, a escrita é entendida em múltiplas formas: cartas, cânticos, grafias de si, danças e oralituras. Este capítulo torna visível o gesto letrado das mulheres negras, mesmo sob silenciamento oficial.

O Capítulo 5 trata das independências e revoltas no Brasil, mostrando como a luta pela liberdade foi travada também – e sobretudo – por mulheres negras. As trajetórias de Luiza Francisca de Araújo, Dionísia, Maria Felipa e Bárbara de Alencar desestabilizam a narrativa tradicional da independência e revelam o protagonismo negro na fundação da nação.

No Capítulo 6, o enfoque recai sobre a economia das pretas livres, mostrando as múltiplas formas pelas quais mulheres negras atuaram como agentes da produção e da circulação de bens, saberes e alimentos. De Chica da Silva, a Luciana Teixeira, Rita Gomes da Silva e Luiza Fernandes, o capítulo mapeia a agência econômica dessas mulheres diante do racismo e da exclusão formal.

O Capítulo 7 é dedicado ao Candomblé Jeje, retomando a matriz ewe-fon a partir da biografia de Tassi Hangbé. Nele, conhecemos sacerdotisas como Nã Agontimé, Gaiaku Rosena e Ludovina Pessoa, que consolidaram casas de culto aos Voduns e resistiram à perseguição religiosa. O capítulo evidencia a sofisticação teológica e a organização comunitária do candomblé jeje.

O Capítulo 8 retorna à matriz afromuçulmana, agora focalizando a Revolta dos Malês e outras práticas de religiosidade e resistência ligadas ao islamismo negro. Bolsas de mandinga, rezas em árabe, jejum e insurgência compõem o repertório dessas mulheres, como Amina de Zazzau, Josefa Santana, Isabel e Margarida, Maria Lira Mulata e Luiza Mahin e outras que orbitam o culto a Ogum e os levantes populares.

No Capítulo 9, vemos o desenvolvimento da matriz nagô-iorubá no Brasil, com a consolidação dos candomblés Ketu. Figuras como Iyá Nassô (Francisca da Silva), Otampê Ojarô, Iyá Adetá e Iyá Akalá fundam terreiros, organizam comunidades e recriam vínculos com os reinos de Ketu e Oyó.

O Capítulo 10 explora a atuação das sociedades femininas secretas, como as Geledés e Ogboni, e sua articulação com a Irmandade da Boa Morte. A espiritualidade é aqui inseparável da política: são mulheres que conduzem, guardam e transmitem saberes rituais e sociais como Roza Maria da Conceição, Marcelina da Silva (Obá Tossi), Ifá Tinuke, Maria Júlia Figueiredo (Erelú) e Maria Júlia Nazareth (Omonikê).

O Capítulo 11 leva a experiência religiosa e cultural às ruas, aos mercados, aos terreiros abertos. Samba, botânica, jurema, batuque e comércio se entrelaçam em figuras como Tia Ciata, Tia Perciliana, Tia Eva, Maria Eugênia, Alexandrina, Mãe Andressa e Joanna Prates, revelando que o terreiro também se constrói na rua.

Por fim, o Capítulo 12 apresenta as abolicionistas pretas, muitas vezes apagadas pela historiografia. Em fábricas de charuto, greves de jangadeiros, jornais militantes e escolas comunitárias, mulheres como Maria Firmina, Maria Amália, Esperança, Adelina Charuteira, Tia Simoa, Herculana e Luiza Tocantins e Salustia denunciaram a escravidão e articularam formas concretas de libertação.

Em suma, a composição do livro reflete uma lógica fractal e espiralada, onde as matrizes civilizatórias reaparecem em diferentes tempos e territórios, nas mais diversas formas de ação política, cultural, espiritual e econômica. As mulheres aqui biografadas não são meras personagens do passado: elas são camadas vivas de memória e projeto, cujas histórias continuam reverberando nos corpos e territórios de hoje. Este livro, portanto, não é apenas um repositório de biografias, mas também um mapa de insurgência amefricana que pulsa como tambor.

CAPÍTULO I.

POVOS ORIGINÁRIOS, MATRIZES CIVILIZATÓRIAS E REDES DIASPÓRICAS

Povos originários e diásporas atlânticas

Antes da violência inaugural da colonização europeia, o território que hoje chamamos de Brasil era um arquipélago de mundos – mais de mil etnias, milhares de comunidades, centenas de línguas e modos plurais de habitar o tempo, o corpo e a terra. Ao contrário da ideia homogeneizadora de “índio”, imposta por olhares coloniais, o que havia era uma miríade de nações autônomas, com complexos sistemas espirituais, políticos, econômicos e sociais. Esse território era, de fato, um grande continente de nações originárias, com cosmopercepções vivas, epistemologias próprias e saberes milenares enraizados na terra e nas estrelas.

Segundo dados de fontes como *A história dos índios no Brasil* (Grupioni, 1992) e os levantamentos de Darcy Ribeiro (1970) e Manuela Carneiro da Cunha (1992), estima-se que havia entre 1.000 e 1.200 etnias indígenas no território pré-colonial, falantes de mais de 270 línguas, organizadas em quatro grandes troncos linguísticos: Tupi, Macro-Jê, Aruak e Karib (Ramos, 1998). Na região do atual Maranhão e Pará, predominavam etnias Tupi-Guarani (como os Tupinambá, Tupiniquim, Potiguara), além de povos Jê (como os Timbira e os Canela) e grupos de matriz Aruak e Karib na porção amazônica. Essa diversidade linguística não era apenas uma questão de comunicação, mas também de percepção de mundo: cada língua articulava uma cosmopercepção específica, modos de conhecer e de narrar o vivido.

As espiritualidades indígenas são intrinsecamente ligadas a terra, ao ciclo da vida, aos animais, às águas, aos ancestrais. A cosmopolítica ameríndia, conforme formulada por autoras como Tânia Stolze Lima (1999b) e Marisol de la Cadena (2010), reconhece os rios, matas e seres não humanos como agentes sociais e espirituais. Os “encantados”, os espíritos da floresta, os mortos ancestrais e as forças da natureza eram convocados nos rituais xamânicos, nas festas agrícolas e nas práticas cotidianas.

Cada povo mantinha relações específicas com seus encantados e ancestrais. Os pajés, xamãs, kujás, mestres do saber e anciãos não eram “sacerdotes”, mas mediadores entre mundos. Povos como os Yanomami, Tukano, Guarani Mbya

e Ashaninka mantinham rituais de passagem, iniciações espirituais, danças de cura, sonhos premonitivos e ciclos divinos que regulavam a vida social e ecológica. A ideia de axé (na diáspora africana) ou kepyak (entre os Tukano) indica a força vital que permeia tudo – e essa equivalência energética entre mundos indígenas e matrizes africanas nos convida a ver continuidade, e não cisão.

As sociedades indígenas eram descentralizadas, orientadas por valores de reciprocidade, redistribuição e aliança. Não havia “Estado” nem “rei”, mas formas de governança baseadas no conselho, na escuta e na memória, conhecidos como chefias (cacicados). A autoridade se construía pela escuta e pela capacidade de mediação. Como aponta Eduardo Viveiros de Castro (1996), tratava-se de sociedades centradas no paradigma da “reciprocidade agonística” – em que a liderança se dá por influência, não por dominação.

A figura do “capitão” indígena mencionada na documentação colonial – como no caso do capitão Brás no Rio Curuçá – é uma tradução colonial de lideranças indígenas que, muitas vezes, mantinham certa autonomia tática diante dos missionários, assumindo postos que lhes permitiam negociar com os poderes coloniais sem abdicar por completo de suas formas ancestrais de autoridade.

Povos como os Tupinambá e Potiguara se organizavam por clãs e linhagens, com os morubixabas (chefes) exercendo autoridade negociada e revogável. Já entre os Krahô, por exemplo, as decisões coletivas são tomadas em círculos de diálogo, com base em ritmos cósmicos e calendários ecológicos. A justiça não era retributiva, mas restaurativa. Reparação, mediação, alianças matrimoniais e pactos cerimoniais regulavam conflitos. A guerra, sempre que existia, era altamente ritualizada – e a diplomacia interétnica (casamentos, festas, trocas) era um instrumento poderoso de paz.

Os cronistas europeus, como Gabriel Soares de Sousa¹⁴ ([1587] 1938), André Thevet ([1557] 2006) ou Jean de Léry ([1578] 1943), registraram o que viram – ou o que queriam ver – a partir de um olhar moldado por sua própria classe, cultura, religião e sexo. Quando falavam dos povos indígenas, por exemplo, o faziam projetando suas próprias normas sobre gênero, sexualidade e poder. Assim, sociedades onde o exercício da sexualidade era plural, onde o papel das mulheres não se resumia à reprodução, foram lidas como “devassas”, “desorganizadas”, “selvagens”. E essa leitura foi tomada como verdade histórica, por historiadores modernos.

Tania Navarro Swain (2006) destaca que, nas fontes coloniais – como os relatos de Gandavo, Cardim, d’Abeville e Thevet –, a presença e a autoridade das mulheres indígenas nas atividades produtivas, rituais e sociais eram evidentes e multifacetadas. Conforme os relatos dos cronistas como Gandavo e

14. Esse texto foi escrito em 1587, mas só publicado em 1851 pela primeira vez.

Cardim, as mulheres indígenas ocupavam papéis centrais nas estruturas produtivas e simbólicas das sociedades pré-coloniais. Swain (2006, p. 45) observa que “plantavam, colhiam, tratavam a produção; eram pajés, curandeiras, ceramistas”, enquanto Cardim (1978, p. 185-188) confirma: “as mulheres nadam e remam como os homens” e “arremedam pássaros... são insignes trovadoras”, demonstrando a amplitude de suas atividades e reconhecimento social.

No entanto, como observa Tania Navarro Swain, essa ampla agência feminina foi sistematicamente ressemantizada pela historiografia ocidental. Ela cita Florestan Fernandes, que afirma que “a proteção das mulheres, crianças e velhos era atividade masculina...”, e reduz o papel feminino à servidão doméstica, apesar das evidências contrárias que revelam que “as mulheres detinham as rédeas da produção e das relações sociais” (Swain, 2006, p. 82). Swain aponta que o termo “tríbadê” utilizado por Fernandes é carregado de condescendência e controla narrativas sobre diversidade de gênero e sexualidade no mundo indígena (Swain, 2006, p. 79).

Assim, vemos que autores como Gilberto Freyre e Florestan Fernandes – que ao acessarem essas mesmas fontes, reinterpretaram essas práticas segundo modelos patriarcais e evolucionistas. Para Fernandes, mesmo reconhecendo que as mulheres garantiam a sobrevivência material da comunidade e que os homens não viveriam sem elas, a guerra – domínio masculino – é retratada como o núcleo estruturador das relações sociais e da sexualidade. Ao naturalizar a “troca de mulheres” como bem circulante entre parentelas, Fernandes aplica rigidamente o modelo lévi-straussiano de dominação masculina, apagando a autoridade ritual, política e simbólica das mulheres.

Por fim, Swain destaca que a visão de Florestan Fernandes impõe um modelo eurocêntrico e patriarcal, que enxerga a guerra como motor central da cultura indígena, enquanto inverte a lógica dos cronistas que afirmam: “os homens não poderiam viver sem as mulheres”, e que a guerra funcionava como rito de passagem dentro de uma economia de cooperação mútua (Swain, 2006, p. 90). Essa análise evidencia a distorção historiográfica sobre identidades e gênero indígena instaurada por visões coloniais. Como ressalta Tania Navarro Swain, esse apagamento revela mais sobre o olhar eurocêntrico do analista do que sobre a realidade indígena, uma vez que as práticas de xamanismo, cura, organização familiar e até de resistência à colonização contavam, e muito, com o protagonismo feminino, inclusive das mulheres mais velhas – as “velhas feiticeiras” que, segundo os próprios missionários, resistiam ao avanço jesuítico.

Outro exemplo paradigmático é Gilberto Freyre, em *Casa-Grande & Senzala*, obra publicada em 1933, e também Capistrano de Abreu; eles se apoiam largamente em fontes de viajantes europeus já citados, além de Jean-Baptiste De-

bret ([1834] 2000) e Hans Staden ([1557] 2008) – para pintar um quadro das relações sociais e sexuais no Brasil Colonial. Contudo, ao invés de uma leitura crítica dessas fontes, Freyre e Abreu operam sobre elas uma *interpretação profundamente marcada por sua própria posição de sujeito*, o que Djamila Ribeiro (2017) chamou de lugar de fala, filtrando os relatos com a lente de um homem branco, patriarcal, defensor de uma “democracia racial” idealizada. As fontes ao serem apropriadas por esses autores, são reinterpretadas sob o signo da lascívia, da sensualidade tropical, da “desordem moral” que, segundo ele, só foi contida com a presença civilizatória dos colonizadores europeus e, sobretudo, da moral católica.

Aqui, vemos que: *não é a fonte que diz, é o intérprete que enuncia* a partir de um lugar de sujeito generizado, racializado, politicamente posicionado. Esses autores clássicos, ao reconstruir o cotidiano colonial, desconsidera a historicidade das relações sociais indígenas e as transforma em material exótico para a construção de um erotismo nacional, moldado pelo olhar eurocentrado e masculinizado. As práticas indígenas, em que havia liberdade sexual e papéis sociais não fixados pelo biológico, são transformadas em lascívia e promiscuidade. O que propomos, na esteira de Tania Navarro Swain (2006), é ler nas entrelinhas dessas fontes – nos silêncios, nas marcas do espanto europeu – os indícios de uma outra história, possível, plural, fabulada a partir do que foi omitido.

O sistema binário homem/mulher, tão central na cultura ocidental cristã, não era hegemônico entre os povos originários. Como mostram as etnografias de Eduardo Galvão (1996) disponíveis na Biblioteca Nimuendajú¹⁵ e estudos de Tania Navarro Swain (2006) e Rita Segato (2012).

Para Segato, a leitura eurocentrada da modernidade instituiu uma cisão rígida entre espaço público e espaço privado, assim como entre homem e mulher, rebaixando o doméstico e as mulheres a um plano de resto, de resíduo político. O que era, em muitas cosmopercepções ameríndias e africanas, lugar de poder, de memória e de deliberação coletiva, foi transformado pela lógica colonial em confinamento compulsório e em terreno de violência e silenciamento. Rita Segato mostra como essa operação não apenas deslegitima os espaços definidos como femininos como fontes de autoridade e conhecimento, mas também cria a impunidade para feminicídios e violências, já que o privado foi redefinido como “não-político”, esvaziado de relevância pública (Segato, 2012).

No entanto, entre povos indígenas das terras baixas da América do Sul, como os chaqueños e amazônicos, vemos que o espaço doméstico nunca foi

15. A Biblioteca Digital Curt Nimuendaju é um repositório de recursos sobre línguas e culturas indígenas sul-americanas, incluindo livros raros, artigos, dissertações e teses, com o objetivo de torná-los mais acessíveis a pesquisadores e outros interessados. Acesse: <http://www.etnolinguistica.org/> ou @nimuendaju.

resto: os homens que deliberavam nas ágoras comunitárias só concluíam suas decisões após a consulta noturna às mulheres, cujo parecer era indispensável. Do mesmo modo, no mundo andino aymara, a autoridade política não se constitui de forma solitária e masculina, mas como dualidade: o casal de *mallkus* (homem e mulher) compartilha a função de governar, refletindo uma ontologia de complementaridade. A política atravessa, assim, os dois espaços – público e doméstico – e só se realiza na sua conexão.

Essa diferença revela a oposição entre dualidade e binarismo. Na dualidade, como entre os aymara, os gêneros se constituem em relação de complementaridade hierárquica, mas ambos plenos de ser e de politicidade. No binarismo colonial-moderno, por outro lado, um termo se universaliza – o homem, o público, o racional – e o outro se torna resto, desprovido de valor e sujeito à violência. Reconhecer esses entrelaçamentos, portanto, é fundamental para descolonizar nossa leitura de gênero e espaço: público e privado não são esferas estanques, mas dimensões fractais que se atravessam; homem e mulher, em muitas cosmopercepções indígenas, não são polos opostos suplementares, mas pares necessários para a vida coletiva.

Por outro lado, essa relacionalidade, que resiste a essencialismo, expressa-se também em muitas comunidades indígenas que reconheciam identidades de gênero diversas, que hoje podemos entender como transgêneras, não binárias ou fluidas. Nos relatos de Gandavo (1980), é possível perceber seu espanto com as distinções entre gênero e sexo, sem compreender bem a ideia de castidade, já que suas condições de imaginação possibilitam fabular apenas relações sexuais entre homem e mulher:

Algumas índias desta parte que juram e prometem castidade e assim não conhecem homem de nenhuma qualidade e nem não consentirão ainda que por isto as matem. Elas deixam todo o exercício das mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres e cortam seus cabelos da mesma maneira que os machos trazem e vão a guerra com seus arcos e flechas e à caça e assim andão sempre em companhia dos homens e cada uma tem uma mulher que as serve e que lhe faz de comer como se fossem casadas.

Entre os Tupi-Guarani, os tibera eram homens que se relacionavam afetiva e sexualmente com outros homens, e que assumiam papéis rituais e sociais femininos – muitas vezes com funções espirituais reverenciadas. Entre os Ticuna, havia categorias sociais específicas para pessoas que transitavam entre os gêneros. Já entre os Karajá, há o reconhecimento

tradicional das idjassu, pessoas que nascem com corpos masculinos mas desempenham papéis femininos e são socialmente respeitadas.

As mulheres, por sua vez, não eram relegadas ao espaço doméstico – isso é invenção colonizadora. Elas eram líderes, guerreiras, parteiras, educadoras, curandeiras e chefes de clã. Em diversas etnias, como os Tapuia e os Tremembé, o matriarcado era uma força estruturante, com linhagens e heranças transmitidas pelas mães. A sexualidade era vivida com liberdade, e a educação erótica fazia parte do ciclo formativo.

Para os povos indígenas, a alteridade e a diferença transcendem a mera coexistência; elas são compreendidas como um imperativo de reciprocidade e interconexão entre os seres humanos e a natureza. Como destaca a perspectiva indígena Eunice Pirkod Tapuia¹⁶ (2022), a diferença não é um obstáculo, mas a base de uma ontologia que recusa a lógica da acumulação e do individualismo. Gersen Baniwa¹⁷ (2022) aprofunda essa reflexão ao pontuar que o contato com os europeus foi o encontro com uma alteridade “estranha”, que se recusava a compreender os modos de vida originários. Baniwa argumenta que os povos indígenas sobreviveram a cinco séculos de violência justamente porque conseguiram preservar essa diferença fundamental. Para ele, o “segredo” da resistência indígena reside no fato de que o sistema capitalista e a epistemologia colonial não conseguiram penetrar totalmente em suas cosmologias, que permanecem pautadas no coletivo e na preservação da vida em todas as suas formas.

Nesse sentido, a alteridade indígena é uma negociação constante. Não se trata de uma adaptação passiva, mas de um protagonismo que exige o reconhe-

16. Eunice Pirkodi Caetano Moraes Tapuia é a primeira professora indígena concursada da Universidade Federal de Goiás (UFG), onde leciona Epistemologia Indígena na licenciatura em Educação Intercultural. Doutoranda em Direitos Humanos, mestra em Performances Culturais e graduada em Educação Intercultural pela UFG, possui mais de vinte anos de experiência na educação escolar indígena. É liderança da Aldeia Carretão (GO), primeira secretária da Associação dos Índios Tapuia e integrante da Coletiva de Mulheres Indígenas e Negras Quilombolas. Atua também como coordenadora na Década Internacional das Línguas Indígenas da Unesco (GT Português Indígena).

17. Gerssem José dos Santos Luciano, conhecido como Gerssem Baniwa, nasceu em 1964 na aldeia Yaquirana Rendá, São Gabriel da Cachoeira (AM). É filósofo, antropólogo e professor na Universidade de Brasília (UnB), onde atua desde 2022 como docente efetivo. Foi o primeiro indígena a obter mestrado em Antropologia Social no Brasil e é referência nacional na luta pelos direitos indígenas, destacando-se por sua atuação na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (Aciri), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e na formulação de políticas de educação escolar indígena. Sua trajetória combina militância, produção acadêmica crítica e elaboração de alternativas à epistemologia colonial, defendendo a centralidade das cosmologias ameríndias nos debates sobre conhecimento, território e educação.

cimento de direitos (como o território e a educação diferenciada) sem que isso signifique a perda da identidade. Como reforçado pelas falas de lideranças como Eunice Pircod Tapuia no mesmo evento, a diferença é territorial e espiritual: agredir o meio ambiente é agredir o próprio corpo indígena, pois na alteridade originária, não há separação entre o “eu” e a Terra. Para Gersem Baniwa (2023), o encontro de 1500 foi, em essência, um “encontro de mundos” marcado por uma profunda incompreensão europeia, que resultou em violências extremas devido ao etnocentrismo. Ele argumenta que a alteridade indígena oferece uma lógica de complementariedade, onde a diferença não implica desigualdade, mas soma:

Talvez a palavra mais próxima que expressa aquele momento seja isso: um encontro. Um encontro de civilizações, encontro de povos, encontro de sociedades, encontro de culturas, encontro de mundos (Baniwa, 2023).

Gersen destaca o fascínio, inveja e repulsa dos europeus em relação aos indígenas.

Marcos Terena¹⁸ (2023) também enfatiza que a alteridade é uma prática integrada à vida cotidiana e à interação com diferentes formas de vida. Enquanto a visão indígena vê a diferença como algo a ser respeitado e valorizado, a visão europeia colonial muitas vezes interpretava a diferença como algo a ser superado ou assimilado para alcançar um ideal de civilização. Os povos indígenas tendem a ver a alteridade como uma parte natural e harmoniosa da vida, enquanto a visão europeia histórica muitas vezes a via em termos de hierarquias de progresso e civilização. Para os indígenas, a alteridade é muitas vezes associada à reciprocidade e à colaboração, enquanto para os europeus coloniais, a diferença frequentemente se relacionava com a dominação e a imposição de normas culturais europeias.

Para Terena (2023) os indígenas mostraram aos europeus como cultivar alimentos nativos, como o milho e a mandioca, e como caçar e pescar nas novas terras. Essa ajuda foi fundamental para a sobrevivência inicial dos colonizadores, que estavam desamparados em um ambiente desconhecido. Marcos ressalta que, apesar das diferenças culturais, os indígenas ajudaram os europeus a se estabelecerem, oferecendo conhecimentos cruciais sobre o ambiente local.

18. Marcos Terena (Mariano Justino Marcos Terena), nascido em 1952 na aldeia Terena de Taunay, MS, é um dos mais proeminentes líderes indígenas do Brasil. Fundador da União das Nações Indígenas (Unind), foi articulador-chave na luta pelos direitos constitucionais dos povos originários na Constituição de 1988. Atuou como organizador do evento Kari-Oca na Eco-92 e idealizou os Jogos dos Povos Indígenas e os Jogos Mundiais dos Povos Indígenas. Também se destacou como comunicador, piloto de avião e escritor. Sua trajetória entrelaça ação política, diplomacia indígena, produção cultural e defesa da autodeterminação dos povos originários em múltiplas frentes, nacionais e internacionais.

Do mesmo modo, a perspectiva de trabalho para os povos indígenas, como expressa por Daniel Munduruku, distancia-se radicalmente do modelo capitalista ocidental. Para Munduruku¹⁹ (Stropasolas, 2021), a vida capitalista não é a única possível, e os saberes indígenas oferecem um caminho alternativo de existência, enraizado na coletividade e no equilíbrio com a natureza. Segundo ele, as sociedades indígenas resistem ao avanço do capitalismo, defendendo modos de vida que priorizam a cooperação e a sustentabilidade. Munduruku afirma que os povos indígenas mantêm uma pedagogia de transmissão de saberes que enfatiza a repartição e a preservação do território como um bem comum, contrastando com a ideia de propriedade privada.

Ailton Krenak²⁰ (2022), outro influente pensador indígena, reforça essa visão ao argumentar que a relação dos povos indígenas com a terra é baseada no respeito e na reciprocidade. Em suas falas, Krenak critica o paradigma eurocêntrico que vê a natureza como um recurso a ser explorado e promove a ideia de que os saberes indígenas podem ensinar ao mundo como viver de forma sustentável. Ele destaca a importância de reconhecer os povos indígenas como contemporâneos, portadores de uma sabedoria que pode reestabelecer o equilíbrio entre humanos e o meio ambiente, como os povos quilombolas.

Antônio Bispo²¹ (2021) aponta para a concretude e pluralidade das religiões afropindorâmicas, em que a espiritualidade está presente nos elementos da na-

19. Daniel Munduruku (Belém, 1964) é escritor, educador e ativista indígena do povo Munduruku. Autor de mais de sessenta obras, sobretudo voltadas ao público infantil e juvenil, é referência na literatura indígena brasileira e na defesa dos direitos dos povos originários. Doutor em Educação pela USP, foi duas vezes vencedor do Prêmio Jabuti e recebeu a Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República.

20. Ailton Alves Lacerda Krenak (1953-), líder indígena, ambientalista, filósofo e escritor da etnia Krenak, é uma das vozes mais influentes na luta por direitos indígenas e pela crítica ao antropocentrismo moderno. Atuante desde os anos 1980 no movimento indígena, ficou conhecido nacionalmente por seu discurso emblemático na Assembleia Constituinte de 1987, quando pintou o rosto com jenipapo em protesto contra retrocessos legislativos. É autor de obras como *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e *Futuro ancestral* (2022), nas quais propõe uma reimaginação da vida coletiva a partir de cosmologias indígenas. Em 2024, tornou-se o primeiro indígena a integrar a Academia Brasileira de Letras, ocupando a cadeira n. 5.

21. Antônio Bispo dos Santos (1959-2021), também conhecido como Nêgo Bispo, foi um pensador quilombola, agricultor, escritor e ativista nascido no Quilombo Saco-Curtume, no Piauí. Autodidata e intelectual orgânico, tornou-se uma das principais vozes do pensamento decolonial a partir dos saberes das comunidades tradicionais negras do Brasil. Propôs conceitos como “epistemologias do território” e criticou o colonialismo epistêmico das ciências ocidentais. É autor de *Colonialismo, quilombos: modos e significações* (2015) e *A terra dá, a terra quer* (2021), onde defende a inseparabilidade entre terra, cultura e liberdade. Sua fala afiada e poética se tornou referência para movimentos sociais e acadêmicos comprometidos com uma descolonização do pensamento e da vida.

tureza. Ao contrário do Deus abstrato e onipresente do monoteísmo cristão, os deuses nas tradições afropindorâmicas são tangíveis e habitam lugares específicos, como a terra, o vento, o sol e a lua. Esta relação concreta com o divino promove uma visão circular e inclusiva das relações sociais e da produção de conhecimento, na qual o trabalho é uma forma de viver a espiritualidade, não uma punição.

A crítica de Bispo à noção ocidental de trabalho vai além da religiosidade, estendendo-se às estruturas sociais e econômicas que perpetuam a alienação e a exploração. Ele destaca que a abstração, a imaterialidade e a hierarquia são características do modelo ocidental capitalista que desumanizam o trabalho e o trabalhador. Por outro lado, nas culturas afropindorâmicas, a circularidade e a pluralidade promovem uma interação mais humanizada e equilibrada com o ambiente e a sociedade.

A conversão forçada – promovida especialmente pelos jesuítas nas aldeias missionárias – tensionou profundamente essas práticas, mas também gerou formas de resistência e ressignificação. As “aldeias missionárias”, como a de Maracanã, eram espaços de tensão entre a catequese e a persistência das cosmo percepções originárias. Os povos indígenas não foram apenas “convertidos”, mas também reconfiguraram suas práticas sob novas gramáticas, como demonstrado nos trabalhos de Ronaldo Vainfas (1995), Eduardo Hoornaert (1990) e Rafael Chambouleyron, Karl Arenz e Vanice Melo (2020).

As roças indígenas eram o coração da vida comunitária. O cultivo de mandioca, milho, batata-doce, cará, feijão, frutas nativas e ervas medicinais organizava o tempo social e os rituais sazonais. A documentação do século XVIII, como o documento “Cálculo” de 1734 citado por Rafael Chambouleyron, Karl Arenz e Vanice Melo (2020), ainda que escrita por opositores dos missionários, revela que as aldeias continuavam sendo centros produtivos importantes – inclusive disputados pelos religiosos –, com forte presença da mão de obra indígena.

A política de aldeamentos no Brasil Colonial foi um instrumento fundamental do projeto colonial português, articulando interesses econômicos, religiosos e militares em torno da fixação e do controle dos povos indígenas. As missões religiosas – especialmente as jesuíticas, como também as franciscanas, carmelitas e outras ordens – organizaram aldeias que combinavam instrução cristã com exploração sistemática da força de trabalho indígena.

No entanto, a leitura crítica da documentação colonial revela que os indígenas não foram apenas objetos passivos dessa política (Chambouleyron; Arenz; Melo, 2020). A agência indígena se manifesta, por exemplo, na manutenção de práticas agrícolas próprias, no uso estratégico dos espaços, e mesmo na dispersão territorial de suas roças, como mostram registros de visitas e cartas missionárias. Documentos como o “Registro do inventário da aldeia de Maracu” (1757)

e o relatório do diretor da antiga aldeia de São José, no Marajó (1759), revelam a complexidade dessas economias aldeadas, nas quais os indígenas cultivavam para subsistência, mas também eram mobilizados para a extração de produtos como as drogas do sertão – atividade que gerava lucros significativos aos missionários, muitas vezes fora do sistema de dízimos (Chambouleyron; Arenz; Melo, 2020).

Com a expulsão dos jesuítas e a implementação do Diretório dos Índios (1757-1798), o governo português tentou assumir diretamente o controle sobre essas populações, transformando as antigas aldeias missionárias em vilas e nomeando diretores civis para conduzir os indígenas à condição de “colonos”. A legislação diretorial, especialmente os parágrafos 16 e 23 do *Directorio dos Índios* (Portugal, 1758), prescrevia o cultivo de gêneros alimentícios e a inserção dos indígenas no circuito mercantil. Essa transição, no entanto, não significou o fim da agência indígena. Ao contrário, muitos povos adaptaram, resistiram ou reconfiguraram as exigências coloniais de acordo com seus próprios repertórios culturais.

Práticas como o cultivo descentralizado, em roças espalhadas longe do centro das aldeias, permaneceram comuns – como já fora observado por Antônio Vieira em sua visita de 1658-1659, e mais tarde nas cartas do padre Bettendorff (1671), que reconhece a presença indígena em roçados distantes e a necessidade de os padres irem ao seu encontro (Chambouleyron; Arenz; Melo, 2020). Esses exemplos apontam para uma lógica territorial e produtiva que não se encaixava nos modelos de disciplinamento espacial e produtivo impostos pela colonização. Valorizar essas fontes e seus sujeitos – mesmo sob o crivo do olhar colonial – permite acessar vestígios de autonomia indígena nos interstícios da dominação, e revela a construção ativa e negociada dos aldeamentos, longe da imagem monolítica de submissão frequentemente reiterada nas narrativas coloniais.

A defesa das terras por parte dos indígenas, como nos casos de Maracanã, Maroari e Curuçá, expressa um desejo de “posse”, e uma forma cosmoperceptiva e política de vínculo com o território. As referências a “terra de aldeia” que “não podia ser tocada” indicam que havia um reconhecimento jurídico (ainda que parcial e conflituoso) da titularidade coletiva indígena, sobretudo quando vinculada à missão ou à prestação de serviços para os padres.

Por outro lado, a proliferação de sesmarias concedidas a colonos brancos em regiões tradicionalmente indígenas demonstra o avanço do cerco colonial, sobretudo a partir do século XVIII, quando o Diretório dos Índios (1757) substituiu o sistema missionário e intensificou a política de assimilação forçada.

As fontes coloniais como as provisões de sesmaria, cartas de data e documentos administrativos (como os reunidos em *Sesmarias do Pará* e os estudos de Nobre, 2017) são registros ambíguos, muitas vezes marcados por interesses contradi-

tórios. Mas, ao mesmo tempo, são pistas para reconstruir uma história insurgente dos povos indígenas no Brasil – história de resistência, adaptação e reexistência.

O Brasil indígena anterior à colonização não era um vazio, tampouco uma “infância da humanidade” à espera da “civilização”, como insistia a ideologia colonial. Era um continente plural de sociedades complexas, onde terra, espiritualidade, produção e política se entrelaçavam de forma radicalmente diversa da lógica europeia. Compreender isso, com rigor histórico e respeito epistêmico, é parte da luta anticolonial e da restituição da dignidade aos saberes e modos de vida indígenas.

O grande desafio historiográfico, como já nos alertavam Manuela Carneiro da Cunha (1985) e Tania Navarro Swain (2006), é desmontar o mito do “índio genérico”. A colonização não apagou apenas corpos – apagou sistemas de pensamento. Ela transformou diferença em déficit, pluralidade em anomalia, e autoridade indígena em subordinação.

Reinscrever as nações indígenas como sujeitos históricos plenos, com seus próprios sistemas de justiça, ciência, linguagem e espiritualidade, é fazer justiça epistêmica e histórica. É também descolonizar a própria ideia de “passado”. Como diz Ailton Krenak (2022): não estamos falando de um passado morto, mas de mundos vivos que resistem, recriam-se e continuam ensinando.

Essa pluralidade indígena ressoa profundamente com as cosmopercepções africanas que se entrelaçam a partir da diáspora. Entre as matrizes iorubanas, bantu, fon e jeje, encontramos também sistemas de relação entre mundos, espiritualidades não dogmáticas, corpos divinos e política ancestral. A ideia de axé, presente no Candomblé, ou de nzambi, entre os bakongo, compartilha com as cosmopercepções indígenas a noção de força vital que circula e se renova nos rituais.

Não se trata de homogeneizar, mas de reconhecer uma afinidade diaspórica e ameríndia: ambas matrizes concebem a terra como divina, o corpo como território e a ancestralidade como fundante. É nesse ponto que uma perspectiva amefricanocentrada (Lélia Gonzalez) ou afropindorâmica (Bispo) pode produzir encontros epistêmicos potentes entre povos originários e afro-diaspóricos, a figura do caboclo aparece nesse contexto.

O caboclo emerge como encruzilhada viva de histórias transatlânticas e transpacíficas, costuradas pelo trauma e pela resistência da diáspora africana, em diálogo com os saberes dos povos originários da terra invadida. Essa entidade não nasce “após” a escravização ou “durante” a catequese, mas no tempo do axé, que gira em espiral – como o tempo de Ifá, como o tempo do encantamento nos povos do Alto Xingu, como o tempo da mata onde o caboclo é rei e curador. Assim, o caboclo é uma presença que atravessa os ciclos históricos da violência colonial, mas também os reinventa, operando alianças insurgentes entre os que

foram arrancados da terra e os que nela resistem há milênios. A figura do caboclo, nesse sentido, é resultado de uma cosmogonia relacional que conecta os inuíces de base bantu, os encantados indígenas e os ancestrais da floresta numa mesma tessitura espiritual, cuja lógica é não linear, relacional e comunitária.

Ao contrário do que muitos discursos essencialistas sugerem, a entidade cabocla não se restringe ao arquétipo do “índio domesticado”. Há caboclos marinhos, boiadeiros, tropeiros, africanos, mestiços, turcos, soldados e outros tipos populares que se insurgem contra a lógica da pureza étnica, fundando uma cosmopercepção híbrida, anticolonial e radicalmente brasileira no sentido amefricano (Nogueira, M., 2009).

Historicamente, a incorporação do caboclo no candomblé – sobretudo entre os povos de matriz bantu – pode ser compreendida como um gesto de reinvenção litúrgica, feito por africanos escravizados e forros que, privados de seus inuíces (divindades vinculadas a terra africana), ressignificaram o culto aos ancestrais ao reconhecer no indígena o “dono da terra” no Brasil (Santos, 1995). Nas palavras de uma das sacerdotisas entrevistadas por Ruth Landes (1967, p. 196), “os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos”.

Esse deslocamento – da África ao Brasil – produziu não um sincretismo ingênuo, mas uma sofisticada cosmopolítica em que os caboclos passaram a ocupar lugar privilegiado como guias, curandeiros e conselheiros, figuras de autoridade e sabedoria. No imaginário dos terreiros, são descritos como alegres, valentes, brincalhões, mas sobretudo como detentores de um conhecimento profundo das matas, das ervas e das aflições humanas (Moura, 1983).

No campo das ciências sociais, a presença do caboclo nas religiões afrobrasileiras foi por muito tempo interpretada como uma “impureza”. Nina Rodrigues (1977), Manuel Querino (1938) e Gilberto Freyre (2003) viam a mistura entre orixás africanos e entidades indígenas como uma forma de diluição da “autenticidade” africana, perspectivada a partir de um nagocentrismo. Pierre Verger (1981) e Roger Bastide (1985), mesmo oferecendo análises mais sensíveis, ainda orbitavam em torno de uma África idealizada, como se a presença do indígena representasse uma ameaça à tradição africana.

Foi apenas nos anos 1990 que essa leitura começou a ser radicalmente criticada. Jocélio Teles dos Santos (1995) propõe um giro epistêmico ao afirmar que o caboclo, não é um intruso, é coerente com a lógica das religiões afrobrasileiras, pois nelas “a tradição se produz a partir da atualização e da negociação com o território” (Santos, 1995, p. 147). Em vez de ver o caboclo como sinal de sincretismo descontrolado, Santos o entende como uma mani-

festação afroameríndia que amplia a lógica ancestral africana, estabelecendo um vínculo cosmoperceptivo com a terra brasileira.

Diversas religiões afrobrasileiras organizam seus cultos em torno dos caboclos. A umbanda, por exemplo, estrutura-se majoritariamente a partir deles, junto aos pretos-velhos e às crianças (erês). No tambor de mina, especialmente no Maranhão, os caboclos formam uma linhagem central conhecida como “caboclos de pena” (Sousa, 2012). No catimbó e no toré do Nordeste, vemos também a presença de caboclos encantados, muitas vezes em diálogo com as figuras indígenas dos povos potiguara, pancararu e tremembé (Negrao, 1999).

Em termos de práticas e rituais, os caboclos dialogam com os saberes da fitoterapia, da cura espiritual e da mediação entre mundos. São figuras que “dançam com o povo”, falam sua língua, compreendem suas dores. Ao contrário de certos orixás mais ritualizados, o caboclo tende a ser mais próximo, mais direto, mais “popular”, no sentido das classes subalternizadas. Isso explica por que, mesmo diante da perseguição religiosa, eles continuam sendo cultuados por milhares de pessoas, sobretudo nas periferias urbanas.

Caboclo não é metáfora. É presença. É memória insurgente que recusa ser apagada. É resultado de um longo processo de resistência, adaptação e criatividade negra e indígena no Brasil. Ao reconhecer o caboclo como ponto de encontro entre África e América, rompemos com a lógica eurocentrada da pureza religiosa e entramos na lógica da encruzilhada como fundamento da vida.

Além disso, se pluralizamos as fontes e interlocutores, como quando dialogamos com autores indígenas como Gersen Baniwao (2022) e Marcos Tereza (2023), ou intelectuais negros como Raimundo Manuel Querino (1918) e quilombolas como Nêgo Bispo (2021), encontramos outras verdades históricas, como a de que o africano e o indígena e seus descendentes construíram o Brasil – do barro ao engenho, da língua ao tabuleiro, da técnica agrícola à música de câmara. Esses autores reconhecem a força colonizadora do negro e indígena *não como opressora ou submissa, mas como fundadora*.

Querino contesta o mito da passividade africana e desloca o negro da posição de “problema” para a de fundamento da nação. Fala de Palmares como república insurgente, das revoltas como afirmação de liberdade, dos saberes africanos como tecnologias culturais adaptadas ao Brasil – culinária, artesanato, religião, medicina, agricultura.

Enquanto isso, em visões eurocentradas como as de Gilberto Freyre ([1933] 2003), que até reconhece a influência africana, mas sob o véu da mestiçagem harmônica, ele “acolhe” o negro como corpo e sabor (sexualidade e comida), mas não como autor político, civilizacional, epistêmico. Em Freyre,

o negro é útil à narrativa brasileira *desde que domesticado*, sensualizado e encaixado na estrutura patriarcal e patriótica da “formação do povo brasileiro”.

Se Querino diz: O africano trouxe saberes, resistiu, organizou, construiu, Freyre diz: O africano se misturou, amoleceu o branco, deu cor e calor à casa-grande. Aqui destacamos uma armadilha epistêmica. Enquanto Querino insiste na agência, Freyre nos oferece uma harmonia falsa, que serve muito bem ao racismo estrutural brasileiro – aquele que reconhece o batuque, mas recusa o pensamento negro.

No mesmo sentido, a análise das designações étnicas atribuídas aos africanos escravizados nas Américas exige uma leitura crítica das fontes e uma compreensão contextualizada das categorias mobilizadas tanto pelos próprios sujeitos quanto por aqueles que os registraram. Como argumentam Gwendolyn Midlo Hall (2005a) e Robin Law (2006), os significados de termos como “nação”, “etnia” ou “clã” variaram significativamente ao longo do tempo e entre diferentes regiões da África e das Américas. Por isso, o uso dessas classificações não deve ser feito de maneira anacrônica ou homogênea.

A etnicidade, nesse contexto, não era uma característica fixa ou herdada, mas era uma fronteira construída e negociada ao longo do tempo e da experiência coletiva nas Américas. Um exemplo elucidativo trazido por Hall está no *Louisiana Slave Database* (1719-1820), que revela que os africanos raramente eram identificados por etnia ao chegar nas colônias. Com o passar do tempo, no entanto, aumentava a frequência com que suas etnias eram registradas. Essa mudança sugere que a identidade étnica era, em grande medida, moldada no contato e nas vivências nos espaços coloniais.

O uso da toponímia como critério de identificação revela a complexidade desse processo. Termos como “Angola”, “Congo”, “Nagô”, “Sudaneses” ou “Mina” aparecem recorrentemente em documentos coloniais, mas com significados distintos conforme o contexto. Comerciantes britânicos, por exemplo, classificavam genericamente como “angolanos” africanos de diversas partes da África Central Atlântica, enquanto espanhóis e franceses preferiam o termo “Congo”. Já documentos portugueses frequentemente associavam os africanos aos portos de embarque ou regiões de exportação, como “Moçambique” ou “Mina” – este último sendo aplicado a povos variados ao longo do tempo.

Do mesmo modo, categorias como “Jalofo”, “Mandinga”, “Bamana” ou “Fula” refletiam identidades autodeclaradas, e resultavam de convenções comerciais e administrativas. Em Cuba, por exemplo, os *Cabildos de Naciones* agrupavam diferentes povos sob uma mesma denominação – como no *Cabildo de Carabalí*, que reunia africanos Ibo (de língua kwa)

e Ibíbio (de língua banta), desarticulando referências étnicas originais e promovendo novas formas de identidade coletiva (Hall, 2005b).

Hall também adverte contra o uso acrítico do termo “tribo”, frequentemente empregado de maneira pejorativa ou simplificadora. A noção de tribo sugere uma rigidez identitária que não condiz com as formas de organização social africanas, baseadas muitas vezes em linhagens, clãs e alianças políticas mutáveis. O caso dos Jaga, no século XVI em Angola, ilustra esse ponto: para enfraquecer a estrutura matrilinear, evitavam a reprodução biológica interna aos clãs, preferindo adotar crianças de fora dos laços sanguíneos.

Na Alta Guiné, o estado Bambara de Segu promoveu reorganizações das filiações sociais ao substituir sistemas de lealdade baseados em grupos de idade por formas de descendência articuladas à construção estatal. Esses exemplos demonstram que as categorias étnicas eram dinâmicas e sujeitas a reconfigurações tanto na África quanto nas Américas.

A complexidade identitária também se reflete nas práticas linguísticas. Em Cabo Verde, o crioulo se desenvolveu como língua de contato, enquanto na Costa da Guiné, o Mandê permaneceu predominante nas trocas comerciais. O entrelaçamento cultural e linguístico variava conforme fatores como tempo de permanência dos grupos, proporção de homens e mulheres, presença indígena, condições para formação de quilombos e estratégias repressivas coloniais.

Casos documentados, como relata Hall (2005a, 2005b), ajudam a ilustrar a diversidade e a complexidade dessas identidades. Em Opelousas, Louisiana, em 1802, a adolescente Celeste, filha de dois africanos escravizados, foi mencionada em um episódio judicial. Ao serem interrogados, seus pais não sabiam informar idade ou religião – fato que pode indicar uma antiga adesão ao islamismo, comum na região de origem. O pai declarou ser “Mandingá”, enquanto a mãe referiu-se como sendo de “Yarrow” – possivelmente uma localidade ou uma identidade religiosa, similar à de Yarrow Mamout²², figura islâmica conhecida nos Estados Unidos.

22. A trajetória de Yarrow Mamout escancara as camadas de apagamento, resistência e reinvenção das vidas negras escravizadas no Atlântico. Reduzido a “ex-escravizado muçulmano” e “personagem excêntrico” por narrativas euro-americanas, Mamout foi, na verdade, um sujeito diaspórico de múltiplas inscrições: comerciante, alfabetizado em árabe e inglês, praticante do Islã sob cativo cristão, autodidata, proprietário de terras e investidor – um verdadeiro *odù* de sobrevivência e criação. Sua história atravessa o racismo epistemológico que buscou esconder os saberes afroislâmicos no Novo Mundo e resiste ao silenciamento imposto pela colonialidade da memória. Para uma leitura afrodiaspórica insurgente, ver a obra de Sylviane A. Douf: *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas* (1998).

A agência dos africanos também é perceptível na forma como preservavam ou redefiniam suas identidades. Hall (2005a) destaca que, mesmo com as mudanças nos significados das denominações, muitos africanos mobilizaram essas categorias estrategicamente, inclusive no contexto da resistência. Um exemplo é o de Le Page du Pratz, diretor da Companhia das Índias, que observou que, enquanto os colonos franceses se referiam aos Jalofos como “Senegal”, os próprios africanos preferiam manter o uso do termo “Jalofo” entre si. Isso demonstra a persistência das identidades originárias, mesmo sob condições de dispersão forçada.

No Brasil, as classificações também variavam conforme o contexto. Em Goiás, segundo Loiola (2009), as categorias de procedência incluíam Mina, Angola, Guiné, Congo, Nagô, Moçambique, Cabo Verde, Benguela, Monjolo, Borôro e Caiapó. Já os critérios relacionados à cor envolviam termos como Preto, Crioulo, Mulato, Pardo, Mestiço, Cabra e Negro. Quanto ao grau de liberdade, utilizavam-se classificações como Escravizado, Coartado, Forro/Liberto, Livre, Agregado e Administrado. Em termos de inserção cultural, os sujeitos eram descritos como Ladino, Boçal ou Pagão.

No Rio de Janeiro do século XIX, conforme Mary Karasch (2000), as distinções principais eram feitas com base no local de nascimento: Brasil ou África. Os africanos eram diferenciados entre si por origem geográfica, enquanto os brasileiros eram separados por cor. Para os senhores de escravos, todos os africanos eram “negros”, e frequentemente ignoravam as origens regionais dos cativos nascidos no Brasil. Em raras ocasiões a origem provincial assumia importância, mas, em geral, a cor era tida como a “nação” do escravizado brasileiro.

Nesse contexto, as três principais “nações” brasileiras no Rio eram a crioula, a parda e a cabra. Escravizados crioulos e pardos mantinham identidades e comunidades distintas entre si, bem como em relação aos africanos. O termo mais comum era “crioulo”, aplicado ao negro nascido no Brasil, e ocasionalmente a africanos nascidos em colônias portuguesas. “Negro” era quase sinônimo de escravizado africano, sendo evitado pelos brasileiros livres. “Preto”, embora também designasse africanos, parecia um termo mais neutro, especialmente quando a origem e o *status* legal do sujeito eram desconhecidos.

Assim, compreender a etnicidade na diáspora africana exige atenção aos múltiplos níveis identitários – locais, regionais, religiosos e imperiais – e à historicidade das classificações. A leitura cuidadosa de fontes como registros comerciais, listas de navios, inventários, anúncios de escravizados fugitivos e testemunhos judiciais permite reconstruir criticamente a presença africana nas Américas e os modos como esses sujeitos se reconheceram e foram reconhecidos, evitando recorrer a categorias essencialistas ou descontextualizadas.

Por isso, este volume propõe uma análise das rotas atlânticas a partir das quais se estruturaram as redes da diáspora africana, com foco específico nas experiências de mulheres racializadas. Ao invés de tratar o tráfico de africanos escravizados como um fluxo unidimensional e impessoal, buscamos reconhecer os sujeitos envolvidos – especialmente as mulheres – como agentes históricos cujas experiências e resistências produziram práticas de sobrevivência, continuidade cultural e reorganização social nos territórios coloniais das Américas. Veja no mapa abaixo:



Figura 1. Diáspora Transatlântica

Fonte: Adaptado de: <https://bit.ly/3MLagx2>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Este mapa, inspirado em representação original atribuída ao antropólogo Arthur Ramos (1940), apresenta uma interpretação dos fluxos e distribuições predominantes de africanos escravizados no território brasileiro entre os séculos XVI e XIX. A cartografia destaca as rotas de entrada e os focos de interiorização

dos grupos étnico-culturais africanos classificados como “bantus” (cinza escuro) e “sudanese” (cinza claro), ao lado de áreas onde a origem é desconhecida ou incerta (em branco). As setas indicam os percursos de migrações internas subsequentes à chegada, com ênfase no deslocamento para o interior do território impulsionado especialmente pelo Ciclo do Ouro.

As zonas costeiras de entrada – Belém, São Luís, Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Vicente/Santos – funcionaram como portos de desembarque e redistribuição de africanos escravizados, refletindo a lógica econômica da colônia e os interesses da metrópole. A predominância dos bantus está associada ao intenso tráfico proveniente da África Central, principalmente das regiões correspondentes hoje a Angola, Congo e Moçambique, entre os séculos XVI e XVIII.

Importa sublinhar que essa distribuição apresentada no mapa de Arthur Ramos apresenta uma predominância relativa, não exclusiva, pois todas as regiões brasileiras receberam influências múltiplas de ambos os troncos culturais (sudanese e bantus). O Maranhão, por exemplo, destaca-se como um espaço de forte presença tanto banta quanto sudanese, resultando em complexas dinâmicas de confluência cosmoperceptiva e resistência cultural.

O mapa de Artur Ramos, portanto, visualiza a imposição do tráfico transatlântico, e permite refletir sobre a riqueza, a mobilidade e a permanência das matrizes africanas na constituição do Brasil profundo – não como passado estático, mas como força vital que molda religiosidades, línguas, festas, técnicas de cura, saberes agrícolas e formas de resistência nos corpos, nos territórios e nos espíritos.

A metodologia das histórias entrelaçadas, inspirada em epistemologias afrocentradas, busca compreender e apresentar os movimentos da diáspora africana não a partir de uma linearidade eurocentrada, mas pela lógica da circularidade e da repetição fractal, elementos fundamentais de muitas cosmopercepções africanas. Neste sentido, o deslocamento forçado de africanos escravizados não pode ser compreendido apenas como um trajeto linear do ponto A ao ponto B. Inscreve-se em uma trama complexa, em espirais de ida e volta, de permanência e reinvenção, que se expressa em corpos, territórios, linguagens, rituais e resistências – e que pode ser representada, simbolicamente, por modelos circulares e fractais.

A concepção de tempo dominante nas sociedades ocidentais modernas é resultado de um processo histórico de universalização de referenciais eurocentrados, iniciado no Renascimento e consolidado pela Modernidade. A partir da invenção da Antiguidade e da Idade Média como marcos fundadores da experiência histórica humana, a narrativa moderna da história passou a operar sob uma lógica teleológica e linear, organizando os acontecimentos em uma sucessão ordenada e progressiva. Nessa configuração, culturas não europeias foram desconsideradas como produtoras de conhecimento histórico legítimo e inseridas na história global

apenas como objetos colonizados ou em vias de “desenvolvimento”, caracterizando a colonialidade do saber e do tempo. No entanto, diferentes grupos e tradições culturais conservaram e reinventaram modos próprios de compreender e experimentar o tempo, evidenciando a multiplicidade das epistemologias temporais.

Na tradição das religiões de matrizes africanas, o orixá Exu é uma figura central na compreensão do tempo enquanto movimento, transformação e criação. Exu, ao habitar a encruzilhada e possibilitar o trânsito entre diferentes mundos, representa o princípio que dinamiza o tempo a partir do presente. O aforismo “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje” exemplifica uma lógica temporal distinta da linearidade moderna: o tempo é produzido a partir da ação, e não submetido a uma cronologia preestabelecida. Essa concepção estabelece o presente como ponto fundador do tempo, do qual emergem passado e futuro como desdobramentos possíveis. Assim, tempo e acontecimento não são separados; são mutuamente constituintes.

Essa abordagem permite pensar o tempo como devir contínuo, em que o passado é reconfigurado a partir das ações no presente e o futuro se delineia como campo de possibilidades abertas. O tempo, nesse sentido, é relacional e performativo, não fixo nem universal. A partir do signo de Exu, o tempo se apresenta como uma dimensão múltipla, na qual a reversibilidade e a simultaneidade são constitutivas, desafiando a cronologia hegemônica ocidental.

A multiplicidade de perspectivas sobre o tempo também está presente em povos originários como os Yaminawa, do tronco linguístico Pano. Seu sistema de parentesco estabelece relações que envolvem gerações alternadas, casamentos exogâmicos entre filhos de irmãos de sexos diferentes e a possibilidade de poliandria. A organização social e genealógica dos Yaminawa estrutura-se a partir de uma concepção de tempo que articula simultaneidade e ancestralidade de forma distinta dos marcos ocidentais. O tempo genealógico, nesse caso, é incorporado nos corpos e nas relações sociais, orientando proibições e permissões matrimoniais, a partir de uma lógica em que o parentesco não é apenas cronológico, mas também posicional e afetivo.

Ambas as cosmopercepções – a de Exu e a Yaminawa – compartilham a negação da linearidade temporal como única forma legítima de organizar a experiência. Elas apontam para a existência de tempos múltiplos e entrelaçados, que podem ser compreendidos como fractais: estruturas temporais que se repetem em diferentes escalas e contextos, sem perder sua complexidade. O tempo fractal permite que eventos e relações passem a ser interpretados não em função de uma origem e um fim, mas a partir da densidade e da intensidade de seus vínculos.

A adoção de uma perspectiva amefricanocentrada na análise do tempo implica, portanto, deslocar a centralidade do tempo linear e cumulati-

vo, propondo uma abordagem que reconhece a temporalidade como um campo plural, situado, ancestral e político. Essa perspectiva se ancora nas epistemologias negras e indígenas que resistem à colonialidade e afirmam outras formas de viver, lembrar e projetar o tempo.

O mapa apresentado, inspirado na representação de Arthur Ramos, oferece uma interpretação das rotas de entrada e redistribuição dos povos africanos escravizados no Brasil entre os séculos XVI e XIX. Embora útil como exemplo didático, ele deve ser lido com atenção: as setas e trajetórias são apenas uma abstração linear de processos profundamente circulares e interdependentes, marcados por fluxos, refluxos e recriações culturais contínuas.

Nas tradições africanas e indígena, a circularidade não é somente forma geométrica – é epistemologia e cosmopercepção. Ela organiza o pensamento, a relação com o tempo, com o outro e com o mundo. O ciclo da vida, a roda da ancestralidade, as danças circulares, os rituais em roda, as oralidades transmitidas de geração em geração: tudo isso revela uma percepção de mundo em que nada começa nem termina de forma absoluta, mas se transforma e retorna. Assim, a diáspora africana pode ser entendida também como um movimento circular, e não meramente exílico ou terminal.

Esse princípio circular ganha densidade quando compreendido em diálogo com a noção de fractais. A arquitetura africana tradicional, como as aldeias circulares e casas que se organizam em padrões que se reproduzem em diferentes níveis, ilustra com nitidez essa racionalidade. Em Camarões nas montanhas Mandra, diversas etnias autodenominadas “Kirdi” utilizam o design fractal “Mokoulek”, que consiste em pequenos silos circulares e celeiros circulares maiores, dispostos em espiral dentro de três grandes recintos de pedra. Esses recintos formam outro espiral a partir de um ponto central, que é de forma quadrada. Este design não é uma questão de adicionar celeiros de forma aleatória, mas sim a aplicação “da expansão de um processo quantitativo e deliberado”. Nele, existe um tipo de algoritmo que determina como o sistema se expande para acomodar o crescimento, convertendo a medida do volume em números de silos, que são então dispostos em espirais, determinados pelo conhecimento do rendimento agrícola (Yakubu, 2023).



Figura 2. Vista aérea de Povoado da etnia Kirdi em Camarões

Fonte: Yakubu (2023).

Mas os fractais não se limitam à arquitetura: eles informam práticas sociais, estéticas, espirituais e epistemológicas. No contexto da diáspora, os fractais se manifestam na maneira como as experiências de um povo se multiplicam e se reorganizam em múltiplas camadas geográficas, temporais e culturais. Um mesmo rito, um canto, uma cosmopercepção ou técnica de cura enraíza-se, transforma-se e ressurgem em diferentes lugares – Bahia, Maranhão, Minas Gerais, Rio de Janeiro – como variações de um mesmo núcleo cultural. Não há repetição exata, mas há ressonância. É assim que os conhecimentos se entrelaçam, como cabelos em tranças: com movimentos circulares que se replicam com variações e resistência criativa.

A seguir, temos a representação de tranças nagô, também chamada de tranças rasteirinhas ou trança raiz. Conforme Souza (2011, p. 29) “essas tranças foram encontradas em estátuas da civilização nok, do século V a.C., civilização que já dominava a metalurgia”. Esse trançado tem características de fractais, estrutura de repetição, simetria.

Nesse sentido, o mapa das rotas da diáspora é um modelo didático, mas a realidade histórica é fractal. As rotas são linhas para ajudar a pensar, mas a vivência é roda. E a roda é feita de múltiplas entradas e saídas, de encontros e desencontros, de deslocamentos forçados e de permanências insurgentes.

Como observa Allan da Rosa (2013), a experiência negra no Brasil é como viver num rodão: um ponto de tensão e de reinvenção, onde se constrói um “terceiro lugar”, nos entrelugares, fruto do conflito, mas também da criatividade ancestral, em uma “pedagogia” da vida.

As práticas rodantes, como os jogos de roda, os rituais em círculo, as rodas de capoeira, os toques de tambor, expressam a pedagogia dessa circularidade. São formas de ensinar, de transmitir saberes e de manter viva a memória de um povo cuja história é marcada por deslocamentos, como também por enraizamentos sucessivos. A cultura afrodiaspórica não se move apenas por imposição, mas também pela capacidade de reorganizar o mundo à sua maneira – em círculos, em espirais, em fractais.



Figura 3. Tecido Kente “Emma da”

Fonte: MICOTS, Courtney. *Kente cloth*. Smarthistory, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/4bZUreX>. Acesso em: 24 jul. 2024.



Figura 4. Fractais nos penteados trançados

Fonte: TODÃO, Jefferson. *A Matemática no Continente Africano – Os Fractais*. Matemática é Fácil!, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/41urjb7>. Acesso em: 20 jul. 2024.

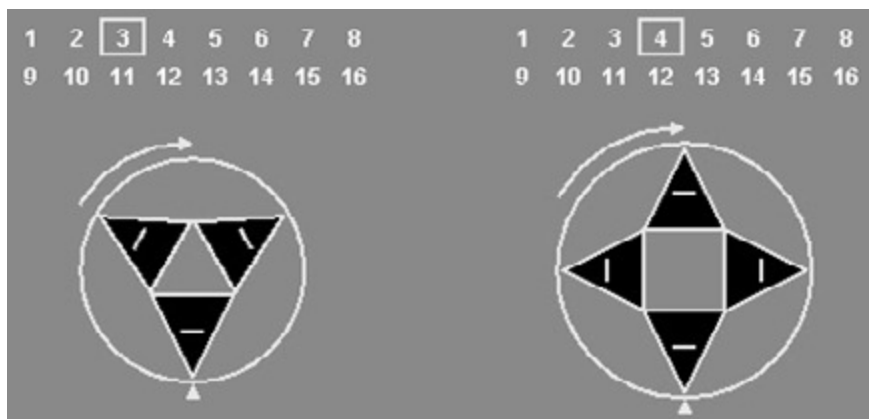


Figura 5. Fractais na música polirrítmica africana

Fonte: TODÃO, Jefferson. *A Matemática no Continente Africano – Os Fractais*. Matemática é Fácil!, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/41urjb7>. Acesso em: 20 jul. 2024.

Acima temos um exemplo de tecido Kente, que é feito de tiras pelos povos Asante e Ewe de Gana, e Ewe de Togo. O Kente origina-se na Costa Ouro, Oeste da África, e é utilizado na Antiguidade somente por reis em ocasiões especiais. Os tecidos Kente são criados em teares manuais e exibem uma geometria fractal que dificilmente permitiria a tais tecidos serem classificados como produtos dotados de um design inconsciente, apresenta uma arquitetura por adição, composta por retângulos. Os mestres ao criar seus Kentes atribuem a eles significados e nomes que carregam mensagens. Como o “Emma Da”, inspirado no provérbio “Akan ‘Dea emmaa da eno ne dea yennhunú na yennte bi da’, que significa ‘o que é novo é o que nós não vimos e não ouvimos antes’” (Santos, 2008, p. 92).

Na música o termo Polirrítmico refere-se à utilização de múltiplos ritmos simultâneos que se sobrepõem e interagem. É um termo frequentemente usado na música para descrever a combinação de diferentes padrões rítmicos tocados ao mesmo tempo. Uma batida com um ritmo de 3 tempos tocada simultaneamente com uma batida de 4 tempos. Um fractal polirrítmico pode ser entendido como uma estrutura rítmica que se repete em diferentes escalas e tempos. Imagine uma sequência de ritmos que, quando ampliada ou reduzida, mantém a mesma relação complexa e repetitiva entre os padrões rítmicos. O padrão rítmico se repete em diferentes níveis de detalhe, assim como os fractais visuais se repetem em diferentes escalas. Diferentes padrões rítmicos coexistem e interagem, criando uma textura complexa e rica. Apesar da complexidade, há uma simetria subjacente nas repetições e interações dos ritmos. Imagine uma peça musical em que um tambor toca um padrão de 3 tempos, enquanto outro instrumento toca um padrão de 4 tempos. Agora, amplie essa

ideia para incluir múltiplos níveis de padrões rítmicos que se repetem de maneiras semelhantes em diferentes escalas temporais. Para visualizar, pense em um caleidoscópio rítmico no qual pequenos padrões de batidas se repetem em vários níveis, criando uma complexa e harmoniosa tapeçaria sonora.

A metodologia das histórias entrelaçadas, portanto, não apenas narra o que aconteceu. Ela propõe uma outra forma de organizar o pensamento histórico, de forma fractal, atenta à complexidade dos encontros culturais, às camadas de sentido e à repetição criativa. Ao considerar a circularidade africana e a lógica fractal da diáspora, essa metodologia nos convida a pensar a história como um tecido vivo, em constante movimento, no qual os fios se entrelaçam, voltam, se bifurcam e se renovam – assim como as águas dos oceanos que ligam, mais do que separam, os povos da África às Américas.

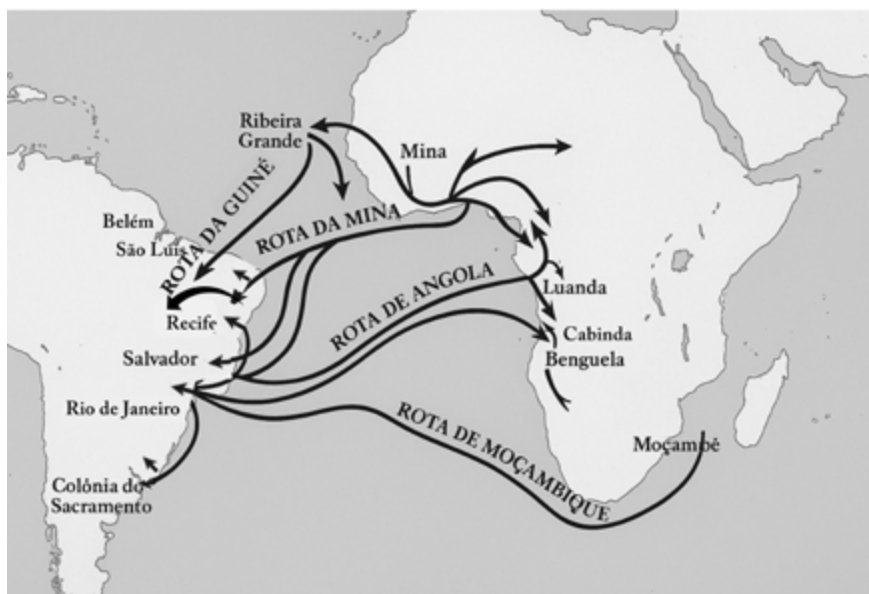


Figura 6. Rotas Transatlânticas

Fonte: Inspirado em: Geledés Instituto da Mulher Negra. *Rotas da escravidão: Esquecer? Jamais*. Portal Geledés, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/4tuGfSx>. Acesso em: 15 jul. 2025.

Para que possamos realmente adentrar as epistemologias negras e indígenas, é urgente tornar didático o aprendizado sobre as *matrizes africanas*. Não se trata de simplificar o complexo, mas de abrir caminhos de escuta, sensibilidade e rigor intelectual para quem vem de formações diversas e quer compreender como essas matrizes atravessam o Brasil e o mundo afrodiáspórico. Compartilhamos aqui uma proposta de aprofundamento que entende *matriz* não como uma origem fixa, mas

como encruzilhadas de saberes, espiritualidades e práticas insurgentes. Ao se pensar em “matriz”, é necessário afastar toda ideia de homogeneidade. Em vez disso, é mais fecundo compreendê-la como um sistema fractal: múltiplo, autorreferente, rizomático, com padrões que se repetem em diferentes escalas e tempos históricos.

A matriz não pode ser compreendida apenas como um “ponto de origem”, e sim como mais uma trama de conexões – linguísticas, culturais, espirituais e históricas – que constituem uma das maiores contribuições civilizatórias à formação do Brasil e de outras regiões da diáspora africana. A perspectiva da fractalidade permite visualizar padrões que se repetem em diferentes escalas, revelando como elementos culturais, religiosos e sociais se replicam e se adaptam em contextos diversos. As histórias entrelaçadas, por sua vez, reconhecem a interconexão das trajetórias individuais e coletivas, destacando a complexidade das experiências vividas pelos povos africanos e seus descendentes no Brasil.

Ao tornar visíveis essas tramas – iorubás, jejes, bantus, islâmicas negras, cristãs-africanas – propomos deslocar o olhar colonial e abrir o campo de pesquisa para outras formas de existência e produção de conhecimento. Este movimento é mais do que pedagógico: é ético, político e necessário.

As chamadas *matrizes africanas* que se enraízam no Brasil não são blocos homogêneos, mas campos vivos de sentido, com lógicas próprias de mundo. Entre as principais, destacamos: a *matriz iorubá*, com o sistema de Ifá, os Orixás, a centralidade da palavra ritual (òrò), da escuta ao odu e da ética da reciprocidade com o mundo espiritual; a *matriz jeje*, com os Voduns e a cosmopercepção do Daomé, que articula hierarquias divinas, culto aos ancestrais reais e uma economia espiritual baseada na manutenção de equilíbrio; a *matriz bantu*, com os Inquices, os encantados e uma relação orgânica entre natureza, tempo circular e ancestralidade coletiva; a *matriz islâmica negra*, marcada por uma ética do conhecimento (ilm), espiritualidade disciplinada e resistência anticolonial enraizada no Corão e nos saberes da África muçulmana; e a *matriz cristã-africana*, ou afrocatolicismo, como o cristianismo congo e as irmandades negras, que ressignificam o catolicismo europeu por meio de corporeidades, musicalidades e devoções ancestrais. Para compreender aproximações e distinções entre essas matrizes, utilizamos marcos como: (1) a ética da ancestralidade como princípio organizador do mundo; (2) os regimes linguísticos que articulam mito, canto, fala ritual e silêncio como formas de conhecimento; (3) os sistemas de transmissão (oral, corporal, onírica, iniciática); (4) a relação entre espiritualidade e resistência; (5) o modo como cada matriz organiza o tempo, o corpo e a comunidade. Assim, matriz é mais que um conjunto de práticas: é uma gramática do mundo, uma cosmopolítica que ainda pulsa, mesmo diante das tentativas coloniais de apagamento.

Matriz	Marco Espiritual-Cosmoperceptivo	Ética e Organização Social	Linguagem e Oralidade	Temporalidade e Ancestralidade	História Diáspórica e Resistência
Iorubá (Nagô-Ketu)	Orixás como forças naturais e pedagógicas; Ifá como sistema cosmogônico de organização do destino.	Ética do axé (equilíbrio, justiça, cuidado); comunidade como extensão do divino.	Oríkì (poesia de louvor), cantos, tambores; saber é palavra viva.	Tempo cíclico; ancestralidade como presença ativa.	Fortemente preservada na diáspora (Brasil, Cuba, Caribe); fundou o Candomblé Ketu.
Jeje (Gbe-Ewe-Fon-Ajá)	Voduns ligados a linhagens reais e forças da terra; culto de fundamento profundo e reservado.	Ética do segredo, do silêncio divino e da hierarquia iniciática.	Linguagem fon ancestral, cantos mais densos, rituais longos e iniciáticos.	Tempo-reino; ancestralidade nobre e guardiã.	Forte presença na Bahia (Candomblé Jeje); resistência pela reclusão e profundidade iniciática.
Bantu (Congo-Angola)	Inquices, encantados, espíritos da natureza; Kalunga como limiar da vida/morte.	Ética da comunidade, do corpo como arquivo, e da natureza como ensinamento.	Linguagens bantu (quicongo, umbundu etc.), oralidade vibrante, canto e corpo.	Tempo espiralar; ancestralidade cotidiana (no mato, no corpo, no sonho).	Base de várias religiões afrobrasileiras (Candomblé Angola, Umbanda, Terecô); forte enraizamento na cultura popular.
Afromuçumana (Malê)	Allah como unidade transcendente; saber escrito e recitação como sagrado.	Ética do estudo, da disciplina espiritual, da justiça; resistência organizada.	Árabe e ajami (escrita africana do árabe), manuscritos, salmos, orações.	Tempo linear com retorno ao divino; ancestralidade letrada e revolucionária.	Revolta dos Malês (1835); presença histórica no Recôncavo e em redes de alfabetização e resistência.
Cristã Africana (Afrocaticismo e Cristianismo Congo)	Santos reinterpretados como ancestrais; cruzamento entre liturgia católica e ritos africanos.	Ética da comunhão, irmandade, proteção mútua; sincretismo como subversão.	Ladainhas, batuques, língua crioula e bantu nos cantos e rezas.	Tempo cristão ressignificado; ancestralidade em irmandades, festas e santos.	Irmandades negras, festas populares, reinvenção litúrgica; resistência dentro do catolicismo colonial.

Quadro 1. Comparativa das Matrizes Civilizatórias Afrodiáspóricas

Fonte: Elaborado pela autora.

Matriz Bantu – Congo/Angola – tronco Bantu – culto aos Inkices

O termo “bantu” é, antes de tudo, uma classificação linguística. Foi cunhado por linguistas europeus no século XIX, como Wilhelm Bleek, ao observarem que diversas línguas da África Central Atlântica – especialmente dos territórios que hoje correspondem à Angola, República Democrática do Congo, partes do Gabão, Zâmbia, Tanzânia, Moçambique e África do Sul, compartilhavam estruturas gramaticais, como prefixações sistemáticas e a raiz comum *ba-ntu* significa “pessoas”. “Bantu”, portanto, se tornou a designação para um grande tronco linguístico hoje reconhecido como um dos mais extensos do mundo, com mais de 400 línguas e cerca de 200 milhões de falantes (Castro, 2001; Munanga, 2015).

Contudo, essa classificação – útil do ponto de vista linguístico – pode ser problematizada quando se converte, por inércia colonial, numa categoria étnica homogênea. Povos de línguas bantu (como ovimbundos, ambundos, bacongos, muxicongos, kikongo, kimbundu, umbundu, makua, swahili, zulu, xhosa, tswana, bemba, entre muitos outros) mantiveram e ainda mantêm cosmopercepções, práticas sociais e políticas distintas, apesar de compartilharem estruturas gramaticais similares.

Historicamente, esses povos formaram complexas estruturas políticas como o Reino do Kongo, o Reino de Ndongo, o Império Luba-Lunda, entre outros. As regiões do atual território da Angola, República Democrática do Congo, Zâmbia, Moçambique, Zimbábue, e partes da África do Sul e Tanzânia eram habitadas por esses grupos antes e durante a expansão do tráfico atlântico.

A partir do século XVI, especialmente com a colonização portuguesa em Angola e Congo, estabeleceu-se a mais extensa rota de tráfico de africanos para o Brasil: a Rota da África Central Atlântica ou Rota Angola-Congo. Estima-se que cerca de 75% dos africanos escravizados trazidos ao Brasil entre os séculos XVI e XVIII provinham dessas regiões (Verger, 1968).

Essa Rota Angola-Congo partia de Luanda, Benguela e Cabinda, homens, mulheres e crianças eram capturados e embarcados rumo a portos brasileiros como Salvador, Recife e Rio de Janeiro. Na travessia e após o desembarque, esses sujeitos – sobretudo mulheres – foram os alicerces da organização dos quilombos, das roças de subsistência, das práticas religiosas e dos saberes de cura que sustentaram a vida no cativo e na resistência.

Como observa Yeda Pessoa de Castro (2001), a presença banta se incorporou no português falado no Brasil, a ponto de se tornar parte inseparável da nossa oralidade e musicalidade. Termos como *moleque*, *caçula*, *cafuné*, *curinga*, *macumba*, *muxoxo* e *quitanda* têm origem bantu, revelando a profundidade dessa influência.

Os povos de matriz bantu trouxeram consigo um complexo sistema espiritual centrado no culto aos inkices (ou *nkisi*, no singular), forças da natureza e entidades espirituais ligadas aos ancestrais e aos elementos vitais – água, terra, fogo, ar. Essas cosmo percepções originaram no Brasil o candomblé de nação Angola, os rituais de umbanda, o catolicismo negro e diversas formas de hibridismo afrobrasileiro.

Ao contrário da noção iorubá de *orixá* e da concepção fon-jeje de *vodum*, os povos de matriz bantu cultuam os *inkices* (ou *nkisi* no singular), entidades que não representam deuses no sentido europeu, mas forças da natureza com agências espirituais múltiplas. O *nkisi* é energia, é lugar, é ancestralidade condensada em matéria. São fragmentos do mundo que guardam a história dos vivos e dos mortos. A relação com os inkices revela uma visão cosmo perceptiva que recusa dicotomias cartesianas. Espírito e corpo, visível e invisível, passado e presente não são opostos, mas dimensões coexistentes. Isso torna a experiência religiosa bantu radicalmente diferente do paradigma monoteísta eurocentrado, e por isso mesmo, tão frequentemente invisibilizado.

Pensadoras e pensadores como Kabengele Munanga (2015), Vagner Gonçalves da Silva *et al.* (2023), além de Yeda Pessoa de Castro (2001), vêm há décadas desvelando a profundidade da presença bantu na formação do Brasil. Essas obras propõem um reencontro afirmativo e político com os legados bantu como força de presente e de futuro.

Essa predominância bantu se reflete nas formas de organização comunitária, práticas religiosas, agrícolas, sistemas de cura, oralidade, resistência e mobilidade social no Brasil colonial e pós-colonial. Mulheres dessas regiões, por exemplo, tiveram papel central na fundação de redes de subsistência nas senzalas, quilombos e cidades. Foram mães de santo, rezadeiras, parteiras, mestras de saberes do corpo e da terra (Castro, 2001; Silva *et al.*, 2023).

Esses povos fundaram e sustentaram os primeiros quilombos – o caso de Palmares, liderado por figuras como Aqualtune e Ganga Zumba, é exemplar. Também são fundadores dos candomblés de nação Angola, irmandades, da umbanda, da congada, da capoeira, do jongo, do maracatu, a congada, o samba de roda, entre muitas outras. Ou seja: são o próprio esteio da resistência cultural afrobrasileira.

As mulheres bantu desempenharam um papel decisivo: foram guardiãs das sementes, das plantas medicinais, dos cantos e das rezas. Eram mães, parteiras, curandeiras, rezadeiras, líderes espirituais e políticas. Seus corpos e saberes sustentaram a vida africana transplantada violentamente no Brasil e suas descendências.



Figura 7. Mapa das Línguas Bantu

Fonte: <https://bit.ly/3XCNiut>. Acesso em: 16 jul. 2025.

Matriz Afro-muçulmana – Sudão Ocidental – troncos Iorubá e Mandê

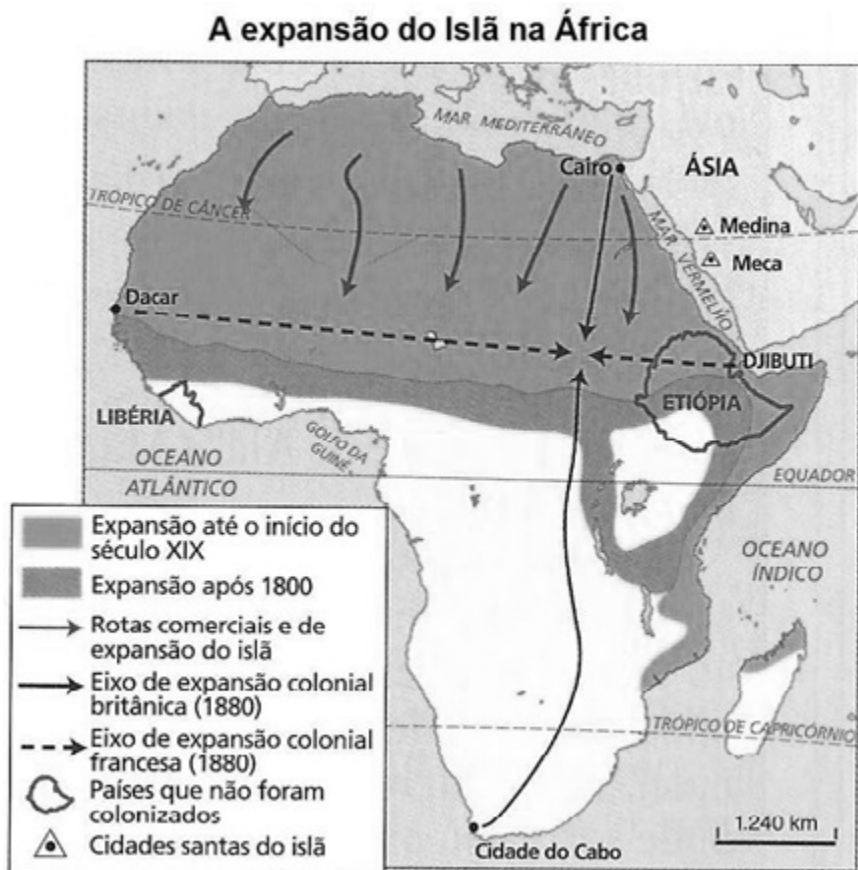


Figura 8. Islã e Culto aos Orixás

Fonte: OLIC, Nelson B.; CANEPA, Beatriz. *África: Terra, Sociedades e Conflitos*. São Paulo: Moderna, 2014. (Adaptado de DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2014).

A partir do século XVIII, o eixo do tráfico transatlântico começou a se deslocar para áreas cada vez mais interiores da África Ocidental. As rotas que partiam dos portos da Alta Guiné e da Costa da Mina, passando por entrepostos estratégicos como Cabo Verde, intensificaram o comércio de pessoas provenientes de regiões hoje correspondentes à Nigéria, Mali, Burkina Faso, Benim e Níger. Esses indivíduos eram registrados genericamente nos documentos coloniais como “sudaneses”, um termo herdado da expressão árabe *Bilād as-Sūdān* – “terra dos negros” –, que designava a região ao sul do Saara, do Senegal ao Chade (Lovejoy, 2000; Gomes, 2017).

É preciso, no entanto, tensionar essa categoria genérica. O termo “sudanês”, não é apenas um marcador étnico ou linguístico preciso, opera mais como um dispositivo racializante no arquivo colonial. Dentro dessa imprecisão cabiam haussás islamizados, jejes de linhagem ewe-fon, iorubás que orbitavam o império de Oyó, e fulas nômades que cruzavam vastos territórios em redes comerciais e religiosas islâmicas.

A expansão do Islã na África Ocidental, iniciada ainda no século XI com o Império de Gana e intensificada nos séculos seguintes pelos impérios do Mali e Songhai, moldou de maneira profunda a cultura política, econômica e religiosa da região (Trimingham, 1962; Hopkins, 1973). Entre os séculos XVII e XIX, ondas de jihads lideradas por reformadores muçulmanos como Usman dan Fodio (haussá-fula) deram origem a reinos teocráticos como o Califado de Sokoto, na atual Nigéria, que passaram a capturar, escravizar e vender seus adversários religiosos e políticos (Lovejoy, 2000).

Entre os grupos mais implicados nesses processos, estão:

- Haussás: majoritariamente islamizados, articulavam uma rede comercial transaariana com forte ênfase na educação corânica. Muitas das revoltas negras no Brasil, como a Revolta dos Malês (1835), foram lideradas por haussás letrados em árabe (Reis, 2003).
- Mandingas: também islamizados, com estruturas políticas descentralizadas, influenciaram o Brasil especialmente na formação de irmandades religiosas e na manutenção de práticas de escrita árabe.
- Fulas (ou fulanis): nômades islamizados desde o século XIII, participaram ativamente das guerras religiosas no Sahel e foram um dos grupos mais frequentemente escravizados durante os conflitos do século XIX.
- Iorubás: a partir da desintegração do Império de Oió e dos conflitos com o reino de Ilê Ifé, muitos iorubás foram capturados e escravizados. Embora parte significativa da população iorubá seguisse tradições de matriz orixá, havia também a presença de muçulmanos iorubás em centros urbanos como Ilorin (Reis, 2003).

Com o colapso de reinos africanos e a intensificação do tráfico a partir das regiões islamizadas, milhares de africanos muçulmanos chegaram ao Brasil, sobretudo à Bahia, entre 1800 e 1850. Estima-se que entre 10% e 20% de todos os africanos escravizados que chegaram ao Brasil nesse período fossem muçulmanos (Reis, 2003; Conrad, 1997). Eles eram identificados nos registros como “malês”, uma corruptela de *imale*, termo iorubá para “muçulmano”.

A presença de manuscritos em árabe, escolas corânicas clandestinas, mesquitas improvisadas em senzalas e a resistência silenciosa através da prática religiosa criaram uma rede subterrânea de coesão e identidade. A Revolta dos Malês, em 1835, foi o episódio mais conhecido, mas não o único, de articulação afro-muçulmana contra o sistema escravista. Trata-se do maior levante urbano de africanos escravizados da história do Brasil, com planejamento metuculoso, comunicação cifrada em árabe e forte conteúdo religioso (Reis, 2003).

Ao contrário das matrizes bantu ou jeje-nagô, a matriz afro-muçulmana se sustentava por uma cosmopercepção monoteísta, letrada e transnacional. Essa matriz se articulava com outras pela dor do exílio e pela violência da escravização, mas também por encontros e entrelaçamentos cotidianos: nas senzalas, nas irmandades, nos terreiros e nas redes de solidariedade negra. O Islã ofereceu aos cativos sudaneses uma estrutura simbólica e organizacional que, por vezes, os diferenciava de outros grupos africanos. Mas também se viu compelido a fabular outras formas de convivência e resistência – como quando se constroem pontes entre os orixás e os ensinamentos do Alcorão, ou quando mulheres fulas islamizadas trocam saberes com curandeiras jejes nos arredores de Salvador.

A religiosidade islâmica trazida pelos africanos escravizados para o Brasil – especialmente haussás, fulas e iorubás islamizados – carrega uma profundidade espiritual, textual e mística que a diferencia de outras formas de religiosidade afrodiáspóricas. Mais do que apenas um sistema de crenças, o Islã foi também uma pedagogia de resistência silenciosa: alfabetização em árabe (ajami), memorização do *Alcorão* (em tábuas de wala uassa), escrita de tratados e preces em árabe, uso de amuletos protetores (mandingas e patuás) e adesão ao jejum do Ramadã como disciplina corporal e espiritual. Essa espiritualidade era, ao mesmo tempo, doutrinária e pragmática, profundamente conectada a uma epistemologia do silêncio, da caligrafia sagrada e do autocontrole como forma de transcendência frente à violência colonial.

Apesar da opinião do imã al-Baghdādī (2007) – que julgava “corrompida” a prática islâmica dos malês na Bahia – os indícios históricos e etnográficos demonstram uma adaptação criativa e resistente do Islã africano. As *ile kewu* (escolas corânicas), os amuletos carregados pelos revoltosos em 1835 e as tabuinhas de recitação revelam uma profunda rede de transmissão espiritual que resistia à brutalidade da escravidão por meio da palavra escrita e da performatividade ritual. A escrita não era só instrumento de fé, mas também de organização política e de coesão comunitária. Assim, o Islã na diáspora africana se revelou não como um espelho do Islã oficial árabe-sunita, mas como um campo de disputas internas, tensionado entre rigor doutrinário e vivências místicas populares.

Os dados reunidos por estudiosos como Paulo Daniel Farah, Marín Guzmán, Danmole e Quirring-Zoche mostram que os muçulmanos africanos da diáspora

ra usavam amuletos (ondè yfunpá), caligrafias mágicas e substâncias como *hantu* para fins espirituais e militares – práticas compartilhadas entre Ilorin, Socoto e Salvador. Ao que tudo indica, essa religiosidade não era apenas um eco distante da África, mas também uma tecnologia espiritual adaptada às realidades coloniais: invisível, discreta, mas poderosa o bastante para sustentar rebeliões, como a dos malês em 1835. Não era uma fé silenciosa por falta de voz, mas porque compreendia o silêncio como parte do verbo sagrado: um Islã africano que, na diáspora, falava menos para sobreviver mais – e escrevia para eternizar sua presença.

Matriz Jeje – Ewe-Fon-Gbe – tronco Gbe – culto aos Voduns

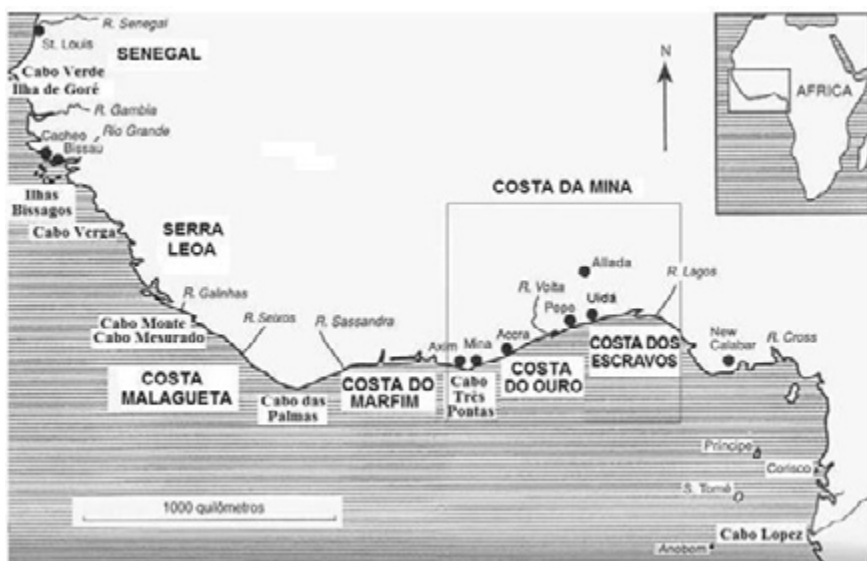


Figura 9. Costa do Guiné

Fonte: Adaptado de Barbot, Jean. *Barbot on Guinea: The Writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712*. Organização de Robin Law, Adam Jones e Paul Hair. Londres: Hakluyt Society, 1992. Extraído de Parés, Luis Nicolau (org.). *Práticas religiosas na Costa da Mina*. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Disponível em: <https://bit.ly/3PTLc8G>. Acesso em: 7 mar. 2016.

Entre os sudaneses não islamizados temos a matriz Jeje, que é composta por povos pertencentes ao tronco linguístico Kwa²³, que compreende diversas etnias da região hoje localizada entre Gana, Togo e Benim. Dentro do grupo

23. Kwa não é um termo nativo, é uma categoria acadêmica usada por linguistas ocidentais. Mas tem sua utilidade classificatória se usada criticamente. Ela agrupa línguas da África Ocidental que não são Bantu, mas ainda dentro do macrogrupo Níger-Congo.

Kwa, o subgrupo Gbe é um dos mais importantes, geograficamente situado na região da “Costa dos Escravos” (atual Togo-Benim), um dos principais pontos de embarque da diáspora para o Brasil e o Caribe entre os séculos XVII ao XIX, quando o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas alcançou seus picos de intensidade. O termo Gbe vem da palavra que significa “falar” nessas línguas, então “línguas Gbe” seriam literalmente “línguas que se falam”.

Entre os principais povos desse subgrupo Gbe estão os Ewe, Fon, Adja, Aja, Mahin, Mina e outros. Estas populações se organizaram em reinos sofisticados, como o Daomé (atual Benim), Allada, Ouidah e Porto-Novo, que entre os séculos XVI e XIX, desenvolveram complexas relações comerciais, políticas e culturais com os europeus (Thornton, 1998).

O Reino do Daomé, por exemplo, com capital em Abomey (c. 1625-1894), era uma potência regional que, além de resistências armadas, também se envolveu ativamente no tráfico atlântico, negociando pessoas escravizadas com franceses, portugueses e britânicos (Sweet, 2007). O nome da antiga capital do Reino do Daomé aparece em diferentes grafias – Abomé, Abomei ou Abomey – em razão das variações linguísticas entre o fõngbè (idioma gbe falado na região) e as transcrições feitas por viajantes europeus a partir do século XVIII. A forma consagrada em francês é *Abomey*, herdada do período colonial, e ainda hoje utilizada oficialmente na República do Benim, onde a cidade existe como centro histórico e Patrimônio Mundial da Unesco desde 1985. Já “Abomei” e “Abomé” aparecem em registros lusófonos e hispânicos, refletindo as tentativas de adaptar a pronúncia local às normas ortográficas dessas línguas.

No tráfico transatlântico muitos desses grupos foram nomeados como minas. O termo “mina” é, como argumenta Gwendolyn Hall (2005b), uma invenção colonial com base no entreposto europeu de Elmina (Gana), fundado pelos portugueses em 1482. A partir do século XVII, o termo passou a ser usado genericamente para nomear africanos embarcados naquela região, ignorando suas diferenças étnicas e culturais. Com o tempo, passou a designar também aqueles oriundos da Costa dos Escravos (Slave Coast), sobretudo das regiões onde se falavam línguas Gbe: Fon, Ewe, Adja, Mahin e outros (Law, 2004).

Aqui entra a perspectiva da fractalidade: os povos “mina” não formavam um grupo uniforme. Suas identidades foram moldadas por deslocamentos forçados, misturas involuntárias e alianças espontâneas. No Brasil, os “mina” se reorganizaram em irmandades, terreiros e quilombos, compartilhando línguas de base Gbe-Kwa, práticas religiosas (voduns, feitiçaria, adivinhação), medicina tradicional e estruturas de parentesco matrilineares (Castro, 2001).

A religião tradicional dos povos Gbe é o culto aos Voduns. Os Voduns são entidades que governam a natureza e a sociedade, associadas a linhagens,

rios, montanhas e ações humanas. O culto aos voduns é profundamente organizado, com hierarquias, iniciações e rituais coletivos. Essa organização foi parcialmente transposta para os terreiros brasileiros, especialmente no Tambor de Mina do Maranhão e em casas de Candomblé Jeje na Bahia (Paré, 1996).

Nas fontes coloniais, as mulheres minas aparecem como curandeiras, parteiras, mães de santo, cantadoras, feiticeiras. Eram detentoras de saberes de saúde e espiritualidade, transmissores de línguas, mitos e memórias. Diferente da matriz iorubá-nagô, que tende a ser mais sistematizada e centrada em uma estrutura divinatória unificada (os orixás), a matriz Gbe-Fon se apresenta de forma mais reticular, com linhagens locais e voduns muitas vezes exclusivos de uma família ou linhagem. No entanto, ambas compartilham noções de axé, iniciação, musicalidade ritual e organização hierárquica dos terreiros.

Matriz Nagô-Iorubá – reinos de Oyo e Ketu – tronco Iorubá – culto aos Orixás

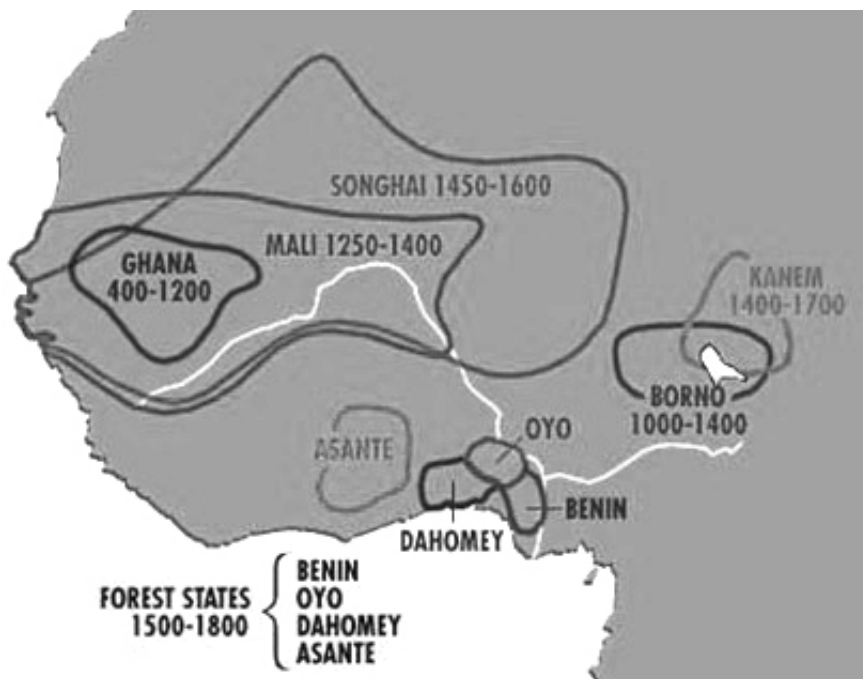


Figura 10. Reinos na África ocidental – entre 1500 e 1800 – e Portos da Costa ocidental africana

Fonte: <https://bit.ly/3Mh2BGR>. Acesso em: 03 ago. 2025.

Outro grupo de sudaneses não islamizados são o que compõe o que chamamos aqui de matriz Nagô-Ketu na diáspora afrobrasileira. Entre os séculos XVIII e XIX, cerca de um milhão de africanos foram trazidos da Costa da Mina para o Brasil, e estima-se que aproximadamente 10% morreram durante a travessia. Muitos dos que sobreviveram foram registrados com os sobrenomes “Mina da Costa” ou simplesmente “Mina”. Em geral, pertenciam a diferentes grupos iorubás, conhecidos na diáspora transatlântica pelo termo “nagô”.

No Brasil Colonial, esse termo “nagô” foi usado para identificar principalmente os africanos que falavam a língua iorubá – mas o uso do termo é um pouco mais complexo: “Nagô” provavelmente deriva de um dos muitos grupos iorubás da Nigéria, chamados Anago (ou “Nàgô” em fon/jeje). Esse nome acabou sendo generalizado para todos os iorubás trazidos ao Brasil. Com o tempo, o termo “nagô” passou a ser usado como sinônimo de iorubá, mesmo que entre eles houvesse divisões internas importantes (como oyós, egbas, ijexás etc.). O termo foi reforçado porque muitos dos africanos trazidos da Costa da Mina (especialmente da região hoje correspondente ao Benim e sudoeste da Nigéria) eram iorubás, mas vieram em navios franceses, o que ajudou a fixar a expressão “nagô” entre os brasileiros. Além disso, nem todos os “nagôs” eram puramente iorubás – os registros coloniais e eclesiásticos, pouco precisos, às vezes agrupavam jejes, mahis, hauças e até mandingas como nagôs, apenas porque compartilhavam elementos culturais, religiosos ou linguísticos próximos, ou vieram da mesma rota e, como vimos, irmanaram-se na diáspora culminando nos eventos que desencadearam a Revolta dos Malês.

Esse fluxo está profundamente ligado à Costa da Mina (Golfo do Benim), região estratégica de embarque de pessoas escravizadas com portos como Uidá, Porto Novo, Badagri, Lagos (Onim) e Elmina. O tráfico de nagôs-ketus e outros grupos iorubás para o Brasil se intensificou principalmente após 1820, com uma expressiva presença na Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. Essa predominância está vinculada às guerras internas e ao colapso político que atingiu o Império Oyó a partir dessa data, e os avanços militares do Reino do Daomé, intensificaram a captura de prisioneiros de guerra e seu tráfico para o litoral (Reis, 2010; Mann, 2001).

O reino de Ketu, localizado na região sudoeste da atual Nigéria, era um dos centros culturais e religiosos mais importantes da Iorubalândia²⁴. Durante

24. “Iorubalândia” (ou *Yorubaland*, em inglês) é um termo geocultural e político que se refere à região historicamente habitada pelos povos yorubá na África Ocidental, abrangendo principalmente o sudoeste da Nigéria, mas também partes do Benim, Togo e, em menor medida, áreas limítrofes de Gana e Serra Leoa. Não é um país, nem uma unidade política formal, mas sim uma configuração civilizacional ancestral com forte coesão linguística, religiosa, histórica e cosmoceptiva –

o tráfico de escravizados, especialmente no século XVIII, muitos jejes chegaram à Bahia deixando uma marca perceptível no âmbito religioso afrobrasileiro, mesmo nos terreiros que se identificam como de nação Ketu. Assim, parece plausível que o termo “nação Ketu” tenha surgido como metáfora para o estilo ritual que surgiu nesse contexto heterogêneo, em que elementos jejes e nagôs se misturavam, semelhantemente à situação no reino de Ketu (Castillo, 2012).

A espiritualidade yorùbá constitui-se historicamente como um campo plural e dinâmico, profundamente enraizado em cosmopercepções autóctones que articulam divindades (òriṣà), ancestrais (*egúngún*), forças da natureza e o princípio vital de cada pessoa, o *orí*. Ao contrário da noção de uma religião tradicional homogênea e fixa, a espiritualidade yorùbá é marcada por uma heterogeneidade teológica e cultural que se complexifica ainda mais na diáspora. A “religião tradicional yorùbá”, como categoria, é fruto de construções discursivas e políticas, muitas delas forjadas em contextos coloniais e pós-coloniais, como o renascimento lagosiano do século XIX. Esse processo envolveu tanto a resistência simbólica à hegemonia cristã quanto a tentativa de articular uma “yorubanidade” coerente frente à fragmentação política dos grupos falantes de línguas yorùbá.

Importa reconhecer que essa espiritualidade nunca foi unívoca: os sistemas como *Ifá*, os cultos aos òriṣà, os rituais de iniciação, as festas públicas e o culto ao *orí* coexistem e se articulam localmente de formas distintas. A centralidade do *orí* – entendido como a cabeça espiritual e destino individual – expressa uma metafísica da singularidade, em que cada pessoa traz em si uma porção do divino e uma trajetória própria a ser realizada. Na diáspora, essa matriz espiritual reinventou-se em sistemas como o Candomblé, a Santería e o Vodun, criando redes transatlânticas de resistência e memória. Assim, a espiritualidade yorùbá não é uma entidade fixa, mas um campo em constante atualização, onde se cruzam ancestralidade, territorialidade, política e identidade coletiva e individual.

O culto a *Ifá* – complexo sistema teológico, filosófico e divinatório do universo yorùbá – pode ser compreendido não como expressão unívoca de uma “religião tradicional africana”, mas como uma entre múltiplas epistemo-

articulada por redes de parentesco, reinos antigos, sistemas divinatórios (como o *Ifá*), cultos aos òriṣà e formas próprias de organização social e filosófica. A Iorubalândia é muitas vezes apresentada, sobretudo em discursos nativistas ou pan-africanistas, como uma “nação espiritual” ou “civilização cultural” que antecede e transcende os marcos coloniais impostos pelas potências europeias. Ou seja, antes de existir “Nigéria”, já havia Ilé-Ifè, Òyó, Ìjèbù, Ègbá e outros centros urbanos-espirituais fundamentais da tradição yorùbá. Essa concepção é reivindicada tanto dentro da África quanto na diáspora – especialmente no Brasil, em Cuba, no Haiti, nos EUA e no Caribe – como um referencial de resistência e reconstituição identitária, por meio de práticas religiosas, linguagens litúrgicas e genealogias míticas que mantêm viva a ancestralidade yorùbá fora do continente.

logias locais que disputam sentidos, corpos e destinos. A cosmogonia de Ifá articula o orí (cabeça mística) como centro da personalidade e da porção de destino (ipín), cujo alinhamento com a ordem do mundo (àyànmó) pode ser interpretado como predestinado, mutável ou negociável, a depender do sacerdote, da tradição familiar ou da perspectiva de mundo do iniciado.

O orí, não é apenas um simples dado ontológico, é nutrido, moldado e testemunhado pelas práticas rituais, e revela o quanto a agência subjetiva está vinculada a escolhas espirituais e a condições materiais. Contudo, a atual hegemonização do Sistema de Ifá a partir do que se convencionou chamar de “renascimento lagosiano”, a partir do século XIX – movimento de reorganização do culto a partir de Lagos com forte viés masculinizado, normatizador e elitista – tem imposto uma leitura dogmática, patriarcal e essencialista do que seria o “verdadeiro” Ifá, muitas vezes em descompasso com as práticas plurais e diaspóricas que historicamente formaram tanto o próprio culto quanto o Candomblé no Brasil.

Essa ortodoxia lagosiana, exportada em nome da “autenticidade”, nega o caráter dinâmico, relacional e reinventivo do pensamento yorubá, submetendo-o a padrões logocêntricos e teologizantes herdados, em parte, de formas de escolarização colonial cristã e de suas categorias de ordenamento moral. Assim, é preciso resistir à tentação de cristalizar o culto a Ifá como um “padrão civilizatório” fechado, pois ele mesmo é uma constelação plural de saberes locais, divergentes entre si, em que a ritualidade, a divindade e o corpo se enredam numa política cosmoperceptiva que sempre foi e deve seguir sendo viva, disputada e radicalmente negra.

No Brasil, os nagôs tornaram-se centrais na formação dos terreiros de candomblé, especialmente na Bahia. A chamada “nação Ketu” – designação já ressignificada em solo brasileiro – estruturou-se a partir de uma herança ritual que preservava o culto aos orixás (deuses-forças da natureza) e o uso do iorubá litúrgico, com destaque para os saberes trazidos por sacerdotisas e sacerdotes nagôs que atuaram como griots, babaláwos e ialorixás. O reconhecimento da matriz Ketu não se deu sem disputa: essa hegemonia religiosa foi forjada em meio às tensões e convivências com outras matrizes, como Angola e Jeje (Bastide, 1985; Carneiro, 1937).

A matriz Nagô-Ketu não se impõe como unidade monolítica, mas como fractal: cada terreiro, cada rito, cada canção carrega camadas de reinterpretção histórica, reterritorialização espiritual e negociação com outras tradições africanas e afrobrasileiras. Nesse sentido, o conceito de fractalidade (Graham, 2003) é útil para compreender a matriz Nagô-Ketu como parte de um sistema rizomático de saberes afroatlânticos, que se expandem e reconfiguram sem perder sua inteligibilidade ancestral.

Conforme demonstram os registros etnográficos de Pierre Verger (1992) e Juana Elbein dos Santos (1976), os rituais nagôs preservam hierarquias iniciáticas, organização por casas matriciais e estreitas conexões com os saberes de cura, agricultura, ritmo e ancestralidade. A cosmopercepção nagô parte da crença na relação entre àiyé (mundo visível) e òrun (mundo invisível), interligados pelos orixás e pelos ancestrais. Essa teia de relações não se diluiu no cativeiro: foi reterritorializada nas casas de candomblé, onde se rearticulam saberes de origem diversa, com líderes religiosos muitas vezes provenientes de etnias diferentes.

A dinâmica entre as “nações” étnico-religiosas no Brasil evidencia diferenças e convergências. A matriz Ketu/nagô dialogou com tradições bantus e jejes, influenciando-se mutuamente. No Recôncavo Baiano, por exemplo, os terreiros frequentemente misturavam elementos das três matrizes, em um processo de reterritorialização espiritual que exigia traduções culturais constantes.

CAPÍTULO 2.

KILOMBO NDONDGO E QUILOMBOS NO BRASIL COLONIAL

A espiritualidade dos povos bantus, grupo linguístico-cultural que abrange comunidades da África Central – especialmente nas regiões que hoje conhecemos como Angola, Congo, Gabão, Zâmbia e Cabinda – constitui-se em uma sofisticada cosmopercepção relacional, ética e ecológica. Embora tenha sido reduzida a “animismo” “folclore” ou “crendice”, essa cosmopercepção sustenta uma filosofia complexa em que natureza, humanidade e ancestralidade se entrelaçam como partes vivas de um todo dinâmico. Como mostram autores como Jan Vansina (1966), Raul Altuna (1985), Kabangele Munanga (2015), Luciana Éboli (2010), Brígida Malandrino (2010), John Thornton (2008), Ismael Giroto (1999) e Nei Lopes (2008), há, entre os diversos povos bantus, uma lógica comum que articula o visível e o invisível por meio de uma *pirâmide vital* – onde o Ser Supremo, os Nkise (ou espíritos da natureza), os ancestrais fundadores, os antepassados e os seres vivos coexistem em constante troca energética.

No topo dessa estrutura está Nzambi, também chamado de Zambiapongo, Kalunga, Lessa ou Mvidie, conforme a região e o atributo divino enfatizado. Nzambi é o Deus criador supremo, aquele que dá origem ao universo e distribui a energia vital que sustenta tudo o que vive. Contudo, essa divindade não é adorada diretamente, nem representada por imagens. Sua transcendência é tamanha que ele se retira da administração do mundo após a criação, delegando essa função aos Nkise – que, na espiritualidade bantu, não são apenas associados a elementos naturais como a chuva, o trovão ou a floresta: eles *são* a chuva, o trovão, a floresta. A natureza, portanto, não é apenas habitada por forças divinas – ela é, ela própria, a manifestação da divindade, daí sua imanência. Essa visão revela uma profundidade animista não como sinônimo de primitivismo, mas como afirmação de um mundo onde tudo é vivo, relacional e divino.

Diferentemente dos orixás nagôs ou dos voduns jeje, os Nkise não viveram na Terra como humanos. São forças espirituais puras, eternas, partes da criação primeira. Essa cosmopercepção, embora guarde aspectos que podem ser lidos como monoteístas (pela figura de Nzambi), também organiza uma pluralidade de entidades interdependentes, o que a torna estruturalmente plural – politeísta sem hierarquias fixas, e profundamente relacional.

Mais abaixo na pirâmide vital, encontram-se os ancestrais fundadores, que cumprem o papel de mediadores cósmicos e guardiões do equilíbrio universal.

São figuras divinizadas, muitas vezes associadas aos clãs ou linhagens, cuja existência funda o laço entre passado e presente. Logo após, vêm os antepassados – mortos recentes que, caso tenham tido uma vida ética, longa e frutífera, tornam-se presenças espirituais protetoras, constantemente acionadas nos rituais, nas celebrações e nas decisões da comunidade. O culto aos antepassados evoca reverência, pacto geracional, ética em movimento e pedagogia da continuidade.

Não há, nessa espiritualidade, livros sagrados, dogmas fixos ou códigos escritos. A transmissão do saber acontece pela oralidade viva, pelo convívio com os mais velhos, pela escuta atenta, pelo silêncio do axé, pelo toque do tambor, pela dança que invoca o invisível. A vivência é o templo, o corpo é arquivo, e o ritual é a escola da ancestralidade.

Assim, a religião bantu não é um sistema institucional, mas uma prática cotidiana de equilíbrio e coabitação entre mundos. Ser humano, nesse contexto, é ser parte – e nunca centro – de uma rede vital que conecta pedras, rios, ventos, mortos e vivos. Estudar essa cosmopercepção exige romper com os filtros eurocêntricos que por séculos desprezaram esses saberes, e, em seu lugar, adotar uma escuta radical às epistemologias afrodiáspóricas que insurgem contra os apagamentos coloniais cristãos e reinscrevem no mundo a sabedoria dos povos que fizeram do invisível o princípio de tudo o que é.

Como nos ensinam pensadores da filosofia bantu, em especial da tradição kongo – como Bunseki Fu-Kiau (1978) e Zamenga Batukezanga (1996) –, o mundo não se organiza a partir de dicotomias, mas de uma totalidade relacional, na qual tudo está em interação e constante transmutação. Nesse horizonte epistemológico, o conceito de Kalunga se impõe como fundamento vital: não apenas um símbolo ou metáfora, mas um princípio que entrelaça ontologia, ética e cosmopercepção de modo inseparável, sustentando uma percepção de mundo que recusa fragmentações e hierarquias impostas pela colonialidade.

Na cosmopercepção kongo, o termo Kalunga possui múltiplos significados e dimensões simbólicas. Ele pode designar o Oceano Atlântico, o limiar entre mundos (o visível e o invisível, o físico e o espiritual), e também a energia vital que conecta os seres em uma malha de reciprocidade. Fu-Kiau (1978) descreve Kalunga como a linha ou fronteira que não separa, mas une – um caminho de mediação, o portal de retorno entre o mundo dos vivos (ku nseke) e o dos mortos-ancestrais (ku mpemba). Kalunga é ao mesmo tempo travessia, abismo e membrana porosa.

Na língua kikongo, *ka-lunga* também pode ser entendido como “grande limite”, mas em vez de um limite fixo ou rígido (como nas fronteiras europeias), trata-se de um limiar permeável, cuja função é manter a circularidade da vida e das energias. Como lembra Batukezanga (1996, p. 11),

o mundo está intimamente ligado e forma um TODO [...] há sempre entre dois elementos diametralmente opostos [...] pontos de injunção por meio dos quais se operam as interações.

Esse princípio desafia a lógica binária ocidental, propondo uma ontologia da mediação e da multiplicidade.

Fu-Kiau (1978) argumenta que a sabedoria kongo se organiza não em torno de um *logos* linear, mas de uma ciência vital (*nzayilu*) transmitida por meio do *kindoki* – erroneamente traduzido como “feitiçaria”, mas que designa um saber profundo sobre as forças invisíveis e os ciclos da vida. O *kindoki* é a ciência do movimento, da mutação, da energia. É nesse sentido que a filosofia kongo se aproxima de uma epistemologia ecológica, em que o saber é sempre situado, relacional e sensorial (*ndotolo*).

Essa cosmopercepção é fractal: cada parte contém o todo, e o todo se manifesta em cada parte. Conforme relata Yakubu (2023), nos assentamentos do povo Ba-ila, no Sul da Zâmbia, a organização espacial não obedece a uma lógica centralizada, axial ou monumentalista. Ao contrário, ela se dá por uma geometria relacional e fractal, em que a repetição de formas circulares expressa, em múltiplas escalas, uma cosmopercepção enraizada na interdependência, no cuidado e na ancestralidade. O que está em jogo aqui não é a mera disposição funcional de casas e currais, mas a encarnação material de uma episteme baseada na recursividade – anéis dentro de anéis, repetindo-se com variações significativas.

A primeira iteração se manifesta no nível da casa individual. As habitações Ba-ila são geralmente estruturas circulares, com paredes de adobe e cobertura cônica. No interior, há uma divisão simbólica: na parte posterior da casa – ou seja, a mais afastada da entrada – situa-se o altar divino da família, espaço reservado aos ancestrais, guardiões e forças espirituais. Esse altar não é decorativo, mas um polo de relação entre os vivos e os mortos, o presente e o ancestral, a casa e o cosmos. A espacialidade aqui já carrega uma ética: o que é mais íntimo é também o mais divino. O fundo da casa é o seu coração espiritual.

A segunda iteração ocorre no nível do curral familiar (ou cercado), onde várias casas se agrupam ao redor de um espaço comum. Cada curral é também circular, com uma entrada claramente definida e um percurso que conduz ao fundo, onde se localizam os aposentos dos humanos – as casas maiores e mais protegidas – em oposição à entrada, onde ficam os recintos dos animais. Aqui também se vê um gradiente de valor e função: à medida que se avança para o interior, aumentam o tamanho, a complexidade e o significado das estruturas. O que está ao fundo carrega maior peso simbólico, maior densidade social e

mais prestígio. Dentro de cada curral, a espacialidade reflete a senioridade, o acúmulo de gado, o *status* relacional da família.

A terceira iteração se dá na escala do assentamento como um todo. Diversos currais familiares são dispostos em um anel maior, formando uma aldeia circular – um conjunto de círculos dentro de um círculo. E o ponto mais íntimo da aldeia, o mais recuado, abriga o curral da família extensa do chefe – uma espécie de miniatura da própria aldeia. Trata-se de uma metáfora espacial poderosa: assim como cada casa guarda seu altar ao fundo, o assentamento guarda, no seu fundo coletivo, a linhagem do chefe, que, por sua vez, carrega a memória e o cuidado por todos. Esse chefe não é um soberano isolado, mas um pai/mãe coletivo/a, cuja autoridade é nomeada pela palavra *kulela* – termo que significa, primariamente, “nutrir”, “cuidar”, “amamentar”. O/A chefe é, portanto, uma mãe socializada, e o assentamento, uma reprodução ampliada da casa-mãe.

A quarta iteração é mais sutil, mas não menos potente: é o modelo cosmo-perceptivo subjacente que se manifesta por meio dessas escalas. A forma da aldeia e de seus componentes espelha o próprio cosmo Ba-ila, onde não há centro absoluto, mas múltiplos centros em relação. Cada altar se relaciona com os outros; cada curral reflete o assentamento; cada aldeia é uma versão reduzida do mundo. Essa estrutura fractal não é apenas arquitetônica, mas também política, espiritual e epistemológica. Ela nos obriga a deslocar a ideia de “organização social” do campo da hierarquia para o da conectividade recursiva.

Esse padrão de iterações não é isolado. Ele ressoa com outras expressões culturais africanas, como os algoritmos divinatórios Bamana, baseados em árvores de decisão binárias, e os planos urbanísticos de Logone-Birni, no Chade, onde o espaço se organiza em círculos concêntricos de filiação e proteção. Com base nesse princípio o arquiteto Bernard Tsuchmi, ao estudar esses modelos, propôs uma arquitetura inspirada na “geometria do cuidado”, em que o espaço não é um receptáculo, mas um corpo ético que sustenta a vida relacional.

Diante disso, os assentamentos Ba-ila nos oferecem um modelo de habitação e revelam uma ontologia do entrelaçamento, uma política do afeto e uma filosofia da repetição criativa. Ao invés da monumentalidade vertical, opta-se pela profundidade íntima. Em vez do controle central, temos coordenação recíproca. Em vez da identidade fixa, posicionalidade relacional. E é nessa paisagem circular, onde o altar e o chefe se espelham, que se desenha uma outra forma de imaginar o comum – radicalmente distinta da ideia de “Estado”, “autoridade” e “lar” imposta pelo colonialismo europeu.

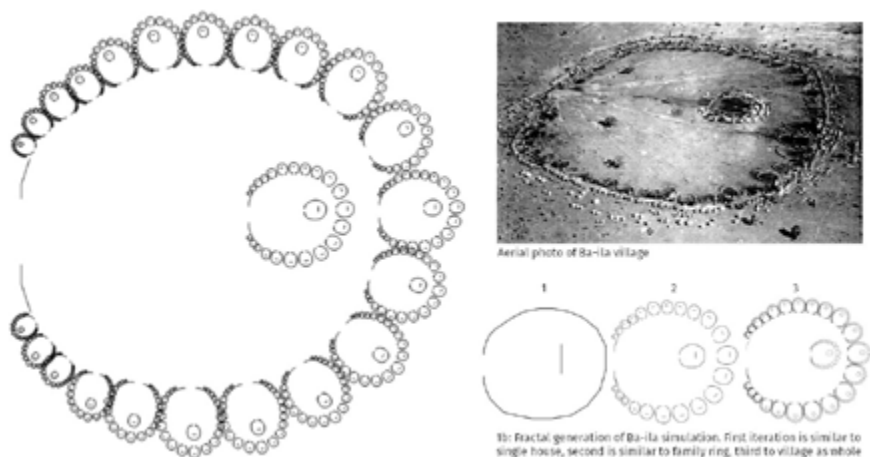


Figura 11. Arquitetura Fractal

Fonte: Yakubu, Paul. Os fractais no coração da arquitetura indígena africana [The Fractals at the Heart of Indigenous African Architecture]. Tradução de Camilla Ghisleni. *ArchDaily Brasil*, 24 jun. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4iF6y3W>. Acesso em: 21 maio 2025.

Essa organização fractal também pode ser observada nos quilombos, que, ao contrário do que pensa a cartografia colonial, não se organizavam em torno de centros de poder rígidos, mas sim de redes descentralizadas de parentesco, proteção e ancestralidade.

É no gesto de travessia – histórico e ontológico – que o conceito de Kalunga ganha força para pensar os quilombos enquanto formas epistêmicas e cosmopolíticas. O próprio Oceano Atlântico, muitas vezes chamado de Kalunga Grande na tradição afrobrasileira, não era apenas um lugar de perda, mas também de transformação. Cruzar o Kalunga era morrer em um mundo e renascer em outro, mas mantendo a conexão com o anterior – por meio da memória, da espiritualidade e do corpo.

Os quilombos, nesse sentido, podem ser lidos como dispositivos de recomposição cosmoperceptiva, onde o espaço-tempo da diáspora se reorganiza segundo lógicas africanas. As “aldeias” quilombolas não replicam a aldeia europeia, com igreja ao centro e administração em torno: elas lembram mais os cercados circulares dos Ba-ila (Yakubu, 2023) ou os diagramas cosmoperceptivos do dikenga kongo, nos quais as casas, os caminhos e os altares refletem uma ontologia espiralada da vida.

Os quilombos, enquanto espaços de resistência, subverteram as hierarquias ocidentais, apresentando uma alternativa ao modelo hegemônico colonial. Documentos históricos revelam como os quilombos eram representados

apenas para justificar sua destruição pelas forças coloniais, mas contribuem para observarmos os cenários de resistência negra nesses espaços. Relatos de destruição de quilombos se multiplicam em diferentes regiões do Brasil, revelando tanto a dimensão da resistência quanto a brutalidade da repressão.

No Nordeste, o Quilombo de Palmares, situado na Serra da Barriga, Alagoas, exemplifica essa resistência. Descrito nas correspondências do governador da capitania de Pernambuco, Caetano de Melo e Castro, ao Conselho Ultramarino, o ataque final contra Palmares, liderado por Domingos Jorge Velho em 1694, culminou na destruição da capital Macaco. Contudo, Palmares abrigava milhares de pessoas em busca de liberdade e vivia sob lideranças emblemáticas como Aqualtune, Ganga Zumba, Zumbi dos Palmares e Dandara, que consolidaram a memória e o legado da luta quilombola.

No Centro-Oeste, no relato do governador João Manoel de Mello à sua majestade portuguesa, em 1760, ou é indicado os perigos e danos causados por “calhombolas” como no relato do governador José de Almeida de Vasconcellos Soveral e Carvalho (conhecido como Barão de Mossâmedes), em 1772 (Marinho, 2008, 2019). Mas atualmente, o mesmo território abriga a maior comunidade remanescente de quilombo do Brasil, a comunidade Kalunga, com quase 270 mil hectares e cerca de 5 mil pessoas como moradores, no atual município de Cavalcante em Goiás.

No Sudeste, o Quilombo de Jabaquara, situado no atual município de Santos, destacou-se como um dos maiores da região. Em 1699, o governador de São Paulo, Vasco Fernandes César de Menezes, organizou uma expedição para destruir o quilombo após relatos de insubordinação dos quilombolas e ataques aos colonos locais. Sob o comando do bandeirante Antônio Raposo Tavares, as tropas atacaram a comunidade, resultando na destruição do quilombo e na recaptura de muitos de seus habitantes, que foram novamente escravizados. Apesar da dispersão dos sobreviventes, a resistência negra na região não foi completamente erradicada.

Outro exemplo significativo no Sudeste foi o Quilombo de Guaratinguetá, localizado no Vale do Paraíba, no interior de São Paulo. Este quilombo foi alvo de diversas expedições nos séculos XVII e XVIII, sob a liderança de bandeirantes como Fernão Dias Paes Leme. Em 1677, uma carta enviada ao governo da capitania de São Paulo relatou a destruição parcial do quilombo, mas também a persistência de resistências locais. A repressão foi intensa e prolongada, culminando na supressão gradual das comunidades quilombolas da região.

No Sul do Brasil, o Quilombo de Xaxim, no Paraná, enfrentou repressão militar em 1840, quando foi destruído em uma expedição ordenada

pela Coroa portuguesa. O governador do Paraná, José Joaquim de Lima e Silva, registrou em correspondências oficiais a destruição de Xaxim e de outros quilombos da região. Em Santa Catarina, o Quilombo da Pedra Branca, localizado na atual área do município de São João do Sul, foi um dos maiores do estado. Durante o século XVIII, o governador da capitania de Santa Catarina ordenou uma série de ataques contra o quilombo, que resistiu por um período significativo, mas acabou sendo destruído em 1740.

Na região Norte, o Quilombo de Oriximiná, no Pará, foi um importante centro de resistência negra no século XVIII. Em 1737, uma grande expedição comandada pelo governador do Pará, José da Gama e Souza, foi organizada para desarticular o quilombo, resultando em sua destruição. Outro exemplo na região foi o Quilombo de São José do Rio Negro, no Amazonas, cuja destruição foi relatada em uma carta de 1795 pelo governador João Maria da Silva. No Amapá, o Quilombo de São José de Maracá, localizado próximo ao Rio Maracá, também foi alvo de repressão em 1770, em uma ação liderada pelo governador da província, Domingos da Silva Costa.

Esses episódios evidenciam a amplitude e a diversidade da resistência quilombola em todas as regiões do Brasil Colonial e desafiam as narrativas oficiais que os relegam a uma posição marginal na história nacional. Os quilombos, mais do que locais de refúgio, foram centros de organização política e cultural, enfrentando de forma contínua as tentativas de destruição promovidas pelo poder colonial. A repressão violenta e sistemática buscava desarticular as comunidades quilombolas, e enfraquecer a luta pela liberdade e a autonomia da população negra no Brasil. Ao resgatar essas trajetórias, reafirmamos a centralidade dos quilombos como territórios de memória, luta e reconfiguração da identidade afrobrasileira, em oposição à colonialidade que os tentou apagar.

Ao mesmo tempo, a colonização, especialmente a partir do século XVI, impôs o catolicismo como um dispositivo de encruzilhada civilizatória: aceitar a fé católica significava, muitas vezes, romper com as tradições ancestrais e com a cosmopercepção originária, operando uma conversão forçada não só religiosa, mas também ontológica. A catequese não se limitava a rezas ou batismos, mas visava remodelar a percepção de mundo, o corpo, o tempo, a comunidade e os mortos. Nesse cenário, o catolicismo funcionava como fronteira epistêmica: atravessá-la significava afastar-se do quilombo interior, da vitalidade ancestral, da lógica bantu de totalidade.

Em contrapartida, o Kilombo – ou Mtamba, entre os Imbangala de Angola – surge como contraespaço e contrarregra. Ainda na África, o Kilombo já era um campo de formação política, ética e iniciática, muitas

vezes ligado a sociedades guerreiras e rituais de passagem. Quando transposto para as Américas pela diáspora forçada, o quilombo se ressignificou como território de reencantamento, onde se retomavam práticas de cura, autonomia coletiva, iniciação e espiritualidade, confrontando diretamente o regime colonial-cristão. Assim, se o catolicismo colonial impunha a perda do mundo como os povos africanos o conheciam, o quilombo – enquanto forma histórica e cosmoperceptiva bantu – resistia como território de recomposição do ser e do viver.

Neste capítulo, percorremos os caminhos insurgentes traçados por mulheres negras líderes de comunidades quilombolas no Brasil Colonial, em articulação especial com as matrizes políticas, espirituais e filosóficas herdadas dos povos bantus pela instituição dos Kilombos – especialmente do Reino Ndongo e da cosmopercepção kongo. A partir das trajetórias de Njinga Mbandi, Aqaltune, Zacimba Gaba, Tereza de Benguela, Felipa Maria Aranha e Maria da Conceição (Maria Conga), revisitamos os quilombos não somente como espaços de resistência material à escravidão, mas também como territórios existenciais ancorados em uma ética relacional profundamente enraizada nas filosofias africanas. Com isso, propomos uma leitura que rompe com a lógica eurocentrada do quilombo como “refúgio”, deslocando-o para o campo da fabulação política e da espiritualidade como fundamento da liberdade.

Por meio da noção de Kilombo, articulamos a ancestralidade, a energia vital e a luta pela autonomia coletiva como pilares dessas experiências históricas, recusando a fragmentação colonial que dissocia política, religião, corpo e território. O capítulo, assim, convoca uma escuta radical às epistemologias afrodiaspóricas para reinscrever os quilombos como mundos inteiros – vivos, insurgentes e ancestrais. Vamos conhecer a trajetória de algumas mulheres desde África cujas vidas foram atravessadas por essas matrizes.

Njinga Mbandi (1582-1663) – Reino Ndongo – Kilombo Imbangala



Figura 12. Litografia representando *Nzinga Mbande* (também conhecida como *Rainha Ginga*), datada da década de 1830.

Fonte: Desenho original de Achille Devéria (1800-1857). A obra faz parte da coleção da National Portrait Gallery, Londres. Formato original: 602 × 800 pixels, 137 KB, JPEG.



Figura 13. Reinterpretação da Rainha Nzinga Mbande em versão de estética ocidentalizada. Representa a leitura europeizada dos traços e símbolos de poder feminino africano, segundo parâmetros visuais coloniais
Fonte: Gerada por inteligência artificial (ChatGPT, 2025).



Figura 14. Reinterpretação da Rainha Nzinga Mbande em versão de estética africana. Valoriza elementos cosmoperceptivos africanos e a simbologia ancestral associada à liderança feminina e à realeza centro-africana

Fonte: Gerada por inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No Reino Ndongo, vizinho ao poderoso Reino do Congo, conhecemos a rainha Njinga Mbandi, inicialmente enviada como embaixadora em 1622, para uma missão diplomática em Luanda para negociar um tratado de paz com os portugueses, representando seu irmão, o Ngola Mbandi (Macedo, 2008). Njinga demonstrou habilidade política ao negociar diretamente com os portugueses, na ocasião aceitou ser batizada no catolicismo, recebendo o nome de Ana de Souza, aos 40 anos de idade. Esse gesto, registrado por missionários e cronistas lusitanos, pode ser interpretado como parte de uma estratégia pragmática de aproximação com a Coroa portuguesa, visando estabelecer alianças temporárias, garantir a soberania territorial e obter trégua militar.

Após sua conversão, Njinga incorporou uma série de elementos visuais e litúrgicos do catolicismo: adotou trajes à moda portuguesa, fez uso público do rosário e autorizou a construção de igrejas. No entanto, relatos dos padres capuchinhos – como Giovanni Cavazzi da Montecucolo (1732) – revelam que essas práticas coexistiam com o culto ancestral e com rituais locais mantidos entre suas tropas e cortesãos, como Ngánga a ndala. Em momentos distintos, Njinga era vista ora em trajes europeus cerimoniais – sobretudo em eventos diplomáticos com emissários lusitanos –, ora em indumentária africana tradicional, incluindo turbantes, panos estampados e até trajes de guerra, com os quais se apresentava à frente do exército.

O uso alternado dessas estéticas pode ser interpretado como contradição, mas também como um jogo de linguagem política. Ao mesmo tempo que promovia o cristianismo entre as elites de Matamba – muitas vezes como forma de interlocução com o mundo luso-cristão –, também impunha restrições à atuação de missionários que desrespeitavam suas normas internas ou ameaçavam o poder matriarcal e a autoridade real. Em cartas trocadas com governadores de Luanda e em registros de missões católicas, é possível rastrear momentos em que Njinga impôs condições à presença religiosa no reino, como a exigência de respeito às práticas locais e ao comando feminino.

Contudo, após a morte de seu irmão e a negação de seu direito ao trono do Ndongo – usurpado com apoio lusitano por um governante fantoche, Ngola Airi –, Njinga se viu forçada a buscar outras alianças. Exilada ao sul do Rio Kwanza, encontrou abrigo entre os Imbangala, um grupo guerreiro com organização sociopolítica singular, centrada na instituição do *kilombo*. Ao se unir – em casamento literal ou simbólico – a um chefe Imbangala, Njinga fortaleceu sua base militar, e também incorporou os ritos e modos de guerra desse povo. Recebeu o título de *Tembanza*, que

lhe conferia poderes místicos e legitimidade segundo as tradições locais, aproximando-a da mítica figura de Temba Andumba²⁵.

Com base nesse novo poder, Njinga conquistou o Reino de Matamba, então vassalo do Ndongo, e a partir dali ergueu um foco duradouro de resistência ao domínio português. O uso estratégico do *kilombo* – espaço de formação militar, iniciação e organização política – permitiu-lhe estruturar um exército formidável, apto a enfrentar as tropas lusas por mais de três décadas. A aliança com os Imbangala, porém, não foi isenta de contradições: enquanto alguns desses grupos aderiram ao tráfico de pessoas escravizadas, vendendo cativos para portugueses e outros povos, Njinga passou a disputar o controle territorial, e também o monopólio da guerra e da captura de prisioneiros, ora utilizando-se dessa lógica, ora resistindo a ela.

É importante destacar que a adoção do *kilombo* por Njinga não foi mero empréstimo institucional, mas uma adaptação pragmática a uma nova realidade de guerra e deslocamentos. Sob seu comando, o Reino de Matamba transformou-se em um espaço híbrido, onde a cosmopercepção cristã dialogava com os ritos ancestrais e onde a formação de guerrilheiros nos *kilombos* servia à luta anticolonial. Mesmo após o acordo de paz assinado em 1656, Njinga seguiu utilizando o cristianismo de maneira simbólica, mantendo práticas religiosas africanas em seu reino. Sua morte, em 1663, não apagou seu legado: deixou um modelo de liderança feminina, que continuou resistindo às empreitadas coloniais enquanto pôde, com sua irmã como sucessora.

25. *Temba Ndumba* (século XVI) é uma figura lendária da história centro-africana, frequentemente reconhecida como a primeira liderança dos jagas ou imbangalas. Em algumas tradições, é apresentada como mulher e tenente de Zimbo, outro líder jaga. Relatos dos exploradores portugueses Capelo e Ivens a descrevem como filha de Mussassa e do guerreiro Donji, rei de Matamba. Em versões alternativas, é tida como fundadora das instituições militares dos jagas, responsável pelos rituais do quilombo e pela kijila, o código de conduta do grupo. Sua trajetória é mencionada por Giovanni Cavazzi de Montecúcolo em *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Ndongo e Matamba* (1687), no qual é descrita liderando uma migração guerreira oriunda do Planalto, ao sul do Rio Cuanza, em direção ao norte, marcando a expansão dos jagas pelo Ndongo e pelo Reino do Congo.

Aqaltune (1640-1677)²⁶ – Quilombo dos Palmares (PE)/Nordeste



Figura 15. Aqaltune

Fonte: Reconstruída com ajuda de inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Vizinha a esse contexto que viveu Njinga, emerge Aqaltune, do Reino do Congo, irmã do Mani-Kongo²⁷ Nvita-a-Nkanga (1617-1665), da Dinastia de Nlanza. Cresceu imersa em um ambiente de poder e articulação diplomática, no qual a cultura visual cristã dialogava com a organização tradi-

26. Não há confirmações sobre as datas de existência de Aqaltune, como é irmã mais nova de Nvita-a-Nkanga e presumindo que estava ainda fértil quando chegou ao Brasil, pressupomos que teria nascido entre 1630 e 1640, e que desapareceu dos registros em 1677.

27. Título dos governantes do Reino do Congo.

cional do reino. Como mulher da elite congoleza, Aqualtune não era apenas herdeira de uma linhagem real, mas também de um legado de comando, espiritualidade e domínio militar. Em 1665, liderou mais de 10 mil guerreiros na Batalha de Mbwila, tentando conter o avanço colonial português. A derrota, que resultou na morte de seu irmão e na sua própria captura, marcou o início de sua travessia como parte do sistema atlântico de escravidão.

Aqualtune foi levada ao Castelo de São Jorge da Mina, em Gana, um dos mais simbólicos entrepostos do tráfico escravista, desde 1492, onde foi batizada e marcada com ferro quente – símbolo do esforço europeu em apagar sua origem e *status*. Contudo, sua memória e conhecimento ancestral não se deixaram escravizar. Avançando a Rota Transatlântica Mina, seguiu numa travessia dolorosa em direção ao Nordeste do Brasil. Em Porto Calvo, resistiu às violências da fazenda onde foi forçada a viver como reprodutora, até ouvir falar do Quilombo dos Palmares, na Serra da Barriga. Ali, encontrou um eco da antiga estrutura política congoleza: uma sociedade autônoma, coletiva, com hierarquias, funções rituais e militares – um território onde a África se recriava em liberdade.

Segundo Carneiro e Faria (2024) motivada por essa promessa de liberdade, Aqualtune liderou uma fuga com cerca de 200 pessoas, desafiando o poder da Casa Grande. Sua chegada a Palmares foi mais do que física: foi a travessia de uma tradição. Seu conhecimento estratégico e liderança ajudaram a estruturar a organização palmarina, influenciando diretamente figuras como Ganga Zumba e Zumbi dos Palmares, seus descendentes. Assim como no Reino do Congo, onde a religião e a política se entrelaçavam com os símbolos do poder, Palmares foi também espaço de continuidade africana – um quilombo que herdou o espírito de resistência de reinos como o Congo e Ndongo.

Os laços entre Aqualtune e o Reino do Congo não são apenas genealógicos, mas também filosóficos. A organização de Palmares reflete princípios congolezes: a centralidade da comunidade, a espiritualidade como força política, e o papel das mulheres como guardiãs da memória e da insurgência. O desaparecimento de Aqualtune dos registros após 1677 não apaga sua presença histórica: sua memória vive no Espaço Aqualtune, no Parque Memorial dos Palmares, e em cada narrativa que recupera o protagonismo das mulheres negras na formação do Brasil.

Portanto, a travessia de Aqualtune além de uma história de dor e deslocamento, é também uma história de ancestralidade em movimento. Carregando nas veias o legado do Reino do Congo – com suas coroas cristãs, insígnias híbridas e alianças atlânticas –, ela cruzou o oceano e plantou as bases de uma resistência que ecoa até hoje. Em sua figura, convergem dois mundos: o da nobreza congoleza e o da liberdade afrobrasileira, unidos pela força de uma mulher que ousou recomeçar a história.

Zacimba Gaba (n.ca. 1690) – Quilombo de São Matheus (ES)/Sudeste

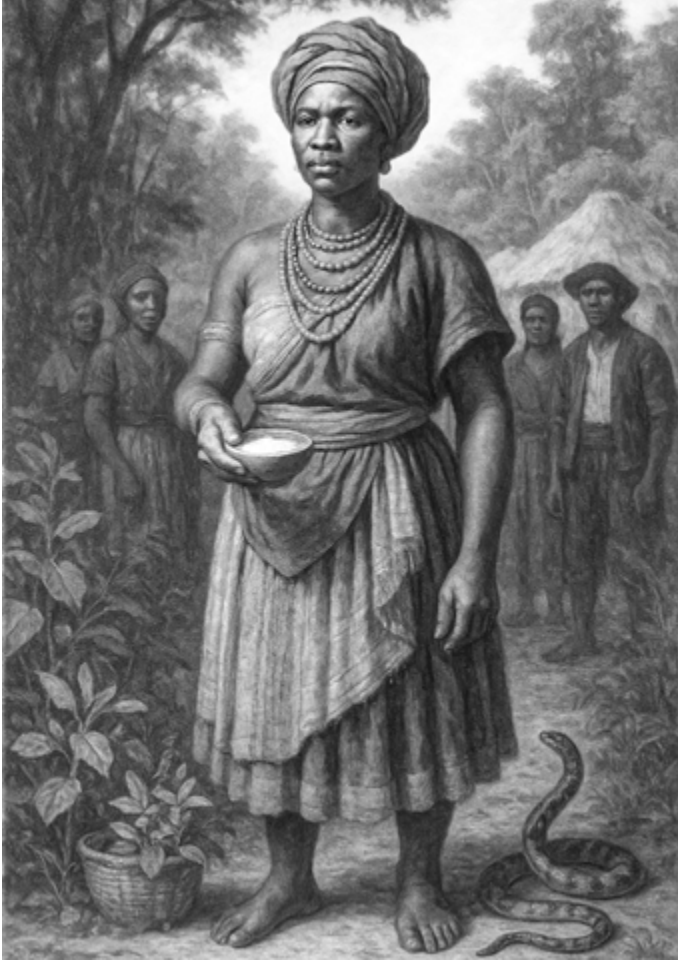


Figura 16. Zacimba Gaba

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Outra mulher do século XVII que se destaca no Brasil, com a constituição de outro quilombo no Sudeste, foi Zacimba Gaba, conforme narrado por Jurema Oliveira (2024). Na tradição oral, Zacimba Gaba, indicada como princesa de sua terra natal, resistiu, mas foi capturada junto com outros doze súditos de seu Reino em Cabinda, embarcou nesse percurso doloroso, possivelmente, pela rota da Angola, e depois ela foi encaminhada para o Porto de São Mateus no Espírito Santo, por volta de 1690 de onde conhecemos sua história pelos relatos orais e literatura de cordel de quilombolas da região.

Sua travessia no tumbeiro talvez tenha sido marcada por cantos abafados em línguas bantas, pela dor da separação e pela força do olhar das mulheres acorrentadas juntas no convés, mas que cuidavam umas das outras com as poucas possibilidades que restavam. A cada milha náutica, perdia-se um pedaço da terra natal – mas também se lançavam sementes de futuro nas memórias das sobreviventes. Esta travessia forçada foi um processo profundo de desterritorialização, nos porões escuros dos navios, os seus corpos foram violados, mas as memórias, os cantos, as cosmopercepções ancestrais resistiram. Ali, no espaço do “não-lugar”, nos primeiros terreiros da diáspora, formavam-se redes de solidariedade e resiliência que desafiavam a lógica da coisificação colonial.

Ao chegar ao território capixaba, Zacimba foi vendida ao escravizador de Engenho José Trancoso. Como muitas mulheres negras escravizadas, enfrentou a violência das colonialidades dentro do regime escravocrata, que via seus corpos como objeto de exploração múltipla: sexual, reprodutiva, física. Mas Zacimba, conhecedora das ervas de sua terra, atualizou sua sabedoria em solo brasileiro. Aprendeu com os nativos, os animais e a floresta do Espírito Santo. Misturou o saber ancestral com os elementos da nova terra. E assim, armou sua vingança. O “pó de amansar sinhô”, proveniente de veneno da cobra “preguiçosa” (possivelmente, uma jararaca), como relata a pesquisadora Jurema Oliveira (2024), foi uma estratégia de envenenamento lento, silencioso, mas profundamente político. Sua ação culminou na eliminação dos opressores e na fundação de um quilombo às margens do Rio Doce, na região de Itaúnas.

O quilombo liderado por Zacimba Gaba não pode ser reduzido a uma simples zona de refúgio para os que fugiam do cativeiro. Ele se configurou como um projeto político radical de reorganização da vida negra em liberdade, uma proposta de ruptura com a ordem escravista colonial e de criação de um espaço autônomo de sociabilidade, cultura e espiritualidade africana.

A luta dessas mulheres, como Zacimba e Aqualtune, e depois Tereza, Felipa e Maria, por liberdade indica um campo de ação que remonta a uma memória dimensionada a uma temporalidade e espacialidade africanas, ligadas à organização dos quilombos como espaços de resistência, como bem retratou Beatriz Nascimento (1985) e que se expandem com a diáspora transatlântica. Em solo brasileiro, preservam a coesão, senso de comunidade e resistência, uma ideologia herdada da tradição Imbangala, angolana, que passou por diversas reconfigurações na história da diáspora afrobrasileira, e que passou a significar uma postura de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político.

A liderança, baseada na ação coletiva e na sabedoria ancestral, aplica o conceito de quilombo como prática de liberdade contínua, conforme proposto por Edison Carneiro (1937), para quem o quilombo é símbolo da

luta organizada contra a opressão racial. Já Beatriz Nascimento amplia essa concepção ao enxergar no quilombo – e, por extensão, no “aquilombar-se” – uma forma de manter viva a ancestralidade africana, ancorada nos vínculos comunitários, nos territórios divinos e nas epistemologias negras.

Zacimba Gaba, nesse sentido, forjou um espaço de liberdade no interior das matas capixabas, e disseminou os princípios do quilombismo: coesão, território, espiritualidade e resistência. Sua ação, feita de pólvora e plantas, de estratégia e cura, é expressão viva da filosofia diaspórica que entende que o quilombo é tanto espaço quanto gesto – uma forma de insurgência cotidiana que sobrevive nas veias da história, como uma fogueira acesa por mãos femininas em meio à escuridão do mundo. No século seguinte, conhecemos a história de outra quilombola no Centro-Oeste do país.

Tereza de Benguela (1700-1770) – Quilombo do Quariterê (MT)/ Centro-Oeste



Figura 17. Tereza de Benguela

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Desde o fim do século XVII, com a descoberta de ouro nas Minas Gerais, a Coroa portuguesa intensificou o avanço para o interior do continente sul-americano. A chamada “marcha para o oeste” implicou o deslocamento de colonos, em busca de riquezas minerais, e o transporte forçado de milhares de africanos e africanas que formaram uma nova diáspora: não transatlântica, mas intracontinental.

O caminho para as minas do Guaporé, na então recém-criada capitania de Mato Grosso (1748), passava por uma longa e penosa travessia terrestre, desde o Rio de Janeiro. A cidade era o principal porto de desembarque de africanos de origem bantu (Alves, 2017), e de lá partiam comboios conduzindo escravizados para os rincões do Brasil central. A fundação de Vila Bela da Santíssima Trindade, em 1752, como primeira capital da capitania, marca um ponto de inflexão na ocupação portuguesa da fronteira oeste e no surgimento de formas de resistência, entre elas, os quilombos. A fronteira oeste do Brasil Colonial se converteu em um espaço de *encruzilhada*: entre mundos, entre gentes, entre modos de resistir. Ali, no sertão do atual Mato Grosso, o Quilombo do Quariterê emergiu como território de alianças com os povos originários da região. Esse quilombo é descrito nas fontes coloniais como uma comunidade estabelecida nas margens do Rio Galera, nas proximidades de Vila Bela. O *Anal de Vila Bela* (Borges, 1770), produzido por agentes da Coroa portuguesa com o objetivo de justificar sua destruição, oferece valiosos – ainda que enviesados – relatos sobre sua organização. Trata-se de um dos poucos registros coloniais que reconhecem explicitamente uma mulher negra como governante de um quilombo, identificando-a pelo título de “rainha”. Segundo o documento, o quilombo existia desde os primórdios da exploração aurífera na região, evidenciando a simultaneidade entre o avanço do extrativismo e a resistência afrodiáspórica.

A comunidade era formada por negros e indígenas, uma aliança comum em formações quilombolas na fronteira. A floresta, portanto, falava mais de uma língua: falava línguas bantu trazidas do Congo e de Benguela, falava línguas karib, aruak, bororo, falava o silêncio cúmplice da fuga e da rebeldia. O Quilombo do Piolho, como também era chamado, acolhia corpos em trânsito – negros que escapavam das minas do Guaporé e indígenas arrancados de suas aldeias pelas frentes de colonização e pelas missões jesuíticas.

Volpato (1993, p. 188) nos entrega uma cena preciosa para a fabulação histórica: em 1770, durante a primeira destruição do quilombo, foram capturadas 79 pessoas negras e 30 indígenas. Mas os sobreviventes voltaram. E nesse retorno, o quilombo resistiu e se transformou. Vinte e cinco anos depois, uma nova investida revela a existência de 6 negros idosos, 8 indígenas, 19 mulheres indígenas e 21 caburés, ou seja, filhos de mulheres indígenas com homens negros, com idades entre 2 e 16 anos.

Esses números estatísticos nos deixam pistas, pegadas, rastros de convivência, afeto, aliança e reciprocidade. A presença majoritária de mulheres indígenas sugere que não se tratava apenas de acolhimento passivo, mas também de uma prática estratégica de recomposição demográfica e política. A mestiçagem ali não era apagamento – era reinvenção da vida no limite do possível. Era pacto entre mundos contra o mundo colonial. Talvez algumas delas fossem Nambikwara, Paresí, Bororo, ou Guaná (ou Chané) – povos que historicamente ocupavam as áreas do vale do Guaporé e as regiões adjacentes à Vila Bela.

Os Bororo, por exemplo, sofriam desde o início do século XVIII com a pressão das bandeiras e missões. Os Paresí foram um dos primeiros povos a entrar em contato com os lusos ainda no século XVII e, frequentemente, eram alvo de captura para o trabalho escravo ou para a catequese forçada. Já os Guaná, aliados tradicionais dos Guaicuru, também estiveram submetidos a esse processo de desagregação social.

Essas mulheres, arrancadas de suas redes familiares e rituais, encontravam nos quilombos uma possibilidade de reconstruir seus mundos – e sobreviver. Elas traziam consigo técnicas de cultivo, conhecimentos fitoterápicos, práticas espirituais e estratégias de deslocamento pela mata, saberes sobre argila e cerâmica que eram preciosos para a sobrevivência comunitária. Sua presença não foi só demográfica: foi cosmoperceptiva.

É nesse contexto que emerge mais uma personagem da História do Brasil, Tereza de Benguela, como apresenta Manuela Arruda dos Santos Nunes da Silva (2025). As fontes disponíveis não permitem afirmar com precisão a data ou o local de nascimento de Tereza. Ela pode ter sido capturada ainda criança e transportada no contexto da diáspora atlântica. Uma hipótese alternativa sugere que fosse já nascida no Brasil, filha de africanos trazidos anteriormente. O batismo cristão lhe conferiu o prenome Tereza, prática comum no processo de “aculturação” imposto aos africanos escravizados, em diferentes períodos os africanos deveriam ser batizados entre seis meses e um ano da chegada ao Brasil.

A ausência de sobrenome, substituído por uma marca toponímica (de Benguela), revela a negação de linhagem e a despersonalização operada pela máquina colonial, mas paradoxalmente é essa marca que nos permite hoje reivindicar sua identidade e reinserção histórica. A designação “de Benguela” indica sua vinculação à região homônima na África centro-ocidental, atual Angola, área de predominância de povos bantu, como já vimos. O porto de Benguela, fundado pelos portugueses em 1617, foi outro dos principais centros do tráfico atlântico de africanos escravizados (Candido, 2011). O etnônimo “Benguela”, nesse sentido, marca o local de embarque, e carrega implicações sobre sua identidade étnica. É possível que Tereza fosse parte dos povos

ovimbundu, majoritários na região, conhecidos por sua estrutura sociopolítica hierarquizada, domínio de práticas agrícolas e comércio inter-regional.

Pela documentação disponível é possível apreender que, em sua estrutura política, Tereza de Benguela exercia autoridade régia, presidindo um parlamento composto por “deputados” e um conselheiro de destaque, José Piolho – que, diferentemente das lendas posteriores, não era seu marido, mas seu assessor político. A governança institucionalizada e a reunião semanal do conselho revelam uma organização política deliberativa, com forte inspiração nas tradições africanas de liderança coletiva.

A estrutura produtiva do quilombo era sofisticada: contava com casas e malocas organizadas, tendas de ferraria, roças com cultivo diversificado (milho, feijão, cará, batata, amendoim e algodão), além de teares utilizados para a confecção de roupas. O uso de armas de fogo e arcos e flechas evidencia o caráter militarizado da comunidade, na organização da sua defesa frente ao aparato repressivo colonial.

Os saberes africanos de organização política dialogavam com os saberes indígenas de coletividade e reciprocidade. Tereza foi articuladora de uma confederação afrodiaspórica-indígena, uma visionária que compreendeu que resistir no interior profundo exigia alianças profundas. Ela soube reconhecer nos corpos indígenas o mesmo sangue derramado e o mesmo desejo de autonomia.

Esses dados nos permitem fabular a arquitetura das malocas indígenas reconfiguradas em lógicas fractais, a partir dos espaços espirituais, das roças de milho crescendo junto com o feijão cará; do algodão fiado por mãos negras e indígenas no mesmo tear; os arcos e flechas ao lado das espingardas; o toré ecoando entre batuques de candomblé e tambores de mina. Isso não é utopia: é arquivo insurgente.

Em 22 de julho de 1770, uma bandeira organizada a mando da Coroa invadiu o Quilombo do Quariterê. Tereza, ferida ao tentar atravessar um riacho, foi capturada e morreu pouco depois, em circunstâncias que o documento descreve como “pasma” – uma possível referência ao choque, humilhação ou suicídio. Sua cabeça foi exposta publicamente como forma de intimidação. A destruição do quilombo, no entanto, não significou o fim da resistência: relatos atestam a reorganização de remanescentes e a fundação de novos núcleos de refúgio, culminando em outra ofensiva em 1795. Tereza havia partido, mas seus filhos caburés e suas aliadas indígenas seguiram.

Contemporaneamente, mesmo com o pouco que sabemos sobre sua trajetória, Tereza se tornou figura central na história da luta contra a escravidão no interior do país, com o reconhecimento oficial de sua memória, com a instituição do *Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra* (Lei n.

12.987/2014), pela sua liderança à frente do Quilombo do Quariterê – também conhecido como Quilombo do Piolho ou Quilombo Grande.

Maria da Conceição (1792-1882) – Quilombo Maria Conga – Rio de Janeiro/Sudeste



Figura 18. Maria Conga

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Maria Conga nasceu em 1792, no antigo Reino do Kôngo – território que hoje integra a República Democrática do Congo e partes de Angola e Congo-Brazzaville –, numa região profundamente afetada pelo tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. De acordo com a memória coletiva e oral dos quilombolas da Baixada Fluminense, Maria Conga era filha de um rei congolês, o que a tornava, por direito, uma princesa. A história da sua origem, ainda que não do-

cumentada nos moldes da historiografia tradicional eurocentrada, é resguardada pelos saberes de matriz oral e espiritual dos descendentes de sua comunidade – memória viva que sobreviveu à tentativa de apagamento colonial e que fundamenta a construção da história a partir de uma perspectiva amefricanocentrada.

Sequestrada na infância ou adolescência, foi traficada para o Brasil por volta de 1804, desembarcando na Bahia, batizada Maria da Conceição, e, posteriormente, sendo vendida para um fazendeiro em Magé, região estratégica da Baixada Fluminense, onde o complexo escravista de cana-de-açúcar, portos clandestinos e rotas ilegais de comércio humano seguiam operando mesmo após leis abolicionistas parciais como a de 1831 e a Feijó, de 1837.

Magé, ponto de passagem entre o Rio de Janeiro e as minas de ouro do interior, foi um dos epicentros da escravidão colonial por sua posição geográfica. No século XIX, o sistema escravista permanecia ativo apesar das proibições legais, e Maria Conga viveu nesse cruzamento de violências e resistências. No entorno da Baía de Guanabara, formou-se um arquipélago de quilombos que a tradição oral chama de “Hidra de Iguazu”, metáfora potente para uma rede de comunidades negras insurgentes lideradas, em parte, por mulheres – figuras como Maria Conga, a quem se atribui a organização de um dos quilombos mais resistentes e longevos da história da região.

Alforriada aos 35 anos, Maria Conga funda, então, o quilombo que leva seu nome, estabelecido nos arredores do atual bairro Maria Conga, em Magé. Segundo moradores da região e relatos históricos preservados pela comunidade e pelo movimento quilombola, o Quilombo Maria Conga foi palco de múltiplas estratégias de libertação. Uma das mais conhecidas foi a construção de um túnel que ligava o cais da Piedade ao Morro do Bonfim – caminho subterrâneo usado para facilitar fugas em bando de pessoas recém-desembarcadas de navios negreiros clandestinos.

Essa tática ecoa a prática de Harriet Tubman²⁸ nos EUA e mostra que a resistência não era episódica, mas estruturada, contínua, ancestral. A Praça do Leilão, na mesma região, foi transformada num território de insubmissão e redenção, subvertendo o espaço de tráfico e venda de corpos negros em via de acesso à liberdade.

Maria Conga, além de organizar fugas, também acolhia, curava e orientava. Era parteira, curandeira, conselheira e estrategista militar. Seu quilombo era um abrigo, era um projeto de vida, um modelo de sociedade preta alter-

28. Harriet Tubman foi uma abolicionista e ativista americana. Nascida escravizada, Tubman escapou e, subsequentemente, fez 19 missões para resgatar cerca de 300 pessoas escravizadas, incluindo familiares e amigos, usando a rede de ativistas antiescravatura e abrigos conhecida como Underground Railroad.

nativa ao mundo colonial escravista. Resistiu durante mais de um século à repressão da Guarda Real portuguesa e depois às tentativas da Guarda Nacional, sobrevivendo até o período pós-abolicionista.

Ela morreu em 1882, aos 90 anos, de causas naturais, sem jamais ser capturada. Após sua passagem, tornou-se figura ancestral da Umbanda, em que é reverenciada como Vovó Maria Conga, guia espiritual e símbolo da ancestralidade preta, especialmente no culto aos pretos-velhos.

Em novembro de 2021, a prefeitura de Magé inaugurou um busto de Maria Conga no píer da Piedade, como gesto de reconhecimento à sua importância histórica. No entanto, em fevereiro de 2023, o monumento foi alvo de vandalismo racista: uma suástica nazista foi pichada sobre sua imagem. Esse ato de ódio religioso e racial reativou a memória como campo de disputa. Em resposta, foi organizado um protesto que reuniu movimentos quilombolas, coletivos negros, organizações de direitos humanos e lideranças religiosas em um ato simbólico chamado “Coroação de Maria Conga”.

A coroação, duzentos anos após seu nascimento, foi mais do que uma resposta política: foi um rito reparador. Se a colônia tentou apagar sua linhagem real e sua força ancestral, os seus hoje a reerguem como Rainha Maria Conga, rainha dos povos livres, das matas divinas, dos corredores subterrâneos da resistência.

Hoje, a comunidade quilombola Maria Conga é reconhecida pela Fundação Palmares e segue lutando por seus direitos territoriais, culturais e espirituais. Junto a outros quilombos da região – como o Quilombo do Feital e o Quilombo Quilombá – formam um núcleo ativo de resistência preta e de luta por memória, verdade e justiça. A região segue enfrentando desafios relacionados ao racismo ambiental, à especulação imobiliária e à negligência histórica do Estado, mas os quilombolas seguem erguendo as memórias de seus ancestrais como ferramentas de cura, pedagogia e política.

A bibliografia sobre o Quilombo de Maria Conga, localizado em Magé (RJ), evidencia a centralidade da memória coletiva, da resistência negra e da permanência quilombola na história local e nacional. A dissertação de Camila Abreu de Carvalho (2016), escrita no âmbito do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), propõe uma abordagem que articula identidade, território e práticas pedagógicas, destacando o protagonismo da comunidade na construção de sua própria narrativa histórica. Já o *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*, organizado por Martha Abreu, Milton Guran e Hebe Mattos (2013), inscreve o território de Maria Conga em um mapa mais amplo de memórias da diáspora africana e da violência colonial, reafirmando sua relevância como espaço de ancestralidade e luta. Complemen-

tando esse panorama, a dissertação de Jucá Sampaio (1994), ao analisar a crise do escravismo e a economia de alimentos em Magé entre 1850 e 1888, fornece subsídios importantes para compreender as transformações agrárias que impactaram diretamente os modos de vida das populações negras, incluindo os antepassados da comunidade de Maria Conga. Essas obras, em conjunto, compõem uma base sólida e plural para refletir sobre o quilombo como espaço de continuidade histórica, resistência cultural e reivindicação territorial.

Felipa Maria Aranha (n.ca. 1720) – Quilombo do Mola/República de Itapocu – Pará/Norte



Figura 19. Felipa Aranha

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No Norte do Brasil, a colonização do Grão-Pará configurou-se como uma das frentes mais brutais da expansão portuguesa na América, estruturada sobre um tripé violento: a conquista do território, a expropriação da força de trabalho indígena e negra, e a imposição do cristianismo como tecnologia de governo das almas e dos corpos. Nesse cenário, a atuação dos jesuítas – não era meramente evangelizadora – articulava-se a um projeto civilizatório de despossessão que reorganizava a paisagem humana e espiritual da Amazônia em favor da Coroa. No entanto, como lembra María Lugones (2008) ao discutir a colonialidade do gênero, todo projeto de dominação cria sua própria fratura. No caso da Amazônia colonial, essa fratura se manifesta tanto nas fugas e alianças entre indígenas e africanos quanto na insurgência da palavra escrita – espaço inesperado de denúncia, reivindicação e invenção política.

É nessa paisagem que reencontramos Felipa Maria Aranha, nascida em 1720. Embora algumas fontes a indiquem como “da Costa da Mina”, a verdade é que não sabemos com precisão a procedência étnica de Felipa Maria Aranha. E isso não é um detalhe: é sintoma da violência do tráfico atlântico, que reduzia sujeitos a mercadorias e identidades a etiquetas genéricas – mina, angola, guiné –, categorias impostas pelo mercado luso-atlântico e não por pertencimento autodefinido. A expressão “Costa da Mina” abarcava territórios diversos e complexos, que hoje correspondem ao Sul de Gana, Togo e Benim. Poderia Felipa ter sido akan, fon, ewe? Ou mesmo uma mulher bakongo capturada em zona bantu e embarcada por rotas do golfo? Cada hipótese nos abre uma porta fabulativa para pensar a pluralidade das Áfricas que ecoam nos territórios quilombolas do Grão-Pará.

Se Felipa fosse fon, por exemplo, sua cosmopercepção talvez estivesse imersa no culto aos voduns, com práticas devocionais altamente ritualizadas, centradas nos legba (espíritos guardiões de encruzilhadas e comunicação). Não por acaso, o sistema político e espiritual da Confederação do Itapocu – com seu código civil, força de segurança interna e uma ética coletiva de coesão – evoca a estrutura dos reinos fon do Daomé, onde a teia entre espiritualidade, política e comunidade é indissociável. Por outro lado, se fosse de origem angola ou congo, como muitos africanos traficados para o Pará, poderíamos entender o quilombo como um nkisi coletivo – um espaço espiritual de proteção e potência, onde cada corpo é suporte de energia ancestral. E nesse caso, as danças do banguê, o bambãê do Rosário, o marierrê e o samba de cacete seriam expressões culturais do Quilombo do Mola e performances do divino, ativadoras de forças de cura e continuidade, modos de manter vivos os laços entre os vivos e os mortos.

Mas Felipa poderia ainda ter sido mina – termo que, embora marcado pela generalização colonial, também carrega traços culturais próprios. Os povos mina, especialmente os da área de Ouidah e Abomey, eram profundamen-

te organizados em sociedades iniciáticas e formas de monarquia divina, como demonstram os cultos vodun e as hierarquias reais da tradição fon. Nesse caso, a própria ideia de realeza negra nas festas do Rosário – com crianças encarnando reis e rainhas africanas – poderia ser uma reencenação das memórias mina-fon, traduzidas e reinventadas no interior do Pará. Seja qual for a origem exata de Felipa, uma coisa é certa: sua ação política e sua organização comunitária trazem marcas vivas de uma África múltipla, resistente e fabular, reinventada no corpo-território do quilombo como projeto de mundo e futuro.

Sabemos que aportou da Costa da Mina, que foi um dos principais pontos de captura e exportação de africanos escravizados para o Brasil no século XVIII, operando por meio de fortes luso-africanos como Elmina e Ouidah.

Ouidah é uma cidade portuária no atual Benim, também conhecida como Agudá, pelos portugueses, “Ajuda” pelos hispânicos. Ali, baianos e outros brasileiros fundaram, no fim do século XVIII, o Forte de São João Batista de Ajuda para centralizar o tráfico e as redes comerciais. Daí em diante, “agudá” passou a designar os afrobrasileiros – mercadores, libertos e seus descendentes – que ali se fixaram, trazendo consigo língua, costumes e práticas religiosas do Brasil. Francisco Félix de Souza, o “Chachá”, ilustra bem esse fenômeno: natural da Bahia, radicou-se em Ajuda/Ouidah, integrou-se ao reino do Daomé e tornou-se um dos principais chefes locais, perpetuando na África suas conexões atlânticas e formando uma colônia de “agudás” que unia heranças luso-brasileiras e poder político africano (Mattoso, 1990, p. 34; Verger, 1968, p. 140-141).

Essa rota, ativada pelo tráfico atlântico, conectava o Golfo de Benim ao porto de Belém do Grão-Pará, e foi nesse fluxo de horrores e resistências que Felipa chegou ao Brasil por volta de 1740. Comprada como cativa e enviada a Cameté, no interior do atual estado do Pará, ela foi forçada ao trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar, um sistema escravocrata que alimentava tanto o mercado interno amazônico quanto os interesses da Coroa portuguesa.

Nesse cenário, Felipa não foi apenas vítima da engrenagem escravista – ela foi, sobretudo, estrategista de sua própria liberdade. Por volta de 1750, ela fugiu e passou a organizar, junto com outros africanos e afrodescendentes, o Quilombo do Mola, às margens do igarapé Itapocu, afluente do Baixo Tocantins. Esse quilombo, além de um refúgio, era também um verdadeiro espaço de autodeterminação política negra. Estruturado com código civil próprio, força policial interna e sistema de representação direta, o Mola se tornou o núcleo da Confederação do Itapocu – uma aliança de pelo menos cinco quilombos: Laguiño, Tomásia, Boa Esperança e Porto Alegre, além do próprio Mola.

E é justamente nesse horizonte que podemos fabular, a partir de um dos princípios quilombolas, que esse espaço se configura como uma república do

entrelaçamento. É provável que no Itapocu de Felipa Maria Aranha tenham convivido pessoas ewe, fon, akan, bakongo, ibo, haussá, mandinga e tantas outras – algumas cristianizadas à força, outras iniciadas em voduns, nkisis ou orixás, todas atravessadas pela violência do cativo, mas também portadoras de saberes, línguas e cosmopercepções próprias. Ali, no chão fértil do Grão-Pará, essas diferenças não foram apagadas, mas transmutadas em uma política de convivência negra: um quilombo que era templo, aldeia, escola e quartel. O que chamamos de “República do Itapocu” não foi apenas uma estrutura política formal; foi uma reinvenção do mundo a partir do trauma – uma refundação afrodiáspórica do convívio, onde o parentesco se fazia por escolha e solidariedade, e onde as múltiplas Áfricas cindidas pela escravidão se reuniam para sonhar o futuro.

Destacamos que em toda a diáspora africana nas Américas, como destacam Florentino e Amantino (2012), comunidades formadas por pessoas que resistiam à escravidão foram conhecidas por múltiplas nomenclaturas – *quilombos* no Brasil, *palenques* na Colômbia e no Caribe espanhol, *cumbes* na Venezuela, *marronages* ou *marrons* nas Antilhas francesas e *mainels* ou *maroons* nos Estados Unidos e Jamaica. Essas expressões regionais não nomeiam apenas refúgios geográficos, mas também estruturas políticas, culturais e espirituais criadas por pessoas negras que decidiram viver em liberdade, resistindo de forma coletiva ao sistema escravocrata. Somente na região de Minas Gerais, identificam-se mais de 166 quilombos no século XVIII; já na Nova Granada colonial, foram catalogados mais de 50 palenques entre os séculos XVI e XVIII. No Suriname, na Jamaica, em Esmeraldas (Equador), na Flórida e na Louisiana francesa, registros históricos e arqueológicos atestam a existência de redes estáveis de comunidades negras autônomas – muitas delas ainda vivas ou cujos descendentes seguem organizados. Esses dados não podem ser lidos como simples estatísticas de fuga, mas como evidências concretas de que se tratava de um movimento *transcolonial*, com fundamentos comuns, reinventado em múltiplos territórios.

Essas comunidades quilombolas, embora frequentemente perseguidas, eram também sistemas sociais estruturados. Não só resistiam, como também reconstituíam a vida: cultivavam alimentos, criavam códigos jurídicos e simbólicos próprios, forjavam alianças com povos indígenas e até estabeleciam tratados diplomáticos com autoridades coloniais, como no caso dos maroons jamaicanos. A busca por locais de difícil acesso – serras, pântanos, matas densas – era estratégia tanto de defesa quanto de autonomia, mas jamais significou isolamento completo. Pelo contrário: a sobrevivência dessas comunidades dependia de redes de sociabilidade com cativos em fazendas vizinhas, com homens livres pobres, refugiados da polícia, tanto brancos quanto negros, entre outros indígenas e forros.

Em Vila Rica, no século XVIII, as câmaras municipais chegaram a afirmar que “cada venda é um quilombo”. Essa denúncia moral, revela, ainda que involuntariamente, a centralidade dos quilombolas na dinâmica alimentar e econômica da colônia. Os quilombos também funcionavam como polos produtores de alimentos, operando redes de agricultura familiar que abasteciam armazéns, feiras e lojas de secos e molhados com gêneros de primeira necessidade. Milho, arroz, feijão, mandioca, frutas, além de carne de caça e pequenas criações pecuárias, eram produzidos por essas comunidades e escoados para as vilas coloniais, contribuindo para a diversificação alimentar e a segurança nutricional dos centros urbanos e dos arraiais mineradores. Era, portanto, o trabalho agrícola autônomo dos quilombolas que sustentava, em grande parte, numa economia informal, a vida cotidiana de muitos colonos, demonstrando que essas comunidades não só resistiam, mas também *reorganizaram as economias locais a partir de lógicas próprias*, fundadas na reciprocidade, no manejo ecológico e no saber agrícola ancestral africano.

Chamar essas comunidades de “esconderijos” ou refúgios, é reproduzir a lógica colonial que criminalizava a liberdade negra a partir da lógica do Conselho Ultramarino. O que os quilombos representam é muito mais: um projeto pan-africano de reinvenção do mundo a partir da negritude, baseado em princípios de autonomia coletiva, continuidade ancestral e criatividade política. Ao observarmos a simultaneidade dos quilombos no Brasil, dos palenques colombianos, dos marrons haitianos, dos cumbes venezuelanos e dos *maroons* norte-americanos, vemos que não se tratava de exceções regionais, mas de uma gramática comum de resistência forjada no calor da diáspora. É uma história subterrânea e fabular de soberania negra transatlântica, tecida por mãos que recusaram ser mercadoria e que, em vez disso, fizeram da liberdade um modo radical de estar no mundo.

Por isso, podemos interpretar que a formação da Confederação do Itapocu não foi um fenômeno isolado, mas parte de uma cosmopolítica de resistência negra pan-africana. A experiência política que Felipa trouxe consigo, oriunda das formas comunitárias, religiosas e militares da Costa da Mina, foi reelaborada no contexto amazônico com os saberes indígenas e os modos de vida camponeses ribeirinhos. A Confederação era, portanto, uma resposta insurgente às violências coloniais, articulando autossustentação, defesa armada e autonomia territorial – uma verdadeira república preta no coração da Amazônia.

Felipa Maria Aranha foi mais que líder militar. Ela simboliza uma pedagogia da liberdade, enraizada na oralidade, na ancestralidade e na coletividade. Sua memória, ainda viva entre descendentes de quilombolas da região de Cametá, é fonte de orgulho e resistência para as comunidades que reivindicam a continuidade dessa luta. Sua sucessora foi sua irmã Maria Luiza Piriá ou Pirisá.

Felipa não caminhou sozinha. Os dados mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022) apontam que o Pará abriga atualmente 516 localidades quilombolas, sendo o estado com maior número de territórios oficialmente delimitados no Norte do país. Entre as cidades brasileiras, Barreirinha, no Amazonas, é a cidade com mais localidades quilombolas do país (167), seguida de Alcântara (74) e Itapecuru Mirim (45), ambas no Maranhão, e Oriximiná (41) e Moju (38), no Pará.

Essas estatísticas nos permitem fabular sobre as memórias que não couberam nos arquivos coloniais, mas que resistiram nas práticas, cantos e sonhos de suas descendentes. Se Felipa deixou marcas fundando o Quilombo do Mola e articulando a Confederação do Itapocu, podemos – e devemos – imaginar que ao seu lado (e antes, e depois) outras mulheres também se insurgiram. Mulheres cujos nomes a história escrita esqueceu, mas que a oralidade quilombola preserva em fragmentos, em cantigas, em rituais, em gestos de cuidado e defesa da terra.

Essas mulheres são pescadoras, castanheiras, quebradeiras de coco babaçu, agricultoras familiares, lideranças quilombolas, cacicas, mães de santo e mestras da cultura. Antônio Bispo dos Santos (2015) nos lembra que os povos tradicionais criam “novos mundos a partir do que restou do velho mundo” e nos desafia a pensar o quilombo como um território político, educativo e produtivo. É esse o espírito que orienta a crítica à representação da Amazônia como “vazia” ou “intocada”, o que despolitiza a presença afroindígena. Como afirma Alfredo Wagner de Almeida (2006), o território não é apenas onde se vive, mas também onde se estabelece o poder de narrar e existir.

Por isso, é preciso fabular com radicalidade: o Mola não foi exceção, foi exemplo. E se ali havia uma república preta em pleno século XVIII, como ignorar a possibilidade de outras repúblicas semelhantes florescendo nos igarapés do Amapá, nas várzeas do Amazonas, nos barrancos do Tocantins? Como não reconhecer a ação insurgente de centenas de Felipas, de mães de santo, de guerreiras, parteiras e mestras de roça, sem as quais nenhum quilombo sobreviveria?

As estatísticas mais recentes estimam 5.972 localidades quilombolas no Brasil, mais do que o dobro das indígenas (IBGE, 2024). Dentre elas, 873 estão na região Norte, distribuídas em territórios ribeirinhos onde o Estado ainda insiste em não chegar – ou chega com repressão, mineração e violência. Mas lá, nesses refúgios de resistência, vive um Brasil profundo, onde a liberdade é cultivada com maniçoba, com tambores e com assembleias embaixo de mangueiras.

Essa memória dialoga diretamente com outras mulheres negras amazônicas como Mariana Preta de Courá, também do Pará, como veremos a seguir. Entre as duas, há ecos de uma mesma epistemologia: uma forma

de liderar que não se restringe ao campo militar, mas que ativa um campo simbólico, pedagógico e espiritual de emancipação.

Não é coincidência que Felipa tenha conseguido manter a Confederação do Itapocu ativa por décadas, resistindo até o século XIX, mesmo diante de sucessivas campanhas militares portuguesas. Essa longevidade política é evidência da solidez de sua base social, e da eficácia de sua liderança fabulada nos entrelaçamentos entre África e Amazônia, entre a diáspora e o território.

A trajetória de Felipa Maria Aranha nos convida a repensar o Brasil do século XVIII não como um espaço exclusivamente dominado pela lógica colonial, mas como um palco de experimentações políticas negras radicais. É preciso afirmar, como lembra Flávio dos Santos Gomes (2017), que os rios amazônicos foram também artérias da resistência africana – e que mulheres como Felipa navegaram esses cursos com estratégias próprias, fugindo do cativo e fundando mundos.

Assim como Tereza de Benguela, Aqualtune, Zacimba Gaba, Felipa Aranha, Maria Conga, é possível – e necessário – imaginar que muitas outras mulheres negras tenham liderado ou atuado em diferentes posições dos quilombos por todo o território colonial brasileiro. A ausência de seus nomes nos registros oficiais não implica inexistência, mas sim a eficácia de uma política ativa de invisibilização histórica.

As fontes coloniais – cartas de governadores, relatos de bandeirantes, autos de devassas e registros militares – raramente nomeiam mulheres entre os líderes quilombolas. Quando o fazem, é quase sempre para deslegitimar ou animalizar sua liderança. Essa omissão não é acidental. Trata-se de uma estratégia deliberada do poder colonial: invisibilizar as mulheres negras que desafiaram a lógica patriarcal e escravocrata, negando-lhes o estatuto de sujeitas políticas. Como nos lembra Michel-Rolph Trouillot (1995), o silêncio histórico não é apenas ausência de dados, mas também uma operação de poder que define quem pode ou não entrar no arquivo.

Contudo, a ocultação não apaga as pegadas.

Sabemos da existência de centenas de quilombos destruídos entre os séculos XVII e XIX. Poucos deles têm líderes identificados, menos ainda mulheres. Mas onde há resistência coletiva, há organização. E onde há organização, há liderança – especialmente de mulheres, que acumulavam funções centrais: desde chefia espiritual e religiosa, cura, mediação política, acolhimento de fugitivos, até estratégias de guerrilha e negociação com comunidades vizinhas.

A partir de uma *fabulação historiográfica crítica*, podemos – e devemos – imaginar essas presenças. Se Tereza liderou por duas décadas um quilombo estruturado politicamente, se Felipa organizou uma confederação de repúblicas na

Amazônia, se Aqualtune chegou da África como princesa guerreira e organizou forças em Palmares, se Zacimba organizou um quilombo em pleno século XVIII, é verossímil supor que em Jabaquara, Xaxim, Guaratinguetá, Pedra Branca ou Maracá, outras mulheres negras também tenham ocupado papéis semelhantes.

Essa abordagem fabulatória não se limita à invenção criativa: ela é método insurgente. Como aponta Saidiya Hartman (2020), fabular é preencher lacunas da história com o que poderia ter sido, porque o que é documentado não é toda a verdade, apenas a verdade do dominador. O método requer romper com o realismo do arquivo colonial, que omitiu sistematicamente o protagonismo de mulheres negras na luta antiescravista. Segundo ela:

A intenção dessa prática não é dar voz ao escravo, mas sim imaginar o que não pode ser verificado, um domínio da experiência situado entre duas zonas de morte — a morte social e a corporal — e acertar as contas com as vidas precárias que se tornam visíveis apenas no momento de seu desaparecimento. É uma escrita impossível que tenta dizer aquilo que resiste em ser dito [...] É uma história de um passado irrecuperável; é uma narrativa do que poderia ter sido ou do que pode ter sido; é uma história escrita com e contra o arquivo (Hartman, 2020, p. 12-13).

Se o mapa da escravidão no Brasil parece simples, ele oculta a complexidade das rotas e dos encontros, com histórias inacabadas, incompletas, repletas de lacunas. Povos bantus, iorubás e jejes se espalharam por todo o território, impulsionados por ciclos econômicos como o do ouro, da cana, do café. Foram interiorizados, forçados a cruzar rios, chapadas e matas. Mas também interiorizaram saberes e espiritualidades africanas, recriando-se no novo território durante os séculos seguintes, são essas histórias que buscamos fabular aqui.

CAPÍTULO 3.

ROSÁRIOS PRETOS, CALUNDUS E IRMANDADES: DO CRISTIANISMO CONGO ÀS IRMANDADES AMERICATÓLICAS

As relações entre o catolicismo e as religiões de matrizes africanas no contexto colonial e pós-colonial não podem ser adequadamente compreendidas pelos paradigmas clássicos do “sincretismo” ou do “catolicismo popular”. Esses conceitos, ainda amplamente utilizados, tendem a obscurecer as dinâmicas de poder implicadas nos entrelaçamentos religiosos, tratando os processos como miscigenação simbólica espontânea, apagando os constrangimentos impostos por estruturas coloniais. A noção de criptoreligião – ou seja, práticas religiosas ocultas sob a aparência de outra religião dominante – oferece uma alternativa conceitual mais potente para interpretar como sujeitos afrodiáspóricos reorganizaram suas cosmopercepções sob o regime de coerção católico-colonial. Nesse sentido, a utilização de signos e imagens do catolicismo não implica adesão ou fusão, mas uma tática de sobrevivência e reinvenção cultural, em que o cristianismo é apropriado, reconfigurado e tensionado a partir de uma lógica afrocentrada e amefricana (ou fractal).

Esse processo não opera apenas no nível cultural superficial, mas também se estrutura como um fractal – uma lógica de autorreplicação que atua simultaneamente no plano simbólico, afetivo e político. A matriz africana, diante do sistema colonial cristão, não se rende nem se dilui: ela se infiltra, se pluga e se replica por dentro das estruturas coloniais, como quem ocupa o corpo do outro com seu próprio sopro. Ao invés de simplesmente resistir pela negação, elabora um modo de *entranhamento*, apropriando-se de símbolos, rituais e linguagens católicas para dobrar sua própria presença. A cruz se torna signo de Exu; a ladainha vira invocação; o altar é também terreiro. Nesse entrelaçamento de camadas, o cristianismo colonial é dobrado em seu próprio avesso: a matriz africana se manifesta como fractal que, ao habitar a forma do outro, traduz o mundo segundo sua cosmopercepção. Assim, a dominação cristã, ainda que psicogênica e sociogênica, nunca é total, porque cada tentativa de totalização abre fissuras por onde brotam lógicas outras – modos de ser, de rezar e de existir que descolonizam de dentro para fora, camada por camada.

A categoria amefricristianismo é proposta aqui como uma chave analítica inovadora, que se distingue dos conceitos hegemônicos, frequentemente utilizados para explicar os modos de religiosidade afrodiáspóricas no Brasil. Esses termos, oriundos de uma matriz eurocentrada e colonial da história das religiões, operam apagamentos ao enquadrar práticas religiosas negras como desvios do cristianismo institucional ou como misturas espontâneas, esvaziando-as de intencionalidade política e agência histórica. Ao contrário, o conceito de amefricristianismos permite captar os modos pelos quais sujeitos e coletividades afrodiáspóricas não somente resistiram ao projeto catequético colonial, mas também criaram novas formas de existência religiosa no interior das estruturas cristãs. Não se trata de uma adesão ao cristianismo europeu, mas de sua reconfiguração a partir de cosmopercepções oriundas das matrizes africanas, como o cristianismo congo de Kimpa Vita, que já articulava Cristo e ancestralidade, Reino do Congo e Jerusalém, num gesto político-teológico de reinvenção cosmoperceptiva.

Nesse campo de disputas simbólicas e materiais, é preciso romper com a imagem do catolicismo como um sistema unidirecional de opressão e imposição colonial. A experiência histórica das irmandades negras, das procissões, das festas do Rosário e dos reinados nos territórios da diáspora negra revela outra face desse processo. Esses espaços foram apropriados, recriados e agenciados por mulheres negras como *loci* de proteção, solidariedade e articulação coletiva. Quando mulheres como Chica Machado, Joana Maria de Assunção, Severina Carijó, Luzia Pinto, Luiza, Rosa e Tereza se inscrevem nos domínios da fé cristã, não o fazem em gesto de submissão, mas de reinvenção. Ao se organizarem nas estruturas das irmandades ou fora delas, em suas próprias residências nos Calundus, ao ocuparem funções litúrgicas e ao liderarem festas e rituais, elas tensionaram os limites do patriarcado católico e introduziram princípios africanos de paridade, reciprocidade e centralidade feminina no seio de uma instituição marcadamente hierárquica, clerical e masculinizada. A noção de *afrocaticismo*, ou ainda de *amefricatolicismo*, nasce da observação concreta dessas práticas – e da crítica epistemológica que emerge da agência negra nos interstícios do catolicismo (Marinho; Simoni, 2022).

A concepção de amefricristianismos, portanto, emerge como necessidade historiográfica e política. Ela desloca a análise do sincretismo como fusão passiva para a ideia de convergência tática e cosmoperceptiva, que envolve negociações, ocultamentos e reinscrições espirituais, que ultrapassam o catolicismo ocidental. As mulheres negras da diáspora, em especial, realizaram verdadeiras intervenções epistemológicas no cristianismo, seja nos rituais do Rosário, seja nas rezas em ladainha, nas curas com ervas, ou nas práticas devocionais que fundem corpo e território, santo e ancestral, fé e política. Elas criaram teologias subterrâneas, nas

quais Maria é Mãe África e os santos são traduzidos como ancestrais africanos. Assim, o cristianismo que se pratica nas festas de Reinado, nas Congadas, nas celebrações populares do litoral e interior do país, das periferias urbanas é um cristianismo outro – construído sob uma fractalidade amefricana que reorganiza as relações entre divino e mundo, feminino e espiritualidade, poder e cuidado.

Esse deslocamento conceitual tem implicações metodológicas importantes: exige escutar os silêncios dos arquivos coloniais, valorizar as oralituras e as práticas cotidianas como fontes legítimas de produção teológica e histórica. O cristianismo vivido nas bases populares negras não se reduz à performance externa dos ritos canônicos, mas envolve sistemas simbólicos próprios, organizados pela memória, pela corporalidade, pela ancestralidade e pela reciprocidade. A atuação de mulheres negras como parteiras, rezadeiras, benzedeiros e organizadoras de quermesses não apenas tensiona a autoridade eclesiástica, mas também reconfigura o próprio campo religioso como espaço de luta, invenção e articulação comunitária. Ao fractalizarem cosmopercepções bantu ou mina-jeje com o universo cristão, essas mulheres criaram linhagens espirituais que atravessam os séculos e continuam a sustentar a resistência e a reexistência dos povos afrodiáspóricos. Por isso, falamos de amefricristianismos no plural – múltiplos, situados, entrelaçados com as histórias locais e transatlânticas da experiência negra.

A proposta de pensar os amefricristianismos, a partir de experiências como a de Kimpa Vita no Reino do Congo, das irmandades negras no Brasil Colonial e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e Pastorais Negras nos séculos XX e XXI, permite-nos reconstituir uma outra genealogia do cristianismo, que escapa tanto do modelo romanizado quanto da crítica que vê a religião apenas como ferramenta de dominação. Trata-se de uma genealogia construída a partir do sul epistemológico, onde os cristianismos foram e ainda são reinventados por sujeitos racializados, generificados e territorializados. A própria formação das comunidades negras, das redes de ajuda mútua, das práticas rituais festivas e das teologias populares só se tornam visíveis quando deslocamos o olhar para as experiências concretas das mulheres negras e para os modos pelos quais elas operam, ainda hoje, torções políticas, culturais e espirituais no interior do cristianismo. O conceito de amefricristianismos, nesse sentido, é mais do que uma categoria analítica: é um gesto ético de restituição epistêmica e de escuta histórica dos saberes soterrados pelas narrativas coloniais da fé.

Portanto, pensar a relação entre essas tradições religiosas exige uma metodologia que vá além das categorias eurocentradas como sincretismo. O conceito de entrelaçamento oferece um caminho mais fecundo, pois reconhece o caráter dialético, estratégico e consciente dessas fusões. Diferente da ideia de sincretismo como diluição ou mestiçagem simbólica, o entrelaçamento articula elementos

em tensão, opera de modo fractal, carregando múltiplas camadas de sentidos ancestrais. Ele mobiliza uma cosmopercepção que sobrevive e se reinventa dentro e contra a dominação, permitindo a persistência de lógicas africanas em meio ao disciplinamento católico. Ao invés de apagamento, o que se observa é a tradução insurgente: uma práxis de resistência que transforma o divino, o corpo e a comunidade em territórios de reinvenção coletiva. Na esteira do cristianismo congo, perspectivamos os amefricristianismos a partir da diáspora.

Dos entrelaçamentos tecidos a partir da decisão régia africana de adotar o catolicismo no alvorecer do século XVI até os abalos impostos pelo avanço do colonialismo imperial no final do século XIX, homens e mulheres do Reino do Congo mobilizaram saberes, cosmopercepções e símbolos para compor uma malha complexa e dinâmica do cristianismo congo. Nesse processo, não se tratou de mera fusão ou justaposição, mas de uma elaboração crítica e criativa em que formas visuais locais e estrangeiras, pensamentos religiosos diversos e conceitos políticos se entrelaçaram, gerando uma visão de mundo em constante transformação, na qual o divino se reorganiza a partir das matrizes africanas.

A espiritualidade do Reino do Congo, expressa de forma sofisticada aquilo que estudiosas e estudiosos vêm chamando de *cristianismo congo*, e emerge como uma prática religiosa que entrelaça, sem subordinar, as cosmopercepções africanas centradas nas inkices com elementos do cristianismo europeu.

Em 1483, Diogo Cão, navegador português, chega à região do Congo e estabelece os primeiros contatos com o manicongo, o rei Nzinga a Nkuwu. Em poucos anos, missionários, artífices e representantes da Coroa portuguesa estavam em Mbanza Kongo, onde o rei, batizado como Dom João I, e sua corte aderiram ao catolicismo. Seu filho, Mbemba a Nzinga, ou Dom Afonso I, torna-se figura-chave nesse processo de cristianização e reelaboração cultural.

Dom Afonso, talvez um dos primeiros africanos modernamente educados em moldes europeus, é emblemático desse momento. Com cartas trocadas com o rei de Portugal, exigia o cumprimento de acordos e denunciava a captura de congoleses como escravizados – inclusive membros de sua família. Ainda que fascinado pela cultura portuguesa, Dom Afonso foi também crítico e resistente à exploração imposta à sua terra e seu povo. A sua adesão ao catolicismo foi um gesto geopolítico, mas também de mediação cultural: reelaborou os símbolos cristãos dentro de um sistema espiritual próprio, como evidenciam os estudos de Mary Karasch (2011), Cécile Fromont (2014), Basil Davidson (1982) e Manoel Nunes Gabriel (1985).

A introdução do culto mariano²⁹, sobretudo sob a figura de Nossa Senhora do Rosário, acompanhou essa expansão. No contexto europeu, a devoção ao Rosário consolidou-se no século XIII com São Domingos. Já em 1460, no Mosteiro de São Domingos, em Lisboa, africanos escravizados e libertos fundaram a primeira confraria dedicada ao Rosário, inserindo-se em estruturas católicas ao mesmo tempo que preservavam formas coletivas de cuidado, ancestralidade e autonomia política. Segundo Karasch (2011), até 1496, esses grupos negros já formavam associações próprias, diferenciando-se das irmandades partilhadas com brancos e expressando uma agência étnico-religiosa que se expandiu com a intensificação da presença portuguesa na costa ocidental africana. Assim, povos como os bakongos, ambundos, ovimbundos e axantis participaram ativamente dessas práticas devocionais, que se enraizaram em territórios como São Tomé (1526), Sena em Moçambique (1577), São Salvador no Reino do Congo (1620), Luanda e Cambambe em Angola, formando um verdadeiro arquipélago de irmandades negras no Atlântico Sul.

O que se verifica, portanto, é que as irmandades do Rosário no Brasil não são importações tardias ou mecanismos de dominação eclesial, mas antes expressões enraizadas em experiências africanas de organização comunitária, espiritualidade e cosmopolítica. A consagração da Virgem do Rosário como “Rainha de Angola”, por exemplo, revela uma apropriação criativa e estratégica dessa figura cristã pelas populações africanas, que fractalizaram a devoção mariana com suas cosmo percepções e práticas culturais. Como observam Karasch (2000), Kiddy (2005) e Mulvey (1976), os africanos que chegavam ao Brasil, especialmente os oriundos de Angola, Congo e Moçambique, já conheciam o rosário, rezavam-no em suas línguas e usavam-no como emblema de identidade e pertencimento. A recorrência de mulheres negras como lideranças nessas irmandades também sugere a presença de formas organizativas baseadas em etnias e hierarquias ancestrais, cujas raízes dialogam com modelos africanos de autoridade espiritual e social, como os sistemas de linhagem e os conselhos de anciãos.

Mas no Reino do Kongo, e depois no Brasil, o culto à Virgem ganhou feições outras. A presença de Kimpa Vita (ou Kimpa Nvita), jovem mulher bakongo do século XVII que afirmava ser possuída por Santo Antônio e que propunha um cristianismo negro, centralizado em Mbanza Kongo, evidencia a apropriação ativa da fé cristã por africanos. Kimpa Vita anunciava que Jesus e Maria haviam nascido no Kongo, e que a verdadeira capital espiritual era africana. Sua execução

29. O culto mariano, ou devoção mariana, é uma forma de veneração e culto à Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo, na Igreja Católica e em algumas outras tradições cristãs. Envolve a honra, a devoção e a oração à Maria, reconhecendo-a como modelo de fé, humildade e obediência, e também como intercessora junto de Deus.

não impediu a propagação de sua doutrina – e suas marcas estão inscritas nas práticas religiosas afrobrasileiras, inclusive nas irmandades do Rosário.

Neste capítulo, as mulheres que emergem – Kimpa Vita, Chica Machado, Joana Maria de Assunção e Luzia Pinto – não são apenas figuras de devoção ou resistência, mas vértices de um processo histórico complexo e fractal em que o cristianismo, ao atravessar o Atlântico, se africaniza. Ao invés de absorver passivamente o catolicismo imposto, essas mulheres reconfiguram-no a partir de suas matrizes culturais e experiências encarnadas. Kimpa Vita, no Reino do Congo, é talvez a figura mais potente dessa refundação: ao se afirmar como a reencarnação de Santo Antônio e anunciar uma salvação negra e congo, ela inaugura um catolicismo insubmisso, que desobedece a Roma para obedecer aos ancestrais. Seu gesto não é heresia, mas reinvenção espiritual radical. É nesse registro que as irmandades negras do Brasil – como as de Nossa Senhora das Mercês e do Rosário – devem ser lidas: não como ecos coloniais da fé branca, mas como redes de reinvenção política, estética e espiritual forjadas por mulheres como Chica Machado e Joana Maria de Assunção.

Essas irmandades são, ao mesmo tempo, abrigos e trincheiras. Ali se cultivava um cristianismo negro, marcado por ritos de origem bantu, cosmopercepções afrocêntricas e uma ética comunitária que subvertia o individualismo colonial. Luzia Pinto, ligada aos calundus mineiros, revela-nos como essas práticas religiosas não se encaixam nos binarismos entre catolicismo oficial e religiosidade popular. Estamos diante de uma tessitura fractal: cada mulher, cada irmandade, cada prática religiosa não replica um centro, mas cria uma dobra, um reflexo, uma variação singular de uma espiritualidade que se fragmenta sem se diluir. O que une essas trajetórias é justamente a diferença em movimento, a recusa em separar fé e política, corpo e espírito, tradição e reinvenção.

Kimpa Vita (1684-1706) – Reino do Congo – cristianismo congo

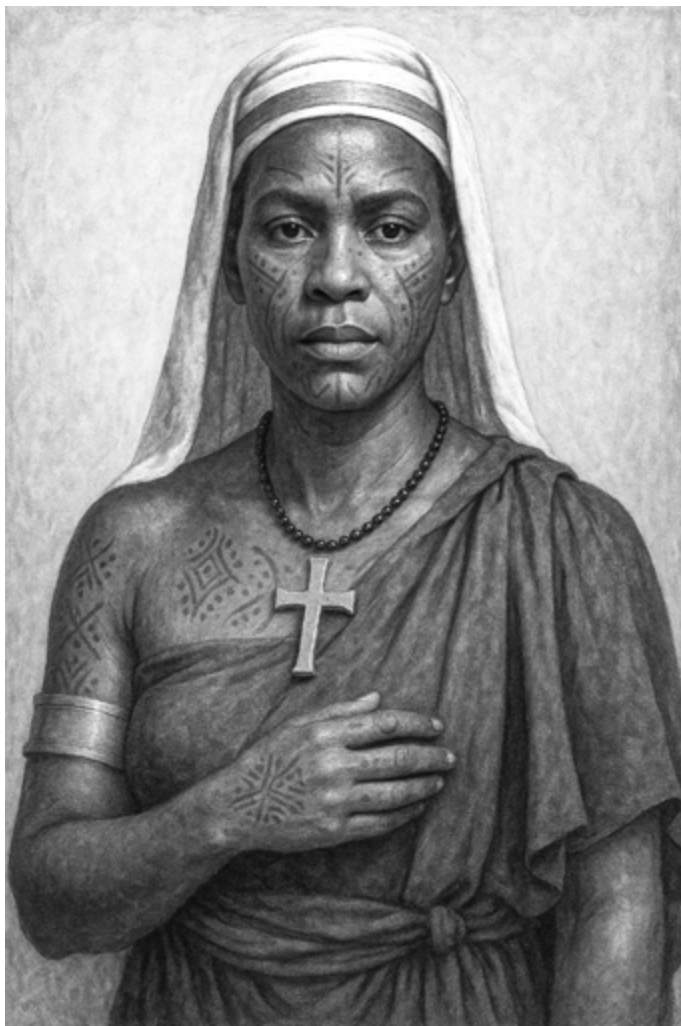


Figura 20. Kimpa Vita

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No século XVI, diante das pressões colonizadoras cristãs, ora pelos portugueses, sobretudo sob a liderança de D. Afonso (1506-1545), ou holandeses e britânicos, a elite congoleza – como demonstram as pesquisas de Cécile Fromont (2014) – apropriou-se do cristianismo de forma autônoma, combinando símbolos, vestimentas e rituais cristãos com a cosmopercepção local, formando aquilo que a

autora denomina “cristianismo congo”: um sistema simbólico e político híbrido, fruto dos chamados *espaços de convergência* entre culturas africanas e europeias.

Em vez de adotar um modelo de aculturação ou sincretismo que pressupõe perdas, diluições ou hierarquias culturais, o conceito de “espaços de correlação” permite compreender como sujeitos africanos – reis, líderes espirituais, artistas, guerreiras e guerreiros – reconfiguraram símbolos e signos religiosos em uma nova matriz epistêmica. Assim, o gorro *mpu*, os braceletes de poder e a *nkutu* não foram abandonados frente às insígnias da Ordem de Cristo ou aos paramentos católicos: ao contrário, foram rearticulados como formas visuais e materiais que expressavam simultaneamente autoridade ancestral e fé cristã, sem dissolver uma na outra.

A documentação sobre esse fenômeno inclui cartas e crônicas produzidas por missionários, autoridades portuguesas e viajantes europeus – todas fontes marcadamente externas – mas também se destacam os registros redigidos por líderes congueses, que oferecem uma perspectiva interna e estratégica sobre a adoção do cristianismo. O trabalho de Cécile Fromont, *The Art of Conversion* (2014), representa uma inflexão metodológica significativa ao se debruçar sobre a cultura visual e material do Congo cristão, analisando objetos, gravuras, vestimentas e performances que evidenciam o modo como o catolicismo foi apropriado e ressignificado pelas elites conguesas.

Esse cristianismo congo não pode ser lido para além do reflexo de submissão colonial ou cristianização europeia, mas como uma manifestação afrocentrada de agência espiritual, política e estética. As inkices, potências da natureza e da ancestralidade, não desapareceram – transitaram. Elas informaram as escolhas rituais, os códigos de vestimenta, os símbolos de comando e até os gestos diplomáticos diante dos missionários, como atesta a recepção cerimonial registrada na aquarela de Bernardino d’Asti. Ao misturar rafia com seda, marimba com pólvora, bênção com dominação simbólica, os sujeitos do Congo criaram algo novo: um cristianismo que não era cópia, mas criação. Um cristianismo afroatlântico em que a espiritualidade das inkices continuava a pulsar, orientando as formas pelas quais se rezava, governava e guerreava no coração da África centro-ocidental.



Figura 21. Bernardino d'Asti, *Recepção de um missionário capuchinho por um governante local*. Itália, ca. 1740. Aguarela sobre papel, 19,5 x 28 cm

Fonte: Biblioteca Civica Centrale, Turim, MS 457, fol. 18. Direitos autorais da fotografia: © Settore Sistema bibliotecario urbano della Città di Torino.

Essa abordagem difere dos estudos anteriores mais eurocêntricos, cujas fontes eram exclusivamente textuais, como os de Balandier e Randles, que viam o processo de cristianização como fracassado no Congo, e também se distingue de estudiosos mais críticos como Anne Hilton e Wyatt MacGaffey, que defenderam a manutenção da estrutura centro-africana, mesmo diante da imposição católica. Alinhando-se a John Thornton, Fromont argumenta que os congueses adotaram o cristianismo em graus diversos e o adaptaram criativamente às suas próprias estruturas sociais e políticas, formando uma expressão original e dinâmica de fé.

É nesse contexto de complexa articulação entre espiritualidade, política e resistência que emerge Kimpa Vita, também conhecida como Dona Beatriz, no contexto de fragmentação do Reino do Congo no final do século XVII e início do XVIII. Nascida em Kibangu durante uma época marcada por disputas dinásticas e pela instabilidade decorrente da invasão portuguesa e da derrota na Batalha de Mbwila (1665), Kimpa Vita emergiu como uma liderança em um movimento que desafiava tanto o domínio colonial europeu quanto as elites locais envolvidas na guerra civil. Sua experiência mística, que combinava visões espirituais com práticas religiosas do movimento kimpasi, foi interpre-

tada como a incorporação do espírito de Santo Antônio, dando origem ao Antonianismo – uma forma profundamente africana de cristianismo.

O movimento liderado por Kimpa Vita denunciava a corrupção das autoridades locais e religiosas, exigia o retorno da capital a Mbanza Kongo (São Salvador) e propunha a reunificação espiritual e política do Congo sob valores cristãos reinterpretados à luz da cosmo percepção centro-africana. Sua pregação atraiu numerosos seguidores, especialmente entre os setores populares. Entretanto, seu projeto foi visto como ameaça tanto para os missionários europeus quanto para o rei Pedro IV, que a mandou prender e executar em 1706 com apoio do capuchinho Bernardo da Gallo.

No entanto, sua história se tornou um exemplo emblemático da permanência e ressignificação da agência feminina no movimento antoniano. Kimpa Vita propôs uma hermenêutica cristã própria, desafiando a ordem estabelecida, afirmando experiências místicas (morte e renascimento semanais, encontros com Santo Antônio e Deus) e fazendo disso base para uma proposta política: a unificação do Congo e o fim das guerras civis.



Figura 22. *Crucifixo Congo*. Artista desconhecido. Possivelmente do século 18. Reino do Congo. Latão, 40 x 20 cm
Fonte: Fromont (2017).



Figura 23. Bisimbi Mami Wata - Dona Fish. Ovimbundu peoples, Angola. Circa 1950s-1960s. Wood, pigment, metal, mixed media. Private Collection. Photo by Don Cole
Fonte: MUSSIES, Martine. *Mami Wata*. Martine Mussies Website, 16 nov. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/4bNIPy3>. Acesso em: 20 ago. 2025.



Figura 24. Capa *Mpu* representativa de status. Reino do Congo, antes de 1674, fibras vegetais, altura: 18 cm. Museu Nacional da Dinamarca, Copenhague, inv. EDc123.

Fotografia cortesia do Museu Nacional da Dinamarca, Copenhague

Fonte: FROMONT, Cécile. *Tecido estrangeiro, hábitos locais: indumentária, insígnias Reais e a arte da conversão no início da Era Moderna do Reino do Congo*. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 33-53, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/4tsHAsY>. Acesso em: 24 ago. 2025.

Um dos emblemas desse movimento é a cruz congo-cristã, com suas figuras ancilares e bordas gravadas, é um artefato de grande valor simbólico e etnográfico. Ela representa a assimilação do símbolo cristão, e sua reinterpretação visual e cosmoperceptiva. Segundo Fromont (2014), a cruz expressa a permeabilidade entre o mundo dos vivos e dos mortos, função já desempenhada por rituais e entidades no universo espiritual congolês. As figuras sentadas nos braços da cruz podem ser vistas como representações de entidades femininas ou bisimbi, o que reforça a ideia de que o cristianismo não anulou a cosmopercepção africana, mas

foi adaptado a ela. Essas figuras não são meros adornos, mas manifestações visuais de um pensamento que não separa espiritualidade e poder político, masculino e feminino, vida e morte, reforçando um senso de mundo relacional e holístico.

De norte a sul do Brasil, mulheres negras construíram trajetórias potentes de resistência, mobilidade social e cuidado comunitário, muitas vezes acionando de forma estratégica o próprio mercado escravista – estrutura que as oprimia – para alcançarem autonomia e ajudarem seus pares. Atuando em campos diversos, especialmente nas irmandades religiosas católicas e no candomblé, essas mulheres estabeleceram redes de apadrinhamento, trocas de favores e compra de alforrias, recriando formas de poder dentro de um sistema que lhes negava humanidade.

Essa religiosidade híbrida oriunda do Congo/Angola atravessou o Atlântico com os africanos escravizados, principalmente oriundos de Angola e do próprio Kongo, e encontrou, no Brasil, um espaço de resistência, reafirmação e reinvenção através das irmandades negras. Segundo Mary Karasch (2011), já em 1552, os jesuítas organizaram as primeiras confrarias do Rosário para africanos recém-convertidos em Pernambuco, evidenciando o uso da religiosidade como dispositivo de incorporação e disciplinamento, mas também como espaço de criação coletiva negra. A partir da década de 1570, com o decreto régio que destinava os dízimos das igrejas de negros para suas próprias irmandades, abriu-se a possibilidade de formação de espaços autônomos de sociabilidade, espiritualidade e poder simbólico entre africanos e afrodescendentes. A criação oficial dessas irmandades foi incentivada por missionários, como o jesuíta que, em 1586, ordenou sua fundação para negros e indígenas. Assim, elas se espalharam por São Vicente, Salvador, Recife e, com o tempo, tornaram-se núcleos estruturantes da vida comunitária negra. A capilaridade dessas irmandades é visível no caso mineiro, onde, segundo Karasch (2011), chegaram a existir 62 confrarias do Rosário, articulando redes de parentesco espiritual, solidariedade e liderança negra com a eleição de reis, rainhas, juízes e juízas das irmandades.

A expansão das irmandades para o interior do Brasil, especialmente para a região aurífera de Goiás, seguiu essa trilha de organização comunitária negra. Após a descoberta do ouro na década de 1720, foram fundadas as primeiras confrarias do Rosário na capitania, como a de Vila Boa de Goiás, por volta de 1730, e outra em Meia Ponte (atual Pirenópolis), em 1736. As irmãs e os irmãos dessas confrarias, conforme documento de 1742, construíram suas capelas com recursos provenientes de esmolas, evidenciando uma agência coletiva voltada à construção de espaços divinos e de memória.

Essa devoção estava profundamente enraizada na memória africana: como destaca Mary Karasch (2011), muitos dos africanos que chegaram a Goiás eram originários de Angola, já habituados ao culto à Nossa Senhora do Rosário em sua

terra natal, onde confrarias rosarianas funcionavam desde o século XVI. A devoção à santa, além de proporcionar acolhimento espiritual, oferecia uma sensação de pertencimento – como afirmou um viajante britânico citado por Karasch (2011), os negros usavam o rosário ao pescoço como uma forma de sentir-se “em pátria”.

Para as populações africanas e afrodescendentes, ela se tornou mais do que uma santa: foi mãe, guardiã e símbolo de resistência. No contexto da diáspora, ela foi incorporada às cosmopercepções africanas como entidade que dialoga com forças ancestrais, servindo de elo entre o catolicismo institucional e as religiões de matriz africana, num processo que Cécile Fromont descreve como “estratégias visuais e devocionais de reinvenção” (Fromont, 2019).

Nossa Senhora do Rosário, portanto, não é apenas uma santa branca europeia. No Brasil, ela carrega os traços da Mãe Negra do Kongo, da Rainha que acolheu os filhos da diáspora, da padroeira dos esquecidos. Seu rosário é também corrente de luta, sua festa é também gesto político. Apesar de a historiografia brasileira, por muito tempo, privilegiar uma matriz “nagô” e purista da africanidade – esquecendo ou desprezando os Bantu, os Kongo, os angolas – a história do Rosário mostra a força de uma religiosidade que, mesmo mediada pelo colonialismo, não foi totalmente colonizada.

Segundo Karasch (2011), a primeira irmandade de Nossa Senhora do Rosário oficialmente reconhecida em Salvador foi fundada por angolanos na Igreja da Conceição da Praia, em 1685. Em 1699, esses mesmos angolanos estabeleceram uma segunda irmandade, desta vez dedicada a Santo Antônio de Catageró (ou Catagerona), santo negro de forte devoção entre as populações africanas. Após décadas de convivência com outras confrarias, a irmandade do Rosário decidiu, entre 1703 e 1726, construir sua própria igreja no Pelourinho, afirmando seu espaço simbólico e religioso na paisagem urbana de Salvador. Ambas as irmandades mantinham uma estrutura de liderança partilhada entre angolanos e crioulos, que se revezavam nos cargos de gestão até 1750. A partir desse ano, a irmandade passou a admitir africanos de origem jeje (Ewe), mas os excluiu das posições de comando, revelando as tensões étnicas e hierarquias internas entre diferentes grupos africanos na Bahia colonial (Nishida, 2003; Reis, 2003).

No Rio de Janeiro, ainda segundo Karasch (2000), os angolanos, em 1765, fundaram a Irmandade de Nossa Senhora de Belém, localizada em Sé Velha, enquanto os congos eram devotos da irmandade negra dos apóstolos São Felipe e São Judas, a partir de 1753.

No Recife, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Santo Antônio, fundada por volta de 1654, destacou-se como a mais importante das vinte irmandades negras registradas em Pernambuco durante o período colonial – doze das quais também dedicadas ao Rosário, conforme levantamento de Mar-

celo Mac Cord (2005), com base em Patrícia Mulvey (1976). A igreja-sede, no bairro de Santo Antônio, já tinha culto regular em 1686. Por sua expressividade e volume de adesão, o Rosário se tornou palco privilegiado de embates entre os diversos grupos de africanos escravizados e libertos. Os compromissos da irmandade, especialmente os de 1758 e 1870, explicitam esses embates, indicando que os angolas – numericamente dominantes na província – estabeleceram hegemonia política nas mesas diretoras e que os crioulos, filhos de africanos, aderiram a esse arranjo de poder. Os minas, por outro lado, foram sistematicamente relegados a postos subalternos. Entre 1835 e 1853, foram admitidos 742 novos membros à Irmandade do Rosário de Santo Antônio, dos quais 56% eram mulheres – uma evidência do crescente protagonismo feminino nas práticas religiosas públicas durante o século XIX. A maior presença feminina nas irmandades, sobretudo como testadoras e mordomas, desafia a ideia de que essas instituições eram espaços exclusivamente masculinos, revelando dinâmicas de poder mais complexas.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Boa Vista, também no Recife, apresenta, em seu compromisso de 1862, uma tentativa de equidade formal entre africanos e crioulos, além da incorporação de homens e mulheres brancos nas suas hierarquias, o que pode indicar uma diferenciação do modelo mais tradicional e exclusivo do Rosário de Santo Antônio. Previa-se ali a existência de duas juízas pretas (uma eleita e outra por devoção), bem como duas escrivãs e doze mordomas. Também havia previsão de cargos para brancos, de ambos os sexos, demonstrando que, ao menos normativamente, essas irmandades se abriam a novos arranjos sociais e raciais.

Tensões políticas internas entre as nações africanas pernambucanas também transbordaram para o campo da política provincial. Em 1848, às vésperas da Revolução Praieira, os minas da Irmandade do Rosário de Santo Antônio romperam com o rei do Congo, D. Antônio de Oliveira Guimarães, de nação angola e reconhecido como representante das nações africanas da irmandade. Os minas, contrariando sua liderança, aliaram-se ao Partido Liberal Praieiro, enquanto D. Antônio apoiava os conservadores. Este episódio, analisado por Mac Cord, evidencia a artificialidade da unidade africana sob a autoridade de um rei imposto – unidade que, como se vê, era contestada pelos próprios sujeitos africanos.

A Irmandade de São Benedito também teve grande relevância em diversas regiões do país, como no sul da Bahia, onde, segundo Wlamyra Albuquerque (2009), Santo Benedito era presença marcante nas procissões da década de 1880. No Recife, apareceu como a mais mencionada nos testamentos analisados (15 indicações, sendo 10 de mulheres), indicando sua popularidade sobretudo entre as africanas e seus descendentes.

Em Minas Gerais, como apontam os registros históricos e orais, como o do lendário Chico Rei – rei africano escravizado que teria comprado sua liberdade e fundado a igreja de Santa Efigênia em Ouro Preto –, essas festividades eram formas simbólicas de recriar um universo político e cultural africano em solo colonial. A Irmandade do Rosário do Morro Alto, fundada oficialmente em 1718, encenava essas coroações nas festas de Nossa Senhora do Rosário (outubro) ou do ciclo natalino (Natal e Epifania), recriando uma realeza afro-brasileira como forma de reafirmação identitária.

Em Goiás, conforme mostram as pesquisas de Moraes (2009) e Marinho e Simoni (2022), as irmandades também cumpriram função assistencialista e estratégica para inserção dos negros e negras na lógica civilizatória cristã. Através dessas associações, era possível realizar empréstimos, comprar alforrias e garantir ritos fúnebres cristãos – direitos negados pela Igreja oficial. Ao mesmo tempo, essas irmandades funcionaram como formas de criptoreligião, nas quais elementos de matriz africana eram mantidos sob o véu da devoção católica. Em especial, a eleição de reis e rainhas era uma forma de reconfigurar simbolicamente a ordem social, na qual os corpos subalternizados se tornavam majestades por alguns dias, encenando uma restauração ancestral.

Ainda no Centro-Oeste do país, entre 1736 e 1808, havia cerca de quarenta irmandades em Goiás, enquanto as Irmandades de Brancos, como as de São Miguel e Almas ou de Nossa Senhora da Lapa, mantinham rígido controle patriarcal e racial, impedindo qualquer protagonismo feminino, as irmandades compostas por negras e negros, livres ou escravizados, acolhiam mulheres em funções decisivas, como juízas, rainhas, tesoureiras e mordomas (Moraes, 2009). Essa dinâmica revela uma reconfiguração simbólica, inspirada em cosmocepções africanas, em que o gênero não se estrutura por uma hierarquia binária, mas por relações de senioridade, complementaridade e matripotência – como observa Oyèwùmí (2016) e reafirma Karasch (2012).

Na capitania de Goiás, segundo Karasch (2012), as irmandades negras do Rosário se destacaram por uma configuração mais inclusiva e, de certo modo, singular em relação a outras regiões do Brasil Colonial. Ao contrário da Bahia, onde as distinções entre etnias como angolas, jejes e crioulos estruturavam a organização interna das confrarias, em Goiás não há registros que evidenciem esse nível de segmentação étnica nos ofícios e cargos. O que a documentação disponível revela, apesar de fragmentária, é uma abertura notável: as irmandades do Rosário em localidades como Meia Ponte acolhiam uma ampla diversidade de membros – brancos, pretos, escravizados, libertos, casados, solteiros, mulheres, homens e até meninos a partir de 12 anos. E mais: há indícios da participação de uma nação indígena, os Bororos, o que aponta para um processo de articulação

interétnica potente. Em São Joaquim de Cocal, o compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Cativos, datado de 1788, reconhecia essa diversidade ao instituir uma alternância simbólica entre africanos e crioulos nos cargos de Rei e Rainha da irmandade, reforçando a ideia de pertencimento coletivo e rotatividade do poder interno, ao mesmo tempo que sinalizava os modos próprios de negociação e solidariedade nas fronteiras do sertão minerador. É assim que conhecemos a trajetória de Chica Machado em Goiás.

Chica Machado (1740) – Goiás/Centro-Oeste – Irmandade Nossa Senhora das Mercês



Figura 25. Chica Machado

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Chica Machado, biografada por Renata Franco, Raquel de Paula Ribeiro e Luciene de Oliveira Dias (2025), chegada ainda menina ao Arraial de Co-

cal em meados do século XVIII, inscreve sua trajetória no entrecruzamento das rotas atlânticas e das resistências negras em solo colonial. Embora os registros de batismo apontem predominância de africanos da Costa da Mina entre os escravizados levados para Goiás (Loiola, 2009), a presença de Chica pode ser lida como expressão de um cristianismo congo reconfigurado nas Irmandades de Nossa Senhora das Mercês. A experiência prévia dos povos do Reino do Congo com o cristianismo, desde o século XV, e sua reorganização nos espaços da diáspora forçada – como as irmandades de cativos – oferece chave de leitura para a autoridade religiosa e política que ela exerceu.

Chica, chamada de “rainha” pelos devotos, está entre outras mulheres negras cujas práticas de poder e fé se articularam não só à exploração aurífera – na qual saberes africanos sobre mineração foram cruciais (Furtado, 2021) –, mas também à constituição de redes devocionais que transbordavam os limites da sujeição colonial.

Chica Machado utilizou o ciclo do ouro em Cocal para acumular recursos que a permitiram alcançar liberdade, e também alforriar outras pessoas escravizadas, marcando sua história com fortes laços comunitários. Apesar de ser associada à escravidão, a mineração oferecia espaços de negociação e até de ascensão para certos indivíduos escravizados. Chica, ao que tudo indica, teria conquistado sua alforria e iniciado a acumulação de bens por meio do garimpo. A tradição oral afirma que ela “mixia cum oro” e era “garimpêra” (Silva, 2012). Sua fortuna foi tamanha que ela teria comprado a liberdade de mais de 100 pessoas escravizadas, organizando uma rede de dependência e fidelidade que a transformou em liderança local.

A propriedade que lhe pertencia – entre Uruaçu e Niquelândia, ainda hoje conhecida como “região da Chica Machado” – era extensa e incluía terras produtivas. As decisões econômicas, sociais e religiosas da comunidade de Cocal dependiam de sua anuência. Segundo os relatos, casamentos, negócios e até missas só aconteciam após seu consentimento.

A Igreja das Mercês, erguida por ela para os negros de Cocal, e seus livros de compromisso iluminados em ouro (Loiola, 2008), ecoam práticas estéticas e políticas das irmandades congo-cristãs que sobrepujam espiritualidade, prestígio e insubordinação. Em um território onde os templos católicos eram frequentados quase exclusivamente por brancos – como a Igreja de São Joaquim –, Chica rompeu barreiras raciais ao fundar um templo exclusivo para negros, inclusive abrigoando a Irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Cativos.

Nas cerimônias religiosas, Chica era tratada como rainha, título que ela de fato ocupou na Irmandade das Mercês. A sua coroação como rainha da irmandade ressignifica o cristianismo imposto, e o converte em ferramenta de

soberania e afirmação comunitária. Relatos narram que ela entrava na igreja em um benguê (tipo de liteira), carregada por seis homens negros fortes, enquanto os libertos lançavam pó de ouro sobre seu caminho – símbolo de reverência e de sua trajetória de vitória sobre o cativo. A romaria das Mercês, criada por ela, rivalizava com a de Nossa Senhora da Abadia do Muquém, sendo uma das maiores manifestações religiosas de Goiás.

Essa irmandade, em si, revela outro caminho de enriquecimento e influência: as irmandades religiosas, compostas por pretos forros e libertos, funcionavam como redes de apoio mútuo, espaços de sociabilidade e também de exercício de poder. Os livros de compromisso da irmandade de Cocal – datados de 1772 e 1788 – são documentos raros, decorados com ouro em pó e tecidos finos, evidenciando a opulência e o prestígio desses grupos negros organizados (Bernardes, 2017; Karasch, 2010).

A história de Chica Machado revela que, embora a estrutura colonial impusesse a invisibilização e a opressão, existiam espaços de ação e resistência para mulheres negras – especialmente aquelas que dominavam saberes valorizados, como os conhecimentos sobre mineração. Sua trajetória não é uma anomalia, mas uma das muitas histórias abafadas pelas narrativas dominantes da historiografia tradicional.

Chica viveu com o capitão Manoel Álvares da Silva, com quem teve ao menos seis filhos. Um deles, padre Silvestre Álvares da Silva, participou da primeira Constituinte do Brasil, em 1823, como deputado por Goiás. Outro filho, coronel Antônio Álvares da Silva, herdou sua fortuna e atuou politicamente na região de Traíras. A ascendência social de seus filhos é prova da inserção dessa mulher negra em redes de poder formal e informal.

Entretanto, ao passo que sua história é celebrada no Centro-Oeste por meio da oralidade, ela foi praticamente apagada dos registros oficiais. Essa subalternização demonstra como o Centro-Oeste colonial, apesar de sua intensa miscigenação, manteve estruturas de subalternização racial e de gênero, mas também como comunidades negras criaram espaços de (re)existência e memória.

Num gesto simbólico e político, os moradores mais antigos de Cocal passaram a identificar Chica Machado com a princesa Isabel, subvertendo o mito da abolição graciosa feita pela monarquia branca. Ao dizerem que “Chica era a princesa Isabel”, eles deslocam o protagonismo da abolição para as pessoas negras, reconstruindo a narrativa histórica a partir de suas próprias vivências e heróis. Essa ressignificação denuncia a farsa da abolição sem reparação e reafirma o protagonismo das populações negras nas lutas pela liberdade e dignidade.

Ao transformar pó de ouro em tapete litúrgico, Chica transfigurava as marcas da escravidão em gestos de realeza africana, performando um outro

tempo e outro território – aquele da memória insurgente que, nas palavras dos cocalenses, a iguala à princesa Isabel, não por deferência à monarquia branca, mas como gesto de reapropriação e denúncia da abolição fraudulenta.

**Joana Maria de Assunção (1785-1808) – Tocantins/Norte –
Irmandade Nossa Senhora do Rosário**



Figura 26. Joana Maria de Assunção

Fonte: Reconstituída com IA Copilot a pedido de Thais Marinho, em abril de 2025.

Outras personagens como *Joana Maria de Assunção*, eleita rainha perpétua na Irmandade de Natividade (hoje no estado do Tocantins) entre 1787 e 1800, se destaca nos documentos. Joana, possivelmente ex-escravizada, com um nome devocional cristão em vez de um sobrenome português, provavelmente alcançou tal posto por meio de uma grande doação de ouro – ou, como especula Karasch (2012), por sua ancestralidade africana de realeza. Através da organização dos festejos, como as congadas, dos rituais fúnebres, das procissões e dos serviços de assistência mútua, essas mulheres estruturaram redes espirituais e materiais fundamentais à sobrevivência de suas comunidades, em contextos marcados por exploração, deslocamento e perda.

As irmandades, especialmente aquelas que congregavam pretos, pardos e crioulos (livres ou cativos), tornaram-se “terreiros” de articulação e preservação da memória africana. Nesses espaços, como explica Marinho e Simoni (2022), as mulheres negras operavam o que Lugones (2008, 2014) define como *feminismo decolonial* – um agir coletivo contra a colonialidade de gênero e raça. Era nos quintais, nas cozinhas e ao redor das imagens sacras que o “códex afrobrasileño” (Segato, 2003) se manifestava: no canto, no gesto, na reza, na benzeção. Ali, as mães de santo e congadeiras se tornavam curandeiras e guardiãs de saberes transgeracionais.

Cécile Fromont (2014), ao estudar o catolicismo africano e a arte visual produzida nas diásporas, ajuda-nos a compreender como a inserção das mulheres negras nas irmandades representou não só um ato de fé, mas também de tradução cultural – um processo híbrido, no sentido de Bhabha (1998), em que elementos africanos se infiltraram no catolicismo, provocando rupturas nos discursos normativos da Igreja. A figura das juízas de ramallete, das princesas, das zeladoras, evidencia uma concepção de autoridade feminina incompatível com a lógica eclesial eurocentrada, mas plenamente coerente com a lógica africana.

A atuação dessas mulheres negras nas irmandades goianas nos mostra que a religiosidade foi um dos primeiros e mais potentes territórios de reexistência. Por meio das festas religiosas como os reinados, da prática ritual das folias e da organização das quermesses, elas transformaram as irmandades em verdadeiros espaços de reivindicação simbólica e política. Como sintetiza Núbia Regina Moreira (2011), retomando Landes (1967), essas mulheres foram e são a viga mestra das comunidades negras: mães, rainhas, mestras, curandeiras – em suma, líderes espirituais e sociais, em pleno coração do Brasil Colonial.

Essas histórias, ainda que escassas nos arquivos formais, ressoam no batuque dos tambores das congadas de Goiás e em distintas regiões do país, até hoje, e apontam para uma trajetória contínua de espiritualidade insurgente, na qual o gênero, não era apenas binário e opressivo, foi campo fértil para práticas de resistência e invenção da liberdade.

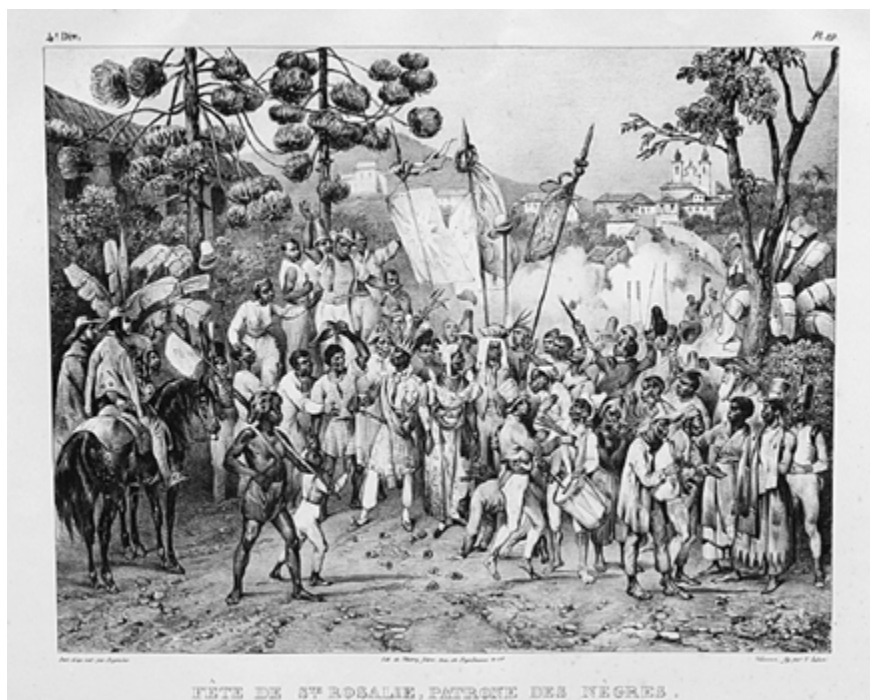


Figura 27. Festa à Nossa Senhora do Rosário

Fonte: Johann Moritz Rugendas, *Feast of Saint Rosaly, Patroness of the Blacks, in Voyage pittoresque dans le Brésil* (Paris: Engelmann et Cie, 1835), division 4, book 16, plate 19. Photo courtesy of Oliveira Lima Library, Catholic University of America.

Cécile Fromont destaca a relevância das representações visuais das festividades afrocrístãs. As aquarelas de Carlos Julião (último quartel do século XVIII) e a litografia de Rugendas (década de 1820) oferecem registros visuais cruciais dos reis e rainhas do Congo em contextos cerimoniais no Brasil. Em ambas as imagens, observa-se a fusão entre elementos europeus e africanos: trajés ocidentais são combinados com tangas, lenços e instrumentos musicais como marimbas e pianos de polegar (*mbira*), além do uso recorrente de penas, bandeiras e coroas. Fromont argumenta que esses elementos não são meros enfeites exóticos, mas símbolos carregados de significados específicos dentro do universo africano e afrobrasileiro, como a autoridade espiritual e a intermediação com os ancestrais – em especial no contexto do Reino do Congo e do Ndongo.

Fromont dedica atenção à gestualidade dos participantes: saudações, reverências, danças, posturas que combinam elementos europeus (crístãos) e africanos (como gestos do Congo e capoeira). Esses corpos em

movimento revelam formas sofisticadas de comunicação e lealdade, desafiando a visão dos europeus que viam as festas como desorganizadas ou cômicas. A autora argumenta que imagens como a de Rugendas não devem ser tomadas nem como documentos completamente fidedignos nem como meras fantasias coloniais. Elas são fontes híbridas, moldadas por três olhares: o do artista europeu; o das autoridades que controlavam o espaço; e o das pessoas representadas, que usavam roupas, poses e símbolos para se autorrepresentar.



Figura 28. Coroação de uma Rainha Negra na festa de Reis, de Carlos Julião³⁰

Fonte: Iconografia Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

30. A obra faz parte do álbum intitulado “Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio”. É uma das raras representações visuais do século XVIII que documenta a hierarquia das nações centro-africanas no Brasil.



Figura 29. Rei e Rainha negros da festa de Reis, de Carlos Julião³¹

Fonte: Iconografia Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

A comparação entre fontes iconográficas de épocas distintas – como as imagens de Julião³², Rugendas e as fotografias de Riedel (1868) e Christiano Jr. (c. 1865) – revela uma notável continuidade simbólica: o uso persistente de penas, bandeiras, tangas e certos padrões de vestimenta, ainda que os trajes femininos acompanhem as mudanças da moda europeia. Essa continuidade, segundo Fromont, indica uma tradição visual e material afrobrasileira consciente, que reforça sua legitimidade cultural por meio da repetição de signos centrais, mesmo enquanto incorpora elementos do ambiente colonial.

31. Esta aquarela de Carlos Julião é um dos registros mais antigos da “festa de reis”, onde se evidencia a **soberania negra** em meio à escravidão. A indumentária europeizada (os mantos, coroas e cetros) funde-se aos símbolos de prestígio africanos.

32. Sobre as aquarelas de Carlos Julião, ver: Carlos Julião – 16 aquarelas do século XVIII. *Revista Prosa Verso e Arte*, 26 set. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/4pVb8O4>. Acesso em: 21 abr. 2025. Os desenhos de Julião retratam com minúcia cenas do cotidiano no Brasil Colonial, especialmente no Rio de Janeiro e no Serro do Frio, contribuindo para a formação do gênero costumbrista e dialogando tanto com a literatura de viagem dos séculos XVIII e XIX quanto com os estudos de história natural e as práticas artísticas e militares da época.



Figura 30. Fotografia CDV de mulheres negras do fotógrafo Christiano Júnior, 1865. No verso, selo da casa Leuzinger, que vendia fotos dessa coleção principalmente para estrangeiros, como souvenir do Rio de Janeiro

Fonte: JUNIOR, Christiano. Studio Portrait: Seated Woman and Standing Boy Street Vendors with Vegetable Baskets, Brazil. 1864. 1 fotografia, frototipo, 8,4 x 5,4 cm. Acervo do The Metropolitan Museum of Art (The Met), Nova York. Disponível em: <https://bit.ly/4c4bVqL>. Acesso em: 24 ago. 2025.

Ao confrontar os relatos textuais com os registros visuais, Fromont observa que os viajantes europeus, como Koster, frequentemente desprezaram os festejos com condescendência e desprezo, usando termos como “extravagante” ou “ultrapassado”. No entanto, as imagens, desprovidas dessas qualificações depreciativas, revelam os trajes como atualizados dentro dos padrões de moda de suas respectivas épocas. A autora ressalta, assim, a necessidade de analisar criticamente os diferentes gêneros documentais, considerando seus limites e potencialidades. As fontes visuais tornam possível observar aspectos não registrados nos textos, como o detalhe das roupas, dos instrumentos musicais, das danças e da composição espacial dos desfiles.

Essa análise crítica das fontes permite a Fromont argumentar que os participantes das congadas estavam profundamente conscientes das linguagens visuais e sociais de prestígio, utilizando vestimentas e acessórios como estratégias para afirmar dignidade, liderança e autoridade dentro de suas comunidades – mesmo em um contexto de opressão racial e escravidão.

Um dos pilares do argumento de Fromont é a ligação direta entre os rituais de coroação de reis e rainhas do Congo no Brasil e os sangramentos centro-africanos, que envolviam o uso de sangue como símbolo de poder e renovação, eram parte integrante da cultura congoleza, sobretudo no antigo Reino do Congo. Nessas cerimônias africanas, encontros coreografados de caráter marcial e espiritual celebravam poder, ancestralidade e ordem social. Escravizados e seus descendentes, ao recriar essas práticas no Brasil, ressignificaram o ritual como forma de reivindicar agência cultural e espiritual, mesmo dentro das margens impostas pela escravidão e pelo colonialismo.

Essa continuidade simbólica, contudo, não se deu de forma puramente preservacionista, mas por meio de uma contínua transformação. A autora destaca que os congadeiros reproduziram tradições africanas, mas as adaptaram ao contexto brasileiro, incorporando elementos do catolicismo barroco, das festas portuguesas de “Mouros e Cristãos”, e dos próprios códigos de *status* da sociedade escravocrata. Como aponta Fromont, o cristianismo já era parte do universo simbólico do Congo desde o século XVI, o que facilitou a fusão de elementos religiosos africanos e católicos nos ritos das irmandades brasileiras.

As irmandades católicas, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, aparecem em seu estudo como espaços cruciais de articulação social, espiritual e política para os africanos e afrodescendentes em Minas Gerais. Fromont, dialogando com historiadores como Kiddy, mostra que os registros das irmandades revelam distinções internas importantes, como a separação entre “rei do Congo” e “rei da irmandade” – distinção que desaparece com o fim do tráfico atlântico. Tal desaparecimento reflete a

mudança demográfica e simbólica da comunidade: com o fim da chegada de africanos, as categorias passaram a ter um caráter mais mitológico e menos ligado à origem étnica direta.

Assim, “Congo” se transforma de um local geográfico e histórico em uma categoria simbólica de pertencimento coletivo, integrando africanos de diferentes origens em uma memória diaspórica compartilhada. A continuidade do título “rei do Congo”, em festas religiosas e cívicas do século XIX, indica a persistência dessa identidade como uma “tradição inventada”, no sentido de que suas raízes eram reais, mas sua forma e significado eram continuamente recriados no Brasil.

Assim, as irmandades negras do Rosário em Minas, Rio de Janeiro, Recife, Ceará, Rio Grande do Sul e Goiás não foram apenas locais de culto. Foram núcleos de organização política, de resistência étnica, de expressão estética e espiritual. Criaram espaços legitimados pela Igreja para que cosmo percepções africanas pudessem sobreviver, se reinventar e dialogar com o cristianismo colonial. Nas palavras de Moraes (2009, p. 32), esses espaços “não apenas deram sentido à vivência religiosa dos arrivistas, mas também contribuíram para que estes se radicassem na região”.



Figura 31. Congada

Fonte: Arsênio da Silva, *Congada*, 1860. Photograph, 17.5 × 23.5 cm on ca. 32 × 45 cm sheet, in the collections of the Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. Photo: Acervo Fundação Biblioteca Nacional do Brasil.

Severina Carijó – (n.ca. 1722) – Curitiba/Sul – Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos



Figura 32. Severina Carijó

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

O processo de colonização da porção meridional do território que hoje compõe o Sul do Brasil, tendo como um de seus núcleos a região de Curitiba, evidencia uma particularidade estruturante: a centralidade da escravidão indígena como fundação do sistema de exploração territorial, seguida e entrelaçada pela escravidão africana. Esta configuração não deve

ser vista como transição linear entre uma forma e outra, mas sim como uma engenharia escravista híbrida, sustentada por práticas de cativo que combinaram legalidade, subterfúgio jurídico e violência prolongada. A história da ocupação do Paraná – especialmente dos Campos Gerais e da região de Curitiba – é, portanto, inseparável da história da diáspora africana e da devastação das populações indígenas, articuladas em redes locais e atlânticas de trabalho forçado.

Pierre Clastres (1988) sugere que os Guarani eram aproximadamente 1,5 milhão antes da Conquista, espalhados por mais de 350 mil km², em uma impressionante coesão linguística e cosmoperceptiva entre os diferentes povos tupi-guarani. Aqui já temos um dado que subverte a narrativa eurocentrada de “tribos dispersas e frágeis”. Estamos diante de nações, com modos de vida articulados em redes transcontinentais, que se estendiam da Amazônia ao Prata, estruturadas em torno de um sistema de valores comum: o *Ñande Reko*.

Mas se há uma cifra que não se pode ignorar, é a do genocídio. Clastres aponta que a cada 500 Guarani, um sobreviveu. Não há harmonia possível nesse abismo. A destruição física, espiritual e territorial foi sistemática, operada tanto pelas *encomiendas* espanholas quanto pelas expedições bandeirantes. A “redução” jesuítica não pode ser romantizada como “refúgio”; foi projeto de controle territorial e epistemológico. É justamente contra essa redução que os Guarani caminham – e continuam caminhando – na busca da Terra Sem Mal, não como utopia, mas como horizonte de liberdade.

Brandão (2005) interpreta o *Ñande Reko* como “nosso modo de vida”, em tom quase bucólico, reduzido a valores comunitários e rituais familiares. Mas *Ñande Reko* é muito mais: é cosmopercepção política, código de conduta ancestral que estrutura relações entre humanos, não humanos e ancestrais. Não é “identidade”, como querem as ciências sociais do reconhecimento; é princípio ontológico de reexistência.

A busca pela Terra Sem Mal (Yvy Maráey) não é evasão do mundo, mas projeto político de reconstrução de um mundo habitável, um mundo em que a colonização seja desfeita, não conciliada. Isso precisa ser reescrito nas narrativas historiográficas, fugindo do artifício funcionalista que vê a religião Guarani como “adaptação simbólica” ao catolicismo. A palavra dos profetas Guarani, que Brandão transcreve, evoca uma dimensão insurgente: um chamado ao reerguimento coletivo.

Ao contrário do que sugerem os mapas coloniais, o território Guarani não era fixo nem fragmentado. Era espacialidade vivida que compreendia uma ecologia simbólica extensa, desde o litoral atlântico até os contrafortes andinos. Os

Guarani não fugiam: resignificavam o espaço em sua cosmo percepção, como forma de escapar ao poder colonial. O nomadismo Guarani – especialmente dos Kaiowá, Mbyá e Nandeva – não é de dispersão, mas de resistência estratégica.

A geopolítica colonial buscou capturar essa mobilidade através das Missões. Mas mesmo nelas, os Guarani negociaram, reinventaram e – quando necessário – insurgiram, como em revoltas como a dos Sete Povos das Missões e a atuação profética de líderes como Sepé Tiaraju emergem como atos de soberania indígena. Mas a principal estratégia foi o entrelaçamento com outros grupos como os afrodiaspóricos.

Enquanto no Rio de Janeiro a massa de africanos escravizados rapidamente compôs o cenário urbano, como observado por viajantes no início do século XIX, o Sul do Brasil exibe outra paisagem: marcada por uma presença africana inicialmente mais rarefeita, majoritariamente crioula e constantemente misturada à população indígena cativa. A análise comparativa dos processos históricos que constituíram essas diferentes regiões evidencia que a escravidão no Sul se organizou por uma lógica menos centrada no tráfico atlântico direto e mais fortemente articulada à exploração do indígena como mão de obra territorialmente disponível e estrategicamente apropriada pelos colonizadores paulistas e luso-brasileiros.

A historiografia dominante por muito tempo ocultou o papel estrutural do trabalho indígena escravizado no Sul, relegando os povos originários ao papel efêmero de obstáculos ou coadjuvantes. No entanto, o trabalho de John Monteiro (2001) e outros pesquisadores demonstrou que, ao contrário, o sistema escravista brasileiro não foi uma importação europeia transplantada, mas o produto de um “aprendizado colonial”, no qual a escravidão se estabeleceu como arranjo múltiplo e dinâmico de dominação, pautado em experimentações sucessivas com o cativo indígena antes de se consolidar com maior densidade africana.

No caso paranaense, os povos carijós no litoral e coroados no planalto foram intensamente submetidos a esse processo. Desde o início da colonização, a prática de apresamento – embora legalmente contestada – foi reiteradamente autorizada por regimentos e cartas régias, como as de 1745, 1808 e 1809, que não apenas permitiam, mas também incentivavam a escravização indígena sob o pretexto de “guerras justas” e “prisioneiros de guerra”. Essa legalidade flexível sustentou a chamada *Administração Particular dos Índios*, que, mesmo após extinta juridicamente em 1755, continuou operando socialmente sob a lógica de dominação, como mostra o recenseamento de São José dos Pinhais em 1782 (Monteiro, 2001).

A presença africana na região foi mais significativa a partir da segunda metade do século XVIII, com a chegada de africanos via Paranaguá e o comércio indireto promovido pelos tropeiros. No entanto, diferentemente de centros como Salvador ou Rio de Janeiro, a população africana e afrodescendente no Paraná era majoritariamente crioula, resultado da reprodução interna e da convivência prolongada com indígenas e mestiços. Essa formação criou um cenário demográfico marcado pela mescla, mas também por hierarquias complexas e flexíveis. As listas de inventário, como a de Isabel Fernandes da Rocha (1722 *apud* Monteiro, 1994), revelam a coexistência cotidiana de carijós, “mollatos” e “minas”, que, embora sob um mesmo domínio senhorial, partilhavam desigualdades impostas pelas distintas origens e graus de racialização.

É nesse testamento que conhecemos os nomes de Severina, mulher carijó, listada entre os dezoito cativos sob domínio da mesma casa senhorial. No mesmo inventário figura também Anna Mollata – africana ou afrodescendente, uma “mollata” – e outras mulheres e crianças, indígenas e negras, vivendo sob um mesmo teto, compartilhando a labuta servil e o cotidiano colonial do Paraná setecentista.

Diante da ausência de informações, mas diante das pistas, fabulamos se Severina Carijó não apenas dividia tarefas com Anna Mollata: partilhava dores, orações, estratégias e talvez até risos. Nos dias santos – em que a suspensão da lida permitia um respirar –, imaginamos Severina acompanhada de Anna, quando caminhavam até a antiga Igreja do Rosário dos Homens Pretos de São Benedito, espaço de refúgio para cativos e forros onde a fé era mais que doutrina: era rito de resistência.

A igreja, então sem destaque na paisagem urbana, plantada num dos extremos do centro, era uma casa da memória viva dos que vinham do tronco, do mato e do calundu. Naquela colina, Severina se encontrou com outras mulheres como ela, indígenas arrancadas de suas aldeias – “administradas” à força por missões jesuíticas – e ensinadas a rezar em latim ao mesmo tempo que perdiam o nome de origem.

A presença de africanos e indígenas cativos em Curitiba no século XVIII é atestada em diversas fontes. No entanto, a historiografia hegemônica do Paraná – marcada pelo discurso da europeização e pela “invenção do sul branco” – apagou sistematicamente esses sujeitos. Como nos lembra Hilton Costa (2011), esse apagamento se reforça com a chegada dos imigrantes europeus no final do século XIX, sustentando a falsa ideia de que o Sul não teve escravidão negra nem populações indígenas ativas.

Mas Severina e Anna deixaram rastros: no chão da igreja, onde talvez tenham se ajoelhado, no canto sussurrado de uma ladainha aprendida com outra velha carijó, nos banquinhos do coral onde se ouviam vozes de várias línguas – tupi, bantu, português popular. Ambas se inscrevem, imaginariamente, entre as fundadoras não reconhecidas da irmandade negra do Rosário, onde o divino se misturava com as urgências da vida cativa.

Severina, mesmo impedida de falar sua língua de origem, dançava nos dias de São Benedito, talvez com cocares e panos que ela mesma tecia nos intervalos da lida. Anna, mais velha, ensinava as meninas a rezar de olhos fechados e punhos cerrados – uma reza que era também grito contido.

A Igreja do Rosário de Curitiba foi construída por volta de 1737, frequentada por cativos até a abolição. Apesar da escassez documental, sabe-se que funcionava também como espaço de enterramento dos negros, sendo chamada posteriormente de “Igreja dos Mortos”. Foi demolida em 1937 e reconstruída em 1951. A arquitetura original, colonial, foi sendo substituída por elementos de estilo românico. A presença negra foi apagada até da memória visual do lugar.

É possível que Severina tenha sido enterrada ali, aos pés do altar ou nos fundos do pátio, junto de outras irmãs de irmandade, sem nome, sem lápide, mas com cantos e orações que sobreviveram nos corpos das filhas que viriam depois. Anna, mais velha, talvez tenha tido direito a um esquife humilde, carregado por outras mulheres negras e carijós que a conheciam por dentro. Quem sabe até uma vela benta foi acesa por ela, por Severina, por todas que ali passaram.

Na memória da cidade – moldada para parecer branca – elas são apagadas. Mas em cada esquina da antiga Curitiba, no rastro das pedras coloniais, Severina e Anna andam juntas, falando com as árvores, com as paredes da Igreja do Rosário e com a gente que ainda escuta.

A ideia de que no Sul havia uma menor presença negra, frequentemente mobilizada por discursos eurocentrados de “branquitude fundadora”, é historicamente insustentável. Mesmo com limitações estatísticas, registros como o do Morgado de Mateus, que estimava a presença de escravizados em 50% da população da região em 1767, demonstram a importância da mão de obra cativa. Ainda que o dado seja superestimado, como alertou Octavio Ianni (1988), ele indica a magnitude da presença servil e a sua centralidade no arranjo produtivo colonial sulista.

A diáspora africana no Sul do Brasil, portanto, não pode ser reduzida a um fenômeno periférico. Ainda que a região tenha recebido um número menor de africanos em comparação ao Nordeste e Sudeste, os circuitos co-

merciais internos e os deslocamentos por rotas tropeiras garantiram a presença contínua de africanos e crioulos. Esses sujeitos constituíram núcleos familiares, formaram irmandades religiosas, teceram redes de solidariedade e resistência, e se articularam com populações indígenas na construção de formas de sobrevivência e cosmovisões híbridas, em que oralidade, musicalidade e religiosidade se fundiam.

A convivência entre africanos, indígenas e mestiços nos engenhos, nas minas, nos campos de criação e nas vilas do Paraná colonial resultou em formas sociais entrelaçadas, que produziram um cotidiano marcado por tensões e por reexistências. Essa história, ainda amplamente invisibilizada nas narrativas hegemônicas, revela que o Sul do Brasil também foi território da diáspora, território de violência colonial, mas também de reinvenção.

Apesar das hierarquias percebidas entre bantus e nagôs no âmbito das irmandades de Salvador – muitas vezes atravessadas por disputas de prestígio simbólico, acesso a cargos e delimitações ritualísticas –, em todas as regiões do país a diáspora forjou alianças interétnicas por meio de casamentos, relações de compadrio e solidariedades cotidianas. Essas articulações geraram entrelaçamentos profundos entre culturas, cosmopercepções e formas de subjetivação africanas no Brasil. As irmandades, não eram apenas espaços homogêneos ou estáticos, funcionaram como laboratórios históricos de reconfiguração dessas relações, onde o pertencimento e a convivência forjavam novas formas de sociabilidade negra. No Sul, por exemplo, tanto em Desterro como em Porto Alegre, as irmandades revelam como bantus, nagôs e outras matrizes se reconstruíram mutuamente em práticas religiosas, redes familiares e dinâmicas políticas, reinventando a diáspora em chave local sem perder a densidade atlântica.

Luiza, Rosa e Tereza (n.ca. 1788) – Desterro/Sul – Irmandade Nossa Senhora do Rosário



Figura 33. Luiza, Rosa e Tereza (n.ca. 1788)

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No contexto da segunda metade do século XVIII, a Vila de Nossa Senhora do Desterro, atual Florianópolis, emergia como um espaço de articulação e sobrevivência para populações africanas escravizadas e seus descendentes.

As irmandades negras, especialmente a de Nossa Senhora do Rosário, começaram a se organizar em Desterro ainda no início do século XVIII, antes

mesmo da autorização formal do bispado do Rio de Janeiro em 1787. A construção da igreja, concluída parcialmente apenas nos anos 1790, foi resultado direto do trabalho comunitário de homens e mulheres negros, cativos, libertos e forros. Essa capela, localizada na Rua do Rosário, tornou-se um espaço de socialidade, culto e resistência, onde práticas católicas se entrelaçavam com cosmopercepções africanas, especialmente batu (bantu).

Essas irmandades funcionavam como núcleos de apoio espiritual e material, sendo também dispositivos de organização étnico-política. A estrutura do compadrio reforça o papel desses espaços como redes afetivas de suporte à vida negra. Ainda que o compromisso da irmandade tenha sido aprovado apenas décadas depois de sua formação, a prática antecede o documento: o batuque, a festa, o trabalho coletivo e os rituais já estavam vivos, pulsando nas vielas da Figueira e no entorno da antiga Rua do Rosário.

É nesse contexto que conhecemos entre 1788 e 1790, aparecem nos registros eclesiásticos da cidade os nomes de três mulheres africanas: Luiza, da Nação Benguela; Rosa, identificada como Crioula; e Tereza, da Nação Guiné. Suas presenças se tornam documentos vivos da consolidação das práticas batu no Sul do país, com ênfase na organização familiar, na religiosidade popular e nas redes comunitárias que orbitavam em torno da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e, posteriormente, de São Benedito.

Em 15 de agosto de 1788, Luiza e João, ambos escravizados e identificados como de nações africanas distintas – ela, da Nação Benguela; ele, da Nação Rebolo – batizaram o filho Pedro na Igreja Matriz de Desterro. O ato não se restringe ao rito sacramental: revela a presença de uma célula familiar africana constituída dentro do cativo, com articulações entre diferentes nações e uma rede de compadrio envolvendo Domingos e Maria, também escravizados, de senhores distintos. A escolha dos padrinhos por afinidade, e não por imposição dos senhores, aponta para a agência negra no interior das práticas religiosas impostas, ressignificadas sob as cosmopercepções africanas.

Luiza pode ser lida como uma das matriarcas bantu na região, representando um elo entre linhagens familiares e a estrutura coletiva da irmandade do Rosário. A Nação Benguela, majoritariamente falante de kimbundu e marcada pela cosmopercepção bantu, estava fortemente presente na construção dos vínculos comunitários. Mesmo sem registros diretos de sua participação formal na irmandade, é altamente provável que Luiza estivesse integrada às atividades religiosas e organizativas da capela do Rosário, seja como oferente, cozinheira, lavadeira, musicista ou zeladora.

No ano seguinte, em 18 de outubro de 1789, Rosa, identificada como Crioula – isto é, nascida no Brasil de mãe africana – e João, da Nação Ben-

guela, batizaram a filha Genoveva. A mãe de Rosa, Florinda, era uma escravizada da Nação Camundá, sugerindo uma linhagem feminina atravessada por saberes diversos do Oeste e Centro-Oeste africano. A maternidade de Rosa, somada à linhagem que remete à Florinda, permite fabular um sistema matrilinear de transmissão de saberes e práticas, em que a participação nas festas do Rosário e nos ofícios religiosos assumia papel central.

A presença de Rosa como mulher crioula também revela um dado de transição geracional: ela representa a segunda geração de mulheres negras na região, que crescem já familiarizadas com as tensões coloniais e com os modos de resistência próprios das cidades portuárias. A rede de apadrinhamento em torno de Genoveva, que inclui Miguel (escravizado por Luiz Ignácio) e Maria (escravizada por Caetano Silveira), reforça a ideia de que Rosa se movia dentro de uma rede afrocentrada de cuidado e reciprocidade, possivelmente envolvida nas tarefas logísticas da irmandade ou nas festividades em honra à Nossa Senhora do Rosário.

Em 16 de janeiro de 1790, Tereza, identificada como da Nação Guiné, batizou sua filha Maria. Os padrinhos foram Joaquim, escravizado por Manoel Rodrigues, e sua esposa Maria Joaquina, uma preta forra. Tereza está registrada sem parceiro masculino, o que pode indicar que ela era solteira, viúva, ou que seu companheiro não podia estar presente no batismo. Isso, por si, já sugere uma estrutura de autonomia relativa e uma capacidade de negociação no interior do sistema colonial.

A identificação como “Nação Guiné” é significativa: agrupa diversas etnias da África Ocidental, incluindo os povos mandinga, fula e balanta, frequentemente islamizados ou em contato com o islamismo. Tereza talvez tenha vindo de um contexto sociocultural bastante distinto dos bantus, mas que, ao chegar a Desterro, foi absorvido na dinâmica das irmandades negras. Ela pode ter contribuído com formas próprias de organização comunitária, preceitos alimentares, práticas medicinais e cantos ritualísticos.

Sua escolha de padrinhos – incluindo uma mulher forra – sugere que Tereza estava inserida em redes que articulavam sujeitos em diferentes posições sociais, com especial destaque para a importância da mulher forra como mediadora da integração das africanas recém-chegadas.

Apesar das pistas oferecidas pelos registros eclesiásticos, censitários e paroquiais – como os do Arquivo Histórico Eclesiástico de Santa Catarina, notadamente o *Livro Catedral de Batismo de Escravos (1771-1789)* –, ainda sabemos muito pouco sobre as trajetórias individuais dos sujeitos negros e negras que construíram a história do Sul do Brasil. Esse “muito pouco” reflete a falta de interesse ou de competência investigativa da academia embranquecida para lidar com as lacunas e ocultamentos nos arquivos. É sintoma de uma arquitetura de apagamento que

atravessa a historiografia regional, os arquivos oficiais e os próprios modos de produção do conhecimento. O problema não é apenas documental – é epistêmico.

As fontes existem, sim. Mas foram organizadas, catalogadas e interpretadas a partir de um olhar que não considerou relevante saber quem era a mulher preta que varria a igreja do Rosário em Porto Alegre, ou o homem forro que, mesmo sem letras, conduzia as festas de São Benedito em Rio Pardo. Nomes como Luiza, Rosa e Tereza – que encontramos nas margens dos livros de batismo ou nas entrelinhas dos inventários – são tratados como dados laterais, quando são, na verdade, fios condutores da experiência afrodiáspórica no Extremo Sul do país.

A historiografia tradicional do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina consolidou um imaginário de branquitude europeia, celebrando as imigrações como pilares civilizatórios, enquanto relegava a escravidão e a presença negra a rodapés ou notas de rodapé. As mulheres negras, então, são duplamente invisibilizadas: por serem negras e por serem mulheres. Na pesquisa sobre as Irmandades do Rosário e de Santa Bárbara, essa lacuna se impõe com força. Sabemos que havia presença feminina – inclusive ativa – nessas associações. Sabemos que as mulheres eram responsáveis por zelar pelos altares, preparar as festas, enterrar os mortos, cantar as ladainhas. Mas não sabemos seus nomes. Os estudos existentes, ainda que valiosos, não buscaram sistematicamente por elas. E é preciso dizer: sem elas, essas irmandades não teriam existido como existiram.

No caso do Rio Grande do Sul, essas associações leigas, organizadas em torno do catolicismo popular, tornaram-se espaços privilegiados de articulação comunitária, assistência mútua, construção de identidade e disputa simbólica, especialmente entre os homens e mulheres de cor. Eram locais de culto, mas também de pertencimento, onde negros escravizados, libertos, pardos e até brancos pobres se organizavam, principalmente sob o manto da devoção à Nossa Senhora do Rosário e a santos como Santa Bárbara, São Benedito e outros da tradição afrocatólica. No contexto da então capitania de São Pedro do Rio Grande do Sul, entre o século XVIII e o XIX, floresceram diversas irmandades que, apesar das limitações impostas pela hierarquia católica e pelo racismo institucional, cumpriram função central na cultura e espiritualidade afrodiáspóricas.

As primeiras irmandades surgem ainda no século XVIII. A Irmandade do Rosário de Viamão é uma das mais antigas, datando de 1751. Em seguida vêm as de Rio Pardo (1773), Porto Alegre (1786) e Rio Grande (pelo menos desde 1790). Essas irmandades reuniam homens e mulheres negras – muitas vezes ainda escravizadas ou recém-libertas – que, por meio da organização coletiva, conseguiam garantir rituais religiosos, apoio material a seus membros, e até mesmo sepultamento digno, algo fundamental

em uma sociedade profundamente hierarquizada e racializada. Os compromissos (estatutos) das irmandades eram documentos jurídicos e teológicos que garantiam certa autonomia diante da Igreja oficial. Em muitas delas, como bem indicam os registros, era possível observar uma convivência entre negros, pardos e brancos pobres, formando uma religiosidade compartilhada, embora permeada por tensões sociais.

A Irmandade de Santa Bárbara, criada em Porto Alegre em 1862, representa bem essa complexidade. A imagem da santa chegou ao Sul trazida por militares paulistas em 1776 e ficou guardada na Igreja Matriz, depois transferida para a Igreja do Rosário. Apesar de um momento de abandono em 1832, a devoção ressurgiu com força décadas depois, quando o compromisso da irmandade foi aprovado em 1862. Seus membros eram majoritariamente devotos das camadas médias negras e pardas, alguns com grau de ascensão social e letramento. Entretanto, mesmo com registros documentais, como os de enterramento em suas catacumbas no Cemitério da Santa Casa, ainda enfrentamos dificuldades para identificar os indivíduos que a integravam, já que muitos documentos omitem a cor ou condição de seus membros, tornando-se necessário recorrer a múltiplas fontes para reconstituir as trajetórias de vida.

A literatura sobre as irmandades negras no Rio Grande do Sul, ainda que em crescimento, permanece desigual. Há contribuições importantes como as de Liane Müller (1999a e 1999b), que articula a devoção religiosa com a emergência de associações negras entre 1889 e 1920; Mara do Nascimento (2006), que analisa festas religiosas e práticas funerárias na Irmandade do Rosário em Porto Alegre; e Tavares (2008), que foca nas transformações da religiosidade frente ao catolicismo ultramontano. Apesar disso, os estudos ainda se concentram majoritariamente em Porto Alegre e nos séculos XIX-XX. As irmandades de Rio Grande e Rio Pardo, por exemplo, seguem com documentação escassa e pouca investigação sistemática. Faltam estudos sobre seus membros, suas práticas cotidianas, formas de resistência e contribuições para a formação da cultura afrogaúcha.

Luzia Pinto (n.ca. 1743) – Calundu – Minas Gerais/Sudeste



Figura 34. Luzia Pinto

Fonte: Feito com IA Copilot, a pedido de Thais Marinho, em julho de 2025.

O cristianismo, em sua vertente católica colonial, desempenhou um papel central na repressão às práticas religiosas de matriz africana, atuando como braço espiritual do projeto escravista e colonial. Por meio dos tribunais do Santo Ofício e das devassas eclesiásticas, a Igreja tentou sistematicamente controlar, patologizar e criminalizar os cultos que mobilizavam saberes ancestrais, cosmopercepções bantu, e relações com os mortos e com a terra. O ca-

lundu, nesse contexto, era visto como feitiçaria, heresia ou pacto demoníaco, e seus praticantes como agentes do mal ou desviantes da fé cristã.

Os primeiros nomes identificados nos arquivos da Inquisição revelam a variedade étnica e a centralidade das lideranças africanas nessa conformação: Domingos Umbata (Congo), flagrado em Ilhéus em 1646; Branca (Angola), atuante em Rio Real no início do século XVIII; Luzia Pinto (Angola), sacerdotisa influente entre 1720 e 1740 em Sabará, Minas Gerais; Josefa Courá (Courana), em Paracatu por volta de 1747; Sebastião (Daomé), em Cachoeira em 1785; e Joaquim Baptista, ogan jeje do culto ao Vodum em Brotas (Bahia), em 1829. Esses líderes, muitas vezes simultaneamente *calunduzeiros*, curandeiros e adivinhos, organizavam os cultos em residências ou casas polivalentes, sem templos fixos, mas com hierarquia e divisão de papéis: havia os responsáveis pela música, pelos rituais de iniciação, pela cura, pela adivinhação e pela mediação comunitária.

O que emerge desses registros é uma organização ritual multifuncional que atendia às necessidades espirituais, terapêuticas e sociais da população escravizada, liberta e até branca, com saberes herdados das matrizes centro-africanas e oeste-africanas. A documentação mostra que os *calundus* não eram apenas resistência religiosa, mas também modos africanos de instituir vida e saúde comunitária num mundo hostil.



Figura 35. Representação de uma cerimônia africana no Brasil holandês (1634-1641)

Fonte: Aquarela de Zacharias Wägener. A cena retrata uma celebração coletiva conduzida por africanos em Recife, com destaque para a dança em roda, o uso de tambores e outros instrumentos tradicionais, a diversidade de trajes e os papéis ritualísticos distintos entre os participantes. É uma das mais antigas representações visuais de um *calundu* colonial, evidenciando a presença estruturada de práticas religiosas africanas no território brasileiro ainda no século XVII. Disponível em: <https://bit.ly/4oAccWp>. Acesso em: 13 ago. 2025.

O quadro acima, citado por Renato da Silveira (2014), uma aquarela do artista Zacharias Wagener, que viveu no Brasil holandês entre 1634 e 1641, é uma das representações visuais mais antigas e detalhadas de uma celebração afro-brasileira no período colonial. A imagem retrata uma festa pública organizada por africanos no Recife, com destaque para a diversidade de trajés, a composição dos participantes e os instrumentos musicais empregados. Homens e mulheres africanos são representados dançando em círculo, ao som de tambores e outros instrumentos de percussão, enquanto figuras centrais – possivelmente sacerdotes ou iniciados – exercem funções rituais. O quadro é valioso por mostrar não apenas a estrutura cênica e espacial da cerimônia, mas também a interação social entre os presentes, a organização dos papéis e a presença visível de elementos cosmológicos africanos em pleno território colonial. Para além de seu valor estético, a aquarela constitui uma fonte iconográfica crucial que confirma, pelo viés da observação europeia, a existência e a complexidade dos *calundus* em solo brasileiro, já no século XVII, muito antes da formalização dos terreiros de candomblé.

De acordo com Sweet (2007), os *calundus* derivam diretamente dos *quilundos* de Angola e do Congo, cerimoniais de possessão que envolviam o *nganga* – sacerdote capaz de dialogar com os espíritos causadores da doença. A cura, portanto, não consistia na expulsão da entidade, mas na reparação da relação de dívida simbólica com o antepassado que causava o sofrimento como forma de corrigir o desvio do descendente. Como no relato citado em documentação da Inquisição, o espírito manifestava-se para lembrar ao doente suas obrigações espirituais: gratidão, obediência e oferendas. Assim, a moléstia não era sintoma de um mal demoníaco externo, mas chamada ancestral à reparação e reconexão espiritual – uma cosmologia radicalmente anticolonial.

No coração desses rituais, as ervas desempenhavam papel fundamental. Elas não eram meramente farmacológicas, mas carregadas de axé, energia vital. O calunduzeiro conhecia os segredos das folhas, raízes e cascas que, combinadas à invocação do espírito, restauravam a saúde do corpo e da alma. Como demonstram os registros inquisitoriais – como o caso de Luzia Pinto em Sabará ou de Félix em Mariana –, os *calundus* atuavam com um repertório terapêutico e cosmoperceptivo completo, que integrava a natureza, a ancestralidade e a corporeidade. A presença de brancos e membros das elites locais nas sessões confirma a eficácia reconhecida desses saberes, mesmo quando criminalizados.

Essa prática está enraizada sobretudo nas etnias bakongo, mbundu e ovimbundu, cuja diáspora forçada trouxe para o Brasil uma concepção de mundo em que a doença é uma perturbação do equilíbrio entre os mundos visível e invisível. Cavazzi de Montecúcolo (1965) registra que o *quilundo* não era apenas o nome de um ritual, mas também o espírito que se mani-

festava por possessão. Em Angola, eram comuns as práticas de “juramento do bulungo” e “zumbi”, formas de comunicação com os mortos e de justiça espiritual que foram recriadas no Brasil sob o nome de calundu. Assim, os calundus se constituem como expressão viva de uma cosmopercepção bantu que articulava saúde, memória e continuidade intergeracional.

Mesmo perseguidos pelo Santo Ofício, os calundus resistiram e se reinventaram. Laura de Mello e Souza (1986) e Kananoja (2013) indicam que essas práticas não eram só “africanas puras”, mas também já estavam crioulizadas antes mesmo da travessia atlântica, dada a forte presença católica em Angola. Isso não as torna menos africanas – ao contrário, revela sua capacidade de adaptação e recriação. O que importa destacar é que os calundus, muito além de “superstições”, são sistemas epistemológicos e terapêuticos completos, que resistiram e ainda resistem como formas de cuidado de si, do outro e dos ancestrais no seio da diáspora africana.

Entretanto, apesar da violência simbólica e material, das torturas, prisões e exílios impostos aos oficiantes do calundu e de outras práticas religiosas afrodiaspóricas, o cristianismo não foi capaz de silenciar as vozes ancestrais. Ao contrário: os rituais sobreviveram, reinventaram-se nos interstícios da repressão, e continuaram sendo praticados nos quintais, nos porões e nos corpos em transe. A memória ancestral, que sustentava o calundu, atravessou as gerações e converteu o espaço da dor em território de cura, resistência e conhecimento – um contrafluxo espiritual que jamais foi totalmente capturado pelo olhar inquisitorial.

Luzia Pinto, mulher negra alforriada que viveu em Sabará, Minas Gerais, durante o século XVIII, constitui um caso emblemático para a compreensão da espiritualidade afrodiaspórica no Brasil Colonial, especialmente em sua expressão bantu, conforme relata Robert Daibert (2015a). Sua trajetória, registrada em processos inquisitoriais, oferece uma janela etnográfica singular para o estudo do *calundu*, prática religiosa e terapêutica de origem africana que se tornou amplamente difundida em territórios coloniais portugueses, particularmente nas zonas mineradoras do Sudeste.

As principais fontes sobre Luzia Pinto são os autos inquisitoriais conservados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, e analisados por historiadores como Sweet (2007), André Luís Nogueira (2009), Antonacci (2009), Parés (2007), Alexandre Marcussi (2015) e Luiz Mott (1994). Esses documentos narram detalhadamente os rituais por ela realizados, além de seu interrogatório, confissões e as denúncias feitas por membros da sociedade local. A etnografia da vida de Luzia é construída a partir dessas vozes coloniais mediadas pela lógica inquisitorial, mas que, uma vez ressignificadas com metodologia crítica, permitem reconstituir aspectos centrais de sua atuação espiritual e política.

O *calundu*, segundo as descrições coloniais e os estudos contemporâneos, era uma prática de cura e adivinhação que integrava elementos corporais, musicais, fitoterápicos e espirituais. Com raízes nas cosmopercepções do tronco linguístico bantu, o calundu articulava o transe, a possessão de ancestrais e o uso de ervas, sons e gestos para promover o equilíbrio espiritual e físico dos participantes. Essas sessões não se restringiam a escravizados ou libertos; também atraíam homens e mulheres brancos, autoridades locais e membros de diferentes segmentos sociais.

Ao contrário das religiosidades católicas normativas, os calundus eram realizados em residências, não em espaços institucionalizados. Neles, o oficiante – no caso, Luzia – atuava como médium, sendo possuída por entidades ancestrais com quem dialogava e de quem recebia saberes. A experiência de possessão, conforme nos mostra a tradição bantu, não era entendida como uma ruptura, mas como continuidade: o corpo do médium tornava-se veículo para a atualização do saber ancestral, conforme registrado por Antonacci (1989) e corroborado por testemunhos inquisitoriais.

Luzia foi inicialmente escravizada, vivendo em Sabará, importante centro da mineração aurífera. Após muitos anos no cativeiro, conquistou sua alforria – fato que, por si só, já indicava um grau de articulação e acúmulo econômico estratégico. Depois de se libertar, adquiriu três pessoas escravizadas, que atuavam como seus assistentes nos rituais de calundu. Esses auxiliares tinham funções específicas: tocavam instrumentos de percussão, preparavam ervas e acompanhavam os momentos de invocação e possessão.

Durante os rituais, Luzia se sentava em uma cadeira diante de um altar improvisado. Ao som dos tambores, marcava o compasso com os pés e braços até entrar em transe – processo que, segundo as testemunhas, era acompanhado por gritos, tremores e palavras incompreensíveis. Esse transe era interpretado como manifestação da possessão por um espírito ancestral. Em seguida, os ajudantes soltavam uma cinta presa em sua barriga e inseriam penachos coloridos em suas orelhas, por onde ela afirmava receber os “ventos de adivinhar”. Iniciava-se então a etapa da adivinhação, na qual os consulentes eram convidados a se ajoelhar e ouvir as revelações dos espíritos.

Luzia afirmava ter aprendido o calundu com sua tia, Maria, já falecida. Esse dado revela a transmissão intergeracional do saber espiritual, característica marcante das religiões de matriz africana, especialmente as do tronco bantu, nas quais o conhecimento é transmitido oralmente no interior das parentelas – o que se alinha à estrutura clânica e à cosmopercepção dos povos bakongo, ovimbundu e ambundu, entre outros.

Na espiritualidade bantu, como bem lembra a literatura especializada, os *Nkise* não são apenas entidades associadas a elementos da natureza; eles são a própria

natureza em sua expressão viva. Essa lógica animista complexa se reflete no calundu: os espíritos que Luzia incorporava não eram “representações”, mas a atualização viva de presenças ancestrais em seu corpo. A doença, nesse contexto, não era só uma disfunção fisiológica, mas também uma ruptura na relação entre o indivíduo, sua linhagem espiritual e o cosmos. O calundu, então, operava como tecnologia de cura, reinserindo o sujeito em uma rede de pertencimento cósmico e social.

O calundu operado por Luzia também evidenciava um circuito espiritual-econômico que invertia a lógica colonial: ao tornar-se mediadora entre os vivos e os ancestrais, ela articulava poder, autoridade e agência em um contexto de intensa vigilância religiosa e racial. Sua casa transformava-se em espaço divino – um *terreiro doméstico* –, tensionando as fronteiras entre público e privado, entre religião permitida e religiosidade perseguida.

A trajetória de Luzia Pinta revela não apenas a permanência de práticas religiosas afrodescendentes em Minas Gerais do século XVIII, mas também a maneira como mulheres negras podiam construir espaços de agência e saber em meio à ordem escravista. Seu calundu é um exemplo de resistência epistemológica, territorial e espiritual, em que a cosmopercepção bantu foi reinventada em solo colonial.

Por meio da análise dos processos inquisitoriais, é possível acessar fragmentos de sua cosmopercepção e de suas estratégias de articulação espiritual. Luzia não foi só uma praticante do calundu: ela foi um elo ativo na reterritorialização de saberes africanos nas Américas, cujo legado ecoa nos terreiros e práticas afrobrasileiras contemporâneas.

A seguir apresentamos um levantamento sobre diferentes irmandades espalhadas pelo Brasil afora. O quadro das Irmandades do Brasil entre os séculos XV e XIX revela a amplitude e a diversidade das organizações leigas negras e mestiças no mundo atlântico português, evidenciando como esses espaços foram centrais na construção de comunidades, redes de solidariedade e resistências espirituais frente à ordem colonial. As Irmandades do Rosário – presentes desde o século XV em Portugal e, já no século XVI, espalhadas por Angola, Moçambique, São Tomé e o Brasil – configuram-se como o eixo mais antigo e difundido dessas associações, articulando africanos de diferentes nações, sobretudo congos, angolas e minas, em torno de uma religiosidade afrocatólica. No Brasil, especialmente a partir do século XVII, surgem as irmandades fundadas por grupos específicos: as de pardos (como as de São José e São Francisco de Paula), as de ofício (ferreiros, sapateiros e alfaiates) e as de etnia (nagôs, jejes, congoleses, benguelas, minas), cada uma refletindo formas distintas de pertencimento e hierarquia. Observa-se que, nos séculos XVIII e XIX, o movimento das irmandades se interioriza – com destaque para Goiás, Minas Gerais e o Sul do país –, acompanhando a

expansão mineradora e urbana. Essas confrarias, além de expressões de fé, eram verdadeiras instituições político-comunitárias, que garantiam enterros dignos, festas religiosas, assistência mútua e formas de organização social negra em meio à estrutura escravista. A presença de irmandades crioulas, africanas e mestiças mostra que, apesar das diferenças internas de origem e condição jurídica, havia uma mesma lógica de construção coletiva de liberdade e de reterritorialização das cosmopercepções africanas sob o véu do catolicismo colonial.

Nome da Irmandade	Ano de Fundação	Local	Etnia ou Origem dos Fundadores
Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa	s/d	Rio de Janeiro (RJ)	Minas (Costa da Mina)
Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia	s/d	Igreja homônima, Rio de Janeiro (RJ)	Minas Mahis de Daomé, Saburus e Dagomés (Benin)
Irmandade de Nosso Senhor Jesus da Cruz (pardos)	s/d	Rio de Janeiro e Salvador	Pardos
Irmandade de Nossa Senhora da Conceição (pardos)	s/d	Rio de Janeiro e Salvador	Pardos
Irmandade de São Francisco de Paula (pardos)	s/d	Rio de Janeiro e Salvador	Pardos
Irmandade de São José (pardos)	s/d	Rio de Janeiro e Salvador	Pardos
Irmandade de São Crispim e São Bom Homem (sapateiros/alfaiates)	s/d	Igreja da Candelária, Rio de Janeiro	Pardos (ofícios mecânicos)
Irmandade de São Jorge (ferreiros)	s/d	Rio de Janeiro (RJ)	Negros (ferreiros, latoeiros e caldeiros)
Irmandade do Rosário de São Domênico	1460	Lisboa, Portugal	Africanos libertos e escravizados
Irmandades do Rosário (associações negras)	ca. 1496	Diversos lugares de Portugal	Negros (diversas etnias africanas)
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1526	Ilha de São Tomé (África)	Africanos (provavelmente bantu)
Irmandades do Rosário (primeiras no Brasil)	1552	Pernambuco (Brasil)	Africanos convertidos
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1577	Sena, Moçambique	Africanos
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1620	São Salvador, capital do Reino do Congo	Congos

Irmandade do Rosário (na Igreja de Conceição da Praia)	1685	Salvador (BA)	Angolanos
Capela de Nossa Senhora do Rosário	1690	Luanda, Angola	Africanos (provavelmente ambundos e congolezes)
Capelas nos presídios de Cambambe e das Pedras	1690	Angola	Africanos
Irmandade de Santo Antônio de Catageró	1699	Salvador (BA)	Angolanos
Irmandade do Menino Jesus (Igreja de São Domingos)	1706	Rio de Janeiro (RJ)	Minas
Irmandade de Santo Antônio da Moraria	1715	Rio de Janeiro (RJ)	Africanos da Costa da Mina
Irmandade do Rosário e São Benedito	1725 (mudança)	Rio de Janeiro (RJ)	Africanos da Costa da Mina
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos	ca. 1730	Vila Boa de Goiás (GO)	Africanos e descendentes (bantu, em sua maioria)
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1736	Meia Ponte/ Pirenópolis (GO)	Africanos e descendentes
Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção	1752	Igreja do Corpo Santo, Salvador (BA)	Jejes (Ewe)
Irmandade de São Felipe e São Judas	1753	Rio de Janeiro (RJ)	Congos
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1762	Pilar (GO)	Mineiros e escravizados africanos
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1762	São José do Tocantins/ Niquelândia (GO)	Mineiros e escravizados africanos
Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte	s/d (antes de 1765)	Igreja da Barroquinha, Salvador (BA)	Nagôs (Oyo-Yorubas)
Irmandade de Nossa Senhora de Belém	1765	Sé Velha, Rio de Janeiro (RJ)	Angolanos
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1769	Santa Luzia (GO)	Mineiros e escravizados africanos
Irmandade de Nossa Senhora das Mercês (de crioulos)	década de 1770	Rio de Janeiro (RJ)	Crioulos
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1777	Crixás (GO)	Mineiros e escravizados africanos
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1786	Natividade (TO)	Mineiros e escravizados africanos
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1791	Bonfim (GO)	Mineiros e escravizados africanos

Irmandade do Rosário (Recife, com africanos e crioulos)	1662-1668	Recife (PE)	Africanos e crioulos
Irmandade do Rosário (Igreja própria no Pelourinho)	1703-1726 (igreja)	Salvador (BA)	Angolanos e crioulos; depois aceitou Jejes (excluídos da mesa)
Irmandade de Nossa Senhora das Mercês	1772	Cocal (GO)	
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1733	Minas Gerais	
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1751	Viamão (RS)	Homens de cor (negros e pardos), escravizados e forros
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1773	Rio Pardo (RS)	Homens de cor, escravizados, libertos e livres
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	1786	Porto Alegre (RS)	Devotos negros e pardos (escravizados e libertos)
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	>1790	Rio Grande (RS)	Negros e pardos locais; associação confirmada imperialmente
Irmandade de Santa Bárbara	1862	Porto Alegre (RS)	Pardos, devotos negros das camadas médias

Quadro 2. Irmandades do Brasil – Século XV-XIX

Fonte: O quadro resulta de uma sistematização crítica de estudos clássicos e regionais sobre irmandades negras no mundo atlântico português, articulando dados provenientes da historiografia sobre o Brasil colonial, Portugal e a África centro-ocidental. Não se trata de reprodução de uma listagem única, mas de uma reconstrução analítica que evidencia a longa duração, a diversidade étnica e o caráter político-religioso das irmandades negras entre os séculos XV e XIX.³³

33. Elaboração própria, a partir de dados sistematizados de:

Boschi, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

Scarano, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

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

Soares, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Parés, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

Moura, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. São Paulo: Anita Garibaldi, 1992.

Müller, Liane Susan. *As irmandades negras no sul do Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

Nascimento, Abdias. *O quilombismo*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

CAPÍTULO 4.

CARTAS, CANTOS E CORAGENS: MULHERES QUE ESCREVEM A LUTA

A transferência da corte portuguesa para o Brasil, em 1808, marcou um ponto de inflexão não apenas na reconfiguração política do Império luso-brasileiro, mas também na lógica da *diáspora atlântica portuguesa*, entendida aqui como o deslocamento forçado, estratégico e hierarquizado de populações, instituições e violências através do Atlântico. Esse movimento, ao mesmo tempo que deslocava o centro imperial para o sul geopolítico, ampliava e sofisticava os mecanismos de controle sobre as populações negras, indígenas e empobrecidas que formavam a maioria da colônia. Sob o pretexto de civilizar o Novo Mundo, operava-se uma urbanização seletiva do Rio de Janeiro, com a imposição de instituições ilustradas, uma estética neoclássica de corte e uma moralidade disciplinadora voltada à contenção dos “perigos sociais” atribuídos aos corpos racializados. Assim, o projeto de metropolização da América Portuguesa – expressão máxima da diáspora imperial lusa – não só reafirmava a escravidão como estrutura fundante do mundo colonial, como a reconfigurava em instrumento de vigilância, ordenamento urbano e legitimação do poder régio num império cuja modernidade se erguia sobre a brutalidade refinada do cativo.

Se, por um lado, os funcionários régios, como Paulo Fernandes Viana, buscaram modelar o Rio de Janeiro segundo padrões europeus de “decoro”, “higiene” e “utilidade pública”, por outro, esse processo se fundamentava na distinção étnico-racial e na repressão moral das classes populares negras. Os africanos e afrodescendentes – livres, libertos ou cativos – eram alvo direto das ações da recém-criada Intendência Geral de Polícia: rondas noturnas, prisões por “vadiagem”, trabalho compulsório em fábricas e instituições do Estado, como relatado nos próprios ofícios da intendência (Viana, 1818). A percepção da escravidão como um resquício de um “antigo sistema colonial” não significou sua superação, mas sim sua ressignificação dentro do novo projeto civilizatório encampado pela corte portuguesa no Brasil. Nesse contexto, criou-se uma valorização dos funcionários brancos – especialmente europeus – para cargos visíveis, técnicos ou de prestígio, enquanto os negros, sobretudo os africanos e seus descendentes, foram progressivamente empurrados para o serviço doméstico ou para funções subalternizadas, escondidas da cena pública. Essa reorganização do trabalho urbano, orientada por uma estética da respeitabilidade branca e da decência cortesã, não apenas manteve, mas também aprofundou a lógica colonial da subal-

ternidade racial, ao transformar a invisibilização dos corpos negros em estratégia de ordem e aparência metropolitana. Trata-se, assim, de uma camada adicional da *colonialidade do poder*, em que a modernização urbana se fez às custas do rebaixamento simbólico e material das populações negras.

A própria noção de “vadiagem”, empregada pelos gestores do novo império, operava como dispositivo racial. Ser negro e livre era, por si, um problema para a polícia da corte. Os documentos da época apontam o encaminhamento forçado de jovens negros e pardos a fábricas públicas, sob a justificativa de formação profissional (Viana, 1818). Já os senhores e os administradores do Império viam na população negra um duplo obstáculo: ao mesmo tempo essencial ao funcionamento da cidade e da economia, e ao mesmo tempo corpo suspeito, indesejado nos espaços “civilizados” da corte.

A escravidão urbana no Rio tornou-se uma questão de “segurança pública” diante do aumento populacional negro, majoritariamente escravizado, nas ruas da nova corte. A Intendência de Polícia, comandada por Paulo Fernandes Viana, instituiu um sistema de repressão que envolvia prisões massivas de escravizados (80% dos presos), castigos físicos regulares e públicos (comercializados pelos senhores) e trabalho forçado em obras públicas como forma de “correção”.

Esse modelo criou um braço estatal para a disciplina escravista urbana, diferente do regime rural centrado no feitor. O Estado passou a legislar, administrar e punir os corpos negros com requintes de regulação “moral”. Os esforços de “embelezamento” urbano também passaram pela invisibilização ou marginalização da presença africana na paisagem da cidade: remoção de gelosias, higienização de cemitérios e hospitais, censura a modismos considerados “de senzala”, tentaram esconder os corpos açotados das praças públicas. O objetivo era forjar uma cidade “decente”, mas sem renunciar à exploração racializada.

Esse ideal de “escravidão decorosa” – com escravizados bem vestidos, domesticados e batizados – reflete a tentativa de alinhar os modos de sujeição aos padrões metropolitanos, mas sem romper com a lógica da dominação colonial. A cidade vira vitrine, mas o porão segue cheio.

A ideia de que os escravizados deveriam ser educados moralmente era central. Viana propunha que a Igreja, o Estado e os senhores se unissem nesse esforço – não para emancipá-los, mas para torná-los mais obedientes. O projeto civilizatório não abolia a escravidão, mas a aperfeiçoava como regime pedagógico de submissão.

Isso se conecta ao ideário pombalino anterior, que já buscava formar “vassallos úteis” entre indígenas e africanos. A diferença é que agora o palco era urbano, com a corte assistindo de camarote a “civilização dos cativos”. O medo de rebeliões – especialmente inspiradas pela Revolução do Haiti – estava por trás da po-

lítica de repressão racial. Escravizados com sotaque francês eram presos preventivamente. Os agentes da Coroa os viam como possíveis “vetores ideológicos”, embora declarassem que esses não tinham “ideias conscientes” de liberdade.

Esse medo moldou as estratégias de policiamento não apenas no Rio, mas influenciou práticas em outras partes do Brasil. O Haiti se tornou um fantasma que assombrava todo o projeto imperial, atravessando desde Salvador até Recife, como mostram documentos sobre a repressão a africanos da Mina e da Guiné. No entanto, como mostram os próprios registros oficiais e relatos de estrangeiros, o que se consolidava era, contraditoriamente, uma cidade profundamente africanizada. Entre 1808 e 1821, estima-se que a população do Rio de Janeiro tenha dobrado, ultrapassando 80 mil pessoas, com uma maioria de negros – cativos, libertos e livres (Karasch, 2000). A civilização da corte foi sustentada por mãos negras.

É neste campo de tensões que o projeto de “ordem” encontrou seus próprios limites. A carta régia podia projetar a cidade ideal, mas a rua, o mercado, os terreiros e as casas de ganho continuaram sendo espaços de atuação e negociação das mulheres negras. Nas cozinhas, nas quitandas, nos carregos e nas igrejas, essas mulheres resistiram ao disciplinamento colonial por meio de práticas de cuidado, religiosidade, oralidade e solidariedade. A corte chegou, mas os quilombos não deixaram de existir – apenas se moveram para dentro da cidade.

O regime disciplinar da nova monarquia, forjado no contato entre o absolutismo ilustrado e o terror colonial, transformou a capital do império em uma máquina de racialização. A civilidade exigida como marca da nova era era, ao mesmo tempo, promessa de progresso para alguns e ameaça de punição para a maioria. Como nos alertam os documentos da época, o que se pretendia construir era um império onde os corpos negros deveriam ser corrigidos, contidos ou eliminados – nunca emancipados.

Mas a escrita, o canto, a fuga e o gesto das mulheres negras continuaram fazendo história por dentro e contra esse projeto. Cartas, testamentos, denúncias, pedidos de alforria e memórias familiares emergem como rastros dessas histórias subterrâneas. São nessas fontes, menos espetaculares mas mais densas, que a historiografia crítica pode ouvir as vozes abafadas por detrás da seda das paredes do palácio, das luzes dos bailes e da retórica da ordem. Porque toda metrópole tem sua senzala, e toda ordem colonial, seu avesso.

O que se experimentou no Rio – um novo modelo de policiamento da escravidão, vigilância urbana e contenção moral – serviu de base para outras experiências imperiais no território brasileiro. O uso do calabouço urbano, o emprego da mão de obra escravizada em obras públicas, e o discurso sobre “educação moral” e “punição comedida” foram replicados, com adaptações, em outras cidades da colônia. Com isso, a chegada da corte não apenas cen-

tralizou o poder imperial no Rio, como também redefiniu a política nacional sobre o controle da população negra, gerando uma espécie de laboratório disciplinar com efeitos irradiantes – do Maranhão ao Sul do país.

Essa reordenação dos modos de vida a partir da ótica do “progresso moral” encontrou resistência, denúncia e fabulação por parte de mulheres negras que viveram e escreveram nesse contexto. Além das irmandades e dos quilombos, como vimos nos capítulos anteriores, as instituições ligadas à justiça aparecem como outro espaço ocupado sistematicamente pelas mulheres afrodiaspóricas, e as relações com indígenas e jesuítas também passam a operar no universo de entrelaçamentos transatlânticos.

Uma diversidade de mulheres que, entre os séculos XVIII e XIX, recorreram à escrita – seja em cartas ou petições judiciais – para reivindicar sua liberdade revela a complexidade de suas trajetórias e as múltiplas formas de resistência forjadas no contexto da escravidão. Muitas dessas mulheres escritoras tinham origens diversas, e embora não se possa precisar em muitos casos suas origens étnicas ou posições nas linhagens e atividades exercidas nos clãs aos quais fizeram parte em seus primeiros anos de vida, sabemos que suas histórias começam a ser moldadas em solo africano, inscritas por intensas transformações políticas, sociais e econômicas que se entrelaçaram com o crescimento e a consolidação do tráfico transatlântico de escravizados.

A invisibilização das etnicidades, origens e histórias de liberdade das mulheres negras não foi apenas um efeito colateral da violência colonial: foi um projeto político deliberado. Contra ele, emergem as escritoras – práticas textuais forjadas na encruzilhada entre vida, memória e resistência. A escritora, enquanto categoria crítica, foi elaborada com vigor e beleza por Conceição Evaristo, mas já estava em curso como prática antes mesmo de ganhar esse nome. As cartas, petições, bilhetes e registros feitos por mulheres negras no Brasil dos séculos XVIII e XIX são testemunhos de uma agência insurgente que, mesmo sob o peso do açoite e da invisibilização, inscreveu no papel as tramas de um saber ancestral que se recusava a morrer.

Uma dessas vozes é a de Esperança Garcia, mulher negra escravizada que, décadas antes da chegada da corte, já escrevia cartas-denúncia sobre os maus-tratos sofridos por ela e seus filhos em fazendas administradas por religiosos, associando castigo físico, violação moral e ausência de justiça. A letra de Esperança, ao inscrever uma súplica em linguagem jurídica, revela um letramento forjado na dor e na observação crítica do poder. Como ela, outras mulheres negras em diferentes pontos do Brasil Colônia e Império articularam escritoras que não apenas documentam o sofrimento, mas também denunciam as estruturas de dominação e racialização que se intensificaram com a chegada da Monarquia.

Além de Esperança Garcia no Piauí, também tivemos Rosa Gomes e Joanna Mina em Goiás, Mariana Preta Courá no Pará, Salustia na Paraíba e Anna Ignácia no Ceará, entre tantas outras, que romperam com o discurso da excepcionalidade que as marcava como “passivas” ou, de maneira enviesada, como “agressivas” demais para serem consideradas sujeitos de direitos. A escrita dessas mulheres não se reduz a um ato individual de denúncia, mas constitui uma prática coletiva de reinscrição da história. Elas escreveram para libertar seus corpos, mas também para libertar suas linhagens, suas crias e seus mundos. Mesmo quando não sabemos com precisão suas procedências étnicas – se seriam fon, mina, angola, congo ou oriundas de nações cruzadas pela brutalidade do tráfico –, suas vozes deixam pistas que nos permitem fabular: evocam nkices, voduns, orixás, ecoam cosmopercepções bantu, iorubás, jejes, islâmicas, cristãs convocam a ancestralidade como método. Cada carta, cada fala inscrita, carrega marcas de espiritualidades e gramáticas do Atlântico Negro, mostrando que a escrita negra não só relata a dor, como também transforma a dor em horizonte de criação e reexistência.

A escrevivência, nesse sentido, não é apenas escrita de si – é escrita da coletividade rasurada, é inscrição política e estética da sobrevivência em tempos de morte. Como nos lembra Conceição Evaristo (2023), ao escrever-se, a mulher negra recolhe vidas ao seu redor. Nessa prática, está a força do que María Lugones (2014) chamou de *lócus fraturado*: a interseção entre opressão e insubmissão, em que se gestam narrativas contra-hegemônicas. Essas mulheres, ao escreverem nos espaços da justiça, da religião e da política colonial, atuam como analistas do seu tempo, subvertendo a linguagem do poder para convocar um mundo outro. O gesto de escrever, nesse caso, é também o gesto de curvar o discurso colonizador até que ele revele suas fraturas – e, nelas, as sementes de liberdade. É nesse terreno que este capítulo se ancora: para ler, com método e fabulação crítica, as pistas que essas mulheres nos deixaram como herança e como chamada.

A sua capacidade de mobilizar a escrita – em ambientes de brutal cerceamento do saber – desmente a ideia de que eram alheias à cultura letrada, e revela como as escrevivências se tornaram um nicho estratégico de resistência, esperança e reivindicação. Nesse contexto, a escrita se converte em prática de encruzilhada: ao mesmo tempo herança e ruptura, apropriação e reinvenção, onde o desejo de liberdade ganhava forma, ecoando os gritos invisibilizados pela brutalidade do sistema colonial.

Esperança Garcia (n.ca. 1751) – Piauí – século XVIII – os entrelaçamentos entre angolanos, jesuítas e indígenas no Nordeste



Figura 36. Esperança Garcia

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Nos quilombos angolas e congolezes, o divino e o político não se separavam – a liderança era também curadora, conselheira e guardiã da memória. Esse *ethos* atravessou o Atlântico e se condensou nos quilombos, nas irmandades negras católicas, que reatualizaram o cristianismo do Reino do Congo, profundamente ressignificado. Aqui o cristianismo, orquestrado

pelos jesuítas, desde a sua chegada ao Brasil em 1549, integraram-se ao projeto colonizador português com uma missão espiritual inseparável dos interesses da Coroa. Os inácianos³⁴ operaram sob a lógica da *missio* que, como apontado por Paulo Suess (2019), assumiu três fases distintas: a evangelização inicial (1549-1759), a reconfiguração educacional (a partir de 1842), e uma atuação libertadora e indigenista no século XX.

Na primeira fase, com Manuel da Nóbrega e José de Anchieta à frente, a missão jesuíta se orientava por uma ideia teológica da “perdição” do outro, o que justificava uma conquista espiritual através da destruição das culturas indígenas e sua substituição por valores cristãos e lusitanos. Os “autos” escritos por Anchieta, como o *Auto na Festa de São Lourenço*, ridicularizavam práticas tupinambás como o cauim, a guerra e a dança, associando-as ao diabo. O uso da língua tupi como meio de catequese e dominação, por mais que representasse um esforço de adaptação linguística, restringia-se a grupos tupi-guarani, ignorando ou desvalorizando as línguas dos povos chamados “tapuias”, como os Gê.

Esse projeto se expressava institucionalmente em aldeamentos e colégios, onde indígenas convertidos eram submetidos a regimes de trabalho e disciplina rígidos. Como revelado por Nóbrega em seu “Plano Colonizador” (1558), a missão visava simultaneamente à salvação de almas e à geração de riquezas. A escravidão indígena era normatizada sob o pretexto da “salvação espiritual”, ao passo que os africanos – como os “escravos de Guiné” requisitados por Nóbrega – eram vistos como mão de obra destinada a sustentar a infraestrutura missionária e eclesiástica.

No século XVIII, o Piauí era ainda uma região de fronteira colonial, marcada pela presença de missões religiosas, fazendas de gado e aldeamentos. Era, portanto, atravessado por intensas fricções espirituais, sociais e políticas. A jurema, planta divina dos povos indígenas da caatinga como os Fulni-ô, Pankararu e Tabajara, despontava como um centro de resistência e sabedoria ancestral. Em rituais conduzidos com maracás e cantos, a jurema-preta (*Mimosa tenuiflora*) era consumida como bebida visionária, mediante curas, trânsitos entre mundos e o contato com encantados e caboclos.

Tais práticas, documentadas desde 1720 nos autos do Santo Ofício, como no caso do indígena Tabajara levado a Lisboa, foram brutalmente perseguidas pela aliança entre o colonialismo português e a cristandade jesuítica. Os inácianos, fiéis ao projeto teológico da “missio”, procuraram destruir os mundos espirituais indígenas ao instaurar aldeamentos e colé-

34. Refere-se a tudo o que está relacionado com Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus (jesuítas).

gios, onde práticas como a da jurema eram rotuladas como demoníacas e punidas com açoites, prisão e morte, como revelam os processos ocorridos entre 1739 e 1758, na Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte.

É nesse contexto que se insere Esperança Garcia, mulher africana ou afrodescendente, possivelmente de ascendência angola – dada a predominância de africanos centro-ocidentais nos fluxos de tráfico escravista para o Norte do Brasil. Sua história é uma entre várias outras mulheres que usam suas vozes para reivindicar justiça: sua carta ao governador, escrita em 1770, constitui um documento notório de petição jurídica, denúncia de maus-tratos e afirmação de direitos.

Esperança Garcia viveu parte de sua vida na chamada “Fazenda dos Jesuítas”, localizada na região de Oeiras, Piauí. Segundo estudiosos como Jacinta Passos (2003) e Luiz Mott (1979) a partir do Instituto Histórico e Geográfico do Piauí (IHGP, 1917), os inicianos mantinham ali uma estrutura agrícola baseada no trabalho escravizado de indígenas e africanos. Mesmo após a expulsão dos jesuítas em 1759, no contexto das reformas pombalinas, as propriedades continuaram a funcionar sob administração da Coroa, sendo frequentemente geridas por outros religiosos ou autoridades civis.

Nascida em 1751, provavelmente no atual município de Nazaré do Piauí, Esperança cresceu em meio a esse ambiente de forte presença missionária. A formação de sua escrita e familiaridade com o vocabulário jurídico e eclesiástico pode ser atribuída a essa convivência. Apesar da violência e da assimetria da catequese jesuíta, alguns escravizados eram ensinados a ler e escrever para auxiliarem nas atividades religiosas, o que possibilitou que Esperança dominasse esses saberes.

Aos 9 anos, após a expulsão dos jesuítas, Esperança foi levada à casa do capitão Antônio Vieira de Couto. Aos 16 anos já era mãe, e em 1770, aos 19, escreveu sua célebre carta ao governador da Capitania do Piauí. Nesse documento, com linguagem jurídica precisa e invocações religiosas, ela denunciava os maus-tratos sofridos, a separação de sua família e a violação de seu direito à prática da fé cristã. Este gesto extraordinário, que Iraneide Soares da Silva (2024) identifica como um dos primeiros registros de uma mulher negra escravizada reivindicando dignidade pela escrita, consagrou Esperança Garcia como a primeira advogada do Brasil, nos dias atuais.

Registros de 1778 localizam Esperança na Fazenda Algodões, casada com Ignácio, africano de origem angolana, e mãe de sete filhos. Essa união revela a tessitura complexa das culturas que ela atravessou: o cristianismo reinterpretado pela diáspora africana; as cosmopercepções bantu; a resistência indígena às missões coloniais; e a resiliência das famílias negras no sertão.

É nesse território tensionado que fabulamos a possibilidade de conexões entre Esperança e o universo da jurema e dos caboclos. Filha do Piauí oitocentista, terra de encruzilhadas entre missões, fazendas e quilombos, Esperança talvez tenha sido tocada por essa memória espiritual resistente, especialmente após a expulsão dos jesuítas, quando o rigor catequético ce- deu espaço a outras formas de religiosidade afroindígena. Sua formação na “Fazenda dos Jesuítas”, aliada ao acesso à cultura angolana e à convivência com povos indígenas como os Acroás e Gueguês, pode ter lhe permitido conhecer, direta ou indiretamente, as práticas da jurema enquanto saber interdito, mas ainda pulsante. Assim, entre a repressão jesuítica e os saberes ancestrais dos quilombos e aldeias, Esperança Garcia emerge como símbolo de realidades possíveis que resistiram, e escreveram sua própria redenção.

A trajetória de Esperança representa uma encruzilhada de culturas e resistências. Sua escrita pode ser entendida como um gesto de “nkisi da palavra” – conceito das tradições do Congo em que a fala e a escrita possuem poder de cura e justiça. Ela também encarna o cristianismo insurgente que floresceu nas irmandades negras, lugares de reinvenção espiritual e luta comunitária. A atuação ambígua dos jesuítas no Nordeste, ora opressora, ora mediadora, oferece o pano de fundo para a formação dessa mulher que, mesmo moldada pela estrutura colonial, a subverteu com sua voz.

O Piauí do século XVIII era território de intensos confrontos culturais e sociais. As missões religiosas se entrelaçavam às dinâmicas da escravidão, com indígenas como os acroás, araniús e gueguês resistindo ou sendo forçadamente aldeados. Ao mesmo tempo, a economia colonial demandava cada vez mais mão de obra africana, especialmente de povos do Recôncavo e da África centro-ocidental. Foi nesse cenário de encontros violentos e resistências múltiplas que viveu Esperança Garcia.

A carta de 1770 é, ao mesmo tempo, denúncia e afirmação de humanidade. Nela, Esperança narra agressões sofridas por ela e seu filho – este espancado a ponto de sangrar – e reivindica direitos básicos, como o de se confessar e batizar sua filha. Como destaca Conceição Evaristo (2023), a escrevivência, a escrita oriunda da experiência negra, é um contraponto à fala escravizada; é uma prática de resistência e de reexistência. Nesse sentido, a carta de Esperança representa não um simples apelo, mas uma insurgência epistolar contra a ordem colonial.

A origem de seu nome também traz marcas desse contexto: “Esperança” possivelmente remete ao dia 26 de abril, dedicado à Nossa Senhora da Esperança, enquanto “Garcia” pode estar relacionado ao sobrenome de senhores de terra, como Garcia D’Ávila, influentes na região.

A trajetória de Esperança foi durante muito tempo invisibilizada, mas movimentos sociais e pesquisadores vêm resgatando sua memória. Desde 1999, o dia 6 de setembro é celebrado no Piauí como o “Dia da Consciência Negra”, em sua homenagem. Seu nome se junta a figuras como Dandara dos Palmares, Tereza de Benguela e Filipa Maria Aranha, mulheres negras que, em diferentes tempos e espaços, criaram alternativas de existência e resistiram às violências do sistema escravista.

A presença dos africanos angolas no Brasil, marcada pela mobilização espiritual e pela fusão de práticas católicas e cosmo percepções africanas, também ajuda a compreender a fé de Esperança. Desde o século XVI, no Reino do Congo, o cristianismo foi adaptado às tradições locais, e no Brasil essa fusão originou expressões híbridas como os terreiros de mina e as irmandades negras. Assim, a fé expressa por Esperança Garcia em sua carta não é mera submissão à catequese colonial, mas uma reapropriação estratégica da linguagem religiosa para denunciar injustiças e reivindicar a dignidade de seu povo.

Como lembra Chimamanda Ngozi Adichie (2018, p. 26), “histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida.” A história de Esperança Garcia é exatamente isso: um gesto de reparação ancestral, entrelaçando palavras e resistência, e como ela e outras mulheres pelo país afora fizeram coisas semelhantes, como Rosa Gomes.

Mariana Preta Courá (n.ca. 1738) – Pará/Norte – Carimbó

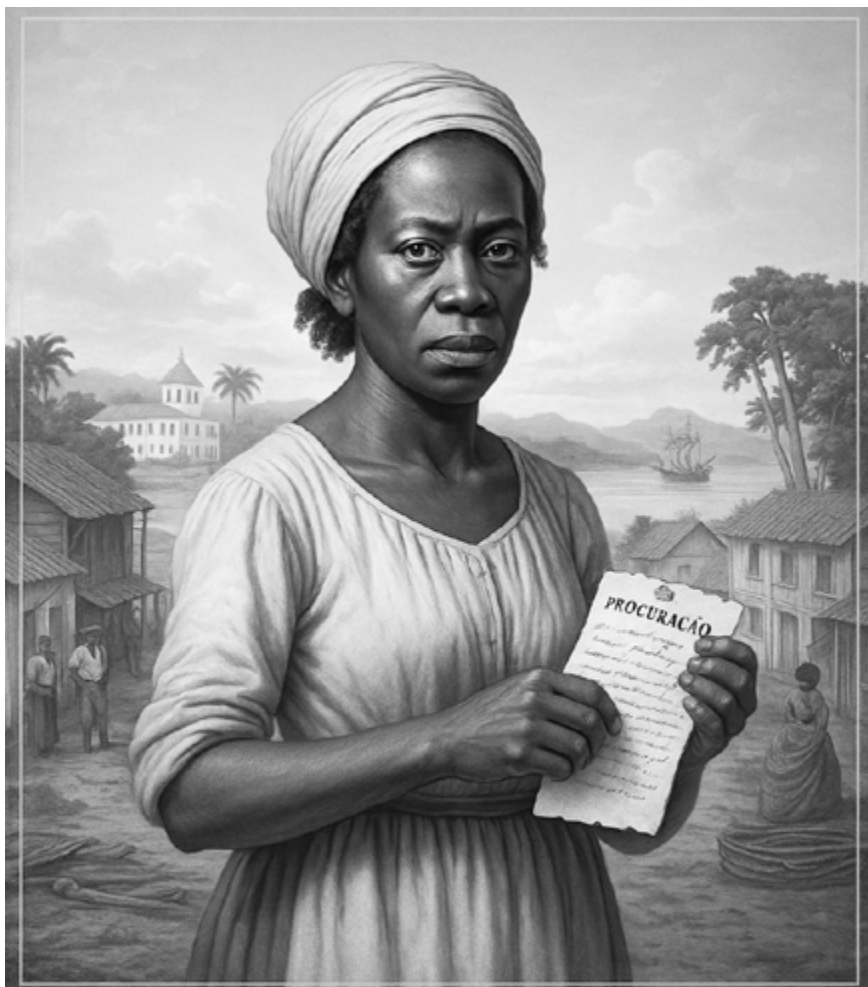


Figura 37. Mariana Preta Courá

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Os jesuítas, desde a chegada ao Grão-Pará no início do século XVII, buscaram disciplinar os corpos e as mentes indígenas por meio da catequese, do trabalho e da escolarização, como ocorreu no Nordeste, como vimos. Conforme Leite (1943), os colégios jesuíticos organizavam a vida dos aldeamentos segundo os moldes europeus, impondo normas de convivência, horários de oração, trabalho agrícola e educação religiosa. Mas, como aponta Arenz (2012), a pedagogia jesuítica era uma via de mão du-

pla: ao ensinar a ler, escrever, rezar e organizar irmandades, os padres forneciam instrumentos que escapavam ao seu controle e eram reapropriados por indígenas e negros em formas de resistência espiritual, social e política.

Em 1642, apenas seis anos após a fundação oficial da Capitania do Grão-Pará e Maranhão, um “principal” indígena redigiu uma carta ao rei Dom João IV. O documento é uma denúncia corajosa dos abusos cometidos pelas autoridades coloniais: escravização desmedida, trabalho forçado, fome, impedimento do cultivo da terra, tudo registrado com precisão e indignação (“Requerimento [...]”, 1642). Sete anos depois, em 1649, outro conjunto de principais – entre eles Antônio da Costa Marapirão – ecoava as mesmas denúncias. As cartas, não eram apenas gestos isolados, revelam a escrita como ferramenta de articulação e resistência, construída a partir do que os jesuítas ensinaram para fins de dominação, mas apropriada com agência para fins de denúncia e subversão.

Esses registros documentais rompem com a noção de indígena passivo ou analfabeto, e reconfiguram o campo da escrita colonial: não como monopólio do colonizador, mas como território disputado, onde a letra podia ser arma. A escrita dos “índios coloniais” (Spalding, 1970) revela uma historicidade indígena ativa, tensa, insurgente – que se coloca como sujeito da história e não como objeto da catequese.

A história da Amazônia colonial, portanto, não é apenas a história da dominação jesuítica – é também a história da fabulação coletiva de mundos outros no interior da máquina colonial. A agricultura indígena na Amazônia pré-colonial era complexa e sofisticada. Pesquisas arqueológicas de Neves (1995, 2006) e Schaa (2009) demonstram que vastas áreas de várzea eram cultivadas com técnicas de manejo sustentável, com destaque para a mandioca. A chegada dos portugueses rompeu violentamente com essa organização, expropriando terras e forçando os indígenas ao trabalho nas roças dos colonos. Como denunciam as cartas de 1642 e 1649, a impossibilidade de cultivar suas próprias lavouras levou à fome e à dependência – uma fome política, produzida como forma de controle.

No entanto, como defendem Bombardi (2014) e Viana e Pompeu (2015), nem todos os indígenas foram totalmente absorvidos pela engrenagem colonial. Muitos buscaram formas de resistência a partir da própria terra, criando roças clandestinas, negociando com missões alternativas ou fugindo para áreas de mato onde recriavam aldeamentos autônomos. Nesses espaços de brecha, negros e indígenas formavam alianças, compartilhando técnicas agrícolas, cosmopercepções e estratégias de sobrevivência. A floresta, nesse sentido, não era apenas cenário – era aliada.

É justamente nesse contexto da colonização do Pará que complexas dinâmicas sociais, culturais e econômicas se entrelaçaram com as trajetórias de africanos escravizados, como Mariana Preta Courá, mulher africana que protagonizou um dos primeiros registros conhecidos de pedido formal de alforria feito em Belém no século XVIII, conforme narra Marley Silva (2024).

Mariana, é conhecida por documentos de 1738 como “preta do gentio de Guiné de nação Corana” (Silva, 2024). O ponto de origem dos courás é o Reino de Uidá, também conhecido por diferentes nomes conforme o idioma europeu de referência: Ajudá (português), Whydah (inglês), Juda ou Juidá (francês) e Fida (holandês). Segundo Milton Guran (2000), outra variação dessa palavra é Agudá que é utilizado, nesta região da África, para designar, em iorubá, fom ou mina, os africanos que possuem sobrenome de origem portuguesa, por terem residido ou nascido fora da África e/ou por terem sido batizados com nomes portugueses. Na Nigéria do século passado, todos os católicos eram igualmente chamados de agudás (Cunha, 1985, p. 189), e no Togo atual, por sua vez, são assim designados também os membros da colônia libanesa, síria ou indiana. Uidá era um dos principais portos do tráfico atlântico nos séculos XVII e XVIII, situado no Golfo do Benim, uma das áreas mais afetadas pela escravidão moderna. De início, Uidá prosperou como reino traficante, intermediando a venda de cativos oriundos de outras regiões africanas. Seu porto era tão estratégico que conseguia, por vezes, manter alianças simultâneas com potências rivais como França e Inglaterra, como aponta Guran (2000).



Figura 38. O Reino de Ajudá era chamado de Whydah pelos ingleses, Judá ou Juidá por franceses, e Fida pelos holandeses

Fonte: <https://bit.ly/48Uhrvz>. Acesso em: 13 jun. 2025.

Contudo, esse *status* mudou radicalmente com a expansão do Reino do Daomé (localizado mais ao leste), que, movido pelos lucros do tráfico, invadiu Uidá no início do século XVIII. O que antes era uma potência comercial, tornou-se povo conquistado e escravizado. Como registra Moacir Maia (2019) Uidá foi transformado em mercado humano. Essa virada demonstra como as dinâmicas internas dos estados africanos foram moldadas pelo apetite europeu por mão de obra escravizada, sem reduzir, no entanto, a agência e as tensões políticas entre reinos africanos.

O etnônimo “courá”, segundo Maia (2019), é resultado de uma adaptação fonética e política imposta tanto pelos europeus como pelos próprios africanos diante da complexidade linguística envolvida no contato com lín-

guas como o português, francês e inglês. A “Nação Courá” passou a englobar diversos grupos originários do Reino de Uidá, como os hueda e os hula, revelando a reconstrução de uma identidade coletiva em contexto de diáspora e violência. Ao chegarem ao Brasil, sobretudo em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, esses grupos mantiveram laços, batizavam-se mutuamente e partilhavam rituais e práticas religiosas que remontavam ao Golfo do Benim.

Milhares de courás desembarcaram no Brasil ao longo dos séculos XVIII e XIX. Registros históricos indicam sua presença em regiões como Diamantina, Ouro Preto, Mariana, Itabirito, além de localidades no sul da Bahia, Goiás, Pernambuco e Rio de Janeiro. Na mineração de ouro e diamantes, tornaram-se mão de obra central, e, como destaca Maia (2019), rapidamente aprenderam técnicas com outros africanos já familiarizados com o trabalho.

Mariana provavelmente chegou à Amazônia por uma rota incomum. Enquanto a maior parte dos escravizados embarcados no Golfo do Benim era destinada à Bahia e ao Recife, ela parece ter sido levada ao Pará durante o período de comércio irregular de escravizados entre 1680 e 1755. Estima-se que cerca de mil africanos, principalmente da Alta Guiné, tenham chegado ao porto de Belém até 1750 (Hawehorm, 2010; Mattoso, 2003).

Em 1738, Mariana, então acometida por uma enfermidade, solicitou formalmente sua liberdade às autoridades. O pedido de alforria revela sua origem étnica, e sua estratégia articulada de resistência. Ela sustentava que havia servido bem a seu senhor, possuía os recursos para comprar sua alforria – valor doado por uma “pessoa movida por compaixão” – e que sua enfermidade a impedia de continuar vivendo como escravizada. Argumentos como esse, principalmente o da doença, eram frequentes nos requerimentos de liberdade na Amazônia do século XVIII e podiam indicar tanto condições debilitantes reais quanto uma estratégia discursiva diante de um sistema brutal.

Segundo Fernanda Pinheiro (2013), na América Portuguesa a alforria podia ser gratuita ou onerosa, sendo esta última financiada por familiares, terceiros ou pelo próprio cativo. O caso de Mariana revela uma rede de solidariedade em Belém, evidenciada pela figura anônima que se propunha a pagar sua liberdade. Entretanto, seu senhor se opôs à manumissão e “embaraçava todos os meios” para que ela alcançasse a liberdade. Mariana então recorreu à Coroa, denunciando a injustiça sofrida em seu requerimento.

Esse documento, embora não mencione sua idade exata, é um dos raros registros que identificam explicitamente a origem africana de uma mulher escravizada na Amazônia colonial. A trajetória de Mariana revela, portanto, a ambiguidade do sistema jurídico colonial. Os escravizados eram considerados bens móveis – semoventes – sem direitos civis plenos, mas ainda assim

podiam ser julgados e responsabilizados por crimes. Como observa Elciene Azevedo (2010), o direito colonial coisificava a pessoa para negar-lhe direitos, mas a tratava como sujeito quando convinha puni-la. Apesar dessa lógica perversa, pessoas africanas e seus descendentes encontraram meios de reorganizar suas vidas e resistir. Como destaca Flávio Gomes (2017), as formas de resistência foram múltiplas: jurídicas, culturais, religiosas e cotidianas.

A ausência de registros sobre o desfecho do pedido de Mariana não obscurece sua importância histórica. Ao contrário, ela representa a luta de milhares de mulheres negras que enfrentaram as múltiplas violências do sistema escravista com coragem. Como afirma Claudia Pons Cardoso (2014), mulheres negras, historicamente, têm questionado poderes, desafiado estereótipos, enfrentado violências e desigualdades. Mariana Preta Courá é uma dessas vozes. Sua história se insere em uma rede mais ampla de experiências e resistências afrodiáspóricas que desafiaram a violência estrutural da escravidão e os silêncios impostos pela colonização, que se soma à resistência indígena.

A região amazônica, em particular o estado do Pará, é o palco de complexas redes históricas de encontros, resistências e convivências entre povos afroindígenas que não podem ser compreendidos pelas lentes coloniais da mestiçagem biológica ou do sincretismo religioso, instrumentos ideológicos de apagamento e dominação. Ao contrário, trata-se de visualizar essas dinâmicas sob a chave da *contramestiçagem* e *contrassincretismo*, como propõe Márcio Goldman (2021), na direção de uma crítica radical aos dispositivos coloniais que forjaram a ideologia da nação mestiça brasileira. Neste texto, defendemos uma perspectiva que reconhece as múltiplas formas de pertencimento e atuação política de sujeitos afroindígenas, especialmente das mulheres afrodiáspóricas e indígenas na Amazônia paraense, enquanto protagonistas de territorialidades ancestrais, espirituais e insurgentes.

Segundo Luís Bandeira (2013), cerca de 53 mil africanos foram levados ao Grão-Pará e Maranhão entre 1755 e 1778, através da Companhia Geral de Comércio. Estes homens e mulheres sequestrados, em sua diversidade étnica (iorubás, jejes, hauçás, entre outros), reconfiguraram suas culturas no contato com os povos indígenas amazônicos (como os Tupinambá, Munduruku, Tembé, Tapajó, Arapium, Kayapó, entre outros), forjando territórios simbólicos e políticos que desafiam a narrativa colonial. Essa convivência não pode ser interpretada sob a lógica da “mistura”, mas sim como um processo tenso de composição de alianças, reterritorializações e resistências. O Marajó, a região do Baixo Amazonas e o Baixo Tocantins figuram como territórios-chave dessas experiências de recriação.

As redes de mulheres negras e indígenas atuaram historicamente como articuladoras de saberes e práticas de cuidado, cura e resistência espiritual. Parteiras, curandeiras, benzedoras, mães de santo e pajés femininas fundaram territórios relacionais onde a pajelança se encontra com o candomblé de mina, a cura vegetal com os rituais de encantaria, criando zonas de encruzilhada, que constituem o que chamamos aqui de epistemologias de terreiro: um campo do saber ancestral que inclui os espaços rituais urbanos, e a floresta como lugar de existência e insurgência.

A partir das análises de Yuderlys Espinosa Miñoso (2009) e Ochy Curiel (2017), entendemos que o feminismo latino-americano, em sua vertente decolonial, exige uma crítica radical às estruturas de raça e classe que moldaram o patriarcado colonial. No contexto amazônico, como mostram Lívia A. P. de Mesquita e Maria Geralda de Almeida (2017), o território é uma categoria genericada e racializada, espaço de disputa e enraizamento. As mulheres afroindígenas na Amazônia paraense ocupam o território e o recriam cotidianamente em suas práticas agrícolas, espirituais, comunitárias e políticas.

Com Fanon (2010), compreendemos que a colonialidade se funda na violência: ela desumaniza, subalterniza e invisibiliza. E a Amazônia foi (e é) alvo de múltiplas violências: ambientais, epistêmicas, sexuais, espirituais. A destruição do ecossistema amazônico e a invisibilização das lutas dos povos da floresta estão fundadas numa lógica de poder que nega as narrativas não brancas e não urbanas.

A antropologia crítica recente (Goldman, 2021) tem apontado que é preciso refazer os métodos e teorias para pensar a Amazônia, não como um espaço periférico da nação, mas como centro de projetos contra-hegemônicos de vida. São nesses espaços que se erguem as redes de solidariedade entre povos afrodiáspóricos e originários, como formas de resistência, e invenção de novas formas de existência.

No Pará, essa convergência de ações a partir da floresta dá origem a outro espaço de resistência afroindígena, conhecido como Carimbó. O termo *carimbó* origina-se do tupi – *curi* (pau) e *mbó* (furado, escavado) – e remete ao tambor de tronco escavado que dá o compasso à dança. A construção artesanal do tambor, os materiais naturais usados, e a própria coleta da madeira na mata, vinculam a manifestação à floresta, à oralidade e ao saber ancestral transmitido de geração em geração. Sua prática – seja como dança, música, ritual ou celebração – envolve o corpo coletivo e rituais de sociabilidade que se aproximam da *encantaria* e da *pajelança*, práticas espirituais afroindígenas que se mantêm vivas nos interstícios da colonialidade.

O carimbó é uma manifestação cultural tradicional profundamente enraizada na Amazônia paraense, especialmente nas regiões ribeirinhas e litorâneas como Marapanim e a Ilha de Maiandeuá. Fruto de uma longa história de colonialismo, resistência e entrelaçamentos culturais, ele sintetiza modos de vida comunitários que resistem às lógicas de homogeneização cultural, ecológica e espiritual. Embora estudiosos como Vicente Chermont Miranda (1968) o definam como afrodescendente, e outros como Maciel (2011) o entendam como indígena, a verdade está no entrelaçamento criativo do povo caboclo paraense.

O carimbó, como mostram os estudos citados, carrega uma dimensão espiritual e cosmoperceptiva, em que o real e o encantado se entrelaçam. Ele nasce de um campo simbólico no qual mitos, encantarias, ritos e festas populares refletem um modo de viver e compreender o mundo que contraria a lógica capitalista e racionalista. É um corpo coletivo que dança com a floresta, com os encantados, os santos populares, voduns e os orixás, os tambores e os corpos dançantes, criando zonas de contato com os ritos afroindígenas e com a pajelança cabocla, e que recusa a separação moderna entre o profano e o sagrado.

Em uma realidade possível, permitimo-nos fabular se Mariana de Courá, nos caminhos do Baixo Amazonas, pode ter conhecido o carimbó ao se aproximar de comunidades nas margens dos rios Tocantins e Guamá, onde o tambor soava nos festejos de São Benedito, mas também nos terreiros encantados por caboclos e pretos-velhos. Vinda do território Corana, Mariana teria trazido saberes ancestrais da medicina da floresta e dos cantos das águas, misturando-os ao ritmo do carimbó, com suas letras sobre animais encantados, veados falantes, madeiras que choram e plantas que curam.

Talvez, no entrelugar dos terreiros e feiras, ela teria se tornado uma mestra de saberes: teria dançado com corpo de encantada e ouvia os conselhos do cipó-ambé. Na roda do carimbó, quem sabe ensinava às moças como as folhas falam e aos meninos como respeitar os ventos. Fabulamos quantas Marianas, filhas das águas e das folhas, condensavam os saberes e a existência potente de mulheres diversas, que cruzavam pajelança, encantaria e espiritualidade cristã popular, criando um mundo não binário, onde ser planta, bicho, gente e espírito é parte do mesmo fluxo.

Se as cartas escritas por indígenas e africanas mostram o domínio da linguagem do colonizador, elas também apontam para os encruzilhamentos culturais e políticos entre africanos e indígenas no Grão-Pará. A experiência da diáspora africana na Amazônia foi marcada por encontros e alianças com povos indígenas, principalmente nos quilombos e mocambos que brotavam

nas bordas dos aldeamentos ou no interior da floresta. Como sugere João José Reis e Flávio Gomes (1996), os quilombos amazônicos reuniam negros, indígenas rebelados e mestiçagens diversas, articulando uma gramática da liberdade que não se enquadrava nas categorias coloniais.

Esses entrelaçamentos ganham contornos simbólicos nas festas de santo, nos batuques, nos terreiros improvisados dentro das próprias missões – onde os corpos dançavam o que os padres tentavam suprimir. Os registros dos missionários, como os de Azevedo (1930), frequentemente mencionam “idolatrias ocultas” e “superstições persistentes”, que nada mais eram do que sinais de resistência cosmoperceptiva. A evangelização, assim, não foi uma via de mão única – foi um campo de disputa ontológica.

Paradoxalmente, ao aprender a escrita, a organização social e a criação de irmandades, os subalternizados se apropriaram das ferramentas que possibilitaram outras formas de resistência e reinvenção da agência indígena e africana, como se vê na constituição de espaços como as irmandades religiosas negras, as congadas, o carimbó e as redes afroindígenas que persistem, mesmo sob vigilância e controle missionário e essa fórmula se configurou em outras regiões do país como no Centro-Oeste.

Rosa Gomes (n.ca. 1783) – Goiás/Centro-Oeste



Figura 39. Rosa Gomes

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Rosa Gomes foi uma mulher africana escravizada em Goiás durante a colonização com a descoberta de ouro na região, no século XVIII. Estima-se que a população escravizada em Goiás tenha variado entre 10.000 e 19.889 indivíduos no século XVIII, muitos deles traficados do continente africano para trabalhar nas minas e servirem aos colonos europeus (Salles, 1992).

Segundo Maria Meire Carvalho e Vânia Silva (2024), Rosa Gomes foi uma mulher africana da etnia classificada como “preta-mina”, trazida ao Brasil no século XVIII durante o intenso tráfico de pessoas escravizadas, oriundas de diferentes regiões do continente africano. A nomenclatura “mina” referia-se de forma genérica à costa da Mina, como vimos, abrangendo diferentes povos e culturas da África Ocidental. Como vimos essa classificação não era apenas geográfica, mas servia também como forma de organizar, categorizar e explorar corpos negros de acordo com suas supostas habilidades físicas e comportamentais.

É possível fabular, a partir dos rastros e silêncios do arquivo, que Rosa Gomes e outras mulheres classificadas como “pretas-minas” tenham sido levadas ao Brasil pela antiga rota atlântica do Golfo do Benim, conhecida nas cartografias coloniais como “Rota da Mina”. Essa rota, estruturada a partir dos portos de Uidá, Popó e Acra, era um dos principais corredores do tráfico de pessoas da África centro-ocidental para a América Portuguesa no século XVIII. Rosa pode ter sido embarcada em um desses entrepostos – talvez em Ouidah, antigo reino de Uidá, onde o comércio de corpos era articulado por chefes locais sob pressão europeia – e, depois de cruzar o Atlântico em condições desumanas, tenha desembarcado em Salvador, Recife ou Rio de Janeiro, para posteriormente seguir em tropa ou por via fluvial até o sertão minerador goiano. Se viajou com sua mãe e, quem sabe, com outras mulheres do seu grupo linguístico ou familiar, isso nos sugere que resistiram, coletivamente, à fragmentação imposta pela escravidão. A marca “mina”, atribuída a ela pelos colonizadores, talvez oculte mais do que revele – mas indica, ainda assim, uma raiz possível entre os povos fon, ewe, yorùbá ou akan, cuja presença cultural foi profunda no Brasil.

Os registros históricos sobre Rosa são escassos, fato comum quando se trata de indivíduos escravizados. Sabe-se, contudo, que ela foi levada para a então Vila Boa de Goiás, região central do Brasil, e que foi escravizada pelo alferes José Gomes de Barros. Segundo Bertran (1996), Rosa Gomes era conhecida por sua diligência e determinação. Com muito esforço, ela conseguiu reunir pecúlio – recurso financeiro acumulado por pessoas escravizadas – para comprar a alforria de quatro pessoas, entre elas sua mãe e seu filho. Esse dado revela sua capacidade de resistência econômica e emocional, e o profundo compromisso com os laços familiares, frequentemente desfeitos pela violência escravocrata.

Apesar de seu esforço e estratégia, conforme narrado por sua biógrafa Rosa encontrou grandes obstáculos para conquistar sua liberdade. Seu senhor impôs valores exorbitantes para a sua carta de alforria, impedindo que ela conquistasse o direito que ele mesmo concedera a outros. Conforme relata Bertran (1996), foi necessária a intervenção do então governador da Capitania

de Goiás, Luís da Cunha Menezes, para que o alferes fosse obrigado a estipular um valor justo, resultando finalmente na liberdade formal de Rosa em 1783.

A luta de Rosa Gomes ilustra com clareza o que Françoise Vergès (2018) denomina como a complexidade da “liberdade formal” das mulheres negras. Embora a conquista da alforria representasse um marco legal, ela não significava o fim da opressão. A liberdade, nesses casos, era muitas vezes simbólica, pois a inserção dessas pessoas em uma sociedade que ainda as estigmatizava por sua raça, classe e gênero seguia limitada.

O nome de Rosa Gomes permanece vivo na Cidade de Goiás, onde uma rua do Centro Histórico e o Conselho dos Direitos da Mulher foram batizados em sua homenagem. Esse reconhecimento, embora tardio, simboliza a valorização de uma trajetória marcada por força, resistência e ancestralidade. Como aponta Angela Davis (2018), “a liberdade é uma luta constante”, e o exemplo de Rosa ecoa ainda hoje nos movimentos antirracistas e feministas decoloniais, que buscam romper com as estruturas históricas de invisibilização e subalternidade.

O caso de Rosa Gomes é apenas um entre milhares de histórias invisibilizadas pela historiografia tradicional. Seu resgate, por meio de fontes como os estudos de Loiola (2008), Bertran (1996) e Soares (1998), reafirma a importância de um olhar crítico, interseccional e decolonial sobre o passado brasileiro. Embora reduzida à “ama de leite”, como romantizado por algumas narrativas (Brito, 1982), Rosa foi agente de sua história – mulher negra, africana, estrategista e libertadora.

Joanna Mina (n.ca. 1802) – século XIX – Goiás/Centro-Oeste



Figura 40. Joanna Mina

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No Centro-Oeste, no contexto de declínio da mineração em Goiás, como narrado por Janira Sodré (2025), conhecemos ainda Joanna Mina, que também se destaca como uma voz ativa contra a escravidão. Sua escrivência reafirma o papel das mulheres negras na construção de narrativas alternativas à história oficial, enquanto sua atuação demonstra como alforriadas expandiram suas possibilidades econômicas e sociais, articulando novas redes comunitárias e culturais.



Figura 41. Fonte de água em Goiás – Mulheres, crianças e homens coletam água na Fonte da Carioca, na Cidade de Goiás – um dos mais antigos pontos de abastecimento público do Centro-Oeste brasileiro. Construída em 1772, a fonte servia não só para prover água potável, mas como espaço de convívio e sociabilidade popular, reunindo lavadeiras, tropeiros, crianças e famílias. Ao fundo, observa-se a antiga usina termelétrica da empresa Ratto & Guedes, marco da modernização energética no estado de Goiás, mas demolida em data incerta. Hoje, a fonte é tombada e foi restaurada, a Fonte integra o Largo da Carioca, preservando memórias de trabalho, resistência e cotidiano na antiga Vila Boa

Fonte: ALVES, Renato. A Fonte da Carioca goiana. Última Parada, 5 jul. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/4dJk0Uj>. Acesso em: 23 ago. 2025.

No início do século XIX, quando a mineração já dava sinais de declínio em Goiás e as estruturas sociais da colônia enfrentavam tensões e transformações, a figura de Joanna Mina emerge como símbolo potente da luta por liberdade e da agência negra no Centro-Oeste brasileiro. Seu processo judicial de 1802, movido na então sede da Capitania, Vila Boa, revela muito mais que um pedido de alforria: é o registro de uma atuação política e discursiva que inscreve a experiência de uma mulher africana, preta e escravizada no centro das disputas jurídicas e simbólicas da colônia.

Joanna Mina, africana da nação Mina, residia na localidade de Passa Três, a cerca de 15 léguas da capital. Em 2 de março de 1802, foi protocolado requerimento junto ao governador da Capitania, João Manoel Menezes, no qual Joanna exigia o direito de “tratar de sua liberdade”. O processo judicial iniciado naquele momento – e que a ouve oficialmente em 13 de março do

mesmo ano – dá conta de um percurso iniciado ao menos três anos antes, quando ela havia acordado com o alferes Francisco Leite Borges a possibilidade de quitação, pagando em ouro – 60 oitavas – pela própria alforria, quantia que acumulava trabalhando em seus poucos dias livres, domingos e feriados.

A quebra desse acordo, por parte do alferes, motivou a judicialização do conflito. O caso, no entanto, não se resume à negociação entre senhor e cativa: revela a inserção de Joanna em redes comunitárias, familiares e jurídicas mais amplas. A estrutura do processo evidencia que Joanna resistia, e articulava estratégias sofisticadas de mobilização de aliados, de conhecimento da legislação e do aparato burocrático da Capitania. O documento judicial, analisado por Janira Sodré (2025) e por outros pesquisadores como Maria Lemke Loiola (2009), transforma-se em uma plataforma de autoria negra feminina – um exemplo da escrevivência, conforme formulado por Conceição Evaristo, como forma de expressão das vivências de mulheres negras, mediada pela escrita e memória.

Em sua petição, Joanna inscreve sua narrativa de vida: fala da constituição de sua família – um companheiro africano e cinco filhos –, de sua atuação como lavradora e faiscadora de ouro, da negociação de sua alforria e das várias tentativas de fuga para Vila Boa em busca de justiça. Detalha a acumulação de pecúlio, as tratativas rompidas e os abusos sofridos. Seu discurso não se limita à denúncia; é também ação e invenção de uma história própria. Como destaca a documentação, Joanna se recusava a ser reduzida a objeto de um litígio – ela era sujeito político, ditando os termos de sua liberdade em um tempo e espaço de brutal desigualdade racial e de gênero.

A atuação de Joanna Mina pode ser compreendida no contexto das transformações econômicas e sociais que marcaram Goiás entre o final do século XVIII e o início do XIX. O declínio do ciclo aurífero e a emergência de uma economia agropecuária reorganizaram os espaços sociais e as disputas por poder na Capitania. Vila Boa, sede administrativa e núcleo de poder colonial, tornou-se palco de múltiplas tensões: entre elites locais, entre segmentos populares e entre diferentes etnias africanas e afrodescendentes. É nesse espaço em transição que Joanna Mina se inscreve como agente da mudança.

A análise das cartas de liberdade em Goiás, conforme estudado por Alencar (2019), mostra que a maior parte das pessoas que conquistaram sua alforria eram crioulas – nascidas no Brasil – e que, portanto, uma africana como Joanna era exceção. Tal fato acentua a relevância de sua luta. Sua presença nos autos, ditando com precisão sua trajetória e corrigindo imprecisões nos textos redigidos por terceiros, marca sua tentativa de subverter a ordem do discurso e, ao mesmo tempo, o próprio sistema jurídico que a oprimia. Joanna trans-

formou o processo judicial em um dispositivo de emancipação, mas também em uma forma de disputar e reconstruir sua história.

Anna Ignácia (n.ca. 1858) – Ceará/Nordeste



Figura 42. Anna Ignácia

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

É nesse contexto que ecoa com força o nome de Anna Ignácia, mulher parda do sertão cearense que, também na metade dos oitocentos, ousou recorrer à justiça para conquistar sua liberdade e a de seus filhos. Anna não esperou ser definida pelos outros. Ela agiu – judicialmente, estrategicamente, insur-

gentemente – contra um regime colonial que tentava reorganizar seus corpos e histórias sob a sombra da servidão.

A escrita da história de Anna Ignácia e as demais mulheres apresentadas até agora não se encerra nos arquivos empoeirados ou nas atas judiciais em que suas vozes tentam, com esforço, atravessar o silêncio imposto pela ordem escravocrata. Ao contrário, suas vidas vibram nas margens do narrável e exigem que escutemos o que Conceição Evaristo nos ensina com a escrevivência: “Nossos textos são a fala de nossas experiências”. A vida de cada uma dessas mulheres negras é palavra-faca, memória-arma, e se tece numa costura insurgente entre o sertão e o litoral, entre Catolé do Rocha e Mamanguape, entre a Paraíba e o Ceará – e além.

Conforme apresenta Anicleide de Sousa (2024), a trajetória de Anna Ignácia, mulher parda forra, cuja infância foi sequestrada por José Ferreira, seu suposto padrinho, que a vendeu como escrava. Ela buscou sua liberdade e a de seus filhos entre 1858 e 1866, em um contexto profundamente marcado por injustiças e violações. Os documentos que revelam sua história foram localizados no Arquivo Privado Maurílio de Almeida e incluem correspondências entre os governos provinciais da Paraíba e do Ceará. Em 23 de dezembro de 1858, Ana fugiu da Vila de Catolé do Rocha para Quixeramobim (CE), onde denunciou seu cativo ilegal às autoridades locais.

A denúncia de Ana não foi um ato isolado: os documentos revelam que ela já havia registrado sua condição forra quase uma década antes, indicando testemunhas e mobilizando redes de apoio. O intercâmbio entre as províncias mostra a complexidade da mobilidade social e a interconexão das lutas por justiça no Nordeste. Sua trajetória evidencia rotas internas da diáspora africana no Brasil, ligando Limoeiro (PE), Catolé do Rocha (PB), Guarabira (PB) e o sertão cearense, numa geografia marcada por resistências negras e indígenas.

Portanto, ao inserirmos a história de Anna Ignácia nesse pano de fundo, não a lemos como caso isolado, mas como parte de um movimento amplo de sujeitos subalternizados que enfrentaram os poderes coloniais usando as armas que tinham: o direito, a terra, a palavra, o gesto, o corpo. A experiência de Joanna Mina, como de Anna Ignácia, Salustia, Marian Preta Courá, Rosa Gomes e Esperança Garcia, aponta para as redes de solidariedades negras, especialmente das irmandades religiosas, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, comumente articuladas como espaços de apoio jurídico e espiritual às populações negras. Também se inscreve em um campo mais amplo de práticas culturais africanas sobre o trabalho e o valor simbólico dos metais. A manipulação do ouro por Joanna remete a cosmopercepções da cultura mina e de outras etnias da Costa do Ouro, como os egbes e voduns, que atribuíam a esse metal valor espiritual, político e social. Essa dimensão pode ter atravessado a

experiência da africana em Goiás e contribuído para a forma como mobilizou o ouro como ferramenta de liberdade.

Ao requerer, redigir e acompanhar um processo jurídico em pleno sistema escravocrata colonial, essas mulheres evidenciam que a escravidão foi também um campo de disputa discursiva e simbólica. Essas histórias nos convidam a uma revisão historiográfica, deslocando o foco da atuação de senhores e instituições coloniais para o protagonismo das pessoas que foram escravizadas. A história delas não é excepcional por destoar, mas justamente por se entrelaçar a um cotidiano de resistência e criatividade negra em diferentes partes do país desde o sertão goiano à caatinga nordestina.

Assim, essas mulheres nos legaram mais que cartas e processos judiciais: suas trajetórias são documento de resistência, de imaginação política e de inscrição histórica. A leitura de suas vidas e lutas, ainda hoje, enegrece as múltiplas formas com que mulheres negras participaram da construção do Brasil – como mão de obra, como autoras, estrategistas, mães, trabalhadoras, e como sujeitos históricos capazes de reescrever, com suas próprias palavras, as páginas da liberdade.

Essa luta se conecta diretamente às outras escritoras, como vimos, essas mulheres não só denunciaram a violência da escravidão, como agiram com astúcia e consciência legal, articulando estratégias que Denise Ferreira da Silva (2016) poderia descrever como formas de um “pensamento poroso”: modos de estar no mundo que rompem com os limites coloniais e jurídicos, e que operam nas brechas da ordem para resistir. Elas são parte de uma longa linhagem de mulheres negras que transformaram a escrita – seja em forma de cartas, ações judiciais ou registros nos arquivos – em arma de luta e afirmação de humanidade. Elas criaram espaços de reivindicação e deixaram um legado de resistência coletiva que ultrapassa os limites de seu tempo.

Fabular criticamente essas histórias é mais do que preencher lacunas: é reconhecer que essas mulheres foram protagonistas de um processo histórico de libertação negra que se construiu nas encruzilhadas do sertão e do litoral, entre marés e estiagens, entre o direito negado e a justiça buscada. Ao escrevê-las, recontamos o passado, e atualizamos um gesto político e poético: o de manter viva a memória das mulheres que, mesmo diante das maiores adversidades, ousaram dizer “sou livre” – e buscaram fazer da palavra uma sentença de justiça.

CAPÍTULO 5.

INDEPENDÊNCIAS DO BRASIL E AS MULHERES AFRODIASPÓRICAS

A travessia da palavra escrita à ação coletiva, da reivindicação individual à construção de uma comunidade de liberdade, permite-nos reimaginar também os próprios marcos da independência do Brasil. Afinal, o processo de independência não foi um evento único, centralizado e consensual – tampouco um pacto pacífico entre elites. Foi uma multiplicidade de conflitos, revoltas e resistências que eclodiram por todo o território, desde a colonização. A Confederação dos Potiguares, ocorrida no atual Rio Grande do Norte entre 1687 e 1697, articulou diferentes povos do litoral e do sertão nordestino contra o avanço dos colonizadores portugueses e a imposição do aldeamento forçado, resultando em uma guerra prolongada de defesa territorial. No interior da Bahia, os levantes dos Aimorés, povo originário da região do médio Rio Doce, ocorreram de forma intermitente entre os séculos XVII e XVIII, em resposta à escravização, à invasão de suas terras e à atuação violenta dos colonos. Já na divisa da Paraíba com o Ceará, os Cariris protagonizaram uma série de insurreições entre 1683 e 1713, num processo que envolveu alianças interétnicas com os Ariús, Janduí e outros povos, culminando na chamada “Guerra dos Bárbaros”. No centro-sul, entre 1725 e 1744, os povos Guaicuru, conhecidos por sua habilidade guerreira e domínio da cavalaria, enfrentaram colonos portugueses e espanhóis nas regiões que hoje correspondem ao Mato Grosso do Sul, Goiás e ao Paraguai. No Norte da colônia, os povos Mura e Manaus resistiram intensamente à ocupação portuguesa no vale amazônico durante o século XVIII, com destaque para as guerrilhas ocorridas entre 1749 e 1757, nas quais empregaram táticas de mobilidade fluvial e ataque relâmpago como forma de sabotagem às tropas lusas e à estrutura missionária. A Revolta dos Búzios, também conhecida como Conjuração Baiana ou Revolta dos Alfaiates, foi um movimento popular ocorrido em 1798 em Salvador, Bahia, que defendia a independência do Brasil, o fim da escravidão e a igualdade social. Por volta dos anos de 1822 e 1823, observamos intensas mobilizações no Nordeste. Mas, enquanto os livros de história fixaram esse momento fundacional de um Brasil independente na figura do imperador e seus aliados – homens, brancos, letrados –, a agência de outras vozes, corpos e forças foi sistematicamente invisibilizada.

É nesse ponto que as mulheres negras e indígenas irrompem como narradoras invisibilizadas da história. A atuação dessas mulheres, com origens étnicas diversas e inserções sociais múltiplas, revela que o projeto de independência se

articulou também nos corpos, territórios e saberes de quem resistia desde dentro da engrenagem colonial. Não foram apenas testemunhas: foram combatentes, estrategistas, cuidadoras, mensageiras e visionárias de um outro Brasil por vir.

Essa presença feminina se manifesta no século XVIII, como no caso de Hipólita Jacinta Teixeira de Melo, articuladora da Conjuração Mineira, mas se expande com vigor nos levantes do início do século XIX. Nomes como Felipa Aranha, Bárbara de Alencar, Dionísia, Luiza Francisca de Araújo e Maria Felipa nos convocam a repensar a independência como um campo de disputa política, racial e de gênero, em que as vozes afroameríndias, muitas vezes suprimidas das narrativas oficiais, sustentaram e subverteram as bases do novo regime.

A insurgência política de Felipa Maria Aranha (n.ca. 1720), como vimos no Capítulo 2, no coração da Amazônia colonial, encontra ressonância histórica na luta de Bárbara Alencar no sertão nordestino, ambas encarnando projetos de mundo que desafiavam, desde dentro e desde baixo, a ordem colonial portuguesa e seu modelo monárquico. Ao articular a Confederação do Itapocu como república negra autônoma, Felipa desfez a lógica da sujeição escravista e instituiu uma forma alternativa de sociabilidade e governo.

A república preta que Felipa ajudou a forjar com a Confederação do Itapocu – uma aliança estratégica entre quilombos amazônicos baseada em códigos civis próprios, autodefesa e autogoverno – não está isolada na floresta. Ela dialoga profundamente com a pulsão republicana que emergiu na Conjuração Baiana (1798), quando homens e mulheres negras urbanas, como Luiza Francisca, articularam uma revolução de base popular, abolicionista e igualitária em pleno coração colonial da Bahia. Esses projetos, ainda que separados por distâncias geográficas e contextos específicos, compartilham a mesma negação radical da ordem escravista, colonial e monárquica imposta pela Coroa portuguesa.

De maneira análoga, Bárbara Alencar, envolvida nas agitações libertárias do início do século XIX no Nordeste, conecta-se diretamente às disputas políticas que culminaram na Revolução Pernambucana (1817) e na Confederação do Equador (1824), movimentos que tentaram instaurar uma república laica e federativa nos moldes de um projeto político anticolonial radical. Em ambos os casos, mulheres negras e seus coletivos insurgentes anteciparam, por vias próprias, o que se chamaria de “república” – mas sem os limites racializados e patriarcais que a república oficial viria a instituir.

Luiza Francisca de Araújo (n.ca. 1768-1798) – Revolta dos Búzios – Bahia/Nordeste



Figura 43. Luiza Francisca de Araújo

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A resistência ao domínio português, durante os processos que antecederam a independência, contou com expressiva participação popular, incluindo a atuação de mulheres. Segundo registros do Instituto Búzios, em 1798, na Conjuração Baiana – também chamada de Revolta dos Alfaiates ou dos Búzios – cinco mulheres foram presas nos primeiros 45 dias de repressão ao movimento: as pardas Luiza Francisca de Araújo e Domingas Maria do Nascimento, além das negras forras Vicência, Lucrecia Maria Gercent e Ana Romana Lopes.

A Revolta dos Búzios mobilizou alfaiates, soldados, sapateiros, comerciantes, marceneiros, ex-escravizados e libertos em torno da construção de uma república livre, democrática e antiescravista. Mais do que a simples influência do Iluminismo europeu, tratava-se de um projeto político gestado nas encruzilhadas da Bahia oitocentista, onde saberes africanos, ameríndios e europeus se cruzavam. As ideias de liberdade e igualdade ganharam corpo nas práticas cotidianas de quem fazia da rua, do ofício e da irmandade o espaço da política. O impacto da Revolução Haitiana (1791-1804) ressoou nesse contexto, ampliando horizontes de emancipação. Como observa Célio Tavares (1999), nenhum outro movimento do Brasil Colonial teve uma base social tão ampla e um programa tão ousado – liberdade, igualdade racial, abolição da escravidão, escola pública, e o fim dos privilégios da nobreza e do clero.

Esse projeto revolucionário popular, negro e abolicionista no Brasil não se tratava apenas de um levante contra os altos impostos ou de uma disputa entre colônia e metrópole. O que emerge dos panfletos manuscritos colados nos muros da Bahia, e do sangue derramado na Praça da Piedade, é a luta radical por liberdade plena – sem senhores, sem realeza, sem escravidão. Ao contrário da Inconfidência Mineira (1789), elitista e ambígua quanto ao sistema escravocrata, a Revolta dos Búzios irrompe das camadas populares urbanas de Salvador e afirma, com voz retumbante: *“o tempo é chegado para vossa ressurreição...”*

Fabulamos a participação das mulheres por meio da trajetória de Luiza Francisca de Araújo e Lucrecia Maria Gercent, ambas foram presas, torturadas e mantidas encarceradas por mais tempo que as demais envolvidas, indicando o incômodo que causaram ao poder colonial. Como nos lembra Michelle Perrot (1992), quando mulheres aparecem nas fontes repressivas, é porque estavam perigosamente ativas. Os documentos do *Arquivo Público da Bahia* e estudos de pesquisadores como João José Reis (1996), Jean Marcel Carvalho França (1999) e Carlos Eugênio Líbano Soares (2001) revelam que, se os homens negros e pardos foram os corpos espetacularmente enforcados como “exemplo” para a cidade, as mulheres negras foram os corpos mantidos em silêncio, apagados nos arquivos, mas persistentes na memória subterrânea da luta.

Luiza Francisca de Araújo, parda, forra, de 30 anos, mãe de cinco filhos, era companheira de João de Deus, um dos líderes enforcados. Luiza não aparece nos autos da devassa, casada com um homem ausente e alcoólatra, mãe de cinco, lavadeira de sol e noite, tecelã de resistências. Ela era o contrário do que a justiça da época considerava “sujeito político”. Mas é exatamente nesse limbo que mora o fogo da revolução.

Fabulemos, portanto. Luiza possivelmente acordava antes da alvorada. Enquanto a cidade ainda dormia ou os sinos tocavam para o ofício divino,

talvez já tivesse no fogo o café ralo e nas costas o balde com as roupas alheias para esfregar. João de Deus, estrategista popular, articulador das tramas de liberdade que circulavam nas rodas de costura, nos quartéis dos Henriques e, sim, nos botequins – espaços fundamentais de sociabilidade e organização dos setores subalternizados. Um relato nos autos de sua prisão, indicam que dias antes, brindava com um “Viva a bella liberdade” diante de testemunhas, com a dívida de 800 réis pendurada e a coragem em dia. Esse gesto, não era apenas um delírio etílico, era um ato político, uma declaração pública de insurgência contra o regime escravocrata, colonial e racista. E, ao seu lado, mesmo que ofuscada pelos olhos míopes da devassa colonial, estava Luiza.

Talvez, enquanto cozinhava o angu para as crianças, escutava os planos, à noite, depois de botar os pequenos para dormir, saía discretamente para entregar recados, colher panfletos, trocar informações com outras mulheres como ela – lavadeiras, quituteiras, rezadeiras – que faziam da rua e da cozinha uma trincheira de luta. João de Deus bebia para calar as dores que nem sabia nomear, mas entre um gole e outro, entre a dívida no botequim e a frustração de uma vida sob vigilância, deixava escapar sua alma revolucionária. E Luiza recolhia os cacos e reconstruía o corpo político do marido na base do cuidado.

A prisão de Luiza não foi meramente “punitiva”, mas estratégica: visava desarticular redes domésticas e afetivas de resistência. Luiza era elo, seu vínculo conjugal era também político, era considerada “elemento de confiança” no transporte de bilhetes e na hospedagem de reuniões clandestinas – uma *correia de transmissão* da insurgência.

De Lucrecia Maria Gercent, crioula forra, sem data de nascimento registrada, sabemos menos ainda, apenas que permaneceu encarcerada por cerca de onze dias. Pouco se sabe sobre sua origem ou ocupação, mas sua permanência nos cárceres, mais longa que as outras mulheres, sugere o peso que sua presença tinha nos círculos de articulação popular. Presume-se que Lucrecia circulava entre mercados, feiras e ruelas, onde a palavra se disseminava com mais rapidez que panfleto: ela era corpo-mensagem.

Dizemos que fabulamos porque essa escrita se recusa ao silêncio arquivístico. Como nos ensinou Saidiya Hartman (2020), a escrita sobre os sujeitos escravizados e subalternos exige um “anarquivamento”, uma insurgência metodológica contra o apagamento sistemático dos corpos negros femininos. Assim, fabular não é inventar no vazio, mas escutar os ecos do que a história ocultou.

Imaginemos então que Luiza, após o enforcamento de João, decidiu permanecer calada diante dos inquisidores, protegendo as mulheres da rede. Imaginemos que suas vozes ecoaram nos terreiros, que seus nomes foram sussurrados entre as folhas de guiné e as águas de lavagem. Esse cenário evidencia a

presença ativa e politicamente engajada de mulheres, inclusive negras e libertas, em movimentos de contestação à ordem colonial.

Essas experiências, embora separadas por tempo e território, dialogam como partes de uma mesma constelação de resistência, sustentada por saberes africanos, alianças com povos indígenas e modos autônomos de vida coletiva. O que une todas essas lutas é a recusa da colonialidade como destino e a invenção de outras realidades políticas possíveis, forjadas por mãos negras e indígenas, por coragens femininas que sabiam que liberdade não se pede – se constrói.

Bárbara Pereira de Alencar (1760-1832) – Revolta do Crato e Revolução Pernambucana – Ceará/Nordeste

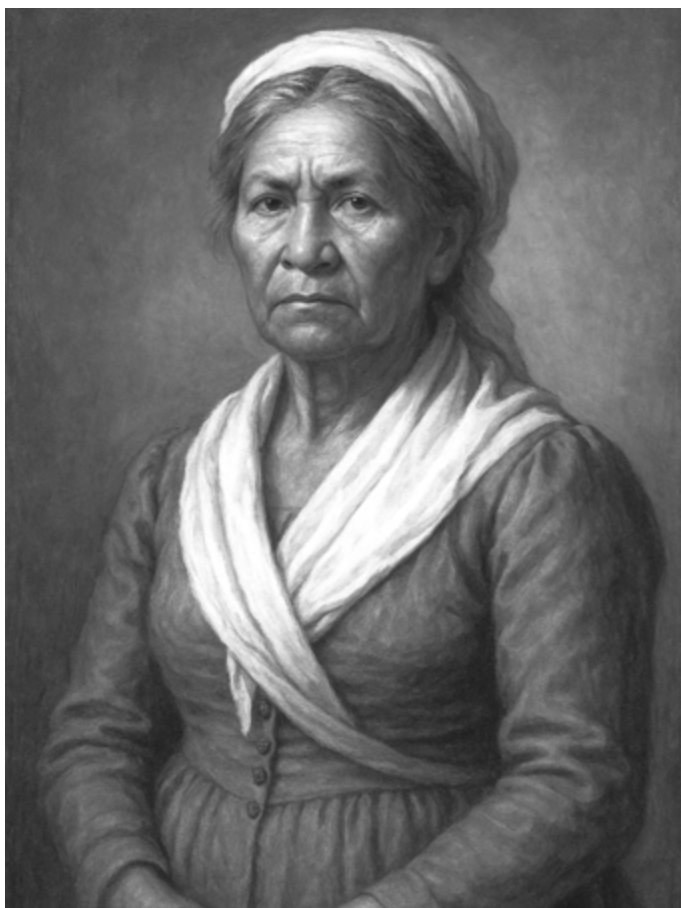


Figura 44. Bárbara Pereira de Alencar

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Do sertão cearense, entre os ventos do Cariri e os ecos das revoluções de 1817 e 1824, ergueu-se a voz de uma mulher mestiça, filha da terra e das águas de um Brasil profundo: Bárbara Pereira de Alencar. Bárbara nasceu em Exu, sertão de Pernambuco, em 1760. Filha de mãe indígena e pai português, ela representa, em seu corpo e trajetória, o Brasil mestiço que os discursos coloniais tentaram apagar. Desde cedo, influenciada pelas experiências cotidianas de dominação e resistência, Bárbara tornou-se figura central da Revolta do Crato (1817), ligada à Revolução Pernambucana, e posteriormente da Confederação do Equador (1824).

Sua liderança política se deu num tempo em que mulheres eram vistas como “anjos do lar” e sua atuação pública era sinônimo de escândalo. Contra tudo isso, Bárbara rompeu cercas: mentais, políticas e simbólicas. Aos 57 anos, Bárbara encabeça, ao lado de seus filhos e de outros republicanos, uma insurreição no Crato, no interior do Ceará. Inspirados pela Revolução Pernambucana de 1817, proclamam ali uma república independente de Portugal, dando corpo a um projeto político autônomo, nordestino e libertário. O Crato – vila marcada por presença indígena, por descendentes de negros escravizados e por mestiçagens diversas – tornou-se, por breve momento, símbolo de uma outra possibilidade de Brasil. Mas a repressão veio rápida. O exército luso-brasileiro sufocou o levante. Bárbara foi presa, torturada, difamada. Encarcerada num buraco cavado no chão da cadeia pública de Fortaleza, foi transformada em exemplo negativo: o que acontece com uma mulher que ousa liderar.

Quando, viúva, decidiu gerir sozinha seus negócios e a educação de seus filhos; quando andava desacompanhada, recusando os códigos do patriarcado; quando plantava ideias libertárias em seu lar – tudo isso já era insurgência. Seu corpo, mestiço e feminino, era por si só um manifesto. Por isso a chamavam de “mulher-macho”. O insulto, na boca dos poderosos, era a tradução do medo de uma mulher que pensava, falava e lutava.

A tentativa de anular Bárbara de Alencar segue um roteiro: o assassinato ou silenciamento físico, seguido da difamação, do falseamento da memória, do “segundo aniquilamento”. No caso de Bárbara, espalharam que ela mantinha uma relação com um padre – buscando desmoralizá-la. E quando não podiam mais calá-la, queimaram documentos, esconderam arquivos, apagaram seus rastros. Mas sua memória sobreviveu no canto das mulheres do sertão e na oralidade dos resistentes.

A proclamação da independência por D. Pedro I, em 1822, foi vista pelos revolucionários do Nordeste – inclusive por Bárbara – como uma farsa continuísta. Eles lutavam por uma ruptura real, republicana, e não

por um rearranjo das elites coloniais. A Confederação do Equador, em 1824, retomou esse projeto, mas novamente foi esmagada. Bárbara já era idosa, debilitada, mas nunca deixou de apoiar os filhos revolucionários.

É aqui que se inscreve uma crítica fundamental à história eurocentrada da independência: o que os livros celebram como “ato heroico” de um príncipe europeu, foi na verdade uma manobra das oligarquias para conter os anseios populares por terra, liberdade e igualdade. A independência real era aquela sonhada por Bárbara e por tantas outras mulheres indígenas, negras e mestiças do sertão. Era avó do escritor José de Alencar, e tem como uns dos seus descendentes o escritor Paulo Coelho em sexta geração.

Após a Revolução Liberal do Porto (1820), D. João VI foi pressionado a libertar os presos políticos, e Bárbara foi finalmente solta. Viveu os últimos anos perseguida, doente, mas sem renunciar aos seus ideais. Morreu em 1832. Seu nome voltou à tona apenas no século XXI. Em 2012, foi inscrita no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria – uma reparação tardia, mas necessária. Mas sua real consagração se dá não no mármore dos monumentos, e sim no resgate crítico de sua trajetória, como propomos aqui: em chave amefricana, insurgente e despatriarcalizada.

A luta de Bárbara não foi isolada. Na mesma terra quente do Ceará, uma mulher indígena chamada Dionísia atuou, com outras mulheres, na expulsão do vigário Felipe Benício Mariz, aliado das cortes portuguesas. Como aponta o professor João Paulo Peixoto Costa (2019), esse ato foi resposta direta à tentativa de expropriar terras indígenas e violar seus direitos.

Dionísia (n.ca. 1821) – Levante de Almofala – Ceará/Nordeste



Figura 45. Dionísia

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No início do século XIX, o Ceará ainda respirava os vapores do Diretório dos Índios (1757), mesmo após sua revogação em 1798. A terra que hoje chamamos de Ceará era cruzada por um mapa pulsante de aldeias indígenas reorganizadas segundo os moldes pombalinos: Soure (Caucaia), Arronches (Parangaba), Messejana, Monte-Mor Novo (Baturité) e Vila Viçosa (Viçosa do Ceará), além das povoações de São Pedro de Baepina

(Ibiapina), Almofala (Itarema, dos Tremembé) e Monte-Mor Velho (Pacajús). Esses territórios não eram espaços passivos de submissão, mas sim territórios vivos de negociação, resistência e reinvenção.

Logo no turbilhão das transformações políticas que sacudiram o Império português – com a convocação das cortes em Lisboa e o retorno iminente de D. João VI à Europa –, os indígenas do Ceará passaram a ser vistos como peças incômodas em um tabuleiro que os pretendia como mão de obra compulsória e alheios à política. Mas estavam longe disso. A suposta neutralidade e apatia atribuída a esses povos era, na verdade, uma estratégia narrativa colonial, como mostra o filho do então governador do Ceará, Braz da Costa Rubim, ao pintar as aldeias como lugares de “gente inculta, sem fé, sem consciência, sem temor de Deus”. Rubim e os vereadores da capital estavam mais preocupados com a insubordinação indígena do que dispostos a entender sua agência política.

No ano de 1821, no calor dos movimentos pela Constituição, ecoaram boatos sobre o levante dos “índios” de Almofala em conexão com uma insurreição de negros. O governador ordenou vigilância. Em Monte-Mor Velho, o comandante teve de se explicar por ter armado os indígenas com arcos e flechas durante as eleições de comarca. Aqui já vemos um entrelaçamento importante: a luta indígena se fazia para manter suas aldeias, e por estar armada – simbolicamente e materialmente – diante de um mundo político que insistia em desarmá-los de seus direitos e da própria palavra.

A luta pela independência no Ceará foi também luta pela terra e pela vida dos povos indígenas, foi disputa por narrativas e por mundos possíveis. Nesse cenário conhecemos Dionísia e ousamos fabular sua trajetória de vida a partir de um relato em Bezerra (1965), sobre uma indígena que esbofeteou o vigário Felipe Benício Mariz: Dionísia, filha da Ibiapaba, voz da terra, arco e verbo.

Não foi à toa que Dionísia renunciou ao silêncio ancestral naquele dia em Viçosa. A brisa úmida da Serra da Ibiapaba mal disfarçava a tensão que pairava sobre os telhados de barro da vila. As mãos rijas de Dionísia, forjadas na lida com a terra e no manejo do arco, não tremiam. Quando Felipe Benício Mariz, o vigário conservador vindo do Icó, ousou pregar de novo contra os “ignorantes” da serra – seus parentes, seu povo – Dionísia levantou-se no meio da missa, e, diante de todos, deu-lhe um tapa. Talvez não por insolência, mas por justiça, por memória, por liberdade.

Naquele gesto de fúria lúcida e coletiva, Dionísia atravessava séculos de imposição colonial. Era filha dos Tapuias Kariri, neta de mulheres que haviam resistido ao aldeamento compulsório e à escravização dos seus. Sua

história, entrelaçada à de muitos povos do Ceará, é símbolo da presença indígena ativa no processo da independência brasileira – uma independência que, para as elites, era apenas mudança de trono, mas para Dionísia e os seus, era a chance de afirmar um outro projeto de mundo.

Enquanto a historiografia tradicional hesitou em reconhecer a agência indígena nesse processo, autores como André Roberto Machado (2006) e a leitura crítica da atuação de Pereira Filgueiras nos ajudam a ver por outros olhos. Em 1822, os conflitos entre as elites da província e a Coroa portuguesa não eram apenas choques de poder – refletiam disputas mais profundas. Para os povos indígenas do Ceará, especialmente em Maranguape, Messejana e Viçosa, a tal “causa da independência” só fazia sentido quando associada à posse da terra e à liberdade diante dos diretores e padres portugueses que ainda lhes queriam por servos.

O constitucionalismo de Lisboa e o liberalismo das cortes representavam, para muitos indígenas, uma ameaça. A velha ordem – aquela na qual eram vassallos da Coroa e, em tese, protegidos contra a escravidão e a espoliação – parecia mais segura do que a promessa de liberdade de elites locais que queriam expandir seus latifúndios sobre as serras. Por isso, Costa (2019), ao contrário do que argumenta Xavier (2010), acredita que a resistência indígena não se opunha à independência como ruptura política, mas ao seu uso elitista e excludente. Quando se apresentavam como “representantes do imperador”, os indígenas não agiam por subserviência – mas por uma leitura estratégica da política, baseada em suas experiências concretas de dominação e reciprocidade com a Coroa portuguesa.

Em março de 1822, a junta provisória do Ceará recebeu denúncias de “perturbações” em Viçosa. O vigário Mariz, aliado ao diretor da vila, Antônio do Espírito Santo, vinha aterrorizando os indígenas com ameaças e castigos. “Povos que ainda gemiam debaixo de um pesado jugo e cativeiro”, dizia a carta enviada pelos governadores – e é justamente nesse cenário que Dionísia se ergue.

Fabulando sua trajetória, podemos imaginar que Dionísia era uma das vozes a redigir, oralmente e em assembleia, as representações encaminhadas à junta. Talvez soubesse ler e escrever pouco, e contar, em tupi, as histórias dos seus. Entre suas preocupações talvez estivesse o abuso do vigário, mas também a possibilidade real de retorno à escravidão, alimentada pelo retorno do rei a Portugal e pela incerteza política. Para ela, o movimento de independência era, sobretudo, uma disputa sobre quem controlaria o corpo indígena: Lisboa, Fortaleza ou os próprios donos da terra. E ela rejeitava todas essas alternativas – reivindicava, com o arco em punho e

a palavra em assembleia, um Brasil onde o indígena fosse cidadão, e não súdito, servo ou mascote da pátria.

O tapa de Dionísia, registrado nos murmúrios e na memória dos que se reuniram na câmara da vila (composta, não por acaso, também por indígenas), provocou a ira do juiz ordinário de Granja, que marchou com soldados até Viçosa para “averiguar os fatos”. Mas o gesto já havia se tornado símbolo. Não era uma revolta pela revolta. Era o clímax de uma política fabulada desde o chão da roça, da mata, das assembleias indígenas. Quando a junta ameaçou prender os “cabeças dessa perturbação”, Dionísia já havia se tornado mais do que uma mulher: era a encarnação da Ibiapaba em levante.

Como aponta Lúcia Neves (2003), as tensões sociais do período contribuíram para situar d. Pedro numa posição privilegiada, como fiador de uma ordem ameaçada. E, de fato, foi para o imperador que Pereira Filgueiras escreveu, tentando capitalizar politicamente o apoio indígena à independência. Os arcos e flechas de Maranguape, as vozes de Viçosa, os tambores surdos do sertão não eram sons que podiam ser ignorados. Os indígenas, aos olhos das elites, tornaram-se “brasileiros mártires da pátria” – rótulo conveniente, mas revelador do incômodo que causavam com sua presença insurgente.

A historiografia recente, ao problematizar a ideia de que os indígenas “aderiram” à independência, ajuda a compreender melhor suas estratégias. Como mostra André Roberto Machado no caso do Pará, e como se pode inferir também no Ceará conforme Costa (2019), os indígenas instrumentalizaram o discurso liberal para suas próprias finalidades. Reivindicavam as garantias das cortes, mas se voltavam contra elas quando ameaçavam sua terra. Sua fidelidade era pragmática, não ideológica. E por isso mesmo tão potente.

Dionísia, que esbofeteou o vigário em nome dos seus, não cabia na moldura do indígena domesticado da República nascente. Era símbolo de outra política: a política do chão, da memória coletiva, da justiça ancestral. Sua ação, ainda que silenciosa nos arquivos oficiais, reverbera nos silêncios da história como uma fresta – uma fresta por onde podemos vislumbrar o Brasil não contado nos livros escolares.

Enquanto os indígenas lutavam pelo reconhecimento de sua liberdade ancestral e de sua relação direta com a Coroa – “*nós também somos o povo do rei*”, como afirmavam os principais indígenas do Pará e do Tocantins –, estavam conscientes das brechas da legalidade imperial e se movimentavam com habilidade por entre elas.

A luta indígena no Ceará pode ser compreendida não como apêndice do movimento pela independência, mas como parte ativa da “construção

da liberdade”, nos termos de Gladys Ribeiro (2020). A insurgência não estava apenas nas grandes batalhas ou nas proclamações oficiais, mas na persistência das aldeias em existir, nas flechas empunhadas durante uma eleição, nos pedidos de restituição de liberdade enviados às cortes, nas negativas ao recrutamento forçado, nos embates por terra, fé e dignidade. Como observa André Roberto Machado, os indígenas viam na condição de “homens livres” um caminho para esvaziar as estruturas coloniais que os obrigavam ao trabalho compulsório.

Esse embate por liberdade também ressoa em outras regiões do Brasil. Em Cimbres (PE), os xucurus e paritiós optaram por se aliar aos portugueses contra os poderosos locais que desejavam tomar suas terras. Já no Norte, os indígenas do Pará participaram de maneira decisiva nos levantes, sendo maioria nas tropas, enfrentando o governo dos brancos. No Ceará, embora as fontes coloniais tentassem ocultar ou distorcer essas presenças, os registros falam por si: havia temor – e havia potência.

No mesmo período, esse espírito revolucionário ascende a luta pela independência na Bahia, que foi longa e violenta, estendendo-se de fevereiro de 1822 a julho de 1823. Entre as mulheres atuantes, destaca-se Maria Quitéria de Jesus, que, disfarçada de homem, alistou-se no Exército Brasileiro e liderou um grupo de combate. Em 1823, foi promovida a cadete e condecorada por Dom Pedro I, sendo considerada a primeira mulher a integrar as fileiras militares brasileiras. Joana Angélica de Jesus, abadessa do Convento da Lapa, morreu em janeiro de 1822 ao tentar barrar a entrada de soldados portugueses no local. Seu assassinato teve grande repercussão e mobilizou setores da população baiana. Outra dessas mulheres foi Maria Felipa.

Maria Felipa (1799-1873) – Independência do Brasil – Bahia/ Nordeste



Figura 46. Maria Felipa

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A participação popular na Independência do Brasil, especialmente na Bahia, rompe com a narrativa tradicional centrada em Dom Pedro I e nos eventos do Sete de Setembro. Na Bahia, a expulsão das tropas portuguesas em 2 de julho de 1823 representa um marco militar, e uma verdadeira mobilização popular, diversa e interseccional, que envolveu homens e mulhe-

res, livres e escravizados, brancos, negros e indígenas. O papel que Maria Felipa ocupa hoje na memória coletiva representa mais do que a simples atuação de uma mulher na guerra: ela personifica a intersecção entre raça, gênero e classe no seio de uma sociedade colonial escravista, em Salvador.

Na biografia elaborada por Marluce Santana e Jailma Moreira (2025), vemos que sua trajetória continua viva na tradição oral. Segundo o relato do folclorista Ubaldo Osório, Maria Felipa, marisqueira da Ilha de Itaparica, liderou um grupo de mulheres que enfrentou fisicamente tropas portuguesas e sabotou armações de pesca de um português, o que revela não só engajamento na luta nacional, mas também disputas concretas por sobrevivência e dignidade em uma economia controlada por senhores brancos. Nascida por volta de 1799 na Ilha de Itaparica, região estratégica na Baía de Todos os Santos, sua atuação durante a Guerra de Independência da Bahia, especialmente na Batalha de Itaparica em 1823, rompe com as estruturas patriarcais e coloniais de gênero e raça que ainda moldam a historiografia nacional. Seu protagonismo, por muito tempo relegado à tradição oral, escapa das margens da história oficial para se consolidar como símbolo da insurgência negra feminina contra a colonialidade do poder.

As fontes sobre Maria Felipa provêm, em grande parte, da memória coletiva da população da ilha e dos estudos pioneiros de pesquisadoras como Eny Kleyde Vasconcelos Farias (2010), que durante oito anos colheu relatos, vasculhou documentos e visitou arquivos públicos em busca de registros sobre a atuação dessa mulher. Sua escassez nos registros oficiais não se deve à ausência de feitos, mas sim à lógica epistêmica eurocentrada que reitera a invisibilização das vozes subalternas, em especial as de mulheres negras, pobres e não letradas, conforme discutido por Djamila Ribeiro (2017) e Wlamyra Ribeiro de Albuquerque (1999).

A trajetória de Maria Felipa é atravessada por múltiplas formas de transgressão. Ao organizar uma frente de combate composta por pescadoras, indígenas, marisqueiras e até mesmo portuguesas dissidentes, ela desestabilizou as noções eurocêntricas de liderança política e combate. Sua ação mais notória foi uma armadilha contra soldados portugueses em janeiro de 1823: liderando cerca de 40 mulheres, que incendiaram as embarcações inimigas, desarticulando a frota. Neste gesto tático, Maria Felipa e suas companheiras enfrentaram uma potência colonial armada, e desmontaram a retórica da fragilidade feminina imposta às mulheres sob o jugo patriarcal.

Mesmo que em algumas versões elas tenham utilizado da sensualidade para atrair os soldados, reforçando estereótipos reducionistas sobre o sex appeal das “mulatas”, a menção ao uso do cansanção, uma erva urticante,

para desarticular os soldados portugueses, mostra-se como instrumento de luta e pode ser um indício emblemático do saber ancestral das mulheres negras e indígenas sobre a terra, as plantas e seus usos múltiplos – saberes muitas vezes desqualificados ou tratados como “feitiçaria” no contexto colonial, como explora Mary Del Priore (2015). Essa prática é, portanto, epistemologicamente anticolonial: reconfigura o campo da guerra como espaço de insurgência feminina e ecológica.

Maria Felipa também rompeu com a divisão colonial de espaços entre público e privado. Moradora da Gameleira, depois da região da Beribeira, navegava com frequência até Salvador, onde, segundo relatos locais, participava de rodas de capoeira. Nessas viagens, articulava redes de informação que permitiram ações de vigilância sobre as movimentações militares portuguesas. Essa familiaridade com o mar, com a capoeira e com estratégias de guerra coloca em xeque o confinamento feminino ao espaço doméstico, revelando um saber marítimo e bélico marginalizado pelas narrativas históricas hegemônicas (Damasceno, 2021).

A capoeira, como dança-luta de matriz afrobrasileira, foi um dos recursos simbólicos e práticos mobilizados por Maria Felipa.

A capoeira tem suas raízes nas complexas experiências diaspóricas africanas no Brasil, especialmente entre os séculos XVII e XIX. Embora não haja consenso definitivo sobre sua origem exata, os registros históricos apontam para sua emergência nas áreas urbanas do litoral atlântico – particularmente Salvador, Recife e Rio de Janeiro – como prática de resistência forjada por africanos escravizados e seus descendentes. Rugendas (1979) registrou cenas de luta corporal entre negros no início do século XIX, e documentos legais como os decretos de 1821 a 1834 mostram a criminalização direta de “escravos capoeiras”, evidenciando o vínculo inicial da prática com homens negros escravizados. A repressão policial – constante e sistemática – também aparece em registros oficiais, como apontam os estudos de Thomas Holloway (1989) e Marcos Luiz Bretas (1997), que analisam o aparato repressivo como parte da organização do poder urbano imperial e republicano. Tais fontes, apesar de elaboradas por autoridades coloniais e policiais, permitem, por leitura crítica e entrelinhas, delinear a dimensão coletiva e insurgente da capoeira.

A literatura especializada oferece um panorama heterogêneo sobre quem eram os praticantes de capoeira no século XIX. Estudos baseados em documentação policial e na imprensa da época (Holloway, 1989; Bretas, 1991) revelam que, inicialmente, a prática era predominante entre africanos escravizados – muitos deles da nação Angola, como inferido pe-

las práticas corporais e linguagens simbólicas da capoeira – mas, ao longo do século, expandiu-se também para libertos e mestiços urbanos. Ainda que os decretos oficiais os nomeiem como “pretos capoeiras”, “negros do mato” ou “malfeitores”, esses sujeitos eram, na realidade, trabalhadores urbanos, operários, carregadores e marinheiros, frequentemente alocados em ocupações marginalizadas ou informais. O caso do operário acusado de homicídio em 1834, trabalhador do Arsenal da Marinha, é emblemático: indica a presença de capoeiras também no seio do trabalho urbano público. A presença de capoeiras em irmandades religiosas, festas populares e territórios quilombolas também sugere uma rede de sociabilidade ampla, plural e insurgente, ainda pouco estudada fora da capital imperial.

A heterogeneidade étnica e social dos capoeiras, portanto, tensiona as leituras homogêneas sobre cultura afrobrasileira e convida à ampliação do campo etnográfico-historiográfico. A produção de sentido da capoeira não se restringia à luta, mas envolvia música, canto, ritualidade e territorialidade – compondo um sistema cultural coerente e em disputa com o ordenamento colonial. As cantigas preservadas, por exemplo, remetem a vivências e lutas cotidianas do século XIX, e figuras como Mestre Pastinha e Mestre Bimba, mais tarde, ressignificariam essa tradição, fazendo com que a capoeira passasse, no início do século XX, de “doença moral” a “gymnastica nacional” conforme analisa Letícia Reis (1993).

O uso da capoeira por Maria Felipa como forma de resistência física e cultural, em contexto de enfrentamento militar, inscreve seu corpo como território de rebelião – corpo este que a colonialidade tentou reduzir a objeto de exploração sexual, mas que, nas mãos de Maria Felipa, se tornou arma de insurreição e agência política.

O apagamento sistemático de sua trajetória pode ser entendido como parte de uma historiografia comprometida com um projeto de nação que privilegia as elites brancas e masculinas, como enfatizam os estudos de Eny Farias (2010) e Karine Teixeira Damasceno (2021). A tentativa de invisibilização de sua memória no centenário da independência da Bahia, em 1923 – quando seu nome foi omitido da lápide dedicada aos heróis da independência – revela o esforço institucional em deslegitimar a insurgência popular negra como motor da história nacional.

No entanto, sua memória resistiu e floresceu nas vozes dos griots contemporâneos, nas comemorações do 2 de Julho, nos cordéis de Jarid Arraes (2017) e nas narrativas de João Ubaldo Ribeiro (1984), cujas personagens como Maria da Fé dialogam com a imagem da guerreira. Tais textualidades orais e literárias não são apenas complementares à história, mas também

fundamentais para reinscrever na cena pública os corpos e as ações que o colonialismo tentou tornar ausentes.

A atuação de Maria Felipa e outras mulheres negras naquele contexto deve ser compreendida a partir de um olhar interseccional: eram mulheres que ocupavam os estratos mais baixos da sociedade, submetidas à tripla opressão de gênero, raça e classe. Sua luta, portanto, não se restringia à ideia abstrata de nação ou independência, mas à resistência cotidiana contra a exploração, o racismo e o patriarcado. A luta pela independência, nesse sentido, foi também – e talvez antes de tudo – uma luta por direitos básicos, por liberdade real e por espaço na construção de uma sociedade que as incluísse.

Apesar disso, as narrativas históricas hegemônicas sempre apagaram ou minimizaram essas presenças. Mesmo figuras como Maria Quitéria que foram exaltadas, desde que se conformassem ao modelo de heroísmo compatível com os ideais oitocentistas de decoro feminino, outras, como Maria Felipa, foram ignoradas ou transformadas em personagens folclóricas. Mesmo Maria Quitéria, depois de ser condecorada por Dom Pedro I, foi repreendida por circular em trajes militares, sendo obrigada a retomar uma vida recatada, como era esperado das mulheres da época. A própria abadessa Joana Angélica, morta ao defender o Convento da Lapa, teve sua imagem adaptada à narrativa tradicional de abnegação religiosa, sem ameaçar as estruturas patriarcais e senhoriais.

Além das mulheres, milhares de negros – escravizados e libertos – foram recrutados informalmente para o Exército Pacificador, muitas vezes com a promessa (não cumprida) de liberdade. Poucos foram de fato alforriados após o decreto de D. Pedro I em 1823, e muitos foram transferidos para fora da Bahia, considerados perigosos demais para permanecer próximos dos grandes contingentes de escravizados. Esse deslocamento forçado reflete o medo da elite baiana frente ao que chamavam de “partido negro” e ao espectro do “haitianismo” – o temor de uma revolução social inspirada pelo Haiti.

Ao recontarmos a história de Maria Felipa, não só celebramos uma heroína da independência, mas também instauramos uma nova epistemologia de leitura histórica, que considera as fontes orais, as experiências vividas e a performance corporal como arquivos legítimos de conhecimento. Mais do que inserir Maria Felipa no panteão dos heróis nacionais, é preciso reposicionar a própria ideia de heroísmo, descolonizando-a e abrindo espaço para os saberes femininos negros e indígenas que tecem a resistência brasileira desde antes de 1823.

Reconhecer Maria Felipa é um gesto político e epistemológico. É afirmar que a construção da nação brasileira também foi feita com os braços

das marisqueiras, com a astúcia das mulheres negras, com a resistência dos corpos historicamente subalternizados. É deslocar o centro da narrativa da independência para a periferia histórica, onde, com galhos de cansação e peixeiras escondidas em saias, as mulheres negras como Maria Felipa enfrentaram impérios. Sob o risco de esvaziar o conteúdo radical de suas lutas, é preciso ponderar que a narrativa nacionalista centrada no Estado e na formação do Império, em que essas mulheres e homens do povo são celebrados como patriotas, em muitos casos suas verdadeiras demandas – por liberdade, igualdade e justiça – seguem sendo ignoradas.

No caso das mulheres negras, a hipersexualização sempre foi uma marca constituinte do regime de representações negativas forjado desde o período colonial, servindo como instrumento de desumanização e controle social. Tal estereotipação reduziu essas mulheres a corpos disponíveis ao desejo e à violência, e apagou suas múltiplas dimensões políticas, espirituais e intelectuais. Exemplos emblemáticos dessa dinâmica são figuras como Maria Felipa, guerreira da independência na Bahia, cuja atuação combativa foi frequentemente obscurecida por narrativas que a retratam de forma sensualizada, e Chica da Silva, cuja trajetória de ascensão social foi sistematicamente interpretada sob o prisma da sexualidade, desconsiderando suas estratégias de agência e resistência. Essas representações revelam a persistência de um imaginário racializado que associa a mulher negra à lascívia, ao mesmo tempo que apaga seu protagonismo histórico e político.

CAPÍTULO 6.

ENTRE O OURO, OS DIAMANTES E AS QUITANDAS: A ECONOMIA DAS PRETAS LIVRES

Recontar a história das mulheres negras com dignidade crítica e radicalidade epistemológica é tarefa urgente. Não se trata apenas de preencher lacunas em arquivos coloniais – que já nasceram enviesados –, mas de romper com os filtros do olhar eurocentrado que insistentemente enquadra mulheres negras em narrativas de hipersexualização, subalternidade ou passividade. Quando a historiografia econômica insiste em apresentar a escravidão como única lente de leitura da experiência negra no século XIX, ela restringe, de forma perigosa, os horizontes de análise e desautoriza outros modos de existência, agência e resistência.

Neste capítulo, propomos descolonizar essa lente. O ponto de partida é simples, mas profundamente subversivo: as mulheres negras, inclusive aquelas que alcançaram certa autonomia econômica, não foram apenas objetos de exploração – foram também sujeitas políticas e econômicas, capazes de produzir redes de sociabilidade, estratégias de ascensão e práticas de redistribuição que escapam ao binarismo “senhor x escravizado”. Essas histórias nos desafiam a pensar uma história econômica em que a diáspora africana não seja apenas sinônimo de dor, mas também de movimento, invenção e liberdade insurgente.

Por isso, mais do que perguntar se essas mulheres enriqueceram “por mérito próprio” ou se foram “devassas”, o que se impõe é interrogar por que sua mobilidade social sempre aparece como suspeita, por que sua autonomia sempre é narrada como exceção, por que sua riqueza incomoda tanto os cânones da história oficial. Contra esse incômodo, propomos ouvir essas mulheres não como anomalias ou notas de rodapé, mas como intelectuais da prática, criadoras de mundos possíveis, articuladoras de uma economia outra – não só baseada em acúmulo, mas também em sobrevivência, cuidado e circulação de afetos e saberes.

Chica da Silva, mulher negra alforriada, que viveu em meio à elite do ouro em Minas Gerais do século XVIII, teve sua história aprisionada no estereótipo da “mulata sensual que seduziu o contratador branco”. Pouco se fala de suas estratégias sociais, do seu papel na administração da casa, das decisões econômicas, da negociação com irmandades religiosas e de sua inserção complexa nos códigos da época.

Do ponto de vista da História como disciplina crítica, precisamos interrogar essas narrativas. Precisamos ler contra a fonte. Precisamos recuperar essas vozes por meio de metodologias que não se contentem com o arquivo oficial. A fabulação crítica, a escrevivência, a escuta das tradições orais e das memórias vivas da diáspora são caminhos possíveis para recontar essas histórias de outra forma – com outra ética e outro método. Não para negar a sexualidade dessas mulheres (afinal, a sexualidade é também território de liberdade), mas para descolonizar os sentidos que foram impostos sobre ela.

A pergunta que nos move, portanto, não é se Njinga foi ou não sedutora, se Chica foi ou não amante de poderosos, se Luciana foi ou não “devassa”, se Felipa e suas companheiras seduziram ou não os portugueses da guarda colonial. A pergunta é: por que é essa a história que se repete? Por que o poder das mulheres negras incomoda tanto que precisa ser reduzido à cama, ao feitiço, ao corpo em chamas? O que está em jogo não é só a verdade factual – mas a disputa sobre como (e para quem) a história é escrita. Reescrever essas histórias exige que abandonemos o olhar colonial e construamos, com radicalidade epistemológica, outras formas de ver, de narrar e de legitimar as existências negras femininas. Exige que escutemos Njinga, Chica e Luciana não como personagens de um enredo colonial, mas como intelectuais da prática, como líderes políticas, como pensadoras de seus mundos.

Em todas as regiões do Brasil, há registros de mulheres negras que, com seus próprios meios, superaram a escravidão e conquistaram autonomia – algumas por meio de casamentos estratégicos, outras como ganhadeiras, roçadeiras, comerciantes ou rendeiras, construindo trajetórias que desafiam a lógica da servidão. Enquanto nomes como Chica da Silva, Luciana Teixeira e Rita da Silva se destacam pela ascensão social ligada a alianças matrimoniais ou pela atuação no comércio e na agricultura, mulheres como Luiza Fernandes representam a força do trabalho como caminho de emancipação. Depois de viver a infância no cativo, Luiza conquistou a liberdade, permaneceu junto à sua família e, com esforço coletivo, participou da aquisição de terras que deram origem ao Quilombo Rincão dos Fernandes – um exemplo de como o labor e os laços comunitários foram fundamentos da liberdade e da estabilidade econômica no pós-abolição.

Chica da Silva (1753) – Diamantina – Minas Gerais/Sudeste



Figura 47. Chica da Silva

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Assim, no Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, voltamos a atenção para a ambivalência pelos corredores do imaginário histórico: Francisca da Silva de Oliveira, conhecida como Chica da Silva. Figura complexa e projetada no cenário colonial do Tijuco (atual Diamantina), ao final do século XVIII, Chica atravessa o tempo ora como ícone de ascensão social via concubinato, ora como mulher hipersexualizada pelo olhar racista e patriarcal da historio-

grafia do século XIX. Sua trajetória, por vezes aprisionada em caricaturas, merece uma leitura crítica que escape das armadilhas do exotismo e da erotização.

Durante décadas, a imagem de Chica foi moldada por narrativas como *Memórias do Distrito Diamantino*, de Joaquim Felício dos Santos (1868), que, ao escrever no século XIX, projetou sobre a ex-escravizada uma personagem marcada pela devassidão, pela perversidade e pela “anormalidade” de seu lugar social – uma mulher negra vivendo entre as elites brancas da mineração. Essa imagem ecoou no século XX e XXI, especialmente no filme *Xica da Silva*, de Cacá Diegues (1976), e na novela homônima da Rede Manchete (1996), ambas centradas em uma versão hiperbólica, sensualizada e, em muitos aspectos, fantasiosa da sua vida.

No entanto, pesquisas historiográficas mais recentes, como a desenvolvida pela professora Júnia Ferreira Furtado (2003), vêm desmontando esses estereótipos ao rastrear documentos primários – cartas de alforria, registros de batismo, arquivos notariais, eclesiásticos e nobiliárquicos. O que emerge dessa pesquisa é uma mulher que viveu de acordo com os rígidos padrões morais do século XVIII, frequentando irmandades leigas de brancos, mantendo uma união estável com o contratador de diamantes João Fernandes de Oliveira, e sendo sepultada em local reservado às elites brancas. Esses dados históricos não apagam as tensões e contradições de sua trajetória, mas demonstram que a imagem popular de Chica da Silva foi, em grande parte, forjada por lentes racistas, coloniais e misóginas.

Antes que a academia resolvesse redescobrir a história de Chica da Silva – e bem antes de novela, filme ou dissertação de mestrado – quem botou a heroína no centro da avenida foi a Unidos do Salgueiro, no carnaval de 1963. Foi o Salgueiro, com seu enredo audacioso e revolucionário para a época, que primeiro ousou contar a história de uma mulher negra escravizada que ascendeu à elite mineira do século XVIII. Num tempo em que os desfiles exaltavam Dom Pedro, cabraladas e glórias militares, o Salgueiro deu protagonismo a uma figura historicamente apagada, abrindo alas para um carnaval que também fosse repositório de memória negra e de insurgência cultural.



Figura 48. Isabel Valença em 1963 – no carnaval da Salgueiro como Xica da Silva

Fonte: VALENÇA, Isabel. O “Xica da Silva” do Salgueiro, em 1963. [Foto]. In: WILLMERSDORF, Pedro. *O simbolismo de Xica da Silva rediscutido em novos debates*. Época, 14 maio 2021. Disponível em: <https://bit.ly/48qOrTk>. Acesso em: 26 mar. 2026.

A academia chega depois. A pesquisa da historiadora Júnia Ferreira Furtado (1997) foi publicada décadas depois do desfile consagrador. A novela e o filme vieram na esteira do impacto popular que o carnaval já havia provocado. O Salgueiro, com seu “mar vermelho e branco” e o antológico samba de Noel Rosa de Oliveira e Anescarzinho, não apenas venceu o carnaval: ele disputou a história oficial e venceu também ali. Foram as escolas de samba que primeiro tiveram a ousadia de colocar a negritude no centro da narrativa nacional. A revolução, como dizia Arlindo Rodrigues, também se faz pela alma.

Chica da Silva, portanto, não deve ser tomada como exceção nem como transgressora no molde eurocêntrico, mas como uma das muitas mulheres negras que, em tempos coloniais, encontraram formas específicas de existência, agência e sobrevivência em contextos de violência estrutural, a Luciana Teixeira, era outra dessas mulheres, que viveu em uma região próxima à Chica.

Luciana Teixeira (n.ca. 1817) – fazendeira – Minas Gerais/Sudeste



Figura 49. Luciana Teixeira

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No Sudeste, o ciclo do ouro também moldou as dinâmicas sociais, especialmente em Minas Gerais, onde Luciana Teixeira no final do século XVIII atuou, conforme relata Cláudia Maia (2025). A história dessa abastada fazendeira, registrada em tradições orais, sugere sua centralidade na fundação de Araçuaí, numa época em que mulheres negras e pardas frequentemente conciliavam práticas comerciais e lideranças, em respostas às exigências do cotidiano colonial.

A atuação dessas mulheres no mercado escravista em expansão precisa ser compreendida em um contexto paradoxal. Afinal, além de criar um ambiente de ajuda mútua e promoção de alforrias aos seus pares e familiares, essas mulheres forras, em muitos casos, conscientes das dinâmicas econômicas de seu tempo, utilizaram o mercado escravista para comprar e vender escravizados e imóveis, acumulando patrimônio e ascendendo socialmente.

Tal atuação, embora contraditória à luta pela liberdade, expõe as complexidades das estratégias de sobrevivência e mobilidade de mulheres negras em uma sociedade escravocrata, que em diferentes níveis naturaliza a escravidão. Essas práticas evidenciam como elas navegaram, adaptaram-se e, muitas vezes, desafiaram os limites impostos pelo racismo estrutural da época.

Distintas tradições orais disputam a origem da cidade e a biografia de Luciana: de um lado, uma mulher rica, comerciante e dona de terras; de outro, uma ex-prostituta baiana, marginalizada pelas normas morais do clero local. Em ambas, contudo, há um dado incontornável: Luciana era uma mulher negra que acumulou posses, articulou relações comerciais, exerceu liderança comunitária e, principalmente, abriu espaço para outras mulheres racializadas viverem com dignidade.

Esse protagonismo inscreve Luciana num grupo mais amplo de mulheres negras livres ou libertas que, ao longo do século XVIII e XIX, conseguiram adentrar o mundo dos negócios, especialmente por meio do comércio de alimentos, tecidos, ervas, bebidas e mesmo da prostituição – como indicam os estudos de Maria Odila Dias (1984) e Mariana Dantas (2016). Essas atividades econômicas, frequentemente menosprezadas pela historiografia elitista, foram fundamentais para a formação de patrimônios, aquisição de alforrias e estabelecimento de redes sociais de apoio entre mulheres negras e seus descendentes.

A trajetória de Luciana evidencia também uma tensão regional importante: o Sudeste brasileiro, e especialmente Minas Gerais, tem sido tradicionalmente retratado como espaço da elite branca escravocrata, centrado na economia mineradora e agroexportadora. No entanto, nas bordas do sistema – em regiões de transição como o Vale do Jequitinhonha – emergiram experiências menos rigidamente enquadradas pelas estruturas coloniais. Como destaca Cláudia Maia (2004), o Médio Jequitinhonha se destacou como espaço de reciprocidade e mobilidade, em

que a presença negra não foi apenas marcada pela submissão, mas também pela agência ativa na formação de comunidades, práticas religiosas e economia local.

A região, além de rota comercial estratégica, era também local de tensão cultural entre os projetos de civilidade eurocêntrica e a vivência popular, sincrética e mestiça. A narrativa envolvendo o padre Carlos Pereira de Moura, que expulsou prostitutas e comerciantes de bebida da Aldeia do Pontal, é ilustrativa do embate entre essas ordens morais e o cotidiano vivenciado por mulheres negras como Luciana, que reconstituíram suas vidas fora dos padrões impostos pela Igreja e pela elite branca.

É sintomático que o relato mais conhecido sobre Luciana venha do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, que, ao visitar sua fazenda em 1817, descreveu-a como polida, benevolente e religiosa – mas também não atribuiu o título de “senhora”, mesmo sendo ela uma mulher de prestígio. A recusa em aceitá-la como dona de si, de terras e de sua trajetória revela a dificuldade que os observadores europeus tinham em conceber mulheres negras como sujeitos legítimos de poder e propriedade. Ainda assim, Luciana rompe com esse cerco, mostrando-se letrada, generosa e influente, ao ponto de fornecer terras e abrigo para outras mulheres expulsas pelo clero, reorganizando ali um novo centro social e econômico que daria origem a uma cidade.

A força simbólica de Luciana ultrapassou os limites do século XIX. Nos anos 1990, sua figura inspirou a escritora Augusta Figueiredo (1998) a recontar, em ficção, a história da “mulata Luciana” como mulher acolhedora e mãe de órfãos, inclusive indígenas.

No mesmo chão ressequido do Vale do Jequitinhonha, onde Luciana Teixeira reergueu outras mulheres negras expulsas pelo clero no século XIX, Maria do Carmo Ferreira Silva, a Cacá, ergueu sua voz no século XXI como primeira prefeita negra de Araçuaí. Ambas, em contextos históricos radicalmente distintos, reconheceram que a desigualdade tem cor, gênero, território e idade. Enquanto Luciana, letrada e dona de terras, desafiava os limites impostos pelo racismo e pelo moralismo colonial ao acolher mulheres subalternizadas, Cacá, já em tempos de política institucional, denunciava a pobreza como fenômeno estrutural e racializado, que se abate com mais força sobre mulheres negras e jovens periféricos. Se Luciana tivesse caminhado pelas margens do Jequitinhonha séculos antes de Cacá, talvez também tivesse sentido o peso do abandono estatal e a arrogância dos projetos de civilização eurocêntrica, mas, como mulher negra, teria reconhecido em Cacá uma continuidade viva de sua luta: o compromisso com a coletividade, com a redistribuição de dignidade e com a

reconstrução de um território a partir das mãos negras que o sustentam³⁵. A memória que une essas duas mulheres inscreve uma outra história do Vale – não a dos ciclos econômicos, mas a da resistência tecida por mãos de mulheres negras que nunca deixaram de cuidar, organizar e transformar o mundo ao seu redor. Esses desdobramentos reforçam a importância da memória social como ferramenta de afirmação e inspiração para mulheres que continuam a enfrentar a interseção da opressão racial, de gênero e de classe no Brasil contemporâneo.

Ao ampliar o olhar para essas mulheres, pensamos em quantas ficaram anônimas que construíram pequenos comércios, lideraram irmandades religiosas, cuidaram de redes de apadrinhamento e educação informal; percebemos que a história da riqueza negra e feminina no Brasil é também a história da reconstrução cotidiana de espaços de liberdade e de poder, mesmo em tempos de cativo legal ou social.

A trajetória de Luciana Teixeira nos obriga a descentrar o Sudeste enquanto espaço exclusivo da branquitude letrada e das elites escravocratas. Ela aponta para um Brasil de matriarcas negras, estrategistas, que com ou sem alforria, souberam manejar os recursos disponíveis para expandir suas potências e influenciar o futuro de suas comunidades.

35. Para conhecer mais sobre a trajetória política de Maria do Carmo Ferreira Silva, primeira prefeita negra de Araçuaí (MG) e ex-representante da Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, ver “Ex-prefeita lembra dificuldades dos municípios do Vale”, disponível no site da Assembleia Legislativa de Minas Gerais. Na ocasião, Maria do Carmo destacou a face racializada e generificada da pobreza no Vale do Jequitinhonha, afirmando: “Pobreza tem nome, endereço, sexo e idade”. A matéria foi publicada em 9 de setembro de 2011, com acesso em 1º de maio de 2025, e está disponível em: <https://bit.ly/4pJjVDf>.

Rita Gomes da Silva (n.ca. 1784) – comércio na Bahia/Nordeste



Figura 50. Rita Gomes

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A trajetória de Rita Gomes da Silva, mais conhecida como Rita Cebola, oferece uma janela singular para compreender as complexas formas de inserção social e econômica de mulheres negras libertas no Brasil do século XVIII. Como analisa Alana Perônio (2025) era nascida e foi escravizada na Bahia, a história de Rita se inscreve no denso entrelaçamento entre escravidão, gênero, etnia e mobilidade social. Embora não conheçamos detalhes sobre sua origem

familiar, é possível afirmar que, como milhares de outras mulheres africanas e afrodescendentes, Rita nasceu em um sistema que legalmente a subjugava, mas do qual viria a emergir com notável protagonismo.

Durante a segunda metade do século XVIII, Salvador era um dos maiores centros escravistas da colônia, mesmo depois de perder o posto de capital da América Portuguesa para o Rio de Janeiro em 1763. A cidade fervilhava de atividades urbanas e comerciais sustentadas majoritariamente por africanos e seus descendentes (Soares, 2010; Souza, 2011), que realizavam desde os trabalhos pesados nas ruas e mercados até o comércio ambulante e os serviços domésticos. Nesse cenário de desigualdade estrutural, paradoxalmente, surgiram também possibilidades de ascensão econômica para alguns indivíduos libertos, sobretudo mulheres, que souberam explorar as brechas sociais oferecidas pelas relações familiares, religiosas, econômicas e jurídicas.

Rita, como tantas outras, conseguiu alcançar a alforria, provavelmente por meio da acumulação de pecúlio e redes de proteção. Sua presença entre os segmentos libertos da cidade, amplamente mestiços, revela os tons ambíguos dessa liberdade conquistada: ao mesmo tempo que ganhavam autonomia relativa, os libertos carregavam consigo o estigma da cor e do cativo anterior (Guedes; Rodrigues; Wanderley, 2008).

Rita Cebola se casou duas vezes, ambas com homens de alguma notabilidade social: o capitão Leandro da Silva Braga, possivelmente um “capitão do mato”, e o tenente Inocêncio José da Costa. No entanto, reduzir sua ascensão ao matrimônio é apagar sua agência enquanto mulher negra liberta e negociadora de interesses. Com a morte do primeiro marido em 1784, Rita herdou seus bens como única testamenteira. O segundo casamento, realizado em 1792, também demonstraria suas estratégias de manutenção de *status*, ao se aliar novamente a um homem influente – mesmo sob rumores de ter envenenado o primeiro marido, algo que evidencia como a presença pública de mulheres negras ricas era constantemente questionada (Priore, 2015).

O apelido “Cebola” ou “Sebola”, que poderia ter conotações pejorativas, é reinterpretado à luz do dicionário de Rafael Bluteau (1789), sugerindo a imagem de alguém astuta, que se insere entre os de alta posição social e sabe manejar seus contatos. Rita não era apenas herdeira: era estrategista.

Entre 1786 e 1792, conforme relata Souza (2018), os registros da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia indicam que Rita batizou pelo menos 44 pessoas escravizadas – 32 mulheres e 12 homens –, número muito acima da média da época. Segundo Souza (2018), cerca de 55% dos senhores de escravos da Bahia entre 1750 e 1800 possuíam de 1 a 5 cativos. Rita, por outro lado, posicionava-se entre os 4% dos proprietários que possuíam mais

de 40 escravizados. A predominância de mulheres adultas entre os cativos de Rita pode indicar uma escolha consciente por mão de obra especializada em atividades domésticas ou de ganho urbano, como o comércio de rua.

Além disso, os batismos realizados por Rita funcionavam como instrumentos de controle social e legitimidade legal da posse. Cada registro fortalecia sua autoridade como senhora e cristã, revelando a sobreposição de estratégias religiosas e jurídicas na gestão da escravaria (Guedman; Schwartz, 1988). Em muitos casos, padrinhos e madrinhas dos batizados eram também pessoas da rede de influência de Rita, reforçando alianças sociais dentro e fora da comunidade negra.

Há fortes indícios de que Rita era também negociante de escravizados, uma atividade raramente atribuída a mulheres na historiografia, mas que encontra respaldo nos indícios documentais: descontinuidade nos registros dos cativos, volume elevado de batismos e relativa baixa mortalidade entre eles. A hipótese ganha força se considerarmos que Rita tinha acesso a redes comerciais e poderia comprar escravizados recém-chegados com preços vantajosos, usá-los e revendê-los em períodos mais lucrativos.

Seu segundo casamento, com Inocêncio da Costa, revela a continuidade de sua posição social, e um aumento da sua influência política e econômica. Ela foi citada como intermediária em acordos de propina com o governador da Bahia e com o major Pedro Ribeiro, o que confirma sua capacidade de atuação nos bastidores da administração colonial. A fama de ostentar riqueza ia de mãos dadas com histórias de bondade e generosidade – outra marca das senhoras negras ricas da época, que mantinham redes afetivas e caritativas.

Rita faleceu entre 1803 e 1805, sem deixar testamento. Seu patrimônio foi distribuído por seu viúvo a mulheres próximas e a algumas de suas escravizadas e suas filhas, o que reforça os laços afetivos e de reconhecimento existentes nessas redes femininas de cuidado, solidariedade e subordinação. Essas práticas não eram raras entre mulheres libertas que, embora fossem senhoras de escravizados, não deixavam de estar atravessadas pelas experiências de gênero, raça e classe que as singularizavam.

A trajetória de Rita Cebola é representativa de múltiplas formas de agência exercidas por mulheres negras libertas no Brasil Colonial, especialmente no contexto urbano do Nordeste. Ela encarna um tipo de personagem muitas vezes apagada da memória oficial: a mulher negra rica, influente, estrategista e autônoma. Sua figura desafia os binarismos usuais entre senhores brancos e escravizados negros, revelando a complexidade de um sistema em que os ex-escravizados também se tornavam senhores – e senhoras – de cativos, numa cadeia de poder marcada pela racialização, mas também por mobilidades.

Luiza Fernandes (1859-1919) – Quilombo Fernandes – Rio Grande do Sul/Sul



Figura 51. Luiza Fernandes

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Nascida em 14 de setembro de 1859, no atual território de Uruguaiana (RS), Luiza Fernandes foi a primogênita de Eva e Luiz, um casal africano escravizado pelos herdeiros do sesmeiro Francisco Valentim. Sua trajetória, marcada por rupturas e permanências no interior da ordem escravocrata, inscreve-se no amplo ciclo de experiências negras que, mesmo em meio à violência da escravidão, forjaram projetos de liberdade coletiva e territorialidade autônoma. Ainda criança, Luiza foi batizada como pertencente ao padre João Vicente Fernandes – num registro contraditório com a realidade de cativo de sua mãe, Eva, escravizada por João Fernandes da Silva. Essa duplicidade nos registros revela tanto a fragilidade jurídica da liberdade negra quanto a ma-

nipulação documental dos senhores para prolongar a exploração de crianças nascidas no cativeiro. Sua alforria foi registrada em 1868, quando tinha cerca de 8 anos, após anos de trabalho infantil e ausência de comprovação legal de liberdade. Seu irmão Jerônimo, portador de deficiências físicas e cognitivas, também foi alforriado nesse contexto – enquanto os pais permaneceram cativos por mais duas décadas, libertos apenas após o falecimento do senhor em 1886, às vésperas da abolição formal.

A biografia de Luiza é inseparável da história de sua família extensa, que ao longo do século XIX conformou, com esforço contínuo, uma unidade negra camponesa enraizada no Sul do Brasil. Junto aos irmãos Rita, Bento, Dionacia, Esperança, Martinha e Silvana, Luiza viveu e trabalhou em regime de economia familiar, cultivando roças, prestando serviços domésticos, mantendo laços entre quilombolas e vizinhanças brancas – sem, contudo, perder o horizonte da autonomia territorial. Com o fim da escravidão e a dissolução das grandes propriedades escravistas da região, os Fernandes realizaram a compra coletiva de 163,96 hectares de terra entre 1884 e 1905, assegurando sua permanência como comunidade autônoma no mesmo espaço que fora, antes, campo de exploração senhorial. Esse gesto não apenas consagrou a posse da terra, como também inscreveu a linhagem de Luiza entre as experiências negras de conquista fundiária no Brasil pós-abolição, em sintonia com mulheres como Chica da Silva, no Sudeste minerador; Luciana Teixeira, no Recôncavo Baiano; e Rita da Silva, no sertão nordestino – todas negras livres ou libertas que transformaram suas territorialidades em resistência concreta e herança simbólica.

A força da narrativa ancestral que emana de Luiza Fernandes se projeta até o presente por meio da permanência do Quilombo Rincão dos Fernandes, onde vive sua bisneta, Vanda Maria de Castro Moraes. Embora Luiza tenha encerrado sua jornada em 9 de julho de 1919, aos 59 anos, sem testamento formal, deixou bens e uma história de vida que reconfigura as margens do Sul do Brasil como território quilombola. Mãe solteira, criou sozinha suas filhas, Rita (1893) e Julieta (1898), em arranjos comunitários sustentados pelo trabalho partilhado entre mulheres, muitas vezes domésticas e jornaleiras em fazendas vizinhas, mas sempre vinculadas a terra herdada e cultivada coletivamente. A ausência de um pai registrado para suas filhas e a não formalização de seu matrimônio não diminuíram sua centralidade como matriarca e ancestral da linhagem que transformou precariedade em permanência, e escravidão em território.

Luiza Fernandes viveu em um Brasil atravessado por abalos estruturais do tráfico atlântico e da economia escravista, e participou diretamente da complexa transição entre cativeiro e liberdade no século XIX. Sua biografia, reconstruída a partir de registros paroquiais, cartas de alforria e relatos orais, é também um

documento histórico coletivo: testemunha da resistência negra ao sul da linha do trópico, território menos visibilizado nas narrativas sobre a formação dos quilombos brasileiros. Como tantas outras mulheres negras que reconfiguraram espaços de dor em geografias de pertencimento, Luiza se tornou guardiã de um *ethos* comunitário fundado na posse da terra, na autonomia familiar e na memória viva da diáspora – um gesto de contracolonialidade silencioso, mas persistente.

O exemplo de Luiza, no Sul, Rita, na Bahia, Luciana e Chica da Silva em Minas, Chica Machado em Goiás, reverbera em muitos cantos do Brasil Colonial, onde mulheres negras se destacaram como lideranças comunitárias, organizadoras de irmandades religiosas, compradoras de alforrias e empreendedoras do cotidiano. Ainda que os registros históricos silenciem suas etnias, podemos fabular, com base nas rotas da diáspora e nas presenças marcantes de africanos islamizados no Brasil, que muitas dessas mulheres talvez tenham sido descendentes de povos sudaneses, como os mandingas, Hauçás ou malês, vindas das rotas de Guiné. Seus nomes apagados não impedem que reconheçamos em seus gestos a continuidade de práticas e saberes oriundos do oeste africano. As mulheres que discutimos neste capítulo – cujas origens étnicas permanecem invisibilizadas – podem muito bem ter feito parte desse panteão de guerreiras diaspóricas, herdeiras de tradições islâmicas, orais e comunitárias, que atravessaram o Atlântico junto com elas, resistindo e reinventando-se nas vielas das cidades coloniais, nos terreiros e nas ruas onde vendiam, cuidavam, ensinavam e lutavam.

CAPÍTULO 7.

CANDOMBLÉ: DOS VODUNS AO TAMBOR DE MINA

No coração da África Ocidental, antes que o colonialismo europeu espalhasse seus tentáculos sobre os corpos e os territórios, havia reinos que pulsavam com ritmos próprios, cosmopercepções vastas e teologias profundas. O Daomé, com sua capital em Abomey, formado por povos como os *Fons*, *Adjas*, *Ewes*, e a região dos Mahi, ao norte, são duas dessas territorialidades interligadas, que forma a Nação Jeje na diáspora, mas com distinções fundamentais no modo como organizavam o mundo – e, sobretudo, no modo como relacionavam poder, espiritualidade e terra. São nesses territórios que encontramos os fundamentos dos voduns do “panteão jeje”, cuja diáspora – forçada e insubmissa – ecoa com força singular nos terreiros do Maranhão e em outras partes do Brasil afroatlântico.

O Daomé consolidou-se como um dos impérios mais organizados e militarizados da costa do Golfo do Benim, com estruturas estatais centralizadas, exércitos complexos (inclusive compostos por mulheres guerreiras, as “minas” que dariam nome ao Tambor de Mina) e um sistema político que usava a religião como mecanismo de legitimação régia. Nesse contexto, os voduns da linha do Daomé carregam a marca da ordem, da hierarquia e da força: Sogbo, senhor das tempestades; Gu, o ferreiro guerreiro; Dan, a serpente que envolve o mundo; Heviosso, o raio justiceiro. São entidades que espelham e sustentam uma cosmopercepção marcada por autoridade, verticalidade e controle dos ciclos naturais como extensão do poder real.

Ao pensarmos o vodun como uma tecnologia social e espiritual de resistência na diáspora, colocamo-nos na contramão das narrativas que separam religião, política e agência histórica. Pelo contrário, partimos da constatação – sustentada por um corpo sólido de pesquisa histórica e etnográfica – de que o vodun, como complexo cultural oriundo da região da antiga Costa dos Escravos (Aladá, Uidá e Daomé, atual Benim), foi uma das principais matrizes pelas quais mulheres negras na diáspora reinventaram suas existências, refizeram laços de pertencimento e articularam formas de poder no Brasil escravista.

A religiosidade vodum, como força cosmoperceptiva e política, organiza os mundos visíveis e invisíveis através do Atlântico e reconfigura-se nos terreiros do Brasil, especialmente entre os jeje-mahi da Bahia. Em *O*

rei, o pai e a morte: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental (2016), Luis Nicolau Parés reconfigura os modos de leitura da história africana e diaspórica, ao deslocar o olhar de uma África congelada na “primitividade” para uma África como polo ativo de um sistema-mundo atlântico profundamente interconectado. Ao fazer isso, Parés contesta o evolucionismo racial que sustentou o colonialismo moderno, e propõe uma virada epistemológica: a de pensar a História Atlântica não como linha de ruptura, mas como campo de trocas culturais, lógicas cosmo-políticas e reinvenções rituais entre os dois lados do Atlântico Negro. Parés se insere, portanto, em uma linhagem que inclui Pierre Verger, John Thornton, John David Yeadon Peel e Robin Law, mas com uma inflexão original: a centralidade da micropolítica da religião e das práticas locais de culto como elementos estruturantes da história atlântica.

Este capítulo não trata de religião apenas como culto ou crença, mas como eixo estruturante de uma ontologia afrodiaspórica. O vodun não é somente um sistema de comunicação com o “outro mundo”, mas também uma gramática de vida e morte, de justiça e ancestralidade, que permitiu às mulheres negras reconstruírem sociabilidades e reelaborarem hierarquias de poder em contextos de brutal deslocamento. Entendemos o vodun como um sistema relacional dinâmico, moldado tanto pela lógica das casas reais africanas quanto pelas micropolíticas do cativo e da resistência nos terreiros formados no Brasil.

Os entrelaçamentos entre a Costa da Mina e o Brasil não são metáforas. São marcas reais de travessias atlânticas, visíveis nas práticas, nos idiomas gbe, nas genealogias dos terreiros, nos nomes dos voduns e na ritualística que atravessou séculos. No caso das mulheres negras que atuaram nos cultos jeje-mahi e jeje-daomeano, como Nã Agontimé, Gaiaku Rosena e Ludovina Pessoa – figuras que abordaremos ao longo deste capítulo –, a presença do vodun constitui mais que fé: é território simbólico, é resistência cotidiana, é elo entre passado, presente e futuro. Não por acaso, seus terreiros se tornaram lugares de força, contradomínios do racismo colonial e patriarcal, espaços de acolhimento, cura e contra-história.

Entre os séculos XVIII e XIX, Salvador, o Recôncavo Baiano, São Luís do Maranhão e o Rio de Janeiro receberam milhares de africanos falantes das línguas gbe, sobretudo em fluxos ligados ao tráfico de mulheres e homens escravizados provenientes do antigo Daomé. Esses sujeitos trouxeram consigo práticas religiosas e formas de pensar o mundo que resistiram à diáspora violenta. Como mostra Parés (2016a), compreender a dinâmica do vodun exige uma abordagem histórica que reconheça a plasticidade dessas práticas:

sua capacidade de se adaptar, de acolher novos símbolos, de criar novos caminhos, sem perder seus fundamentos cosmoperceptivos, éticos e sociais.

Nesse sentido, o vodun não se fragmenta na diáspora – ele se reinventa. Se, na África, a religião estava articulada às estruturas de parentesco e à autoridade real, no Brasil ela se reconfigura nos terreiros, nos corpos das mães de santo, nas dinâmicas internas das casas, nas relações com o divino, com o território urbano e com o Estado escravista. As casas jeje no Brasil, em especial, operaram como guardiãs de uma memória da realeza africana, mas também como espaços de inovação, onde o vodun se mesclou com elementos católicos, indígenas e nagôs, sem perder sua coerência interna. Como afirma Parés (2016a), essa é uma das marcas da cultura vodum: a capacidade de tolerância e transformação frente ao mundo em constante mudança.

Ao longo deste capítulo, portanto, propomos uma reflexão sobre como essas mulheres negras, herdeiras de um saber ancestral e atlântico, reinscreveram a presença do vodun nos contextos coloniais brasileiros. Ao seguir os caminhos de Nã Agontimé em São Luís do Maranhão, vemos emergir o poder palaciano do Sul do Daomé, e com Gaiaku Rosena no Rio de Janeiro, e de Ludovina Pessoa no Recôncavo Baiano, vemos emergir o saber do norte Mahi, que era comunal, advindo da tradição de agricultores, sacerdotes e guardiões da terra, que organizavam sua vida espiritual a partir de linhagens familiares, clãs e memórias femininas. Propomos, ainda, um exercício de escuta e reinterpretção dos sentidos que elas deram às suas existências em meio à violência colonial. Não buscamos fixar origens idealizadas nem essencializar identidades – pelo contrário: assumimos o movimento, o trânsito e a reinvenção como base da experiência diaspórica.

Aqui, os voduns não eram apenas divindades: eram ancestrais, mães do mundo, senhoras do tempo e da matéria. Nana Buluku é talvez a mais radical expressão dessa espiritualidade: entidade criadora, mãe de Mawu e Lissa (Lua e Sol), avó cósmica de todos os seres. Com ela vêm Azirí, do rio, Avleketé, do mar, Fa, da adivinhação. A ritualidade Mahi é mais horizontal, mais telúrica, mais conectada com os ciclos de nascimento, morte e renovação.

O vodun, aqui, é apresentado como força vital, estrutura de mundo e tecnologia de sobrevivência. E as mulheres que o sustentaram são, simultaneamente, sacerdotisas, intelectuais, lideranças e sobreviventes. A história que contamos é fabulada a partir de suas presenças – presenças que não cabem nos arquivos coloniais, mas que reverberam nos terreiros, nos cantos, nos nomes dos voduns e nas continuidades insurgentes da espiritualidade negra no Brasil.

Vamos, então, caminhar com elas. Porque seus passos são ecos de muitas outras que vieram antes, e suas vozes, mesmo invisibilizadas pelos papéis dos

senhores, seguem vibrando nos terreiros, onde o vodun ainda dança, canta e resiste. Abaixo, elaboramos um quadro que sistematiza diferenças analíticas a partir de fontes históricas, etnográficas e da tradição oral jeje, não devendo ser lido como tipologia fixa ou essencializada, mas como ferramenta heurística para compreensão das cosmopercepções em contexto atlântico.

Elemento / Aspecto	Jeje Daomé	Jeje Mahi
Localização original	Sul do atual Benim, capital em Abomey	Norte do reino do Daomé, território do povo Mahi
Organização social	Centralizada, monárquica e guerreira	Descentralizada, agrária e comunitária
Relação com o poder	Voduns ligados à realeza e à hierarquia de Estado	Voduns ligados às linhagens familiares e à terra
Exemplos de voduns	Sogbo, Hevioso, Gu, Dan, Agé, Loko	Nana Buluku, Azirí, Gebê, Fa, Lissa, Avleketete
Traço cosmoperceptivo	Hierárquico, com ênfase na força e na ordem celeste	Matricêntrico, com foco na fertilidade e ancestralidade
Ênfase de gênero	Presença marcante de voduns masculinos guerreiros	Forte presença de voduns femininas e mães ancestrais
Ritualidade	Altamente organizada, com forte hierarquia litúrgica	Rituais mais locais, familiares e agrícolas
Desdobramento no Brasil	Presente em casas jeje-nagô e na teologia de Xangô e Ogum	Preservado com fidelidade no Tambor de Mina (MA)
Exemplo no Brasil	Vodum Dan (serpente) → reverberações no culto a Oxumarê	Vodum Nana Buluku → ligação com Naná e Mawu-Lissa

Quadro 3. Comparativa: Jeje Daomé x Jeje Mahi

Fonte: Elaboração própria, a partir de Parés (2016a), Verger (1992a e 1992b), Law (2004), Thornton (1998) e tradição oral jeje (Daomé e Mahi).

Tassi Hangbé (n.ca. 1708) – Reino do Daomé

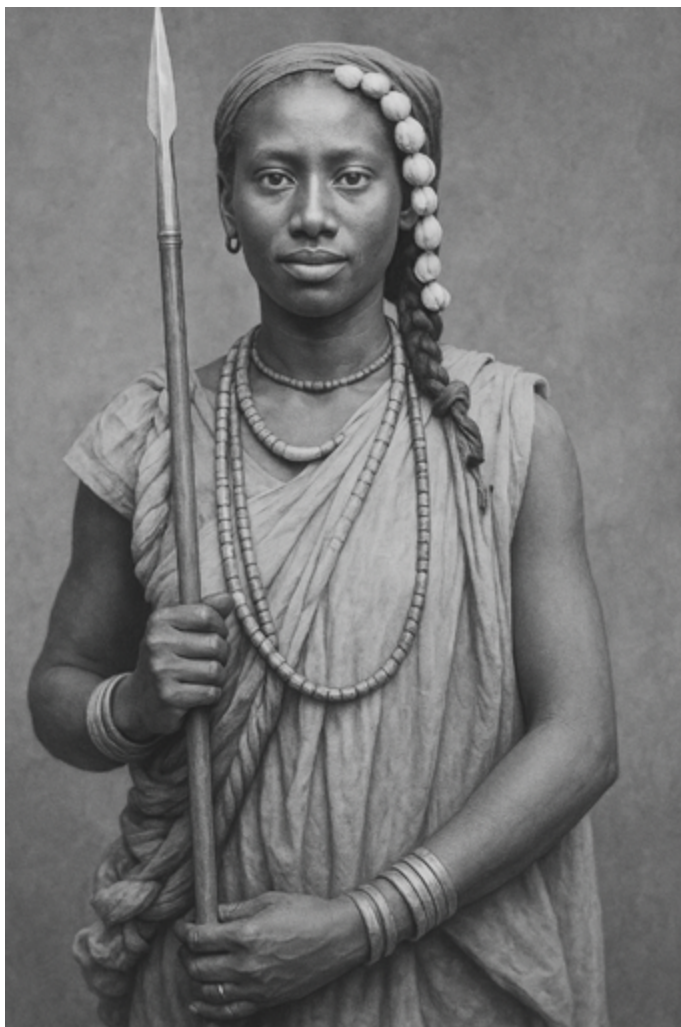


Figura 52. Tassi Hangbé

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

O reino do Daomé foi unificado sob o reinado de Hwegbajá (1645-1685), da etnia fon, que centralizou Abomey como capital e instaurou um Estado teocrático e centralizado, em uma região estratégica entre os rios Mono e Ouémé. Durante esse período, o Daomé se consolidou como um dos principais reinos da África Ocidental. Após sua morte em 1685, seu filho Akabá o sucedeu no trono. Com a morte de Akabá (provavelmente em 1716), sua irmã gêmea co-

nhecida como Tassi Hangbé conduz o reino, até que seu irmão mais novo Agajá assumisse. Segundo o historiador Bienvenu Akoha, a jovem princesa, mesmo sem formação militar, comandou o reino em dois importantes confrontos bélicos. Embora seu reinado tenha durado cerca de três anos, ficou registrada como a primeira mulher a organizar um corpo militar feminino no Daomé.

Elas foram popularizadas como “amazonas africanas”, nomeadas de formas distintas conforme o lugar de fala e a relação de poder. O termo **Agojie**, de origem fõngbè, aparece como o mais próximo da autodesignação, significando “as que são iguais aos homens”, ressaltando a identidade guerreira que elas mesmas reivindicavam (Alpern, 1998). Já a designação **Ahosi**, também do fõngbè, remete às “esposas do rei”, categoria que, segundo Bay (1998), expressa o enquadramento cortesão e patriarcal que subordinava essas mulheres ao soberano, esvaziando sua agência militar. Por outro lado, a expressão **Mino/Minon**, que significa “nossas mães”, revela como o povo do Daomé as reconhecia não apenas como combatentes, mas também como guardiãs da coletividade, protetoras do território e da vida (Candido, 2013). O contraste entre essas denominações – autodefinição guerreira, enquadramento palaciano e reconhecimento popular – evidencia que não estamos diante de sinônimos, mas de camadas de tradução e disputa simbólica: a voz das próprias mulheres, a lógica monárquica e a memória comunitária. Além disso, o atravessamento colonial intensificou distorções, já que viajantes europeus e, mais recentemente, a indústria cultural ocidental cristalizaram o termo “ahosi” ou “amazonas”, apagando nuances locais. Nesse sentido, compreender essas terminologias em sua pluralidade é um exercício crítico para escapar das reduções coloniais e reconstituir, de modo amefricanocentrado, a complexidade do protagonismo das Agojie/Mino na história do Atlântico Negro.

Termo	Origem (língua fõngbè, tronco gbe – atual Benim)	Sentido	Implicação Política / Social
Agojie	Autodesignação das próprias guerreiras	“Aqueles que são iguais aos homens”	Afirmação de si como combatentes, agência feminina em contexto militar.
Ahosi	Título cortesão ligado ao palácio real	“Esposas do rei”	Inscrição patriarcal e monárquica: reduz a atuação militar ao estatuto de esposas simbólicas.
Mino / Minon	Uso popular e comunitário	“Nossas mães”	Reconhecimento social como guardiãs e protetoras do povo, reforçando vínculo de maternagem e legitimidade comunitária.

Quadro 4. Termos fõngbè associados às mulheres guerreiras do Reino do Daomé: origem linguística, sentidos e implicações político-sociais

Fonte: Elaboração própria, a partir de Bay (1998, 2008), Alpern (1998), Oyèwùmí (2016) e tradição oral fõngbè do Reino do Daomé (atual Benim).

As Agojie formavam um exército de elite composto por mulheres iniciadas em práticas militares, espirituais e políticas. Vivendo no palácio real, eram guardiãs do reino, do soberano e da ordem cosmogônica. Sua formação não obedecia aos padrões coloniais de gênero, pois nas sociedades fon e de muitas outras nações africanas, o que determinava a função de uma pessoa não era seu corpo biológico, mas sua posição dentro de um sistema relacional, ancestral e espiritual.



Figura 53. Agojie veteranas que serviram ao rei Beanzim, numa celebração em 1908.

(Wiki Commons)

Fonte: MAFOTSING, Line Sidonie Talla. *Who Were the Warrior Women of Dahomey?*. Atlas Obscura, 3 ago. 2022. Entrevista com Lynne Ellsworth Larsen. Disponível em: <https://bit.ly/41OQDZb>. Acesso em: 24 ago. 2025.



Figura 54. Guerreiras AhoSi de Daomé, 1891. (Foto: Le Petit Journal – February 28, 1891)
Fonte: WIKIMÉDIA COMMONS. *The celebration at Abomey (1908) - The veteran amazones (AHOsi) of the Fon king Béhanzin, Son of Roi Gélé. 1908.* 1 fotografia, p&b. Disponível em: <https://bit.ly/41OQPrn>. Acesso em: 20 ago 2025.

Durante seu reinado no Daomé, no início do século XVIII, Tassi Hangbé consolidou a autoridade das sacerdotisas voduns, especialmente aquelas dedicadas ao culto ofídico de Dangbé. A força de Tassi Hangbé não se restringia ao campo de batalha: ela enraizava sua liderança na cosmopercepção, na ancestralidade e no pacto místico coletivo que tornava o exército feminino uma extensão do divino. A presença dessa rainha nas narrativas do carnaval brasileiro contemporâneo, como no enredo *Arroboboí Dangbé* da Viradouro (2024), resgata e reverbera sua centralidade histórica invisibilizada por séculos. Ela não é “apenas” uma figura de destaque: é o próprio corpo político e espiritual de uma África que ousou resistir à desumanização, estruturando alianças entre o templo e o palácio, entre a serpente e a lança, entre o axé e a pólvora.

Ao contrário das narrativas eurocentradas que questionam a legitimidade de sua posição por associá-la a um “papel masculino”, no contexto fon o exercício da autoridade não era determinado por uma dicotomia sexo-gênero, mas por linhagens, atributos espirituais e funções sociais. Sua atuação evidencia a lógica ancestral que compreende o poder como partilhado entre diversas forças – visíveis e invisíveis – no qual a capacidade de governar está associada ao equilíbrio cósmico, à ancestralidade e à responsabilidade comunitária.

Durante os reinados de Guezo (1818-1858) e Glele (1858-1889), o contingente das Agojie foi ampliado, com aproximadamente 4 mil a 6 mil mulheres, chegando a compor até um terço do exército real. Recrutadas entre diferentes segmentos sociais, recebiam treinamento rigoroso, participavam de cerimônias e eram iniciadas em saberes que articulavam guerra, cura, rituais e política. Os relatos de viajantes e militares europeus, como o major francês Léonce Grandin, e o capitão britânico Frederick Forbes (1851), revelam a complexidade do treinamento dessas guerreiras, destacando sua rigidez, disciplina física e conexão com os voduns, divindades do panteão religioso fon. Essas mulheres eram celibatárias, viviam no palácio real (junto a eunucos), e recebiam uma educação religiosa e militar, formando uma guarda pretoriana de elite ao redor do rei. Sua existência subverte as lógicas coloniais e patriarcais de organização social, afirmando outras epistemologias de liderança e proteção coletiva.

Nesse período o Daomé se tornou uma potência militar e comercial profundamente envolvida no tráfico de pessoas escravizadas. Sob Guezo, o reino estabeleceu rotas de fornecimento contínuo de cativos para traficantes brasileiros, portugueses e franceses, em troca de armas, pólvora, tecidos e bebidas alcoólicas.

As Agojie participavam dos combates e dos processos rituais que antecediam e sucediam as batalhas, reforçando sua posição como zeladoras do equilíbrio entre mundos. Essa complexidade revela a inadequação das leituras eurocêntricas que reduzem essas mulheres a “soldadas” ou “exceções”, quando na verdade elas integravam um sistema político-teológico que desafiava as fronteiras coloniais entre o espiritual, o político e o social. A guerra, para os fon, não era apenas uma estratégia de expansão territorial, mas também uma prática ligada ao sistema de cosmopercepção vodum e à legitimação do poder. Nesse sentido, as Agojie participavam de rituais religiosos, funerários e cerimônias régias, configurando-se como mediadoras entre o mundo material e espiritual.

O filme *The Woman King* (2022), dirigido por Gina Prince-Bythewood e protagonizado por Viola Davis, reabriu o debate sobre a representação das **Agojie**, mulheres guerreiras do Reino do Daomé, no imaginário contemporâneo. A obra alcançou enorme sucesso de público e crítica ao articular ação, emoção e protagonismo feminino negro, mas também recebeu críticas pela forma como reconstrói a história. Enquanto exalta a coragem e a centralidade das guerreiras, o enredo cria uma narrativa de resistência antiescravista que não corresponde ao registro histórico: o Daomé, em aliança com traficantes europeus e luso-brasileiros, participou ativamente do comércio atlântico de pessoas escravizadas, e as próprias Agojie estiveram envolvidas em expedições de captura (Araujo, 2022; Blier, 2022). Ao transformar as guerreiras em símbolos de libertação, o filme desloca as tensões históricas para construir uma ficção política que dialoga mais com agendas atuais de empoderamento do que com a complexidade da experiência afrodiáspórica

no século XIX. Isso não diminui sua relevância cultural – pelo contrário, revela como o cinema pode tanto visibilizar figuras apagadas quanto cristalizar novos mitos e narrativas. Cabe, portanto, a uma abordagem amefricanocentrada ler *The Woman King* de modo crítico: reconhecendo sua potência estética e simbólica, mas também recolocando as vozes africanas e afrodescendentes na reconstrução dessa história, para além dos filtros coloniais e das simplificações hollywoodianas.

Assim, as práticas culturais, políticas e espirituais que estruturavam o Daomé atravessaram o Atlântico com os povos escravizados, reconstituindo-se em diferentes formas nos territórios afrodiáspóricos. No Brasil, especialmente na Bahia e no Maranhão, as heranças fon podem ser percebidas no candomblé jeje, na centralidade das sacerdotisas (ialodês, iyalorixás), nas formas de organização comunitária e nas lideranças femininas que articulam espiritualidade, cura e resistência.

Nã Agontimé (n.ca. 1767) – Candomblé Jeje-Daomeano – São Luís/ Maranhão



Figura 55. Nã Agontimé

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No sul do Daomé a espiritualidade é centrada na adoração de forças ancestrais divinizadas, ligadas tanto aos elementos naturais quanto à realeza – os chamados *voduns reais*. A linhagem real afirmava descender de *Agassu*, ancestral divinizado, conferindo assim ao rei um caráter divino. Essa estrutura político-religiosa perduraria por séculos e marcaria profundamente a cultura dos povos daomeanos.

No final do século XVIII, o reino viveu disputas internas intensas. Com a morte do rei Agongono (ou Agonglo), seu filho Adandozan assumiu o trono em 1797. Segundo fontes como Le Hérissé (1911) e Paul Hazoumé (1937), Adandozan destacou-se por sua crueldade, vendendo como escravizados membros de sua própria família para manter relações comerciais com traficantes portugueses e brasileiros. Entre os vendidos estaria Nã Agontimé, uma das viúvas de Agongono e mãe de Ghézo – que mais tarde, em 1818, tomaria o poder ao derrubar Adandozan com apoio de Francisco Félix de Souza, poderoso *chachá* de Agudá³⁶, figura central no tráfico escravista no Atlântico.

Nã Agontimé teria sido vendida para o tráfico atlântico e deportada para as Américas, possivelmente para o Maranhão, onde se estabeleceria como líder espiritual. Essa hipótese, formulada por Pierre Verger (1953), fundamenta-se em relatos colhidos por ele na África Ocidental, bem como em dados etnográficos e históricos levantados por Octávio da Costa Eduardo (1948) e Nunes Pereira (1947). Segundo esses autores, os voduns cultuados na Casa das Minas de São Luís possuem nomes idênticos aos de reis e figuras míticas do Daomé, sendo essa casa possivelmente o único templo fora da África onde se cultuam os voduns reais daomeanos.

A fundação da Casa das Minas por Nã Agontimé – também referida como *kpojito*, título dado às mães dos reis no Daomé – representa a continuidade de uma linhagem espiritual e política em terras brasileiras. A *kpojito* era vista como a “genitora do leopardo”, o rei, e detinha imenso poder simbólico e ritual. Sua presença no Maranhão garantiu a legitimação de um culto que atravessou o Atlântico como herança viva de um império africano.

36. O termo **agudá** deriva de “Ajuda”, forma portuguesa de **Ouidah**, cidade portuária no atual Benim, onde baianos e outros brasileiros fundaram, no fim do século XVIII, o Forte de São João Batista de Ajuda para centralizar o tráfico e as redes comerciais. Daí em diante, “agudá” passou a designar os afrobrasileiros – mercadores, libertos e seus descendentes – que ali se fixaram, trazendo consigo língua, costumes e práticas religiosas do Brasil. Francisco Félix de Souza, o “Chachá”, ilustra bem esse fenômeno: natural da Bahia, radicou-se em Ajuda/Ouidah, integrou-se ao Reino do Daomé e tornou-se um dos principais chefes locais, perpetuando na África suas conexões atlânticas e formando uma colônia de “agudás” que unia heranças lusobrasileiras e poder político africano (Mattoso, 1990, p. 34; Verger, 1968, p. 140-141).

A chegada dos daomeanos ao Brasil se deu principalmente por meio da Rota das Minas – uma das ramificações do tráfico atlântico que levava africanos das regiões do Golfo do Benim ao Norte e Nordeste do Brasil, sobretudo ao Maranhão. Os registros de inventários de escravizados de 1815, analisados por Eduardo (1948), demonstram a significativa presença de africanos mina (termo que englobava diversos povos daomeanos) nesse período. Ainda mais revelador é o desconhecimento, por parte dos descendentes desses grupos no Maranhão, do nome do rei Ghézo, que governou de 1818 a 1858 – sugerindo que a maior parte dos daomeanos foi trazida ao Brasil antes dessa data.

As famílias de voduns cultuadas na Casa das Minas seguem estrutura semelhante àquela encontrada em Abomey. Os nomes dessas divindades, como *Avissê*, *Tòxwê*, *Adjahutó*, entre outros, são reconhecidos como os mesmos dos reis ancestrais do Daomé, fato confirmado por sacerdotes em território africano entrevistados por Verger. Ainda que a comunidade local muitas vezes desconheça o significado político-histórico desses nomes, sua preservação é uma evidência da manutenção profunda da matriz africana, tanto no plano espiritual quanto na identidade coletiva.

A figura de Nã Agontimé transcende os estudos acadêmicos e se projeta no campo da literatura e da memória. Autores como Judith Gleason (1970) e Josué Montello (1975) incorporaram a saga da rainha nos seus romances, ressignificando sua história e inserindo-a no imaginário brasileiro. Gleason, por exemplo, intitulou seu livro *Agontimé: her legend*, narrando poeticamente a jornada da rainha como portadora de divindades africanas no exílio. Já Montello, em *Os tambores de São Luís*, coloca os voduns no centro da reintegração identitária de um personagem mestiço, evocando as raízes africanas como parte “essencial” da brasilidade.

Além da ficção, os estudos de Arthur Ramos (1940), Edison Carneiro (1937) e Roger Bastide (2006) apontaram a importância da Casa das Minas na formação do campo das religiões afrobrasileiras, distinguindo-se das tradições iorubanas por seu sistema próprio de culto, sua estrutura matriarcal e sua mitologia específica.

A história de Nã Agontimé sintetiza as camadas da diáspora africana no Brasil: é o enredo de uma rainha exilada, de uma mãe procurada por seu filho rei, de uma líder espiritual que fundou um culto ancestral em uma terra distante. Mais que uma figura lendária, ela representa a persistência da memória e do divino africano frente ao desmantelamento forçado promovido pelo tráfico escravista. A Casa das Minas, com sua continuidade viva, é uma das maiores provas de que os laços com o Daomé não foram rompidos – eles floresceram em solo novo, sob outros nomes, mas com os mesmos deuses.

Gaiaku Rosena (n.ca. 1864) – Candomblé Jeje-Mahi no Rio de Janeiro



Figura 56. Gaiaku Rosena

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A história da espiritualidade jeje no Sudeste brasileiro ganha contornos vivos e pulsantes com a chegada, em 1864, da africana Gaiaku Rosena de Bessein, também conhecida como Azinossibale, originária de Alladá, no Reino do Daomé – atual Benim. É possível que sua travessia até o Brasil tenha ocorrido pela antiga Rota da Mina, caminho atlântico intensamen-

te percorrido por africanos escravizados oriundos das regiões costeiras do Golfo do Benim, levando consigo saberes, voduns, línguas e uma espiritualidade profundamente enraizadas na tradição Fon e Mahi.

O povo Mahi, de onde se origina, formou-se como uma identidade étnica distinta entre os séculos XVI e XVIII, na região que hoje corresponde ao centro-sul do Benim, especialmente entre o Rio Ouémé e as colinas de Dassa. A emergência dessa etnia foi resultado direto dos movimentos de resistência à expansão militar do Reino do Daomé, um dos mais poderosos da África Ocidental. Pequenos clãs de origens diversas – sobretudo Adja e Nagô (ou Nago/Nagot) – uniram-se nesse corredor estratégico como resposta coletiva aos constantes ataques dos exércitos da realeza fon. Esse processo de união defensiva consolidou o que passou a ser reconhecido como o povo Mahi. Ao final do século XVIII, os Mahi estabeleceram seu próprio reino, conhecido como Reino de Fitta, o que lhes conferiu certa autonomia política e cultural antes da chegada do colonialismo francês no final do século XIX (Levtzion; Hopkins, 2000; Bay, 1998).

Apesar da formação de um reino próprio, os Mahi foram intensamente afetados pelo tráfico transatlântico de escravizados, tornando-se uma das populações mais visadas pelos traficantes de pessoas rumo às Américas, especialmente para o Brasil. Como resultado, elementos da religiosidade e da organização social mahi deixaram marcas profundas nas religiões afrobrasileiras, especialmente nos segmentos jeje-mahi do candomblé. Em termos territoriais, os Mahi mantêm até hoje uma forte ligação com a casa real de Savalou, tradicional centro de poder do grupo, e estão localizados principalmente no centro do Benim e, em menor número, na região de Atakpamé, no Togo, para onde migraram em meados do século XIX (Rossel, 1987; Verger, 1953). Historicamente subordinados ao Império Fon, os Mahi preservaram suas práticas espirituais ancestrais, associadas ao culto dos voduns, como Legba e Sogbo, reafirmando sua autonomia simbólica e cultural mesmo diante da opressão militar, escravista e colonial.

Os povos Mahi eram majoritariamente camponeses do centro-norte do Daomé, cuja religiosidade orbitava o culto a voduns ligados à renovação da vida, à fertilidade, aos fenômenos naturais e à ancestralidade. O panteão Mahi é formado por voduns como Dan (a serpente cósmica), Hevioso (trovão e justiça), Sakpata (doenças e cura), além de voduns absorvidos do universo nagô como Gú (Ogum), Oyá, Òsún e Yemanjá, o que evidencia os entrelaçamentos culturais e religiosos já presentes na África.

Segundo Parés (2007), a tradição Jeje-Mahi no Brasil valorizava fortemente os laços de linhagem e a autoridade religiosa baseada na senioridade e iniciação, algo que se manteve nos terreiros espalhados pelo Rio de Janeiro e Recôncavo Baiano e influenciou as estruturas de poder nos candomblés da região.

No Rio de Janeiro Gaiaku Rosena fundou o Kwe Kpodabá, inicialmente localizado no bairro da Saúde, região portuária da cidade e importante ponto de presença africana no Brasil, considerado o primeiro terreiro de matriz Fon da cidade. O nome remete à ancestralidade e ao culto aos voduns, e marcou a fixação do culto Jeje-Mahi em território fluminense. A religiosidade trazida por Rosena está ligada principalmente ao panteão da serpente Dan, especialmente o vodum Bessém (ou Gbesén), símbolo da vida, da cura e da renovação.

Sua filha espiritual e de sangue, Ontinha de Oyà Devodê, também conhecida como Mejitó Adelaide São Martinho do Espírito Santo, ou “a Sabidinha”, pela vastidão de seu saber espiritual, deu continuidade ao seu legado no mesmo bairro até a transferência da casa para Coelho da Rocha, na Baixada Fluminense. Iniciada no vodum Ijó, Mejitó Adelaide foi responsável por formar poucas pessoas, mantendo a tradição iniciática e o mistério do culto. Entre elas, destacam-se Yá Natalina de Aziri e TGiá Glorinha de Aziri.

Atualmente, o terreiro Kpódagbá segue ativo, localizado na Rua Julieta, n. 12, no bairro da Abolição. A importância histórica e espiritual dessas mulheres é reconhecida tanto pela preservação dos ritos do panteão Jeje-Mahi – especialmente dos voduns ligados a Sapatá – quanto pelo apoio que prestaram a outras lideranças religiosas, como o respeitado Tata Fomotinho (Antonio Pinto de Oliveira), fundador do Kwe Sejá Nassó, que também se tornou um dos grandes pilares do culto jeje no Rio de Janeiro.

**Ludovina Pessoa (n.ca. 1854) – Candomblé Jeje-Mahi –
Recôncavo Baiano**



Figura 57. Ludovina Pessoa

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Outra afrodiáspórica jeje-mahi é Ludovina Pessoa (n.ca. 1854), natural da região dos Mahís, no antigo Reino do Daomé – atual Benim – representa um marco fundamental na constituição da tradição Jeje-Mahi do Candomblé no Brasil, mais especificamente no Recôncavo Baiano, região que abrigou um dos mais férteis ambientes para a manutenção das cosmopercepções africanas em solo brasileiro.

Ludovina foi iniciada ainda em solo africano para o vodum Gú (associado a Ogum no sistema yorubano), pertencente ao panteão dos voduns da nação Mahi. Trazida ao Brasil em contexto de tráfico tardio (provavelmente ilegal, considerando a proibição do tráfico transatlântico em 1850), ela se estabeleceu no Recôncavo, onde desempenhou papel central na fundação de templos religiosos que articulavam a continuidade da tradição religiosa fon no Novo Mundo.

Ludovina foi reconhecida por suas capacidades espirituais e pela missão que lhe foi atribuída pelos próprios voduns: fundar três templos religiosos no Brasil. Os dois principais, efetivamente estabelecidos, foram: 1) Zoogodô Bogum Malê Hundó, também conhecido como Terreiro do Bogum, localizado em Salvador, consagrado aos voduns de Hevioso, em especial Sògbò. Este terreiro ganhou importância histórica por sua atuação como polo de resistência cultural e política, associado ao movimento abolicionista e à memória da Revolta dos Malês (1835). 2) Kwé Sejá Hundé (Cué Sejá Hundé), conhecido como *Roça do Ventura*, localizado em Cachoeira de São Félix, dedicado aos voduns de Dan, especialmente Bessém (Dan Gbésén), a serpente da vida. Este terreiro, fundado com o auxílio de Zé do Brechó e Quixareme (também associado ao Bitedô), tornou-se um dos mais importantes marcos da presença jeje-mahi no Recôncavo. Em 2014, foi reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

O terceiro templo, que seria dedicado ao vodum Sakpata (Azansú), não chegou a ser fundado, sendo alvo de especulações tanto históricas quanto espirituais – algumas fontes orais sugerem que obstáculos materiais e perseguições políticas podem ter contribuído para a não concretização.

A trajetória de Ludovina foi recida por meio da iniciação de lideranças femininas que perpetuaram o legado jeje-mahi na Bahia. Entre elas, destacam-se Maria Romana Moreira (Kposusi Romaninha, do vodum Posu), Maria Valentina dos Anjos Costa (1877-1975 – Mãe Runhó, do vodum Sobô) e Marta Luiza do Sacramento. Estas mulheres consolidaram templos, e organizaram redes de resistência e apoio espiritual às comunidades negras em contextos pós-escravistas.

A fundação do Kwe Kpódagbá (do fon: *Kpó* = leopardo; *Dagbá* = grandel/ancestral). por Gaiaku Rosena não foi apenas um ato de fé, mas um gesto político e cultural de resistência africana em solo brasileiro. No Rio de Janeiro do século XIX, profundamente marcado pela escravidão, o terreiro fundado por uma mulher africana, negra e sacerdotisa, tornava-se um espaço de preservação da memória ancestral, educação espiritual e reorganização comunitária.

Ao lado de outros terreiros como o Bogun (fundado por Ludovina Pessoa na Bahia), o Kwe Kpodagbá representa uma vertente fundamental da religiosidade afrobrasileira: a Fon-Mahi, marcada por seu apego ao segredo, sua

linguagem ritual própria e sua cosmopercepção centrada na vida como princípio divino. Gaiaku Rosena trouxe o culto jeje ao Brasil – ela o plantou, fez florescer, e permitiu que, mesmo diante da invisibilização histórica, sua tradição espiritual seguisse viva nas águas, nos trovões, nas folhas e nos corpos que dançam e rezam pelos voduns da vida.

O caráter matricêntrico da estrutura jeje se reafirma na força dessas mulheres, que em diálogo com figuras como Zé do Brechó – proprietário de terras e influente liderança crioula da região – formaram uma elite religiosa negra profundamente enraizada nas práticas fon. Como destacado por Parés (2007), os terreiros jeje-mahi não são apenas espaços religiosos, mas também políticos e sociais. Sua fundação, muitas vezes sobre territórios quilombolas ou de ex-escravizados, revela uma lógica africana de organização que foi transposta para o Brasil. A estrutura sucessória dos terreiros, frequentemente marcada por disputas e redefinições de autoridade, dialoga com as dinâmicas dinásticas dos reinos africanos.

Além disso, a própria Ludovina é lembrada na tradição oral como uma figura espiritual que “vinha todos os anos da África”, expressão que sintetiza a dimensão transatlântica da memória afrobrasileira, reforçando a noção de que a África jamais deixou de estar presente.

O culto jeje-mahi estabelecido no Brasil por mulheres como Gaiaku Rosena (no Rio), Ludovina Pessoa (na Bahia) e outras figuras centrais da diáspora Fon, reflete a complexidade e organização da religiosidade do Daomé. No Brasil, os voduns foram sistematizados em panteões, como o de Dan, Hevioso (trovão e justiça), Sakpata (terra, saúde e doença) e os chamados Nagô-Voduns, como Gú (Ogum), Oyá, Oxun, oriundos do hibridismo entre etnias Fon, Mahi e Iorubás.

A espiritualidade jeje não cultua eguns nem voduns reais, diferentemente do culto daomeano original. Isso se explica, segundo tradições orais, pelo protagonismo do vodum Bessém, símbolo da vida, que repudia a adoração dos mortos. Essa particularidade reflete o enraizamento profundo de valores africanos no solo brasileiro, mas também as adaptações rituais que garantiram a sobrevivência de cultos diante de séculos de repressão e invisibilidade.

CAPÍTULO 8.

DOS MANDINGAS À REVOLTA DOS MALÊS

O ciclo de levantes populares que eclodiu no Brasil entre 1835 e 1845 – como a Cabanagem no Pará (1835-1840), a Farroupilha no Rio Grande do Sul (1835-1845), a Balaiada no Maranhão (1838-1841) e a Revolta dos Malês ou Sabinada na Bahia (1835) – deve ser compreendido no contexto das intensas transformações que marcaram o Brasil e o mundo no início do século XIX. No plano interno, o país vivia uma grave crise política e social provocada pela abdicação de D. Pedro I (1831) e pela instauração do Período Regencial (1831-1840), momento de instabilidade institucional, centralização autoritária e esvaziamento das demandas locais. A ausência de um soberano legitimado abriu espaço para disputas entre elites regionais e, sobretudo, para o acirramento de desigualdades sociais, raciais e econômicas. Ao mesmo tempo, a pressão do Estado imperial por centralização e controle aumentava a violência sobre populações indígenas, negras (livres e escravizadas), mestiças e camadas pobres rurais e urbanas. Esses setores, marginalizados do pacto político, viam nas revoltas a única via para tentar transformar suas condições de vida – mesmo quando cooptados por projetos que não os representavam integralmente.

No plano atlântico, a década de 1830 foi marcada por instabilidades generalizadas. A Revolução de Julho de 1830 na França, os levantes liberais na Península Ibérica e a crescente mobilização anticolonial em diversos pontos da África e das Américas (como no Haiti, que ainda irradiava influência) alimentavam o imaginário de revolução e liberdade. A independência de países latino-americanos ao longo das décadas anteriores também servia de horizonte para setores insatisfeitos com o centralismo imperial brasileiro. Ao lado disso, a intensificação do tráfico negreiro, especialmente a partir da década de 1820, alimentou tanto a repressão quanto a resistência – como se vê na Revolta dos Malês (1835), de base islâmica e afrocentrada. Essas revoltas, não eram isoladas ou apenas locais, fazem parte de um ciclo de resistência popular, negra e periférica contra o avanço da ordem imperial e da lógica colonial ainda vigente.

O *ethos* guerreiro que atravessa os levantes populares do século XIX – especialmente a Revolta dos Malês (1835) – encontra raízes profundas na herança islâmica africana, em particular nas tradições dos haussás e man-

dingas, povos da África Ocidental islamizada que protagonizaram resistências militares e intelectuais tanto no continente quanto na diáspora. Entre os malês da Bahia, a prática do Islã não se restringia à fé: era um sistema político-cultural que incluía alfabetização em árabe, educação corânica, organização em irmandades e uso de bolsas de mandinga com textos divinos como forma de proteção e resistência espiritual. Esse universo não desapareceu com a repressão: foi ressignificado e entrelaçado ao candomblé, sobretudo nas nações de origem mina e jeje, criando territórios litúrgicos onde nomes católicos ocultavam orixás e onde os traços do Islã resistiram na disciplina ritual, na centralidade da escrita, na autoridade dos mais velhos e na estética da dignidade negra. Assim, o levante dos malês não está isolado, mas ecoa e alimenta um *ethos* comum de insurreição que atravessa a Sabinada, a Cabanagem, a Farroupilha e a Balaiada – cada uma delas com múltiplas presenças negras, indígenas e mestiças forjadas por cosmopercepção própria, guerra e justiça. Essa malha subterrânea de fé, coragem e fabulação política transforma os quilombos, os terreiros e os acampamentos em zonas insurgentes, onde se trama a continuidade de África nas Américas.

Amina, rainha de Zazzau (n.ca. 1610) – Hauçá – Reino de Zazzau – islamização do Vodun



Figura 58. Amina Rainha de Zazzau

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Os mandingas, originários dos mandês³⁷ do oeste africano, foram um dos mais influentes povos da África Ocidental pré-colonial, cujas tradições, estrutu-

37. Os Mandês são um grupo étnico da África Ocidental que falam as línguas mandês, também conhecidas como línguas mandingas. Eles vivem em vários países, incluindo Mali, Burkina Faso, Costa do Marfim, Guiné, Senegal, Gâmbia, Serra Leoa, Libéria. Historicamente associados à

ra política, espiritualidade e redes comerciais deixaram profundas marcas tanto no continente quanto na diáspora. Sua história está enraizada no antigo Império do Mali, fundado por Sundiata Keita no século XIII, que sucedeu o antigo Reino de Gana depois de derrotar Sumangaru Kante. Os mandingas, ou malinquês, como também são chamados, eram conhecidos por sua organização em clãs, domínio sobre a metalurgia e caça, e forte conexão espiritual com o mundo ancestral. A figura do marabu, um líder religioso islâmico que também acumulava funções místicas e sociais, sintetiza essa fusão entre islamismo e religiosidade tradicional africana. Essa religiosidade híbrida se manifestava nos “grigris” (amuletos), no culto aos antepassados e nos ritos de proteção espiritual.

O famoso Mansa Musa, cuja peregrinação a Meca em 1324 causou impacto em todo o mundo islâmico e europeu, simboliza a riqueza e influência deste império. Já os diulas – mercadores mandingas islamizados – foram fundamentais na propagação do Islã e do comércio entre os povos africanos. Com a islamização de parte das elites mandingas, o Império do Mali tornou-se uma potência cultural e comercial no Sahel, controlando as rotas de ouro e sal entre o Saara e o norte africano. Os mandingas e outros povos sudaneses da Guiné que se islamizaram não rejeitaram completamente suas tradições culturais e religiosas ancestrais, mantendo uma convivência entre o Islã e elementos espirituais africanos. A islamização dessas sociedades ocorreu de forma gradual, permitindo que práticas tradicionais continuassem a existir com os preceitos islâmicos. Muitos desses povos preservaram crenças nos espíritos da natureza, cultos ancestrais e rituais que incluíam entidades semelhantes aos voduns, inquices e orixás, mesmo após a conversão ao Islã.

Pesquisadores como Yves Person e Nehemia Levtzion destacam que a aceitação do Islã na África Ocidental frequentemente se deu por meio de uma “islamização sem arabização”, onde o Islã foi apropriado em moldes locais, mantendo elementos da cosmopercepção africana. Embora o culto aos orixás seja mais associado aos iorubás, e os voduns aos povos jeje-fon, é possível que entre os mandingas e outros grupos islamizados houvesse práticas semelhantes, voltadas a divindades ou forças espirituais locais que cumpriam papéis análogos. Fontes como *Islam in West Africa: Religion, Society and Politics to*

formação de complexas estruturas políticas e comerciais – com destaque para o Império do Mali (séculos XIII-XVI) –, os mandês desempenharam papel central nas redes transaarianas de comércio, na difusão do islamismo na região e na preservação de sistemas de conhecimento baseados na oralidade, como a tradição dos *jeliw* (grîôs). A historiografia africanista aponta que suas organizações sociais, cosmopercepções e formas de transmissão do saber foram decisivas para a configuração cultural da África Ocidental pré-colonial e continuam a influenciar práticas religiosas, políticas e artísticas contemporâneas.

1800 (Levtzion; Hopkins, 2000)³⁸ e *Les sociétés traditionnelles face à l'islam* (Person, 1968) ajudam a entender essa convivência religiosa e cultural.

Roger Bastide (2006), em *O Candomblé da Bahia*, e José Beniste (1997), em *Òrún Àiyé*, sugerem que o sistema oracular de Ifá teria sido influenciado por práticas muçulmanas, especialmente o *Darb ar-Raml* – forma de geomancia árabe. Essa hipótese é debatida por estudiosos como Wándé Abímbólá, que defende a originalidade e a autonomia do sistema de Ifá dentro da cosmopercepção yorubá, argumentando que sua lógica interna e suas estruturas simbólicas diferem radicalmente da geomancia islâmica. No entanto, o que se pode afirmar com segurança, a partir de uma perspectiva histórico-comparativa e de uma escuta epistemológica amefricana, é que houve uma simbiose criativa entre formas oraculares distintas – o Òpèlè e o *Darb ar-Raml* –, dando origem a práticas híbridas que circularam nos territórios da diáspora.

Interlocutores contemporâneos de tradição nagô, como Bàbá King (Ifá cultural), além de pesquisadores como Pierre Verger e Yai Olabiyi, reconhecem que práticas religiosas africanas não se desenvolveram em compartimentos estanques, mas em diálogo constante com outras formas de espiritualidade, incluindo o Islã.

Durante a expansão atlântica europeia, especialmente com a chegada dos portugueses à costa ocidental africana, os mandingas passaram a integrar a dinâmica da rota transatlântica, sendo muitos deles vítimas do tráfico escravista. Com isso, suas línguas, crenças e estruturas sociais foram transplantadas para as Américas, onde continuam vivas nas religiões afrodiáspóricas e em práticas culturais herdadas por seus descendentes. Essa fusão também se expressa na indumentária (como o uso do turbante e da roupa branca) e na sacralização da sexta-feira, dia consagrado tanto a Oxalá quanto às orações comunitárias muçulmanas. Tais elementos revelam uma profunda interpenetração entre cosmopercepção, que precisa ser lida não como subordinação de uma à outra, mas como campo dinâmico de trocas e resistências na formação das religiões afrobrasileiras.

38. O *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, organizado por Nehemia Levtzion e J. F. P. Hopkins, constitui uma das principais bases documentais para o estudo da história da África Ocidental pré-colonial. A obra reúne, traduz para o inglês e contextualiza fontes árabes produzidas entre os séculos VIII e XVIII – como crônicas, relatos geográficos e textos historiográficos – fundamentais para a compreensão das dinâmicas políticas, religiosas e comerciais da região. Nesse conjunto, constam referências e diálogos diretos com estudos clássicos como *Islam in West Africa: Religion, Society and Politics to 1800* (Levtzion; Hopkins, 2000), que sistematiza o papel do Islã na formação de sociedades, impérios e redes intelectuais da África Ocidental até o século XIX. O *Corpus* tornou-se, assim, obra de referência incontornável, embora, como apontam leituras críticas posteriores (cf. Collins, 2008), deva ser utilizado com atenção às escolhas tradutórias e às mediações epistemológicas envolvidas na passagem dos textos árabes para o inglês, sobretudo no que diz respeito às cosmologias, categorias políticas e regimes de historicidade africanos.

Entre 1800 e 1850, estima-se que mais de 300 mil africanos foram desembarcados na Bahia, sendo aproximadamente 15% deles islamizados – índice que pode ter sido ainda maior, segundo autores como Nina Rodrigues (1935), que apontava que um terço dos africanos sobreviventes na Bahia ainda mantinham suas práticas religiosas islâmicas. Os principais grupos eram os Hauçás, conhecidos como *musulmís* (ou *muçurumis*), e os iorubás islamizados, denominados *malês*.

Os Hauçás, um dos principais grupos étnicos do Norte da atual Nigéria e do Sul do Níger, iniciaram sua conversão ao islamismo no século XIV (Palmer, 1908, p. 59, 70, 92-94). Esse grupo, como outros, ao adotarem a nova fé não eliminou completamente as práticas religiosas tradicionais, conhecidas como *maguzanci* ou *bori*. Este sistema espiritual, baseado em um panteão de entidades chamadas *iskoki*, envolve rituais com sacrifícios de animais e possessões espirituais. Apesar da islamização, o *bori* permaneceu vivo entre os Hauçás, entrelaçando-se com aspectos do islã popular, especialmente em áreas rurais onde o islamismo ortodoxo teve menos influência. Mesmo nas cidades, onde o islã era praticado pelas elites, os elementos do *bori* também estavam presentes.

Apesar dessa tradição islâmica, entre os séculos V e XVI, é possível perceber uma configuração de poder que incluía a autoridade das mulheres. Distante da noção eurocentrada de que as sociedades africanas pré-coloniais estariam submetidas a regimes patriarcais ou que o Islã teria anulado a agência política feminina, a documentação oral e escrita sobre os Hauçá permite uma leitura mais complexa das relações de poder e gênero, marcada pela legitimidade espiritual, diplomática e política das lideranças femininas. A figura de Amina de Zazzau, muitas vezes mencionada de forma isolada e heroificada, integra uma tradição mais ampla de governança feminina nas regiões que hoje compõem o Norte da Nigéria, conforme demonstram os registros sobre rainhas como Daurama, de Daura, e outras líderes citadas nas *Crônicas de Kano* (Palmer, 1908).

Amina, também conhecida como Aminatu, sucedeu o pai, Bakwa Turunku, no governo da cidade de Zazzau, atual Zaria, uma das cidades-estado hauçás, onde detinha o título de *saraunya*, equivalente ao de rainha ou primeira-esposa. Quando o pai morreu, ela assumiu o governo das regiões de Turunku e Kufena, e estabeleceu a capital do reino em Zaria, transformando-o num dos mais poderosos estados hauçá na segunda metade do século XVI. Ela foi então reconhecida como líder guerreira e acumulou grande riqueza com os despojos obtidos em guerra.

As fronteiras de Zaria foram alargadas após uma série de campanhas militares sob sua liderança, barrada pelos poderes crescentes de Kano e Katsina, mas o seu exército atacou os povos do sudoeste e do sudeste, incluindo os povos Nupe, Bauche e Yauri. Na Crônica de Abuja, consta que os governantes Nupes enviaram 40 eunucos e 10 mil nozes-de-cola como forma de pagamento de tributo.

Segundo consta em relatos extraídos da tradição oral, ela teria mandado elevar enormes paredes de barro em redor das cidades conquistadas, que ficaram conhecidas como Ganuwar Amina, isto é, as “paredes de Amina”, embora a datação obtida em pesquisas arqueológicas indique que as construções não coincidem com o período em que a governanta esteve à frente do governo de Zaria (Denzer, 2012).

A existência histórica de Amina tem sido matéria de discussão entre historiadores(as), porque nem a Crônica de Abuja e nem a Crônica de Kano, dois documentos importantes sobre os períodos mais recuados da história dos povos hauçá não a incluem na lista de governantes. Em sentido oposto, sua memória é muito viva nas tradições orais locais. Outra controvérsia diz respeito ao período de seu governo, que para muitos parecia ter ocorrido no século XV, mas agora parece mais provável ter ocorrido no século XVI.

Em contraste às incertezas e dúvidas da historiografia, a história de vida de Amina inspirou várias criações incorporadas pela indústria cultural, onde ela é retratada com forte conotação romântica, em esculturas, pinturas, selos postais, peças teatrais, obras de literatura infantojuvenil e biografias na internet. Sua imagem é encarada como um símbolo positivo de mulheres detentoras de poder ao longo da história africana.

No entanto, sua importância não pode ser compreendida fora de um contexto histórico em que mulheres, designadas pelos títulos de *Sarauniya* ou *Magajiya*, já exerciam funções estruturais no governo e na religiosidade hauçá. A *Sarauniya*, por exemplo, era anterior ao título masculino *Sarkin*, indicando uma matriz de poder cuja centralidade era feminina – anterior, portanto, à islamização mais consolidada da região.

Os mitos fundacionais, como o de Bayajidda e Daurama, revelam uma disputa simbólica e política. A figura do forasteiro que derrota a serpente guardiã da água (chamada *sarkin*, o mesmo termo que se tornaria o título dos soberanos masculinos), casa-se com a rainha e funda uma linhagem patrilinear, marca o início da reconfiguração do poder político – em termos de gênero, mas também de cosmo percepção. A serpente, guardiã dos recursos vitais, representa uma soberania espiritual ligada à ordem anterior, sendo vencida por um agente de fora que institui nova autoridade. Trata-se de uma transição que não apaga a centralidade das mulheres, mas que complexifica as formas de legitimação do poder após a penetração do Islã e das influências de Kanem-Bornu.

Ainda assim, mesmo após a islamização, a autoridade feminina permaneceu institucionalizada: os palácios de Daura e Katsina mantinham cargos políticos reservados às mulheres, como as rainhas-mães, que detinham influência decisiva sobre as sucessões e os pactos internos e externos. A persistência dessas instituições desafia a ideia de um domínio islâmico excludente da agência política feminina,

apontando, ao contrário, para formas de negociação e de coexistência entre as tradições religiosas e políticas pré-islâmicas e as novas dinâmicas trazidas pelo Islã.

Essas mudanças nos governos locais na África Ocidental, entre os séculos XV e XIX, desempenharam papel decisivo na articulação do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, reforçando redes políticas e econômicas baseadas na guerra, na conversão forçada e na subjugação de grupos étnicos minoritários. Reinos como os Wolof, nos atuais Senegal e Gâmbia, experienciaram reconfigurações internas marcadas pela influência crescente do Islã, que coexistia – nem sempre pacificamente – com religiões locais. As conversões ao Islã, em muitos casos, foram acompanhadas de práticas de escravização de não muçulmanos, institucionalizando uma lógica de alteridade religiosa que legitimava razias e a captura de pessoas, como evidenciam os relatos sobre o Califado de Sokoto e o Reino de Zaria.

Mais tarde os conflitos resultantes do jihãd iniciado por Usman dan Fodio em 1804, que culminou na criação do Califado de Sokoto. A motivação da guerra se baseava na percepção de que havia muitos desvios na prática islâmica. Esse movimento religioso e militar se espalhou gradualmente por toda a região hauçá e por outros reinos vizinhos, resultando em conflitos prolongados. Muitos prisioneiros de guerra foram capturados e vendidos ao tráfico de escravizados, sendo que um número significativo deles foi enviado à Bahia. Embora ainda falte uma pesquisa sistemática sobre a presença hauçá na Bahia, registros de batismo de cativos indicam que esse grupo foi uma das maiores nações africanas a chegar a Salvador entre 1810 e 1820 – uma presença que provavelmente também se estendia ao interior da capitania (Last; Al-Haji, 1965, p. 231-240; Reis, 2003, p. 70-76; Danfulani, 1999, p. 433-440).

O jihãd, liderado por dan Fodio, foi uma revolução político-religiosa contra chefes Hauçás que toleravam sincretismos e escravizavam muçulmanos, o que, paradoxalmente, levou à captura e venda de milhares de muçulmanos como prisioneiros de guerra. A guerra santa expandiu o islamismo e fomentou uma produção identitária coletiva baseada na fé islâmica. Mesmo como vítimas do tráfico, esses indivíduos trouxeram consigo uma cosmopercepção que sobreviveria à travessia do Atlântico.

Governantes como a rainha Amina e, mais tarde, os califas muçulmanos, adaptaram as estruturas estatais para atender à crescente demanda do comércio transaariano e, posteriormente, atlântico. Essa realidade demonstra como elites africanas, não era apenas vítimas passivas, estiveram ativamente envolvidas no fornecimento de cativos para o comércio de escravizados, seja por alianças estratégicas, conquistas militares ou reordenamentos territoriais. Essas práticas favoreceram o deslocamento forçado de milhões de africanos,

como também possibilitaram a circulação de conhecimentos, práticas religiosas, tecnologias agrícolas e cosmopercepções, que atravessaram o Atlântico e constituíram um dos fundamentos da diáspora africana nas Américas.

**Josefa de Santana (1790-1884) e Manoel Mendes da Silva (1785-1857)
– entrelaçamento Huaçá e Nagô no culto a Ogum – Bahia/Nordeste**



Figura 59. Josefa de Santana

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

As heranças dessas mulheres e homens africanos hauçás, podem ser percebidas na diáspora pela história de Josefa de Santana e Manoel (Antonio) Mendes da Silva, centrada no bairro do Candeal Pequeno em Salvador, e representa um caso notável de entrelaçamento de heranças religiosas e culturais africanas – uma confluência entre o islamismo Hauçá e o candomblé de matriz jeje-nagô, articuladas em torno do culto a Ogum (Castillo, 2022).

Josefa, identificada documentalmente como “preta jeje”, pertencia ao grupo dos gbe-falantes oriundos da atual República do Benim. Os jejes, embora não formassem uma etnia homogênea, compartilhavam estruturas religiosas complexas centradas em voduns – entidades com papéis sociais e espirituais bem-definidos, como vimos muitas vezes confundidas (ou sincretizadas) com os orixás do tronco nagô-iorubano. Sua trajetória espiritual e sua liderança religiosa devem ser compreendidas sob o pano de fundo desse repertório cultural e litúrgico.

Manoel Mendes (Antonio Mendes da Silva), por sua vez, era um Hauçá, proveniente do Norte da atual Nigéria, região profundamente marcada pela presença islâmica desde o século XIV. Os indícios de sua participação em guerras na África coincidem com o contexto do jihad de Usman dan Fodio (iniciado em 1804), que desestruturou reinos Hauçás e alimentou o tráfico atlântico de escravizados.

A pedra trazida por Mendes num amuleto, posteriormente inserida no assentamento de Ogum, é um ponto de entrecruzamento simbólico poderoso: amuletos (*gris-gris* ou *hirz*) Hauçás, mesmo os islâmicos, frequentemente incluíam elementos não corânicos, como pedras, ossos, metais ou folhas, imbuídos de poderes protetores. A incorporação desse objeto no culto a Ogum pode ser lida como uma transposição simbólica de proteção guerreira – do contexto jihadista ao solo afrobaiano – reinterpretada dentro da percepção do candomblé. Ogum, o orixá da guerra e do ferro, é o mais receptivo às relações entre o islã e o panteão nagô.

A reconstrução da trajetória de Josefa e Mendes é baseada em uma combinação metodológica de fontes orais, sobretudo as memórias da tataraneta Hilda de Santana Querino (Dona Didi), cujas narrativas estruturam a continuidade litúrgica do culto a Ogum no Candeal. Essas histórias orais funcionam como *epistemologias do terreiro*, que transmitem e atualizam experiências ancestrais no plano da coletividade e da sacralidade e fontes documentais primárias, como registros de batismo (1813), casamento (1814), cartas de alforria, inventários *post mortem*, escrituras de roças, registros de lavradores libertos (1849), e outros documentos legais. Essas fontes ajudam a estabelecer cronologias, redes de parentesco e posse, e são fundamentais para identificar os nomes de nações africanas, o número de cativos possuídos, os tipos de cultivo e a evolução patrimonial. Também contamos com fontes secundárias e analíticas, incluindo obras de João José Reis, Paul Verger, Luís Parés, Lisa Castillo, Graça Leal e outros, que

contextualizam os dados empíricos nos debates sobre islamismo negro, tráfico atlântico, sociedades de cativos, e formações religiosas afrobrasileiras.

Embora haja pontos de conflito – como a divergência entre a tradição oral que data a chegada de Josefa em 1781 e o batismo em 1813 – muitos elementos da oralidade são validados nos registros, como: o curto intervalo entre chegada e casamento, a etnicidade Hauçá de Mendes, a posse de roças e escravizados, o uso de amuletos e o vínculo com Ogum.

A linhagem feminina – das netas de Josefa até Dona Didi – manteve e adaptou o culto a Ogum com o passar das gerações, sinalizando o papel fundamental das mulheres africanas e afrodescendentes na salvaguarda e transformação das tradições religiosas no Brasil. A referência ao uso inicial de dendezeiros e candeieiros nas plantações pode ser lida como uma alegoria da continuidade e ancestralidade: *dendê* é axé, força vital para Ogum; *candeieiro*, símbolo de iluminação e ancestralidade (além de ser um marcador toponímico do bairro Candéal) (Leal, 2014).

Entre os Hauçás, o cultivo da terra sempre teve papel central, principalmente entre os maguzawa – aqueles que seguiram os caminhos religiosos tradicionais do maguzanci, conhecido também como bori. Curiosamente, mesmo com o vasto panteão de espíritos ligados à caça, à guerra e à agricultura, não há menção direta ao orixá Ogum nesse universo. Mas isso não impediu que, com o tempo, o culto do bori incorporasse influências diversas, inclusive de origens islâmicas e europeias. Essa abertura e plasticidade garantiram sua sobrevivência em contextos adversos, como a imposição do Islã e, mais tarde, a colonização europeia.

É nesse contexto de trocas culturais e religiosas que se insere a trajetória de Antonio Mendes da Silva, um Hauçá liberto no Brasil. Embora lembrado como muçulmano, havia em sua prática elementos que apontam para um envolvimento com o bori. O patuá que levava consigo – contendo uma pedra mais tarde consagrada a Ogum – é um indício disso. Se, por um lado, amuletos com versos do Alcorão eram aceitos pela ortodoxia islâmica, por outro, quando combinados com elementos da religiosidade africana, tornavam-se objeto de desconfiança. No entanto, era justamente essa fusão que prevalecia na prática cotidiana dos povos islamizados da África subsaariana.

Esses patuás – conhecidos no mundo lusófono desde o século XVI como “bolsas de mandinga” – aos poucos incorporaram também símbolos cristãos e textos em português. No Brasil do século XIX, em meio à chegada de africanos islamizados como Hauçás e nagôs, os escritos islâmicos ganhavam nova relevância, mesmo entre aqueles que não eram formalmente muçulmanos.

Em São Francisco do Conde, Cipriano José Pinto, um Hauçá liberto, comandava um culto híbrido, onde elementos islâmicos se misturavam a práticas devocionais a “santos da sua terra” – talvez espíritos do maguzanci – com

o apoio de uma mulher efon, subgrupo iorubá. Em Salvador, Manoel Joaquim Ricardo, também Hauçá, foi acusado de liderar reuniões religiosas que a polícia classificava como candomblé.

Fora da Bahia, a presença negra islâmica também se fez notar. Em Recife, nos anos 1850, Rufino José Maria, um nagô liberto, era conhecido como alufá – mestre muçulmano – e usava diversos amuletos, escrevia orações em árabe e era procurado por pessoas de várias origens, inclusive brancos. No Rio de Janeiro, o Alcorão era vendido em livrarias no século XIX e registros de alufás se estendem até os anos 1930, ainda que muitas vezes rotulados de feiticeiros. Um deles, Assumano, atendia até figuras como José do Patrocínio Filho. Em Maceió, existiam casas de culto chamadas de “malês”, conduzidas por alufás. Em Salvador, terreiros se identificavam como “muçurumins”, uma adaptação do termo árabe *muslimūn*.

Esses casos revelam não só a presença do Islã, mas sua influência na formação do candomblé e nas práticas religiosas afrobrasileiras. As bolsas de mandinga continuam sendo utilizadas em terreiros até hoje, como no caso do assentamento de Ogum no bairro do Candeal, em Salvador – cuja origem está ligada ao patuá que Antonio Mendes da Silva trouxe da África.

Ogum, figura central na cosmopercepção nagô, é também cultuado entre os jejes sob o nome de Gu. É possível que tenha sido através de sua esposa, Josefa – pertencente à nação jeje – que Antonio se aproximou do culto a Gu, vodum guerreiro e patrono da lavoura. Mitos do Daomé relatam que Gu foi trazido à Terra pelo Criador na forma de uma espada cerimonial, símbolo de progresso e civilização. Assentamentos dedicados a Gu são adornados com miniaturas de ferramentas agrícolas, evocando esse papel civilizatório.

Embora o mito o situe na criação do mundo, na cosmopercepção fon, Gu é tratado como um vodum estrangeiro, possivelmente vindo após a estruturação da religião local. Há registros de sua importância entre os reis do Daomé já no século XVIII, especialmente durante o reinado expansionista de Guezo, que intensificou o tráfico de cativos. Indiretamente, a presença de Gu no Haiti – sob o nome Ogou, figura associada a líderes da independência como Dessalines – sugere a difusão desse culto pela diáspora.

Na Bahia, há indícios do culto a Gu desde o final do século XVIII. Em 1786, um sacrifício de cachorro – alimento favorito de Ogum e Gu – foi realizado por africanos jejes e nagôs em Salvador. Francisco Nazareth de Etra, devoto de Ogum e mais tarde um dos fundadores do terreiro do Gantois, também era jeje. Ludovina Pessoa, africana liberta, foi outra devota de Ogum envolvida nos primeiros tempos dos terreiros jejes.

Josefa de Santana, esposa de Antônio, provavelmente conhecia o vodum Gu, seja da África ou de seus conterrâneos no Candeal. A tradição oral que afirma que ela ficou responsável pela pedra do amuleto do marido é coerente com o papel feminino de liderança no bori hauçá.

No Brasil, especialmente na Bahia, os afroмуçulmanos se destacaram por sua alfabetização em árabe, domínio da matemática, saberes médicos e jurídicos rudimentares, além de disciplina religiosa e ética comunitária. O antropólogo Juarez César Malta Sobreira (2011) enfatiza que o Islã atuou como elemento civilizatório, promovendo coesão entre indivíduos de diferentes etnias, como Hauçás, iorubás, fulanis, bornus e gurmas. Esse sentimento de irmandade superava rivalidades ancestrais e consolidava uma identidade comum, fundamental para resistir cultural e espiritualmente à escravidão.

Por outro lado, havia também tensões no tráfico transatlântico, alguns grupos como os mandingas – povos do Norte da África Ocidental islamizados pelo contato com os árabes – eram vistos com certo temor e respeito – tanto por seus pares quanto pelos próprios colonizadores. Eles detinham uma posição singular: por saberem ler e escrever, muitos eram utilizados como intérpretes, contadores e até capitães do mato, responsáveis por apreenderem quilombolas.

É desse grupo que emergem importantes artefatos culturais e espirituais, como a mandinga e o patuá, e se tornam poderosos símbolos da herança islâmica, legados culturais que sintetizam fé, proteção, erudição e identidade ancestral. A mandinga era, antes de tudo, expressão de conhecimento divino e de domínio da escrita árabe, utilizada para fins espirituais e de autocuidado. Os mandingas, muitos dos quais sabiam ler e escrever trechos do Alcorão, confeccionavam amuletos com versículos corânicos escritos em árabe, envolvidos em couro ou tecido, conhecidos como patuás, e também portavam “bolsas de mandinga”, em que guardavam patuás e outros objetos.



Figura 60. Patuás e bolsas de Mandingas: Pequenos invólucros de couro com versículos do Alcorão ou frases protetoras em árabe

Fonte: <https://bit.ly/4rLmUvY>. Acesso em: 30 jun. 2025.



Figura 61. Traje de mulher negra, de Carlos Julião (Iconografia Biblioteca Nacional)

Fonte: <https://bit.ly/3Oblj3x>. Acesso em: 30 jun. 2025.



Figura 62. Negras vendedoras de rua, de Carlos Julião (Iconografia Biblioteca Nacional)
Image from Carlos Julião's eighteenth-century work *Figurinhos de Brancos e Negros dos Uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Source: The Fundação Biblioteca Nacional
Fonte: <https://bit.ly/44XBKFZ>. Acesso em: 30 jun. 2025.

Por causa do *status* diferenciado dos mandingas, muitos escravizados de outras etnias e tradições, ao tentar fugir ou usufruir de maior liberdade, buscavam simular a identidade de um mandinga – raspavam os cabelos, penduravam patuás e se comportavam com a altivez esperada desse grupo. Mas havia um risco enorme nessa fabulação identitária: caso um verdadeiro mandinga os abordasse e descobrisse que não sabiam ler o árabe do patuá, a punição poderia ser brutal – tanto pelo sacrilégio religioso quanto pela afronta simbólica. Daí o provérbio: *quem não tem mandinga – ou seja, não domina o idioma, a fé, o saber – não carrega patuá*, pois o objeto, não era apenas um simples amuleto, era um símbolo de autoridade espiritual e cultural.

Esse ditado, portanto, carrega uma lição amarga sobre performance, identidade e os perigos de representar o que não se sustenta com saber e fundamento. É uma advertência sobre limites éticos nas práticas de simulação – uma mensagem que ecoa até hoje, em tempos de apropriação cultural.

Para os mandingas, esses artefatos, usados pendurados ao pescoço ou escondidos no corpo, ou nas bolsas de mandinga, eram tidos como talismãs de proteção contra a violência, a escravidão e os infortúnios. Com o tempo, o saber letrado e espiritual desses homens e mulheres passou a ser associado à feitiçaria pelos colonizadores, e o termo “mandinga” – outrora símbolo de erudição islâmica – foi estigmatizado como “feitiço”, revelando a forma como o racismo cristão colonial deslegitimava os saberes africanos (Dobronravin, 2004a e 2004b; Cunha, 2012). Ainda assim, o prestígio simbólico desses amuletos era tão forte que até os escravizados não muçulmanos passaram a usá-los, inclusive como estratégia de fuga ou para usufruir de maior liberdade.

A persistência dessa prática, mesmo diante da repressão da Inquisição portuguesa, que associava os patuás à bruxaria, atesta a força das religiões afroislâmicas no Brasil e sua profunda influência no imaginário popular até os dias de hoje. A presença simbólica desses elementos em festas populares, em escolas de samba como a Mocidade Alegre, e em expressões do hibridismo religioso brasileiro, mostra como a mandinga se transformou de estigma em orgulho – uma lembrança ancestral da resistência negra diante do racismo, da intolerância e do apagamento cultural (Reis, 2019; Müller, 2020).

É possível detectar a presença de bolsas de mandinga em diferentes regiões do Brasil Colonial e Imperial, o que constitui um importante indício da atuação e permanência dos “mandingas” e “mandingueiros”, mas também de outros povos como os bantus, minas, nagôs e jejes, que compuseram o amplo leque da diáspora africana. Essas bolsas portavam pequenos amuletos confeccionados com elementos como ervas, cabelos, unhas, hóstias consagradas ou pedaços de tecidos benzidos – eram utilizadas para proteção espiritual, cura ou fechamento do corpo, e sua difusão em diversas províncias brasileiras indica uma circulação de saberes místicos e religiosos entre africanos de distintas etnias, ressignificados nas condições do cativo (Santos, 2008).

Isabel (1804) e Margarida (1783) – bolsas de mandingas – Goiás/ Centro-Oeste



Figura 63. Isabel e Margarida

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No atual estado de Goiás e Tocantins, embora os registros oficiais sobre práticas religiosas africanas sejam escassos – resultado da clandestinidade imposta pela repressão colonial e eclesiástica (Oliveira, J., 1988; Mott, 1986) –, há provas documentais significativas. Casos como o da escravizada Isabel, de “nação Angola”, que em 1804 foi presa por tirar da boca a hóstia consa-

grada, para integrá-la a uma bolsa de mandinga (IPEHBC, Livro 10), e de Margarida, escravizada crioula denunciada em 1783 por portar uma bolsa de mandinga com cabelos e unhas de criança, revelam a persistência e adaptação dessas práticas em solo goiano (Precioso, 2019). Esses episódios sugerem a continuidade de elementos que entrelaçam símbolos da cosmopercepção islâmica, bantu, nagô, com apropriações dos sacramentos católicos dentro de uma lógica divina/espiritual/mística africana (Parés, 2016b; Souza, 1986).

A participação ativa de mulheres negras como curandeiras ou “feiticeiras”, inclusive em práticas de inoculação contra a varíola (Karasch, 2011), demonstra também seu protagonismo na saúde popular e na religiosidade alternativa. O silêncio das fontes inquisitoriais em Goiás pode ser atribuído a prioridades coloniais voltadas à questão indígena e à ocupação territorial, relegando práticas religiosas africanas a uma repressão local mais difusa. Ainda assim, a existência de irmandades como a do Rosário – em que se combinavam cultos católicos e voduns reinterpretados, como o ritual da árvore divina mapu (Moraes, 2002) – evidencia que, mesmo em regiões no interior do país, como Goiás, houve forte enraizamento de culturas africanas, inclusive com recriação de universos simbólicos e religiosos oriundos da África Ocidental. Assim, a disseminação das bolsas de mandinga, encontradas em fontes do Maranhão ao sul de Minas, da Bahia ao interior de Goiás, aponta para a presença, resistência e reinvenção das tradições afroislâmicas em várias localidades do Brasil, sendo estas práticas um traço persistente da herança espiritual e cultural africana no país.

Esses indivíduos ligados ao islamismo, em grande parte escravizados ou libertos, ocupavam uma posição ambígua na hierarquia social da escravidão: embora estivessem sujeitos ao cativo, eram, frequentemente, mais escolarizados que outros cativos, sabiam ler e escrever em árabe, tinham forte organização comunitária e coesão religiosa, o que lhes conferia certo prestígio entre os demais africanos e até mesmo entre setores da sociedade livre. Segundo João José Reis (2003), muitos deles exerciam funções especializadas – como capitães do mato, alfaiates, sapateiros, pequenos comerciantes, professores corânicos e curandeiros – o que lhes dava alguma mobilidade e circulação urbana. Suas motivações para a revolta derivavam, em grande medida, da repressão religiosa sistemática que sofriam, das humilhações impostas por senhores cristãos e da deterioração de suas condições de vida, mesmo quando alforriados. A Revolta dos Malês foi, portanto, uma tentativa de libertação religiosa, étnica e política, organizada em nome da fé islâmica e articulada por uma elite africana culta e determinada a restaurar a dignidade que lhes havia sido arrancada no contexto da escravidão atlântica.

A Revolta dos Malês, deflagrada na madrugada de 25 de janeiro de 1835, em Salvador, Bahia, está diretamente ligada ao legado islâmico afrobrasileiro, e foi

uma das mais organizadas e expressivas insurreições protagonizadas por africanos escravizados e libertos no Brasil. Movida por ideais religiosos, étnicos e políticos, reuniu cerca de 600 homens e mulheres, em sua maioria pertencentes à etnia iorubá, conhecidos localmente como nagôs, e islamizados em diferentes graus. Embora o termo “malê” derive do iorubá *imàlè* (muçulmano), essa designação se aplicava sobretudo aos muçulmanos nagôs, que compunham o núcleo central do levante. A revolta destacou-se pelo seu caráter insurgente, e por expressar uma sofisticada articulação de saberes afroislâmicos em território colonial brasileiro.

O levante ocorreu ao final do mês sagrado do Ramadã, possivelmente após a celebração da *Laylat al-Qadr* – a Noite do Destino, considerada uma das mais sagradas do Islã. O planejamento foi liderado por mestres letrados, chamados *alufás*, que dispunham de grande autoridade dentro da comunidade afromuçulmana. Os malês foram à luta vestidos com abadás brancos, carregando amuletos com versos corânicos, orações em árabe e símbolos sagrados islâmicos – um testemunho de como a religiosidade, a erudição e a espiritualidade atuavam como instrumentos de resistência (Monteil, 1967; Müller, 2020).

A revolta se tornou, no entanto, predominantemente nagô, refletindo a composição da população africana em Salvador naquele período – os nagôs representavam cerca de 30% dos africanos escravizados na cidade. A maioria não era muçulmana, mas muitos haviam se convertido ao Islã após sua chegada ao Brasil, num processo que combinava identidade étnica e espiritualidade como expressão de pertencimento e coesão social. O grito de guerra dos insurgentes, “Viva Nagô”, evidencia que o levante incorporava uma dimensão étnico-política, entrelaçada à fé islâmica.

Curiosamente, os Hauçás, tradicionalmente ligados ao Islã (autodenominados *musulmis*), não aderiram ao movimento. Embora vários deles tenham sido presos, a maioria foi absolvida por falta de provas. Segundo o historiador João José Reis (2003), os Hauçás se mantiveram alheios à revolta, como alguns chegaram a considerar os malês como “infieis” por praticarem um Islã supostamente mais “sincrético”, em comparação com o rigor doutrinário dos seguidores do Califado de Sokoto, fundado por Usman dan Fodio.

A repressão ao levante dos Malês foi brutal: quatro africanos foram executados, muitos foram açoitados, presos ou deportados para outras províncias ou de volta à África. Estima-se que, dos passaportes emitidos naquele ano para africanos forros que desejavam regressar ao continente, cerca de 73% pertenciam a grupos de tradição islâmica, como Hauçás, nagôs, bornus e tapas (Cunha, 2012; Reis, 2003). Documentos da época relatam a apreensão de manuscritos em árabe (ou ajami, uso do alfabeto árabe para línguas africanas) e prisões baseadas apenas na posse desses materiais. Muitas vezes, como relatou

o cônsul inglês James Wetherell (1860), os brasileiros viam tais escritos como “hieróglifos” suspeitos, sinal de conspiração. A desinformação e o medo levaram à prisão e até a deportação de muitos africanos muçulmanos.

Os que permaneceram no Brasil buscaram refúgio em outras cidades como Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre, onde reorganizaram suas comunidades, fundaram escolas corânicas, atuaram como curandeiros, adivinhos, calígrafos, e mestres religiosos, integrando o Islã às redes de sociabilidade urbana afrodescendente. Por isso, passaram a ser duramente vigiados pelas autoridades, na Bahia e em outras localidades.

Mesmo assim, os malês continuaram a se reunir, em segredo, para estudar, orar e ensinar o Islã, mesmo que adaptado às novas condições. No Rio de Janeiro, por exemplo, as chamadas “escolas de ler e escrever” entre os negros minas (grupo étnico que incluía muitos malês) foram vistas com suspeição, mas também funcionavam como espaços de preservação religiosa e identitária. Em 1865 o imã iraquiano al-Baghdādī (2007), em missão religiosa, encontrou no Rio de Janeiro uma vibrante comunidade muçulmana. Ele afirmou pregar para até 500 pessoas por dia, e estimou – talvez de forma exagerada – ter convertido 19 mil indivíduos ao Islã. Apesar da presença de alufás (líderes religiosos locais) com conhecimentos parciais e práticas místicas, al-Baghdādī (2007) identificou um sistema de “clãs” bem estruturado, mostrando a força organizativa e a coesão cultural dos malês cariocas.

Na Bahia, o missionário identificou a mais numerosa comunidade malê, organizada sob a autoridade do *limano*, um título religioso local para o imã. A influência desse líder, segundo relatos do século XIX, alcançaria até outras províncias, como Pernambuco. Embora respeitável em número, os malês baianos enfrentavam o desafio da “aculturação”: práticas de união conjugal, rituais católicos e hibridismos que al-Baghdādī condenava, embora refletissem a complexa vivência religiosa dos africanos no Brasil escravista e católico (Rodrigues, 1935; Brazil, 1909).

Em Porto Alegre, registros de 1838 revelam a existência de um “club mina” – espaço de sociabilidade e aprendizado entre africanos. Ali, a polícia encontrou escritos religiosos islâmicos, incluindo um Alcorão e a célebre *Qasīdat al-Burda*, poema devocional do século XIII. Esses achados evidenciam a existência de uma comunidade afromuçulmana letrada e ativa. Mesmo décadas depois, em 1879, outro Alcorão foi apreendido, sugerindo a continuidade do Islã de maneira discreta, mas resiliente (Reis; Gomes; Carvalho, 2010; Dobronravin, 2004a e 2004b; Moreira, 2019).

No Recife, o Islã malê coexistia com práticas místicas como a geomancia e o uso de quadrados sagrados, que lhes conferiam prestígio e respeito so-

cial. A comunidade, liderada por alufás como José e Salomão, mantinha uma clientela ampla, inclusive de brancos e mestiços. Essa tolerância, segundo o próprio al-Baghdādī, decorreu da utilidade social dos serviços espirituais prestados, que reforçavam a integração dos malês à sociedade local. A continuidade dessa presença é visível ainda em 1877, quando um grupo de malês recifenses, já legalmente reconhecido, se manifestou em jornais contra falsos “mahometanos” e defendeu sua fé com conhecimento doutrinário (Reis; Gomes; Carvalho, 2010; Costa, 2018; Castillo, 2015, 2018).

Membros da comunidade como Jovino Lopes³⁹ e Bento Moncorvo⁴⁰ estranhavam a ideia de aproximação com o catolicismo e as críticas feitas à poligamia. O grupo acusado de flexibilizar as regras do islão era composto por pessoas como Joaquim Vieira da Silva⁴¹, conhecido na tradição oral do candomblé, em Salvador e no Recife, como *Obá Sanyá*, e pela sua atuação na fundação de importantes casas afroreligiosas, como o Ilê Axé Iyá Nassô (a Casa Branca, na Barroquinha) em Salvador; e o Ilê Axé Iemanjá Ogunté (Sítio de Pai Adão) no Recife (Castillo, 2012).

No Brasil pós-revolta, a vida dos malês se moldou a uma realidade na qual o catolicismo era religião oficial e o Islã, perseguido. Por imposição legal, muitos foram batizados com nomes cristãos e participaram de ritos matrimoniais e fúnebres católicos, práticas que garantiam reconhecimento social e direitos civis. Como revelou o imã al-Baghdādī em 1865, visitar comunidades malês décadas depois da revolta mostrou-lhe um grupo profundamente adaptado, mas ainda conectado à fé islâmica.

A participação de muçulmanos – chamados “maometanos” na linguagem da época – nas irmandades católicas, particularmente nas Irmandades do Ro-

39. Jovino Lopes Ferreira, africano da Costa da Mina e residente na freguesia de São José, teve dois filhos fora do matrimônio: Joanna, com Roza Maria da Conceição, também africana, e Hilário, com a liberta Roza Germana. Além disso, foi amigo íntimo e testamenteiro de Alexandre d’Almeida, também “mina”, cuja fortuna alcançou 36:705\$840 réis em 1880 – valor expressivo, inclusive quando comparado ao patrimônio de brancos livres. Cf. Costa, Valéria Gomes da. Irmãos do Rosário e sectários da religião maometana: sociabilidades entre africanos no Recife oitocentista. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 33-56, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X0193702>.

40. Bento Moncorvo da Costa, também oriundo da Costa d’África, foi trazido cativo à Bahia e depois levado para Pernambuco. Em testamento lavrado em 12 de dezembro de 1890, declarou-se solteiro e pai de uma filha, Benedicta Maria da Conceição. Morador da rua dos Pescadores, n. 9, no bairro de São José, possuía uma única casa, em péssimo estado, avaliada em 2:500\$000 réis, hipotecada em 450\$000 réis junto à Emília Maria da Conceição, além de uma dívida de 500\$000 réis contraída com Lucrecia Maria da Conceição. Cf. Costa (2018).

41. Nascido provavelmente entre a década de 1830 e 1840, também era de origem nagô (iorubá).

sário dos Homens Pretos, revela muito sobre os processos de adaptação, sobrevivência e agência desses sujeitos nas cidades escravistas do Brasil Imperial.

Como destaca Solange Rocha (2021), o batismo católico foi um dos principais instrumentos usados pelos africanos islamizados para conquistar formas de pertencimento e circulação nos espaços urbanos. Mais do que uma adesão religiosa formal, o batismo católico representava um documento de liberdade, um registro jurídico e simbólico fundamental para africanos forros que buscavam afirmar sua condição perante a sociedade. A entrada em irmandades e a escolha de padrinhos e madrinhas – frequentemente pessoas de prestígio nas comunidades negras – consolidavam redes de proteção social e mecanismos de ascensão e mobilidade, inclusive entre os muçulmanos.

No Recife da década de 1870, esse movimento ganhou visibilidade pública. Conforme noticiado pelo *Diário de Pernambuco*, africanos muçulmanos começaram a ser reconhecidos como grupo organizado e participante da vida religiosa e política local. As disputas entre grupos de libertos africanos em torno da “representatividade maometana” perante as autoridades da província apontam para o entrelaçamento entre islamismo, catolicismo e xangô – o culto afroreligioso que se consolidava como eixo cultural central entre africanos e seus descendentes na região (Rocha, 2021, p. 203).

Esses diálogos inter-religiosos não eram inéditos. Como mostrou João José Reis (2003), já em 1835, na Bahia – à época da Revolta dos Malês –, havia circulação ritual e simbólica entre práticas muçulmanas, católicas e dos orixás. Reis identificou, nos autos da revolta, objetos como breves, talismãs islâmicos, folhas de flandres com escritos em árabe e utensílios ligados tanto à prática islâmica quanto às religiões africanas tradicionais. Essa coexistência não implicava fusão total, mas indicava uma convivência negociada entre sistemas religiosos, sobretudo entre os nagôs, que compunham uma parte significativa da população islâmica escravizada no Brasil.

A água, como símbolo e substância ritual, serve de exemplo emblemático dessa interpenetração. No islamismo, a ablução (wudu) é condição para as orações diárias e a preparação para o encontro com Deus. No catolicismo, a água benta é utilizada no batismo e nas cerimônias litúrgicas. Nas casas de culto afrobrasileiras, a água também é elemento de purificação e ativação espiritual. Assim, a água é símbolo de purificação individual, e também de travessia e encontro entre distintas tradições – como destacou Rocha (2021).

A própria Elizabeth Agassiz, em sua viagem ao Brasil em 1865, registrou, com surpresa, que os homens da nação mina “conservavam sua fé em Maomé mesmo enquanto frequentavam os ritos da Igreja Católica” (Agassiz, 1868, p. 483). Tal observação ecoa os estudos posteriores de Pierre Verger, que analisou as

comunidades de retornados do Brasil às cidades portuárias do Golfo do Benim, como Uidá, notando que os muçulmanos afrobrasileiros (muitos dos quais ex-escravizados) mantinham relações cordiais e integradas com católicos brasileiros repatriados, formando comunidades mistas e ritualizadas de maneira plural.

Essa pluralidade também se refletia nas irmandades religiosas. Ainda que institucionalmente vinculadas ao catolicismo, muitas irmandades de negros – como a do Rosário dos Pretos – abrigavam sujeitos com trajetórias e práticas religiosas múltiplas. A filiação a essas irmandades não exigia, de fato, uma ortodoxia teológica, mas sim o cumprimento de certas obrigações sociais, como o pagamento de anuidades, a participação em procissões e o envolvimento com os ritos funerários dos confrades. Esses espaços tornaram-se, portanto, arenas de sociabilidade inter-religiosa, nas quais os muçulmanos africanos participavam tanto por estratégia quanto por convicção espiritual.

Por fim, cabe ressaltar que a presença muçulmana nas irmandades negras não se restringiu à Bahia ou a Pernambuco. Há registros de participação africana islamizada em confrarias em Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, o que aponta para uma diáspora muçulmana mais ampla do que se supunha. Segundo José da Silva Maia (1875), havia maometanos “integrados à vida urbana e devocional”, principalmente entre os Hauçás, que se distinguiram por sua alfabetização em árabe e sua atuação como comerciantes e mestres de ofício – posições de prestígio entre a população africana urbana.

Portanto, a integração de muçulmanos africanos às irmandades católicas no século XIX não deve ser compreendida como mera conversão ou assimilação passiva. Tratou-se de um processo multifacetado de negociação, hibridismo e reinvenção religiosa, no qual se entrelaçavam projetos de liberdade, estratégias de pertencimento social e a preservação de tradições culturais africanas. Essas dinâmicas revelam os contornos de uma rede inter-religiosa entre confrades do Rosário e adeptos do islamismo, simultaneamente política, afetiva e simbólica – uma das múltiplas formas pelas quais os africanos reinventaram sua presença no Brasil escravista e pós-abolição.

Mulheres malês desempenharam papel central nesse processo de adaptação e resistência. Algumas recusaram práticas islâmicas como o jejum durante o Ramadã ou o uso do hijab, e mantiveram tradições africanas como o cumprimento nagô (bater cabeça), típico do candomblé. Também contestaram a legislação islâmica de herança, preferindo as leis brasileiras, que lhes garantiam mais direitos.

A presença do Islã entre populações afrobrasileiras, embora enfraquecida, persistiu em núcleos urbanos e no interior, muitas vezes disfarçada ou hibridizada. Os registros orais e escritos, como os manuscritos em ajami encontrados até o final do século XIX, são testemunhos dessa resistência silenciosa.

Além disso, os valores educacionais, a ênfase na leitura e na escrita (mesmo clandestina) e a estrutura comunitária dos malês influenciaram práticas que perduram, especialmente no culto aos ancestrais, no uso de amuletos e na oralidade ritualística observada em religiões afrobrasileiras como o candomblé e a umbanda. O próprio uso do branco como cor ritual em festas afrobrasileiras é herança malê, refletindo a estética muçulmana dos abadás.

Luiza Mahin (n.ca. 1812): quitandeira e resistência – Bahia/Nordeste



Figura 64. Luiza Mahin

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

É por meio dos desdobramentos da Revolta do Malês, que conhecemos a trajetória de Luiza, nagô da linhagem mahis, descrita por seu filho, Luiz Gama, como uma mulher de personalidade forte, ativa e insubmissa, foi uma quitandeira que usou sua mobilidade e inteligência como estratégias de sobrevivência e resistência em Salvador do século XIX, conforme nos relata Aline Najara da Silva Gonçalves (2024).

Quitadeiras como Luiza Mahin, como ficou conhecida pelas palavras de seu filho, desempenhavam um papel importante na economia urbana, mas também eram vistas pelas elites e autoridades como elementos potencialmente perigosos, devido à sua circulação nos espaços públicos e sua capacidade de comunicação com diferentes grupos da sociedade escravizada. Esse contexto contribui para entender o poder de articulação e liderança que mulheres como Luiza Mahin tinham, especialmente em revoltas como o Levante dos Malês, com o qual ela é frequentemente associada.

O próprio Luiz Gama menciona a suspeita de envolvimento da mãe em insurreições contra o regime escravista, e por isso, havia sido mais de uma vez presa. Ao fim da Revolta do Dr. Sabino, em 1837, ela teria desaparecido depois de ir para o Rio de Janeiro, como nos informa seu filho saudoso. Sua imagem foi, ao longo do tempo, consolidando-se como um símbolo de resistência e luta pela liberdade, especialmente para o movimento negro e para as mulheres negras.

A memória de Luiza Mahin foi eternizada pelas palavras de Luiz Gama, que, mesmo após décadas sem reencontrá-la, a representou com admiração em sua carta autobiográfica e no poema *Minha Mãe* (Gama, 2011). Ele evocou uma mulher que, apesar das adversidades impostas pela escravidão, desempenhava seu papel de mãe com cuidado e amor, enquanto conseguiu exercer a maternidade. Era “pagã” e se recusava à doutrina e ao batismo cristão, indicando sua devoção aos ancestrais. A luta das mães negras, como Mahin, para garantir a sobrevivência e liberdade de seus filhos, ainda ressoa hoje na realidade de muitas mulheres racializadas que enfrentam as adversidades de um sistema racista e excludente.

Como Luiza, encontramos algumas mulheres alforriadas e escravizadas envolvidas no apoio logístico e espiritual da revolta islâmica em Salvador. Assim como elas, outras mulheres negras insurgiram nos grandes levantes do século XIX – ainda que muitas vezes seus nomes, origens étnicas e histórias não cheguem até nós. Na Cabanagem (1835-1840), as mulheres indígenas e negras participaram das redes de informação e da manutenção das forças cabanas nos interiores amazônicos, como Maria Lira Mulata que apresentamos também. Na Farroupilha (1835-1845), a dura traição dos Porongos sepultou a participação das vivadeiras (Araripe, 1881). Na Balaiada (1838-1841) como nos demais

levantes populares não eram eventos exclusivos dos homens; eram territórios densos, onde gênero, raça e classe se entrelaçavam num chão comum de luta.

A historiografia sobre a Balaiada (1838-1841) tem oscilado entre leituras que a reduzem a uma irrupção desordenada de violência sertaneja e interpretações que reconhecem sua densidade como levante social e político protagonizado por sujeitos racializados e subalternizados. Nas matrizes historiográficas do século XIX e início do XX, o movimento foi geralmente tratado como expressão de atraso ou “barbárie” diante do suposto projeto civilizatório monárquico, evidenciando a adesão dos intelectuais liberais a uma narrativa de Estado-Nação homogêneo e eurocentrado. No entanto, autores como João Francisco Lisboa (1864), embora não rompam com esse arcabouço, já apontavam tensões estruturais e contradições sociais que alimentaram o levante. Lisboa, ainda que identificado com os liberais, reconhece a opressão vivida por camadas populares e denuncia os abusos do poder imperial, sem, contudo, propor ruptura com o regime monárquico – expressão das ambiguidades do pensamento liberal escravocrata brasileiro.

A produção memorialística, sobretudo a partir de *O cativo*. *Memórias* de João Dunshee de Abranches Moura (1941), amplia o campo interpretativo da Balaiada, inserindo vozes femininas e registros orais como fontes legítimas para a reconstituição histórica. A correspondência de Marta Alonso Alvarez de Castro Abranches e os testemunhos de Emília Pinto Magalhães Branco em Assunção (2008) e Moura (1941) revelam os impactos da Balaiada no cotidiano das mulheres, das populações escravizadas e das elites urbanas em crise.

A percepção de que o levante marcou uma ruptura na ordem colonial e no sistema de valores escravocrata é reiterada em suas falas, ainda que mediadas por posições de classe e origem europeia. A denúncia da anistia seletiva, a visibilização das violências sexuais cometidas durante o conflito, bem como a crítica à degradação moral imposta pela escravidão, fazem desses relatos uma chave importante para se compreender a Balaiada como processo social plural e enraizado na experiência afroindígena e sertaneja.

A Balaiada pode ser situada, em perspectiva amefricanocentrada, como um levante popular de base camponesa e negra, que emergiu no Maranhão entre 1838 e 1841 a partir da insatisfação com o recrutamento forçado, a carestia, os abusos das autoridades e a exclusão dos não brancos do poder. A liderança de Cosme Bento das Chagas, homem negro escravizado que comandava centenas de quilombolas armados, evidencia o papel dos sujeitos afrodiáspóricos na construção de alternativas políticas, embora silenciado na maioria das narrativas oficiais. O esforço repressivo do Império – representado por Luís Alves de Lima e Silva – não apenas derrotou militarmente o movimento, mas também

restaurou o pacto oligárquico que estruturava o domínio colonial interno. A Balaiada, nesse sentido, não deve ser reduzida a episódio regional, mas compreendida como parte de uma constelação de insurreições populares afroameríndias que desestabilizaram os alicerces da ordem escravista no século XIX.

Sabemos que, após o levante, dentre os 52 negros capturados, 4 eram mulheres e havia ainda 4 crianças, dentre outros tipos. Dessas quatro mulheres negras capturadas na Balaiada não sabemos muito, registradas apenas como “presas” nos autos do poder punitivo do Império, sem nome, sem idade, sem origem – como se suas vidas fossem marginais à história, como se tivessem apenas passado por ela como sombras. Quais teriam sido suas participações e destinos após o levante?

Ao fabularmos essas respostas, sabemos que essas mulheres *foram* parte da história – e com corpo, sangue, sonho e ação. Fabular suas trajetórias é mais do que imaginar: é insurgir contra o apagamento. Elas podem ter sido lavadeiras, rezadeiras, quitadeiras, mães de santo, organizadoras de fugas, provedoras de mantimentos para os balaios, ou talvez até lideranças silenciosas que usavam a linguagem do cuidado e da astúcia para preservar vidas em meio ao caos. Não estavam apenas *nas* rebeliões – *eram* rebelião em forma de mulher negra.

O cenário se repete também no Sul do país, a participação de pessoas negras na Revolução Farroupilha foi intensa, estratégica e, ao final, brutalmente traída. Ao longo dos dez anos de guerra civil (1835-1845), os chamados *lançeiros negros* – escravizados recrutados à força ou aliciados com promessas de liberdade – tornaram-se parte essencial do esforço militar republicano. A elite farroupilha, no entanto, não libertou seus próprios cativos, preferindo cooptar cativos fugidos, soldados imperiais capturados ou mesmo escravizados vendidos no Uruguai. Esses homens negros não lutavam por republicanismo, mas pela esperança concreta de alforria, um gesto de insurgência possível num país onde a liberdade era, para a maioria, uma promessa sempre adiada.

Estima-se que, ao final do conflito, cerca de 10 mil homens negros integravam as tropas farroupilhas – quase um terço de seus contingentes. No entanto, quando a derrota se avizinhava e os acordos com o Império exigiam a “devolução” desses combatentes, a elite insurgente optou pela traição. No episódio conhecido como Massacre dos Porongos (1844), mais de cem lanceiros negros foram emboscados, desarmados previamente sob ordens do general David Canabarro. As fontes sugerem conchavos com os imperiais para garantir anistia aos líderes brancos – ao custo da vida e da liberdade dos soldados negros. Os sobreviventes foram recapturados e reescravizados; a maioria nunca alcançou a liberdade prometida.

Os documentos sobre o massacre, cartas trocadas entre chefes militares e testemunhos recolhidos posteriormente, revelam uma operação deliberada de extermínio. No entanto, há um silêncio quase absoluto sobre as mulheres negras que acompanhavam essas tropas. Quem eram as *vivandeiras* que alimentavam, cuidavam, oravam pelos lanceiros? Algumas foram registradas genericamente como “mulheres das tropas”, mas seus nomes, origens, desejos e atos desapareceram nas entrelinhas. Se fabularmos essas presenças, podemos imaginar que elas também apostaram na possibilidade de fuga, liberdade, recomposição familiar. Cuidavam dos corpos feridos e talvez ensinassem os caminhos para o mato, para o quilombo, para a travessia do Uruguai. Elas não lutavam com lanças, mas com panelas, rezas, fugas e alianças.

A Balaiada, a Revolta dos Malês, a Cabanagem e a Farroupilha compartilham uma marca comum: a adesão de populações negras e indígenas aos levantes – não por afinidade ideológica com seus líderes, mas pela busca de rupturas concretas com o sistema escravista e colonial/imperial. As alianças foram sempre instáveis, e as traições recorrentes. Quando as elites entendiam que seus objetivos podiam ser negociados com o Império, abandonavam ou massacravam os corpos negros que sustentaram seus projetos. Essa lógica de uso e descarte dos corpos negros – especialmente quando articulados à promessa de liberdade – revela que a luta por cidadania negra no Brasil nunca foi apenas contra a escravidão, mas também contra os pactos entre elites que atravessam regimes e séculos. A memória do Massacre dos Porongos, ainda hoje, é um campo de disputa: entre a romantização gauchesca e o reconhecimento de um genocídio fundacional na formação do Estado brasileiro. Mas alguns nomes emergiram dos arquivos como o de Maria Lira Mulata, na Cabanagem.

Maria Lira Mulata (1835) – Cabanagem – Pará/Norte



Figura 65. Maria Lira Mulata

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

O levante cabano é parte de um processo maior de insurreições atlânticas do século XIX – como a Revolta dos Malês (1835), a Balaiada (1838-1841) e a Revolução Haitiana (1791-1804) – que compartilhavam o impulso de liberdade desde o vértice não dominante. A Cabanagem, ao resistir por anos, estabelecer

governos próprios e desencadear a reorganização da repressão imperial, deve ser inscrita como um dos eventos fundacionais da luta anti-imperial no Brasil, cuja memória ainda é invisibilizada pelos cânones historiográficos eurocentrados.

A Cabanagem (1835-1840) pode ser compreendida como uma insurreição afroindígena e popular contra o pacto colonial que organizava, desde o século XVII, a exploração do Norte amazônico por missões religiosas, elites luso-brasileiras e o nascente Império do Brasil. No Grão-Pará – região que fora governada como Estado autônomo do Estado do Brasil até 1775 – consolidaram-se estruturas de poder fundadas na opressão de indígenas aldeados, africanos escravizados e seus descendentes. A Cabanagem eclode, portanto, não como uma simples “revolta regencial”, mas como guerra de libertação radical contra as estruturas do colonialismo interno, liderada por negros, indígenas, cafuzos e mestiços que, subalternizados dos espaços de cidadania, afirmaram seu direito à vida armando-se e ocupando o poder. Durante cerca de cinco anos, com epicentro em Belém e extensão por todo o vale amazônico, esses sujeitos racializados colocaram em xeque o monopólio da violência estatal e o poder das elites brancas, assumindo postos administrativos, militares e simbólicos.

O protagonismo de figuras como Eduardo Angelim, Antônio Vinagre, os irmãos Gavião e milhares de anônimos cabanos se inscreve na longa tradição de insubmissão negra e indígena às formas imperiais e coloniais de dominação. Como mostra Salles (1992), o movimento foi composto por camadas subalternizadas da população – negros libertos, indígenas aldeados, mestiços e brancos pauperizados –, que constituíram um exército libertador enraizado nos saberes do território e na memória coletiva da violência. A Cabanagem não se articula a partir das elites letradas, mas das margens racializadas da sociedade, cuja politização não se deu por manuais iluministas, e sim por práticas concretas de resistência, oralidade e organização comunitária.

Ao contrário do que boa parte da historiografia hegemônica sugere, não se tratava apenas de uma disputa entre elites locais e o império recém-formado, mas de um levante popular que desestabilizou as estruturas imperiais do poder e, por um breve período, efetivou o inédito: os “últimos da terra” governando um território de Estado ao abolirem temporariamente a hierarquia social, rejeitou governadores impostos pela Regência e proclamou um governo popular enraizado no território.

O movimento emergiu da profunda desigualdade social, da repressão colonial e da resistência de longa duração ao regime escravocrata e à dominação lusitana que persistia no Norte, mesmo após a adesão forçada da província ao Império do Brasil, marcada por episódios como o massacre do brigue “Palhaço” (1823). A Cabanagem se destacou historicamente por colocar em xeque o projeto colonial-imperial desde o seu centro: a ocupação do palácio gover-

namental por sujeitos racializados e a posterior constituição de um governo popular negro e indígena.

A formação da Cabanagem está intrinsecamente ligada à história colonial da Amazônia e à articulação política, cultural e militar dos povos indígenas e africanos no século XVIII. A imposição do Diretório dos Índios (1755), as experiências forçadas de miscigenação e a implantação do tráfico atlântico de africanos, sob a mediação da Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, reconfiguraram as relações de trabalho e pertencimento. A população indígena, submetida a um processo violento de “civilização” e de redução, fugia para os sertões, onde se rearticulava com os negros aquilombados e os pobres livres. As aldeias, colégios e missões do período pombalino não conseguiram conter a formação de uma identidade coletiva de resistência que, no século XIX, se expressaria de forma contundente nos levantes que antecedem a Cabanagem. Essa resistência fractal, que interliga quilombos, mocambos, desertores, vadios e comunidades indígenas, conforma um campo político insurgente no qual a Cabanagem se insere como desdobramento de séculos de lutas interétnicas e populares.

Os episódios mais significativos, como a invasão de Belém em maio de 1835 e a formação de governos autônomos por figuras como Francisco Pedro Vinagre e Eduardo Angelim, mostram que se tratava de um movimento de base, anticolonial, que tensionava os limites da ordem imperial. A recusa cabana em aceitar governadores nomeados pela Regência, a destituição de presidentes considerados despóticos e a substituição das forças militares por milícias populares evidenciam uma prática de poder descentralizada, forjada na luta direta e enraizada nas experiências do povo subalternizado. Mais que um levante, a Cabanagem representou uma tentativa radical de refundar a ordem a partir dos “vértices não dominantes”, como nomeou Di Paolo (1985), e talvez por isso tenha sido brutalmente reprimida, deixando milhares de mortos.

A historiografia, especialmente nos trabalhos de Vicente Salles (1992), Silveira (1994) e Chiavenato (1984), tem focado os contornos desse movimento enquanto guerra de libertação social e racial. A presença de lideranças negras, indígenas e mestiças, o uso político da imprensa, a circulação de ideias revolucionárias vindas da Revolução do Porto e da Revolução Francesa, e a experiência concreta do povo no poder, ainda que por curtos períodos, desafiam a narrativa eurocentrada que relega a Cabanagem a um simples motim regional. Em vez disso, ela precisa ser lida como parte de uma história entrelaçada e fractal da resistência afrodiáspórica e ameríndia no Brasil, uma história subterrânea que se opôs, com corpo e sangue, à lógica escravista, ao racismo institucional e à exclusão colonial.

A repressão à Cabanagem, que resultou em cerca de 40 mil mortes de uma população de 100 mil habitantes, evidencia a violência do Estado imperial contra qualquer possibilidade de soberania negra, indígena e cabocla. O apagamento historiográfico da Cabanagem – muitas vezes reduzida a uma “guerra regional” ou ignorada nos currículos escolares – foi parte de uma política deliberada de silenciamento, como aponta Roberta Tavares (2023), refletindo o temor das elites diante de um Haiti possível na Amazônia. No entanto, a memória do levante resiste nos rios e igarapés, nos nomes esquecidos das lideranças populares e nas obras que vêm resgatando o papel das mulheres, como em Eliana Ramos Ferreira (2003), e o protagonismo negro e indígena, como em Vicente Salles e Mark Harris. A Cabanagem, assim, deve ser compreendida não como um evento isolado, mas como uma irrupção libertária que encarna a longa duração da resistência amefricana e pan-amazônica à colonialidade.

Maria Lira Mulata, mulher negra, amazônida e cabana, irrompe dos arquivos coloniais como uma das figuras mais invisibilizadas – e por isso mesmo mais potentes – dessa insurgência popular, que sacudiu as estruturas coloniais e imperiais no coração da Amazônia. Embora escassamente citada na historiografia oficial, Lira Mulata emerge como símbolo de um protagonismo feminino e negro que fraturou o pacto colonial, alicerçado sobre a escravidão, a exploração das populações indígenas e a dominação patriarcal.

Sua aparição nos registros militares ocorre em setembro de 1839, quando foi capturada pelas tropas imperiais na região do Rio Curuá. Forçada a confessar, declarou ser escravizada por um tal Fernando, o Bolóta, de Macapá. Contudo, sua prisão, em pleno território de conflito, denuncia sua participação na retaguarda e, muito provavelmente, também na linha de frente da resistência. Maria Lira não é uma exceção, mas parte de uma constelação de mulheres negras e indígenas que, armadas de sabedoria ancestral, farinha e pólvora, sustentaram a Cabanagem desde os roçados até os esconderijos nas matas e margens dos rios. Maria Lira Mulata, como outras guerreiras cabanas, viveu esse tempo nos entremeios – entre floresta e cidade, entre oralidade e silêncio, entre cativo e liberdade.

A historiadora Eliana Ramos Ferreira já apontava, em 2003, os vestígios dessa presença feminina ignorada pela historiografia clássica: mulheres que não apenas cuidavam dos roçados e dos filhos, mas também atuavam como espíãs, combatentes, provedoras, estrategistas. A presença de Lira Mulata, ferida ou presa em meio a confrontos, revela a feminização da guerra cabana: uma resistência que se embrenhou nas matas, que cozinhou munições e palavras de ordem, que desestabilizou o imaginário da mulher submissa.

As fontes a seu respeito são fragmentárias, permeadas por adjetivos desqualificantes e escritos do alto das armas e do preconceito racial e de gênero. Ainda assim, como nos ensinou Carlo Ginzburg (1989), é nas pistas mínimas e nos silêncios que se pode reconstituir o movimento. Ao lado de Lauriana Maria, Maria de Jesus, da preta velha, da parda velha e de tantas outras sem nome nos relatórios oficiais, Maria Lira Mulata é testemunho da vitalidade de uma outra história – uma história em fractal, em que a insurgência negra não é pano de fundo, mas forma e centro da resistência popular.

A *Cabanagem*, sob esse olhar amefricanocentrado e anticolonial, foi uma insurreição quilombola amazônica. Um levante onde as mulheres negras carregavam armas junto ao corpo e saberes nas palmas das mãos. Se a farinha era vida, a cabana era resistência. Maria Lira Mulata, ao ser capturada, não revelou nomes nem segredos. Carregava o corpo como mapa e fronteira de um projeto libertário que ainda pulsa em cada mata incendiada pelo agro, em cada mulher preta que educa, luta e lembra.

CAPÍTULO 9.

DA IORUBLÂNDIA AO CANDOMBLÉ KETU-NAGÔ

A categoria “iorubá”, como hoje entendida – enquanto etnia, identidade linguística, cultural e religiosa –, é um produto histórico recente, moldado tanto por dinâmicas internas às sociedades africanas quanto por pressões externas de dominação colonial, evangelização e reordenação identitária nos contextos da diáspora atlântica. Ao contrário de uma essência milenar estável, trata-se de uma invenção histórica, articulada nos séculos XVIII e XIX e consolidada no século XX por agentes políticos, intelectuais e religiosos tanto africanos quanto europeus e afrodiáspóricos.

Desse modo, antes do século XIX, os povos hoje denominados “iorubás” não se identificavam com esse termo de forma generalizada. As comunidades da região falavam línguas mutuamente inteligíveis, compartilhavam cosmopercepções e estruturas políticas, mas se reconheciam por seus reinos Oyo, Egbá, Ijèbú, Ilàjè, Ijèṣà, Kétu, Šábè, entre outros. A palavra “Yorùbá” era inicialmente usada de forma exógena – por um lado, foi cunhada no império haussá ou difundida por cronistas muçulmanos – para se referir aos povos do antigo império Oyo. Com o tempo, segundo Peel (2003), Samuel Ajayi Crowther, ex-escravizado e linguista anglicano, sistematizou a gramática iorubá em 1852, contribuindo para consolidar o termo como um marcador pan-étnico e linguístico. Assim, o termo nagô funcionou no Brasil como um catalisador dessas diferenças internas, muitas vezes ignoradas pelas categorias coloniais.

Autores como John David Yeadon Peel (2000) e Toyin Falola e Matt D. Childs (2024) defendem que o termo foi apropriado e transformado em autodesignação identitária a partir do século XIX, principalmente por influência dos afrodescendentes retornados à África (os “Agudás”) e das missões cristãs protestantes (notadamente da Church Missionary Society – CMS). A partir da reconfiguração política do século XIX, com a queda de Oyo e as guerras internas, emerge um movimento pan-iorubano como resposta à fragmentação e ao colonialismo iminente.

Conforme analisa João Ferreira Dias (2014), a construção de uma identidade iorubá unívoca, tal como delineada por Samuel Johnson e Obadiah John-

son⁴² (1921) e Wande Abimbola⁴³ (1976), revela mais do que um esforço de resgate cultural – ela evidencia disputas por legitimidade epistemológica e poder simbólico no contexto pós-escravidão e colonial. Obadiah e Samuel Johnson, inseridos nas redes atlânticas dos retornados e profundamente marcados pelo cristianismo vitoriano, forjaram uma ideia de “civilização iorubá” que buscava responder às exigências da modernidade colonial. Ao narrar o passado iorubá em termos de reinos organizados, moralidade cristã e racionalidade europeia, esses autores acabaram por naturalizar uma etnicidade colonialmente útil – funcional às pretensões de reconhecimento diante do olhar europeu, mas excludente das múltiplas formas de vida e resistência vividas por iorubás diaspóricos, mulheres, povos interétnicos e praticantes das religiões ancestrais não convertidas.

Desde o século XIX, os descendentes de africanos iorubás, especialmente na Bahia e em Lagos, começaram a organizar formas complexas de etnogênese e agenciamento político-religioso, associando-se a redes comerciais, intelectuais e religiosas que articulavam Nigéria, Cuba, Brasil e, mais tarde, os Estados Unidos⁴⁴. O que se convencionou chamar de “Renascença Yorubá” foi, de

42. Obadiah Johnson foi um médico e historiador nascido em Serra Leoa, de origem iorubá, parte da elite educada “Agudá” (ex-escravizados e seus descendentes que retornaram da diáspora atlântica, especialmente do Brasil e de Serra Leoa). A obra mais conhecida é *A History of the Yorubas* (1900), coautoria póstuma com o pai, Samuel Johnson, considerado o primeiro grande historiador do povo iorubá. Obadiah defende uma narrativa de *glorificação civilizatória dos iorubás* – sobretudo da linhagem Oyó – apresentando o passado pré-colonial como altamente organizado, moralmente superior e digno de respeito europeu. Ele elabora uma história “Yorubá” com moldes europeus, incorporando padrões do Iluminismo e do cristianismo vitoriano. Apesar da importância pioneira, sua narrativa iorubacêntrica apaga outras etnicidades (como os Nupe, os Bariba, os Fon) e minimiza conflitos internos. Há também a naturalização de uma “nação iorubá” que não existia como tal.

43. Wande Abimbola, por sua vez, propõe um giro radical ao reivindicar o Ifá e os Òrìṣà como fundamentos de uma ciência e filosofia africanas, desafiando a supremacia epistêmica eurocristã. No entanto, sua afirmação de uma tradição iorubá “pura”, oral e homogênea, por vezes resvala na essencialização e na romantização do passado, invisibilizando a historicidade da própria tradição e suas fissuras internas. A leitura fabulatória crítica que aqui se propõe busca tensionar essas heranças sem descartá-las, reconhecendo o valor de cada uma como parte de um mosaico em disputa. Em vez de fixar a identidade iorubá em um modelo único – seja iluminista ou sacerdotal –, interessa aqui problematizar os modos como essas identidades são performadas, negociadas e muitas vezes instrumentalizadas em contextos coloniais e pós-coloniais. A iorubanidade, nesse sentido, é menos uma herança e mais uma invenção situada, entre o Atlântico negro, os arquivos coloniais e os terreiros de resistência, conformando o que se convencionou chamar de Iorubalândia.

44. Personagens como Dom Oba II of Lagos, Samuel Ajayi Crowther, Elias Lobo (em Salvador), e Pierre Verger (posteriormente) foram fundamentais nesse entrelaçamento transatlântico. Também vale destacar os comerciantes afrobrasileiros retornados para a Costa dos Escravos, como os Agudás, que ajudaram a institucionalizar identidades iorubás em Lagos.

fato, um movimento moderno e transnacional, apoiado tanto por elites negras quanto por estudiosos como Herskovits⁴⁵ (1958), que viam no modelo nagô um exemplo de “sobrevivência cultural africana” idealizada.

Ao mesmo tempo, as casas de Candomblé nagô e ketu passaram a reivindicar uma “pureza africana” – reforçada por práticas litúrgicas mais sistematizadas, uma liturgia codificada e por sua visibilidade em cidades como Salvador e Recife⁴⁶. Assim, o chauvinismo étnico iorubá transformou-se em nacionalismo racial afrocentrado, eclipsando a pluralidade de matrizes africanas e ameríndias presentes nas religiões afrobrasileiras e consolidando um discurso hegemônico que, ao se internacionalizar, foi reforçado por acadêmicos, artistas e movimentos negros da diáspora que buscavam referências fortes de ancestralidade africana⁴⁷. O prestígio iorubá, portanto, é menos um dado “de origem” e mais um efeito de estratégias históricas, políticas e estéticas que moldaram o imaginário afroatlântico.

Do ponto de vista da historiografia crítica, a identidade iorubá deve ser tratada como uma categoria histórica relacional e performativa, e não como uma entidade cultural estática. Como adverte Vaughan (2007), a etnicidade na África e na diáspora é antes um processo do que uma essência. A produção da categoria “iorubá” está ligada à colonização, à modernidade africana, ao cristianismo, ao pan-africanismo e às reconfigurações da diáspora.

A ênfase na agência dos próprios africanos – inclusive no uso estratégico da etnicidade – permite compreender a “iorubanidade” como uma invenção carregada de sentido, capaz de gerar pertencimento, resistência e reinvenção cosmoperceptiva. Entretanto, é preciso atenção constante para não fetichizar nem mitificar essa identidade, ignorando suas contradições e historicidades.

A interação entre os povos jeje (fons, euês, minas) e nagô (iorubás) resultou na fusão de práticas religiosas, culminando na formação da nação Jeje-Nagô. No plano religioso, houve fusão entre a cosmogonia iorubá e a jeje, por isso, é difícil distingui-las.

45. Melville J. Herskovits (1895-1963), antropólogo norte-americano, foi um dos principais responsáveis por difundir a ideia de “sobrevivências culturais africanas” nas Américas, centrando boa parte de sua obra na matriz nagô.

46. No século XX, líderes religiosos como Mãe Aninha (Eugênia Anna dos Santos), fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, e Joãozinho da Goméia ajudaram a consolidar a liturgia nagô como referência no Candomblé brasileiro.

47. Figuras como Molefi Kete Asante, John Henrik Clarke, Jacob Carruthers e outros intelectuais do afrocentrismo nos EUA, além de músicos como Fela Kuti e Gilberto Gil, artistas visuais e autores que buscaram na tradição iorubá um elo de reconexão espiritual e política com o continente africano, reforçaram esse prestígio simbólico da “nação yorubá”.

No Brasil, os nagôs tornaram-se centrais na formação dos terreiros de candomblé, especialmente na Bahia. A chamada “nação Ketu” – designação já ressignificada em solo brasileiro – estruturou-se a partir de uma herança ritual que preservava o culto aos orixás (deuses-forças da natureza) e o uso do iorubá litúrgico, com destaque para os saberes trazidos por sacerdotisas e sacerdotes nagôs que atuaram como griots, babaláwos e iyalorixás. O reconhecimento da matriz Ketu não se deu sem disputa: essa hegemonia religiosa foi forjada em meio às tensões e convivências com outras matrizes, como Angola e Jeje (Bastide, 1985; Carneiro, 1937).

A matriz Nagô-Ketu não se impõe como unidade monolítica, mas como fractal: cada terreiro, cada rito, cada canção carrega camadas de reinterpretação histórica, reterritorialização espiritual e negociação com outras tradições africanas e afrobrasileiras. Nesse sentido, o conceito de fractalidade (Graham, 2003) é útil para compreender a matriz Nagô-Ketu como parte de um sistema rizomático de saberes afroatlânticos, que se expandem e reconfiguram sem perder sua inteligibilidade ancestral.

A travessia das mulheres negras para o solo brasileiro, sobretudo aquelas ligadas às tradições de matriz africana, como o Candomblé e suas derivações, revela muito mais que uma adaptação religiosa ou cultural: trata-se de uma profunda operação espiritual e política de resistência, continuidade e reinvenção. Neste capítulo, ao focalizarmos a diáspora dos povos Alaketu e as redes espirituais formadas por Ìyálorixás e suas descendentes, abrimos espaço para uma análise que articula a cosmopercepção nagô-iorubá com os processos sociais, migratórios, religiosos e econômicos que envolveram – e ainda envolvem – as mulheres negras enquanto portadoras de saber, autoridade e transformação.

A história dessas mulheres não se restringe ao espaço divino dos terreiros. Ao contrário, é a partir de uma lógica de mundo que se expande para além da divisão entre o profano e o sagrado que elas construíram sistemas próprios de governança, circulação de saberes e liderança compartilhada. A multiplicação dos terreiros a partir da Bahia e Minas Gerais para outras regiões do Brasil entre os séculos XIX e XX – como o Rio de Janeiro, São Paulo, Goiás, Maranhão e Rio Grande do Sul – é o resultado de migrações forçadas ou espontâneas, e da pulsação de um projeto espiritual ancestral que desdobra sua força em práticas comunitárias, redes de cuidado e formas alternativas de existência diante da colonialidade.

Nesse sentido, é fundamental problematizar o conceito de “protagonismo” a partir de uma matriz afrocentrada, não como a centralidade de um indivíduo heroico em uma narrativa linear, mas como aquilo que convidamos a chamar de pretagonismo: uma lógica relacional, estruturada na matripotência, em que o poder emana da experiência acumulada, da ancestralidade e da

senioridade. O termo protagonismo, tal como o empregamos aqui, não busca apenas descentralizar o olhar ocidental sobre o protagonismo, mas subvertê-lo: é a força que antecede, sustenta e prolifera a agência coletiva. Cada Ìyálorixá não emerge como líder isolada, mas como ponto vital em uma malha viva de axé que conecta casas, memórias e linhagens. O protagonismo, portanto, rompe com a lógica binária entre protagonistas e coadjuvantes, instaurando um campo de multiplicidade onde o saber não se acumula, mas se irradia.

Ao analisarmos os nomes e trajetórias de figuras como Otampê Ojarô, Iyá Adetá, Iyá Nassô, Obá Tossi e Maria Júlia Nazareth, entre muitas outras, torna-se evidente que essas mulheres atuaram como pilares espirituais e políticos, transformando suas práticas em verdadeiras tecnologias de reexistência. A fundação de casas como a Casa Branca, o Ilê Axé Opô Afonjá, o Gantois, o Engenho Velho ou os terreiros em Porto Alegre, Maranhão e Rio de Janeiro revela que a liderança feminina no Candomblé enfrentou as imposições coloniais e patriarcais, mas desenvolveu formas próprias de organização, sucessão e expansão baseadas na continuidade ancestral e na circularidade do poder.

A filosofia nagô, ao centrar sua estrutura nas figuras de Ìyá (mãe), oferece uma alternativa concreta à colonialidade do poder. Como demonstram as dinâmicas sucessórias nos terreiros, a morte de uma Ìyálorixá não representa um fim, mas um renascimento comunitário, no qual outras lideranças – por vezes disputadas, por vezes múltiplas – se afirmam, abrindo novos caminhos sem romper os vínculos com a casa-mãe. Esse modelo reitera a lógica de Egbe, ou seja, da coletividade ancestral que sustenta a vida individual e comunitária. Assim, a criação de novos terreiros, não configurava necessariamente uma cisão, poderia fortalecer o tecido espiritual e político da tradição.

Diante de tudo isso, cabe reconhecer que a continuidade africana na experiência brasileira – como pensada por Melville Herskovits e posteriormente reformulada por intelectuais como Muniz Sodré, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e Sílvia Cusicanqui – não é uma mera persistência cultural, mas um projeto ativo de espiritualidade contra-hegemônica. Os terreiros de Candomblé, as irmandades negras, os calundus e os batuques são escolas, sistemas jurídicos, redes econômicas e matrizes de pensamento. Eles operam em outra temporalidade, vinculando passado, presente e futuro como uma só linha de axé.

Portanto, ao visibilizarmos a atuação dessas mulheres nos terreiros e além deles, este capítulo resgata nomes ocultados pelas narrativas historiográficas eurocentradas, e afirma um epistemicídio em processo de reversão. O que está em jogo aqui não é só um reconhecimento tardio, mas também a construção de novos marcos teóricos capazes de compreender as mulheres negras como arquitetas da modernidade, não como sombras dela. Em suas migrações, suas

casas, seus cantos e seus mercados, elas continuam traçando os contornos de um Brasil que insiste em existir à margem da colonialidade.

Ao longo do século XIX, os terreiros de Candomblé, Calundu, Batuque, Umbanda e outras expressões religiosas de matriz africana firmaram-se como espaços centrais para a espiritualidade, para a resistência política, econômica e social de mulheres negras. Em especial, as Ìyálorixás, sacerdotisas que conduzem o culto aos orixás e guardam os saberes ancestrais, ocuparam posições de liderança que desestabilizaram hierarquias coloniais, racistas e patriarcais, ao mesmo tempo que promoveram redes de cuidado, produção simbólica e material, e fortalecimento comunitário. Este capítulo propõe uma leitura do protagonismo dessas mulheres a partir da noção de *protagonismo*, conceito que desloca a lógica individualista da liderança eurocentrada para uma ética do coletivo, da ancestralidade e da multiplicação das potências.

A criação e a multiplicação dos terreiros no período da chamada diáspora interna – especialmente da Bahia e de Minas Gerais para outras regiões do país – indicam mais que um movimento religioso: revelam um sistema sofisticado de organização social, em que a autoridade espiritual se entrelaça à capacidade de sustentar a comunidade por meio do trabalho, da cura, da educação informal e da negociação com a cidade. A expansão do Candomblé Ketu e de outras tradições nos mostra como essas mulheres transformaram territórios urbanos em territórios divinos, subvertendo as fronteiras impostas pelo racismo e pelo patriarcado, e criando redes intergeracionais de saber e poder.

Nesse processo, a filosofia iorubá e os princípios como a matripotência e a senioridade, como nos ensina Oyèrónké Oyèwùmí (2016), oferecem um alicerce fundamental para compreender essas dinâmicas de poder. A figura da Ìyá – mãe, anciã, fundadora – representa uma autoridade que não se mede apenas por títulos, mas pela profundidade do vínculo com os orixás, com a comunidade e com a memória ancestral. Essas mulheres, ao mesmo tempo que sustentavam a liturgia dos terreiros, também estavam nas ruas, nos mercados, nas irmandades, nos quintais e nas casas de família, tecendo conexões entre a espiritualidade e a sobrevivência cotidiana.

Ao acompanhar trajetórias como as de Iyá Akalá, Iyá Adetá, Iyá Nassô, Obá Tossi, Maria Júlia Nazareth, Mãe Andressa e tantas outras, este capítulo revela como suas histórias não cabem nos limites da religião ou da devoção. Elas são também histórias de trabalho, de migração, de enfrentamento da violência colonial, de negociação com os poderes locais e de invenção de mundos possíveis.

Otampê Ojarô (n.ca. 1779)⁴⁸ – Candomblé de Alaketu – diáspora do Reino de Ketu – Bahia/Nordeste



Figura 66. Otampê Ojarô

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

48. O nascimento de **Otampê Ojarô**, fundadora do Terreiro do Alaketu (Ilê Maroiá Láji), é situado pela historiografia e pela tradição oral por volta de 1779. Essa datação é inferida a partir de registros e narrativas que indicam que Otampê Ojarô e sua irmã gêmea, **Obokô Mixóbi**, foram raptadas nas proximidades de **Ketu**, na atual República do Benim, quando tinham cerca de 9 anos de idade, entre 1788 e 1789. Trazidas ao Brasil ainda crianças, ambas teriam sido posteriormente alforriadas; Otampê Ojarô retornou à África em momento posterior e, depois, estabeleceu-se definitivamente na Bahia, onde fundou o Terreiro do Alaketu, consolidando uma das mais antigas e prestigiadas casas de Candomblé ketu em Salvador. O documento oficial mais antigo associado à casa – a escritura do terreno constante no inventário do neto da fundadora, datado de 1867 – reforça a cronologia que situa a origem do terreiro no final do século XVIII, evidenciando a longevidade histórica da liderança de Otampê Ojarô e o caráter diaspórico de sua trajetória.

O surgimento do candomblé no Brasil pode ser compreendido como um entrelaçamento das tradições religiosas, trazidas por diferentes povos africanos ligados à diáspora transatlântica, particularmente aqueles oriundos da região ocidental da África. Entre as matrizes que se entrelaçaram na formação do culto, no fim do século XVIII, destacam-se as figuras lendárias como Otampê Ojarô, também conhecida pelo nome cristão de Maria do Rosário Francisca Régis, que foi uma princesa do reino africano de Ketu e primeira Iyalorixá do Terreiro de Alaketu, conhecido como Ilê Maroíá Láji, e Iyá Akalá, Iyá Adetá e Iyá Nassô, primeiras Iyalorixás do Ilê Airá Intilê, no centro da cidade de Salvador, na Bahia, ao lado da Igreja da Barroquinha.

Dentro desse vasto universo cultural, o antigo Reino de Ketu, localizado na atual região do Benim, assume papel central, tanto pelas suas estruturas políticas e religiosas quanto pela importância de suas linhagens tradicionais. Entre elas, destaca-se a linhagem Aro, cuja atuação foi fundamental na fundação e manutenção dos rituais do reino, sendo também responsável por tradições que se perpetuaram mesmo após a violenta dispersão provocada pelo tráfico atlântico.

Os registros orais e escritos indicam que, entre o final do século XVIII e início do XIX, o Reino de Ketu foi alvo de sucessivos ataques militares promovidos pelo exército do vizinho Reino do Daomé. Tais ofensivas culminaram na captura de milhares de pessoas, que foram posteriormente vendidas como escravizadas nos portos do Golfo do Benim, especialmente em Uidá. Em 1788 e 1789, durante o reinado do Alaketu Akibiohu, o exército daomeano devastou diversas aldeias da região de Ketu, incluindo locais divinos como Krukruhuntó e Iwoye – este último, um centro litúrgico administrado diretamente pela linhagem Aro. De acordo com o comandante francês Gourg, presente na fortaleza de Uidá à época, Iwoye era uma vila de tamanho considerável e considerada território de santuário, onde até mesmo o rei de Ketu não podia prender quem ali buscasse refúgio.

Uma das gêmeas era Otampê, que foi capturada aos 9 anos por soldados do exército daomeano, junto com sua irmã gêmea Obokô (ou Bokô) Mixôbi, às margens de um rio nos “fundos do reino de Ketu”. As meninas foram vendidas a traficantes de escravizados com destino à Bahia. No Brasil, Otampê foi batizada com o nome cristão de Maria do Rosário Francisca Régis. As tradições orais do Alaketo foram registradas inicialmente em 1974 por Luís Toledo Machado e Osvaldo Xidié, numa entrevista publicada na *Revista Planeta*. No meio acadêmico, o pesquisador Vivaldo da Costa Lima (2003) começou seus estudos sobre a casa em 1960, tendo seu trabalho ampliado na dissertação de mestrado defendida em 1972, publicada apenas em 2003 pela Editora Corrupio.

Outras contribuições importantes vieram de Teresinha Bernardo, autora do livro *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu* (2003), e de Júlio Braga (2003), que produziu um relatório anexo ao processo de tombamento do terreiro. Durante esse processo, em 2003 e 2004, foram realizadas entrevistas com Dona Olga, sua filha Jocelina Barbosa Bispo (Jojó), seu filho José Francisco Barbosa (Zequinha), e o advogado Florivaldo Cajé de Oliveira Filho, que apresentou a documentação histórica da casa.

Segundo a tradição do Alaketu, as irmãs foram alforriadas aos 16 (ou 18) anos por uma figura milagrosa que representava o orixá Oxumarê – descrito como um homem branco, rico e simpático. Este homem, descrito como “filho de Oxumarê”, expressa uma curiosa transposição simbólica: o branco rico que adota os ritos africanos e é reconhecido como parte do panteão, indicando o início de uma universalização do culto originalmente vinculado à linhagem e à ancestralidade. Oxumarê, descrito por Pierre Verger (1981) e Reginaldo Prandi (2001), representa mobilidade, riqueza e transformação. Ele é o arquétipo da ascensão social e espiritual, imagem compatível com a figura do senhor de escravizados que, ao libertar as gêmeas, se torna seu benfeitor e protetor, estabelecendo uma aliança simbólica entre o mundo colonial e os valores ancestrais africanos.

Após a alforria, as jovens retornaram à África, e Otampê casou-se, aos 22 anos, com Babá Láji ou Oláji, um nagô de Ketu da linhagem de Oxalá. O casal retornou à Bahia com o propósito de fundar um terreiro de candomblé. Babá Láji adotou o nome de João Porfírio Régis e arrendou um terreno na antiga Estrada do Matatu Grande⁴⁹, onde fundaram o terreiro de Alaketu, dedicado ao orixá Oxóssi. No mesmo local foi erguido o Ilê Maroiá Láji, uma casa de culto a Oxumarê, cujas práticas e tradições continuam sendo respeitadas. A Estrada do Matatu Grande, por sua vez, tornou-se um reduto de resistência negra. O terreno onde se instalou o Alaketu confrontava-se com a Quinta das Beatas, um espaço já consagrado por cultos angolanos. Havia ali um cemitério angolano e rituais para Tempo Kiamuilo, além da presença crescente de casas de culto nagô.

A fundação de um terreiro exigia mais do que a posse da terra: envolvia a definição de orixás regentes (onilé/onilê), divisão de poder entre sacerdotisas e o reconhecimento pela comunidade. Conflitos entre os seguidores de Oxumarê, Airá Intile e Odê ilustram as tensões internas quanto à centralidade dos cultos.

49. A certidão cartorial mais antiga do Alaketo data de 19 de junho de 1858, quando o terreno da Estrada do Matatu já pertencia a João Francisco Régis, neto de Otampê.

Enquanto alguns membros queriam se afastar da repressão colonial buscando o Matatu, outros desejavam usar a proximidade da Barroquinha como meio de visibilidade e inserção social, visando institucionalizar o culto africano na cidade. Esta segunda estratégia foi bem-sucedida: o Alaketu, até hoje, é uma das casas mais respeitadas da tradição nagô.

Alaketo manteve-se como um candomblé tradicional do povo Ketu, mais precisamente da linhagem Aro, ligada à família Régis no Brasil. A linhagem da casa seguiu com a filha do casal, Akobiodé, que se tornou a segunda ialorixá. Seu neto, José Gonçalo Francisco Régis, casou-se com Silvéria Clemente de Jesus (Sili), a terceira ialorixá, intitulada Iyá Mere-nundê. Deste casal nasceu Dionísia Francisca Régis (Obá Oindá), quarta ialorixá do terreiro, que faleceu centenária em 1953. Ela foi responsável pela formação da atual líder da casa, Olga Francisca Régis, conhecida como Olga do Alaketo, que assumiu a casa em 1948, aos 23 anos.

A placa do barracão do Alaketo indica o ano de 1636 como data de fundação, enquanto o depoimento de Dona Olga ao Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) em 1981 menciona 1616 (Lima, 2016). O documento oficial mais antigo ligado à casa é a escritura do terreno da roça extraída por ocasião do inventário do neto da fundadora (Babá Aboré) da casa em 1858. Em entrevista, ela também declarou que o terreiro “tem seiscentos anos”. Tais contradições cronológicas são interpretadas dentro de um tempo fractal, típico da tradição oral africana, que mistura fatos históricos com elementos míticos e simbólicos.

Segundo Costa Lima e o historiador José Carlos Sebe Bom Meihy (1990), a tradição do Alaketu funde o “tempo antigo” (mítico, encantado) com o “tempo dos acontecimentos” (histórico). Dessa forma, a simbologia dos números 6 e 16, altamente significativos na cultura jeje-nagô, reforça a sacralidade da fundação do terreiro. Por exemplo, 16 é o número de orixás principais e de signos do oráculo de Ifá, além de representar estabilidade no sistema político do império de Oyó.

**Iyá Adetá (n.ca. 1789)⁵⁰ – Calundu Ketu – Barroquinha – Bahia/
Nordeste**



Figura 67. Iyá Adetá

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Como Otampê Ojarô, Iyá Adetá teria sido escravizada após a destruição da cidade de Iwoye, na fronteira entre Ketu e Shabé, em ataques pro-

50. Adotamos aqui como data de chegada ao Brasil o ano de 1789, em que o Reino de Daomé, sob o reinado de Agadja, lançou seu grande ataque contra a cidade de Iwoye (Iwôê), na fronteira entre os domínios de Ketu e Shabé.

movidos por tropas do Daomé, em 1789. Crianças e mulheres da linhagem Aro⁵¹ fugiram para as montanhas próximas ao Rio Yewa, mas muitas foram capturadas e trazidas ao Brasil como escravizadas. Durante a diáspora Iyá Adetá teria sido responsável por cuidar das netas de Akibiohu, preservando as tradições religiosas mesmo em condições extremas.

A etimologia de seu nome, segundo o babalaô Felix Ayoh'Omidire, está ligada a uma entidade: Adètá é um Exu que guarda o “lado de fora da casa”, referência simbólica a seu papel de proteção no trânsito entre mundos e fronteiras – físicas e espirituais. Essa associação com Exu, ligado ao deus dos caçadores, sugere uma conexão profunda com Odé (Oxóssi), orixá civilizador e fundador mitológico do Reino de Ketu, figura central no panteão nagô. Segundo a tradição, Exu Alákétu, venerado na Bahia, era irmão de Oxóssi e Ogum, estabelecendo um parentesco simbólico entre os fundadores espirituais do culto e a linhagem sacerdotal que os difundiu no Brasil.

Ao chegar à Bahia, essas mulheres permaneceram unidas e fiéis à sua cultura graças à liderança de uma figura carismática como Iyá Adetá. Sem uma comunidade nagô consolidada naquele momento, a manutenção dos rituais de Ketu teria exigido grande força simbólica e espiritual. A casa de Iyá Adetá na Rua da Lama (atual Visconde de Itaparica), no coração da Barroquinha, tornou-se o primeiro espaço consagrado aos orixás nagôs. Segundo Edison Carneiro (1937) e Pierre Verger (1957), esse espaço foi o embrião de todos os candomblés de Ketu na Bahia, nessa época era chamado de Calundu da Iyá Adetá.

Antes de o candomblé se institucionalizar como religião de matriz africana no Brasil, práticas espirituais conhecidas como “calundus” já eram comuns em várias partes da colônia, como vimos em capítulos anteriores. O termo “calundu” refere-se genericamente a rituais de cura, à consulta aos espíritos e à comunicação com ancestrais, que mesclavam elementos de origem bantu (particularmente angolanos e congo) e iorubá.

51. Nessa discussão, conforme recomenda Renato Silveira (2003), recorremos a Panoff e Perrin, que distinguem **linhagem** – “grupo familiar extenso que se reconhece como descendente, por filiação unilinear, de um ancestral fundador, sendo todos os seus membros capazes de estabelecer a relação genealógica até o epônimo” – do **clã**, “formado por uma ou várias linhagens, dotado de espírito corporativo definido e base de solidariedade ativa entre seus integrantes, mas sem exigir a identificação genealógica direta com o fundador” (Panoff, Michel; Perrin, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie*. Paris: Payot, 1973, verbetes *lignage* e *clan*). No caso de Ketu, porém, linhagens milenares se ramificam em novos ramos que perdem seu epônimo e adquirem caráter mítico (como Odé), configurando um híbrido em que linhagens antigas podem comportar-se como clãs territoriais animados por forte coesão corporativa.

Segundo João José Reis (2003), os calundus eram praticados tanto em zonas urbanas como rurais e eram frequentemente conduzidos por mulheres negras, livres ou escravizadas. Em muitas vilas e cidades do Brasil Colonial, os calundus funcionavam como espaços de resistência e coesão comunitária, especialmente frente às violências do regime escravista. A repressão dos calundus começou a se intensificar no século XVIII, particularmente após as reformas pombalinas e, mais tarde, com a repressão religiosa no século XIX, como a promovida pelo Conde da Ponte em Salvador, a partir de 1807.

A espacialização dos terreiros e sua proximidade com centros de poder político e eclesiástico foram fatores de tensão e estratégia. A Barroquinha, embora próxima ao mosteiro de São Bento e ao Palácio do Governador, era uma região depreciada, brejosa, desvalorizada e, por isso mesmo, acessível para comunidades negras libertas. Segundo Vilhena (1798), o local era um brejo insalubre, porém isso o tornava também uma “zona de liberdade”, fora do controle imediato das autoridades coloniais.

Nesse espaço, Iyá Adetá, segundo a tradição oral, organizou práticas religiosas dedicadas a Odé, o orixá caçador, e a Exu, seu mensageiro, em um contexto doméstico que rapidamente evoluiu para uma estrutura comunitária. A Barroquinha é descrita como o ancestral de outros importantes Candomblés de Ketu, estabelecendo uma base litúrgica para o culto. Mesmo que algumas tradições não reconheçam diretamente essa conexão, os dados históricos apontados por Renato da Silveira (2003) indicam que houve forte influência mútua entre a Barroquinha, o Gantois e o Alaketu.

Iyá Akalá (n.ca. 1789) – Airá Intilé – Bahia/Nordeste



Figura 68. Iya Akalá

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Iyá Akalá, também chamada Airá Intilé, chegou à Bahia como uma das duas primeiras iyalorixás originárias de Iwoye, tendo muito possivelmente sido capturada, junto com Adetá e Otampê e outras pessoas, após o ataque de 1789 às defesas daquela cidade fronteiriça entre Ketu e Shabé. Segundo Verger (1957), o culto de Airá circulava tanto em Ketu quanto em Shabé, e sua introdução à Barroquinha por Iyá Akalá – que ali substituiu gradualmente o culto primitivo

de Odé – reflete a consolidação do candomblé nagô como religião estruturada no contexto urbano, mas também a capacidade de adaptação litúrgica às novas demandas sociais durante a fase de prosperidade econômica entre 1787 e 1821.

Embora sua viagem de retorno à África, mencionada por Mãe Menininha, sugira um vínculo contínuo com sua terra natal após o êxito do cultivo de Airá no Brasil, não dispomos de seu nome luso para rastrear documentos oficiais. No panteão das ancestrais femininas, Iyá Akalá ocupa posição de destaque: na Casa Branca ela figura em segundo lugar, depois de Iyá Adetá, enquanto no Gan-tois lidera a saudação, indicando sua senioridade ritual e seu papel espiritual de “mãe” de Júlia Nazareth Conceição Etra – uma relação espiritual, já que não sabemos a relação consanguínea – pois foi Akalá quem a iniciou naquele terreiro. A variação na ordem de invocação dessas sacerdotisas, concorde ou contradiga à ideia de Edison Carneiro (1937) sobre sucessão ou cogoverno, sublinha a fluidez das hierarquias e o peso da data de iniciação na definição dos vínculos de poder dentro dessas comunidades religiosas (Silveira, 2003; Castillo, 2017).

Iyá Nassô – Francisca da Silva (1790-1850)⁵² – Candomblé Nagô-Iorubá – Casa Branca – Bahia/Nordeste



Figura 69. Iyá Nassô

Fonte: Construída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

O candomblé da Barroquinha iniciou um processo de abertura e mescla com outras etnias e tradições religiosas nagô-iorubás (oyós, ijexás, egbás, ijebus, efans), a partir da década de 1820. Sacerdócios e divindades diversas foram reu-

52. Estima-se que Francisca da Silva tenha nascido entre 1790 e 1795, com base em sua carta de alforria datada de 1822, quando provavelmente estava na faixa etária de 20 a 40 anos, e na idade presumida de seus filhos, já adultos em 1835 durante a Revolta dos Malês. A hipótese também considera que ela pode ter sido trazida da África ainda jovem, possivelmente no final do século XVIII, durante o auge do tráfico de pessoas escravizadas da região de Oyó.

nidos num só corpo político-religioso, a liderança ficou com Iyá Nassô, vinda do alto escalão do Império de Oyó. Assim como Otampê, herdou de Iyá Adetá, Iyá Lussô e Iyá Akalá a sabedoria para consolidar o primeiro terreiro nagô na Bahia, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Trouxe a tradição de Ketu, que se destacou por sua forte organização ritual e reverência às divindades iorubás, conhecidas como orixás.

Iyá Akalá e Iyá Adetá, também oriundas das linhagens iorubás, foram igualmente centrais no fortalecimento das bases rituais, contribuindo para a adaptação híbrida que integrou elementos de outros povos africanos, como os jejes (voduns), assim como influências do catolicismo. Esse entrelaçamento foi uma resposta criativa às condições de repressão impostas pelo sistema escravista, preservando e recriando identidades culturais e religiosas que hoje compõem a riqueza e a complexidade do Candomblé. A tradição oral sustenta que Iyá Lussô e Iyá Nassô eram irmãs da confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, e conforme Verger (1957), Iyá Lussô, vinda de Ketu e consagrada ao orixá Oxóssi, seria a “mãe” de Iyá Nassô⁵³.

A trajetória de Iyá Nassô, também conhecida como Francisca da Silva, está envolta em mistérios que têm instigado pesquisadores há décadas. Nomes como Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima e Nina Rodrigues realizaram importantes contribuições, enquanto estudos mais recentes, como os de Renato da Silveira e Lisa Earl Castillo, lançaram novas perspectivas através da análise de documentos históricos. Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés (2007) explorou documentos como testamentos, registros policiais, cartas de alforria e petições, que apontam para uma identidade histórica de Mãe Nassô como Francisca da Silva.

A hipótese de que Francisca seja a lendária Iyá Nassô, baseia-se em elementos históricos e simbólicos associados à sua vida. O título “Iyá Nassô” não é um nome pessoal, mas um cargo sacerdotal de alto prestígio na casa do alafin (rei) de Oyó, responsável pelo culto de Xangô, que possivelmente já ocupava em África. A centralidade de Xangô nas práticas religiosas da casa de Francisca reforça a associação (Lima, 1999).

Os indícios históricos sugerem que, na Ladeira do Carmo, Francisca liderava um espaço religioso que reunia africanos libertos e escravizados, promovendo cerimônias e celebrações que cultivavam as tradições nagôs. Esses encontros,

53. Para a versão de duas mães fundadoras (Iyá Lussô e Iyá Nassô), ver Bastide, Roger; Verger, Pierre. *Diálogo entre filhos de Xangô*. Correspondência 1947-1974. São Paulo: Edusp, 2017, nota 3, p. 322-326, 381. Ainda sobre Iyá Lussô Odanadana, ver Verger, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981, p. 28-29; Verger, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. In: *Pierre Verger*. Artigos. Salvador: Corrupio, 1992a [1985], p. 113-15; Santos, Joana Elbeim dos. Mãe Senhora, lembranças e reflexões. In: Santos, José Felix dos; Nóbrega, Cida (orgs.). *Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora: saudade e memória*. Salvador: Corrupio, 2000, p. 45.

marcados por cânticos em língua iorubá, danças e vestes brancas, eram vistos com desconfiança pelas autoridades coloniais, especialmente após a Revolta dos Malês de 1835. Há, ainda, hipóteses de que as celebrações iniciais ocorreram no salão anexo à Igreja da Barroquinha, sob o manto do sincretismo, antes da fundação da Casa Branca, em que mesclava o legado espiritual e cultural iorubá trazido desde a diáspora que a posicionava como referência religiosa.

Segundo Lisa Castillo (2017), registros apontam a origem de Francisca na região de Oyó, no atual território da Nigéria. Em 23 de fevereiro de 1822, Francisca da Silva era escravizada e foi alforriada por seu senhor, Pedro Autran da Matta e Albuquerque. O preço de sua liberdade foi 300 mil réis, conforme documentado em sua carta de alforria. Pedro Autran, um imigrante francês que possuía diversos bens e escravizados na Bahia, redigiu a carta de alforria e acompanhou Francisca ao cartório para formalizar sua emancipação. A data de sua liberdade coincide com o processo de transformação política e social que marcava o Brasil no período de independência.

Após sua alforria, Francisca estabeleceu-se na Bahia, onde formou uma união com José Pedro Autran, um africano liberto também de origem nagô. José Pedro havia sido libertado antes de Francisca pelo mesmo escravizador, e por isso, levava seu sobrenome e, em 1832, casaram-se na Igreja Matriz da freguesia de Santa Anna, embora já vivessem uma relação há muitos anos no contexto do cativo. A cerimônia foi acompanhada por testemunhas, incluindo Pedro Autran e sua esposa, Maria Joaquina, que apesar de escravizadores, mantiveram-se amigos e parceiros dos ex-cativos.

O casal parece ter mantido relações estratégicas com seu ex-senhor. Essa relação ambivalente é representativa de dinâmicas comuns entre libertos e seus antigos senhores, que misturavam paternalismo e dependência com estratégias de manutenção de privilégios. José Pedro e Francisca, depois de consolidarem sua união, adquiriram imóveis e construíram uma base material, engajaram-se na compra e alforria de escravizados, reforçando a complexidade de sua posição dentro do sistema escravista.

Antes do casamento, José Pedro adquiriu um imóvel na Calçada do Bomfim, e em 1834, Francisca comprou uma casa na Ladeira do Carmo, o que indicava um crescente poder aquisitivo. Durante esse período, o casal alforriou pelo menos 15 escravizados, sendo a maioria mulheres nagôs. Alguns compraram sua liberdade, como Marcelina da Silva (Obá Tossi), que pagou 500 mil réis por sua alforria em 1836. Além disso, outras cartas de alforria foram concedidas pelo casal ou por José Pedro durante esse período, incluindo a alforria condicional da filha de Marcelina, Maria Magdalena, que deveria acompanhar o casal enquanto vivessem.

A história de Francisca também está conectada aos eventos da Rebelião dos Malês, que ocorreu em 1835. Durante esse levante, que envolveu escravizados e libertos de origem africana, como vimos acima, a polícia realizou investigações e prisões relacionadas ao movimento. Em fevereiro de 1835, a casa de José Pedro e Francisca foi revistada pela polícia após denúncias de vizinhos “desafetos”, que teriam encontrado material relacionado ao movimento, incluindo um pedaço de couro com caracteres árabes. Domingos, tanoeiro,⁵⁴ e Thomaz, remador de saveiro,⁵⁵ filhos de Francisca, que podem ter sido traficados junto com ela, foram presos e mais tarde condenados a oito anos de trabalho forçado por sua suposta participação na rebelião.

Em 13 de março de 1836, Francisca enviou uma petição à Assembleia Legislativa Provincial da Bahia, na qual afirmava que a sentença dos seus filhos tinha sido baseada em “falsas delações de seus inimigos” (Reis, 2003). E daí desencadeou uma luta de Francisca para reverter a pena de seus filhos. A batalha durou dois anos com a tentativa de reverter a pena para a deportação, já que o ambiente de opressão se intensificou após a Revolta do Malês. Francisca, com a sabedoria adquirida em sua trajetória como mulher liberta, não hesitou em usar suas relações com figuras influentes, como seu ex-escravizador, Pedro Autran da Matta e Albuquerque, para tentar reverter a sentença. Com o apoio do casal, ela buscou intervenções legais, escreveu petições e mobilizou recursos, pedindo clemência. Sua luta foi uma verdadeira batalha contra o sistema que, ao mesmo tempo, a permitia desfrutar de certa liberdade enquanto punia seus filhos com o peso implacável da opressão racial e social.

Com a sentença revertida, em 1837, o casal José Pedro e Francisca concedeu a liberdade a mais duas escravizadas, Francisca e Josefa, por 400 mil réis e 450 mil réis, respectivamente, como preparação para a viagem (Castillo; Parés, 2007, p. 111). Esses atos de alforria refletem a riqueza material que o casal havia adquirido, mas também o seu compromisso dentro dos limites do sistema escravocrata de promover a liberdade de outros. Contudo, as liberdades adquiridas pelo casal não eliminavam as contradições desse sistema, em que a liberdade de alguns coexistia com a permanência da escravidão para outros.

Desse modo, junto com seus ex-escravizados alforriados, a família embarcou em uma viagem de retorno à África acompanhada por Marcelina da Silva

54. Um tanoeiro é o artesão ou profissional especializado na fabricação, reparação e manutenção de tonéis, barris, pipas e outros recipientes feitos de madeira, normalmente usados para armazenar líquidos como vinho, cerveja, aguardente, azeite e água.

55. O remador de saveiro é uma pessoa responsável por manobrar e impulsionar um saveiro, utilizando remos. Os saveiros são pequenas ou médias embarcações de madeira, típicas do litoral brasileiro, especialmente das regiões costeiras da Bahia.

(Obá Tossi), sua filha de santo; e Maria Magdalena da Silva, filha biológica de Marcelina, dentre outros forros e escravizados (Verger, 1981). Durante um período em Uidá, elas teriam aprofundado conhecimentos religiosos e reforçado os laços com suas tradições culturais. Mas, ao que tudo indica, Francisca nunca mais retornou para o Brasil.

Apesar das inúmeras barreiras impostas a mulheres negras libertas como Francisca – entre elas o peso da perseguição estatal, o racismo jurídico e as amarras da lógica escravista –, suas trajetórias revelam notáveis estratégias de sobrevivência, articulação e agência. Francisca lutou pela liberdade de seus filhos, acionou redes de influência, mobilizou recursos e promoveu alforrias, tornando-se figura relevante em um processo de mobilidade e reconexão com a África. Esses gestos, por mais tensionados que fossem pelo sistema escravocrata, demonstram a transitividade histórica dessas mulheres, que, mesmo feridas pelas engrenagens da opressão, conseguiram abrir brechas de liberdade para si e para outros. No entanto, nem sempre os arquivos nos contam sobre outras mulheres que, como Francisca, também construíram legados de resistência. É o caso de Yia Lussô. No próximo capítulo, investigaremos as estratégias silenciosas, porém potentes, que ela desenvolveu a partir das irmandades religiosas, talvez justamente por isso sendo hoje mais ausente nos registros e mais presente na memória das encruzilhadas.

CAPÍTULO 10.

DAS SOCIEDADES SECRETAS GELEDÉS E OGBONI À IRMANDADE DA BOA MORTE

As irmandades negras, desde o período colonial, constituíram espaços fundamentais de reorganização cultural, política e espiritual das populações africanas e afrodescendentes no Brasil. A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, fundada no século XIX em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, é um exemplo emblemático da complexidade dessas instituições. Muito além de uma associação religiosa católica, ela se consolidou como lócus de resistência negra e de reinvenção identitária amefricana, articulando simbolicamente práticas cristãs com saberes e liturgias oriundas das tradições africanas, especialmente nagôs-iorubás.

Segundo Barreto Regis (2023), as religiões de matriz africana no Brasil são resultantes de um processo histórico de resistência, transformação e reelaboração cultural, marcado pela oralidade e pela reconfiguração dos rituais africanos sob a pressão da escravidão e da colonização cristã. As irmandades católicas surgem, nesse contexto, como dispositivos ambíguos: vistas pelos senhores e missionários como instrumentos de domesticação espiritual e social dos africanos, foram, na prática, espaços de agenciamento coletivo, solidariedade e manutenção de práticas ancestrais (Reis, 1996).

A lógica das criptorreligiões nos ajuda a compreender a formação do Candomblé não como imposição religiosa cristã, que já era presente em vários contextos em África, e tampouco simples continuidade de tradições africanas, mas como reinvenção estratégica operada por sujeitos que souberam torcer o tempo e transfigurar os dispositivos coloniais. Estamos falando de uma trama deliberada de entrelaçamentos, em que uma tradição ancestral foi resguardada, não pelo silêncio passivo, mas pelo gesto astuto da camuflagem e da reterritorialização simbólica. Como disse Sahlins (1997), toda defesa da tradição implica invenção – e, no caso das religiões afrobrasileiras, essa invenção não foi acidental, foi tática.

Os *calundus*, como vimos, eram práticas espirituais negras comuns no Brasil do século XVII e XVIII, que já operavam como espaços de resistência cosmoperceptiva, nos quais africanos escravizados e seus descendentes organizavam sistemas de cura, culto e comunicação com o mundo invisível, entre feitiçaria e devoção. Mas foi a partir da chegada, no século XIX, de uma elite iorubana proveniente do Império de Oyó e do Reino de Ketu – homens e mulheres que tinham sido, nas suas terras de origem, parte de uma classe

letrada, organizada, político-religiosa – que as práticas dispersas começaram a se estruturar com nitidez institucional: nasciam os primeiros *candomblés* enquanto casas organizadas de culto e autoridade, como vimos com a presença de Iyá Adetá, Iyá Akalá, Iyá Nassô, Otampê Ojarô.

Uma outra geração de nagôs, vinda de Oyo e Ketu, passa a contribuir para esse processo, consolidando uma elite nagô, mesmo desterrada, trazia uma consciência ritual sofisticada, calcada na lógica do *Ogboni* – sociedade de anciãos que regulava justiça e espiritualidade – e das *Geledés*, cultos femininos de poder que zelosamente mantinham o equilíbrio entre o visível e o invisível. Não chegaram como sobreviventes desorientados, mas como estrategistas culturais, plenamente cientes de que para preservar era preciso recriar.

Essa reinvenção operou não na pureza, mas no entrelaçamento. O Candomblé nunca foi um sistema fechado; sempre foi rede. Ali, jejes da tradição fon, com seus *voduns* e suas organizações centradas em linhagens espirituais, articularam-se com os òrìṣà nagôs, as inkices bantus e suas forças encantadas da natureza e da ancestralidade, além dos *encantados* e *caboclos* dos sertões brasileiros – figuras indígenas ou afroindígenas que se impuseram não como folclore, mas como fundamento.

Esse entrelaçamento não operou sob uma lógica puramente dialética, linear ou binária. Embora, por vezes, assumisse contornos de tensão e síntese – como propõe Young (1995), ao falar de espaços híbridos que simultaneamente criam e ocultam sentidos –, seu movimento é mais bem compreendido como fractal, no sentido de um padrão em espiral, autorreferente, que se repete em múltiplas escalas e dimensões, sem jamais se reduzir a uma síntese final. Trata-se de uma lógica de camadas, de códigos sobrepostos, de traduções múltiplas e opacas que mantêm núcleos de segredo e resistência. Era tradução, sim – mas também disfarce, ruído, silêncio estratégico, cosmopolítica. Não se tratava de sincretismo conciliador – esse que dissolve os elementos africanos em águas batismadas pelo colonizador –, mas de um hibridismo insubmisso, capaz de mascarar o òrìṣà sob o nome do santo, de fazer do altar cristão um ilé asé camuflado, de transformar o ritual colonial em campo de insurgência simbólica. Uma coreografia de engano e permanência, na qual cada gesto encenava uma ancestralidade que escapava à captura.

O cristianismo, presente à força, foi absorvido e esvaziado por dentro. Não foi rejeitado frontalmente – seria impossível sob vigilância escravista e inquisitorial –, mas foi reposicionado. A devoção pública aos santos católicos ocultava um diálogo secreto com ancestrais africanos. Um exemplo eloquente: Santa Bárbara e Iansã não se confundem; elas se encobrem. A criptorreligiosidade opera nesse campo do encobrimento como tática de manutenção de memória e território espiritual. O visível oculta o invisível, e o invisível governa.

Nesse processo, a burguesia negra nagocêntrica soube usar o prestígio do saber ritual como capital simbólico. As casas de Candomblé se tornaram instituições negras que reordenaram o mundo dentro do mundo: comunidades de pertencimento, redes de acolhimento, espaços de justiça, escolas de saberes orais e práticas litúrgicas que reconstituíram África no Brasil – mas não uma África congelada no tempo. Era uma África atualizada, diaspórica, recriada com os recursos disponíveis e os desafios colocados pela violência colonial moderna.

A leitura do sincretismo como simples fusão oculta o aspecto fractal da operação. Nas mãos dessas lideranças religiosas, o entrelaçamento vira engenharia cosmopolítica: o que parecia ser assimilação era, na verdade, tradução astuta. Essa é a malícia dos “fracos”, de que falava Ortiz (1991): saber quando ceder a aparência para preservar a essência.

O Candomblé não emerge apenas de uma tensão dialética entre imposição e invenção, silenciamento e som ritual. Seu nascimento e expansão são movimentos fractais: desdobramentos não lineares, rizomáticos, que se replicam em múltiplas escalas e camadas da experiência diaspórica. Como criptoreligião, ele não apenas resiste no subterrâneo, mas também vibra em códigos móveis, camuflados e descentrados – uma inteligência espiritual e política que atua na dobra, na reexistência e na fabulação. Os valores africanos não sobreviveram *apesar* da diáspora, mas *através* dela, porque foi no abismo do exílio que se ativou a potência criadora da ancestralidade viva. Enquanto a África continental era sitiada por impérios britânicos e seus dispositivos evolucionistas, aqui, nos porões do mundo atlântico, irrompiam outros modos de mundo – espiralados, reenfeitados, incapturáveis.

Assim, dos calundus aos terreiros, o que se vê não é uma sequência linear de rupturas nem uma simples síntese dialética entre opostos, mas um movimento fractal: múltiplas camadas de continuidade, dobra e desdobramento, em espiral. Não é perda, é transfiguração em expansão. Os ancestrais não foram abandonados; foram reiterados em novos corpos, reencenados em novas linguagens, reencantados por novas urgências. O Candomblé, não representa uma fixidez tradicional, encarna a própria capacidade da ancestralidade de se atualizar sem se dissolver, daí seus entrelaçamentos com as irmandades.

A análise das irmandades como espaços de autonomia relativa – famílias rituais e redes de apoio material e simbólico – tem sido amplamente discutida na historiografia (Boschi, 1986; Reginaldo, 2009). Elas possibilitaram aos sujeitos escravizados formas de construção de pertencimento e identidade, com destaque para o papel das mulheres negras como protagonistas na organização social e espiritual das comunidades. No caso da Boa Morte, essa centralidade feminina se expressa não só na composição da irmandade, mas também na sua condução ritual e política: trata-

-se de uma irmandade dirigida por mulheres negras do candomblé, cujas lideranças gozam de reconhecimento político e prestígio religioso há mais de dois séculos.

A atuação da Irmandade da Boa Morte durante o século XIX também revela sua dimensão política. Conforme aponta Barreto Regis (2023), a organização esteve envolvida em ações abolicionistas, como a compra de alforrias e o acolhimento de pessoas fugidas do cativeiro. Essa prática evidencia como a fé e o culto católico, ainda que apropriados, foram ressignificados como ferramentas de luta e de proteção comunitária. A combinação entre a devoção à santa e o culto aos ancestrais africanos permitiu a criação de um espaço simbólico e material de resistência e continuidade cultural.

O vínculo entre a Irmandade da Boa Morte e a Sociedade Geledé nos ajuda a compreender sua complexidade enquanto organização afrobrasileira. Silveira (2006) afirma que, assim como outras irmandades – a exemplo do Senhor Bom Jesus dos Martírios – funcionavam como fachadas legais para práticas religiosas afrobrasileiras perseguidas, a Boa Morte abrigava, de maneira velada, lideranças ligadas ao culto Geledé.

A instituição Gèlèdè, entre os povos iorubás da África Ocidental – particularmente entre os Ketu, Olori, Anago, Awori, Egbado e outros grupos dos atuais Nigéria e Benim – constitui uma forma ancestral de sociedade religiosa que sintetiza práticas espirituais, saberes tradicionais e organização sociopolítica. Gèlèdè refere-se, simultaneamente, a um orixá, a uma coletividade de entidades espirituais femininas ancestrais (as Ìyagbà ou Ìyámi), ao culto a essas entidades e à sociedade iniciática que as reverencia, a *Egbé Gèlèdè* (cf. Geledés, s.d.). Com funções que vão desde a mediação do axé coletivo até a preservação das normas sociais e da fertilidade – tanto da terra quanto do corpo –, o Gèlèdè atua como dispositivo ritual-político de valorização e contenção do poder feminino ancestral.

A sociedade Gèlèdè é dirigida por mulheres iniciadas chamadas *erebí*, guardiãs dos segredos de Ìyámi, cujos poderes são compreendidos como ambivalentes: podem tanto sustentar a vida quanto comprometer seu curso. Por isso, os rituais de Gèlèdè, geralmente realizados no período da seca (março a maio), têm o intuito de honrar e aplacar essas forças. As cerimônias envolvem danças, cantos e máscaras performadas por homens trajados de forma feminina, prática que exprime um gesto de reconhecimento do poder ancestral das mulheres anciãs – não enquanto mães biológicas, mas enquanto detentoras de saberes fundadores (cf. Unesco, 2008). A performance mascarada, seguida da cerimônia noturna *Efè*, ativa códigos morais, regula condutas e reinscreve coletivamente a memória das Ìyámi como instância soberana da vida comunitária.

Ainda que suas origens sejam atribuídas ao final do século XVIII ou início do XIX, estudiosos sugerem que o Gèlèdè pode ter raízes mais profundas, rela-

cionadas à transição histórica de estruturas sociais matrifocais para patriarcais (cf. Verger, 1997; Lawal, 1996). A manutenção dos cultos Gèlèdè, Egbé Eleye e Ògbóni, mesmo sob a lógica de segredo e iniciação, preserva um sistema epistemológico não apenas religioso, como também político, que escapa à normatividade ocidental e resguarda modos de existência e organização social ancorados na centralidade do feminino como força vital da cosmogonia iorubá.

Segundo Conceição (2011), os rituais de Geledé ocorriam no final do verão africano, coincidindo simbolicamente com o traslado da imagem de Nossa Senhora da Boa Morte em Cachoeira, evidenciando uma fusão ritualística entre tempos sagrados e divinos africanos e católicos.

Embora o catolicismo tenha oferecido a moldura institucional visível, os conteúdos simbólicos e espirituais que sustentavam a irmandade ultrapassavam amplamente o universo cristão. Silveira (2006) argumenta que a devoção à Boa Morte era mais restrita às mulheres nagôs-iorubás e suas descendentes, revelando um caráter seletivo e um sistema de iniciação próprio, com elementos de segredo, mistério e proteção ritual. Esta dimensão mais fechada e esotérica da organização aproxima a irmandade de estruturas que, na tradição africana, podem ser compreendidas como sociedades de mistério ou “secretas”, tal como ocorre com Geledé, Ogboni e outros cultos iorubás.

Essas práticas não eram, contudo, ocultas no sentido ocidental de segredo conspiratório, mas sim protegidas por códigos de silêncio e ritualidade que asseguravam a continuidade do saber e a integridade das práticas ancestrais. O segredo, neste caso, não é a negação do saber, mas a sua proteção diante de contextos de perseguição e destruição colonial. A associação entre irmandade e sociedade secreta, portanto, deve ser compreendida dentro de uma epistemologia africana da proteção do divino e da memória.

O reconhecimento da Festa da Boa Morte como patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac) (Decreto Estadual 12.227/2010) e a sua revalidação em 2017 evidenciam a complexidade dessa organização enquanto estrutura de resistência, fé e continuidade cultural. A visibilidade pública conquistada não dilui os sentidos espirituais mais profundos da irmandade. Ao contrário, ela reafirma a centralidade das mulheres negras na produção da história, da religião e da cultura afrobrasileira.

A Irmandade da Boa Morte, ao mesmo tempo que mantém suas funções litúrgicas e assistenciais – missas, enterros, auxílio financeiro –, mantém vivo o legado das sociedades secretas africanas e das resistências femininas da diáspora. É um testemunho da habilidade histórica das mulheres negras de reorganizar seus mundos, conectar tempos divinos e construir novas formas de viver com dignidade no meio da opressão.

Do mesmo modo, a hierarquia dos terreiros de candomblé na diáspora – especialmente no Brasil – não foi uma simples reprodução das estruturas religiosas africanas, mas o resultado de um processo de recombinação cultural denso e estratégico, marcado por tensões, ressignificações e resistências. Se retirarmos a perspectiva evolucionista de Nina Rodrigues, poderíamos dizer que o candomblé brasileiro acabou se constituindo como um sistema híbrido no qual referências jeje, nagô, ogboni e das Gêlèdè foram agregadas de forma fractal. A crítica amefricana à leitura de Nina Rodrigues, permite ver que essa “desorganização”, apontada pelo médico brasileiro, e considerado fundador dos estudos das relações étnico raciais no Brasil, se desconsideramos Manuel Raimundo Querino, é na verdade uma reorganização criativa que respondia a um novo contexto político-racial, marcado pela escravização, pelo racismo religioso e pela diáspora forçada.

Joanice Conceição (2011), por sua vez, contribui para uma leitura mais localizada e epistemologicamente comprometida com os próprios sujeitos do candomblé, evidenciando como os terreiros se articulam como *comunidades de axé* e irmandades de resistência e memória. A descentralização hierárquica, não era um déficit, tornou-se uma estratégia de sobrevivência frente ao controle colonial e à violência institucional. A noção de que cada terreiro tem autonomia, mesmo mantendo vínculos de respeito, visitação e cooperação com outros, mostra que a autoridade espiritual é relacional e territorializada, e não centralizada como nas estruturas eclesiais ocidentais. Essa configuração enraizada e rizomática rompe com os modelos canônicos de “igreja” e impõe outras lógicas de autoridade, filiação e transmissão de saber.

A experiência diaspórica de reorganização dos sacerdócios – com mães e pais de santo oficiando múltiplos orixás, com babalaôs convidados para rituais específicos e com uma pedagogia do transe centrada na *feitura do santo* – demonstra que o candomblé criou uma ecologia teológica própria. Os elementos Ogboni e Gêlèdè, por exemplo, aportam conceitos de justiça, segredo e poder feminino que se entrelaçam com os valores do culto jeje e do sistema iorubano. Essa amefricanidade ritual, mesmo marcada por silêncios e estigmas históricos, funda uma religiosidade que não é apenas reprodução da África, mas também sua reinvenção coletiva no Atlântico Negro.

As sociedades africanas como os Ògbóni e as Gêlèdè, ao serem transatlânticamente transplantadas e recriadas em solo brasileiro, especialmente nos contextos urbanos escravistas, estruturaram modelos de organização coletiva que influenciaram diretamente a constituição das irmandades negras e dos candomblés. Essas instituições operaram como espaços de resistência cultural e religiosidade afrocentrada, e como plataformas de sociabilidade e articulação econômica entre africanos e seus descendentes. Inseridas nas dinâmicas urba-

nas do Brasil oitocentista, essas redes organizaram circuitos de ajuda mútua, crédito rotativo, compra de alforrias, aquisição e administração de imóveis, e controle de mão de obra escravizada, contribuindo para o surgimento de segmentos negros com relativa autonomia econômica. Ao reconhecer esse papel das organizações religiosas e iniciáticas de matriz africana na circulação de capitais e na construção de patrimônios, confronta-se a leitura reducionista da história econômica que ignora as estratégias econômicas negras no interior do sistema escravista e republicano, evidenciando que tais práticas se articulavam a formas próprias de gestão, autoridade e redistribuição de recursos, informadas por cosmopercepções e lógicas africanas reconfiguradas no Atlântico Negro.

O conjunto de mulheres negras apresentado neste capítulo configura um mosaico histórico e étnico-cultural da presença africana na formação das religiosidades, economia e política afrobrasileiras. Roza Maria da Conceição, Obá Tossi (Marcelina da Silva), Ifá Tinuke (Tia Inês), Maria Júlia Figueiredo, Maria Júlia Nazareth (Omoniké) e Mãe Andressa, em suas temporalidades distintas e territórios diversos, compartilham matrizes civilizatórias de origem africana, em especial iorubá e bantu, reorganizada na diáspora por meio de práticas rituais, irmandades religiosas, cultos aos ancestrais e a terra. Suas trajetórias não apenas refletem a continuidade de saberes oriundos de reinos como Oyo, Ketu e Daomé, como evidenciam estratégias de resistência, reterritorialização e fundação de comunidades no Brasil escravista e pós-escravista.

Essas mulheres, vinculadas a instituições como irmandades católicas negras (como a Irmandade do Rosário e a Boa Morte) e casas de culto afrobrasileiro (como o Gantois e o Engenho Velho), atuaram como mediadoras religiosas e políticas. Suas atuações conectam sistemas de crença distintos – como o catolicismo popular, o candomblé, o xangô pernambucano e os batuques do Sul – em processos de reelaboração de um mundo africano recriado no Atlântico Negro. Elas não representam esferas isoladas, mas pontos de uma rede histórica em que a agência de mulheres negras é central para a manutenção e transmissão de cosmopercepções ancestrais.

As conexões entre essas mulheres podem ser lidas como fractais de um sistema civilizatório ancestral em constante reatualização. Entre o Maranhão, a Bahia, o Rio de Janeiro e o Rio Grande do Sul, as práticas de culto a orixás, voduns e inquices foram recriadas conforme os contextos locais, mas sempre ancoradas em fundamentos de origem africana. A presença de figuras como Obá Tossi, descendente direta de africanos do Golfo do Benim, ou Mãe Andressa, vinculada ao Reino de Oyo, evidencia a diversidade de origens étnicas africanas e a importância das rotas internas da diáspora no Brasil.

Ao entrelaçar irmandades leigas católicas e terreiros de candomblé, as experiências dessas mulheres reafirmam a interdependência entre o divino e o político, entre

a terra e o corpo, entre a ancestralidade e a sobrevivência. Cada uma delas encarna uma linhagem de saberes, práticas e relações que desafiam os limites impostos pela escravidão e pela colonialidade, articulando uma cartografia própria das Áfricas reinventadas nos terreiros, igrejas, quintais e comunidades negras brasileiras.

Roza Maria da Conceição (1770-1840) – Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Nossa Senhora do Rosário – Bahia/Nordeste



Figura 70. Roza Maria da Conceição

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Enquanto Francisca (Oba Nassô) e Marcelina (Obá Tossi) estiveram fora, Roza Maria da Conceição, resgatada em uma carta que nunca chegou ao destino, endereçada a Francisca Silva e José Pedro Autran, por Luis Nicolau Parés (2019)

em sua pesquisa sobre libertos africanos, pode ter assumido as obrigações do terceiro deixado por Francisca (Iyá Nassô). Roza, alforriada no final do século XVIII, casou-se com Manoel Pereira Lopes em 1800 (ou 1804), já em idade avançada, o que revela não só sua trajetória de libertação como a construção de uma vida social ativa e respeitada em Salvador. Junto com o marido, Roza integrava a elite dos libertos africanos que lograram ascender social e economicamente através do comércio, da posse de imóveis e da participação em irmandades católicas.

Esses grupos africanos articulavam-se com setores brancos e mestiços, formando redes de negócios e poder. Roza Maria foi mordoma e juíza na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo, mais conhecida como IBJNR (Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Nossa Senhora do Rosário), espaço de sociabilidade, devoção e de poder simbólico dos africanos e seus descendentes.

A IBJNR, fundada em 1774 na Igreja do Corpo Santo (freguesia da Conceição da Praia, Salvador), era composta majoritariamente por africanos libertos jejes e minas (Parés, 2014). A irmandade reunia uma elite negra formada por milicianos do terço dos Henriques, capitães do mato, barbeiros, músicos, e comerciantes de secos e molhados. A documentação histórica da IBJNR e da Irmandade do Rosário (cf. Arquivo da Irmandade da Baixa dos Sapateiros, *Livro das Eleições*, 1830-1921), registra a atuação recorrente de figuras como Roza Maria da Conceição, tanto em 1825 quanto em 1835-1836 e 1838 (Parés, 2019).

Os membros estabeleciam vínculos importantes com comerciantes brancos e mestiços, como Henrique José Teixeira Chaves, que aparece como testamenteiro de Roza e Manoel, e era figura respeitada no comércio local. Por meio dessas irmandades, os libertos mais abastados articulavam-se em redes de negócios e realizavam transações preferencialmente entre si, buscando fortalecer uma relativa autonomia comercial africana dentro da sociedade escravocrata.

É nesse contexto que a trajetória de Roza Maria se cruzou com a de Francisca da Silva, jovem liberta que viria a se tornar a Iyá Nassô, referência fundamental na fundação do candomblé na Barroquinha. Francisca, mais jovem, alforriou-se anos depois e, com seu companheiro José Pedro Autran, passou a integrar os círculos de convivência de Roza e Manoel. O casal mais velho tornou-se espécie de mentor para os mais jovens, ajudando na sua inserção social e espiritual em Salvador. Essa cooperação transgeracional, entre casas, como destaca Parés (2019), foi vital para a preservação e atualização da cultura ladina – uma forma híbrida de cultura afrobrasileira que se apropriava dos códigos senhoriais e cristãos para promover autonomia e dignidade entre os africanos libertos.

Como já informamos, Francisca parte para o Reino de Ajudá, na África, seguindo os passos de outros retornados afrobrasileiros, num movimento que

marca os fluxos atlânticos entre África e Brasil. Nesse contexto, Roza Maria da Conceição assume sua casa e continua a representar a linhagem espiritual. Após a morte de Roza em 31 de março de 1840, sua afilhada e liberta de Iyá Nassô, Marcelina da Silva (Obá Tossi), retorna da África e passa a ocupar o espaço deixado pela madrinha espiritual e social, reativando a comunidade do terreiro e reforçando a continuidade da linhagem religiosa.

A sucessão entre essas mulheres, carregada de afeto, compromisso e espiritualidade, mostra como o candomblé e as irmandades negras atuavam como espaços de resistência, transmissão cultural e mobilidade social. A eleição de Roza Maria e Marcelina como juízas da IBJNR, com seus nomes listados lado a lado, aponta para uma forma de reconhecimento institucional que legitimava suas trajetórias de liderança. As irmandades, não eram apenas espaços de devoção católica, eram também arenas de poder político, onde africanos libertos negociavam identidades, prestígio e pertencimento.

Essa relação sugere a hipótese de que Roza foi Iyá Lussô ou, quem sabe ainda Iyá Akalá, que estabeleceu relações a partir de uma estrutura religiosa africana que se reorganizava em torno das irmandades católicas; com uma cooperação religiosa e comercial entre casas de axé e irmandades, sendo que a base material (propriedades, comércio, irmandades) sustentava projetos religiosos duradouros, mesmo diante da perseguição racial após a Revolta dos Malês (1835).

Esses vínculos reforçavam alianças espirituais, consolidação de *status* e influência social, inclusive com pessoas brancas. A participação nessas irmandades era uma estratégia de distinção social. Mesmo com as barreiras raciais e jurídicas, os libertos mais abastados conseguiam afirmar um lugar social reconhecível por meio dessas associações, além de acessar privilégios comerciais e religiosos. A atuação como juízes ou mordomos – como fez Roza – revela como esses espaços davam certa autonomia e legitimidade a seus membros.

As irmandades permitiam que os libertos criassem redes entre si, especialmente entre africanos de mesma origem étnica, como os minas e jejes na Irmandade do Bom Jesus das Necessidades e Redenção. Essa base étnico-comunitária era usada para fortalecer laços internos e fomentar negócios, empréstimos, compra de escravos e imóveis, além de ser uma maneira de se manterem relativamente protegidos em um sistema racista.

As irmandades funcionavam como zonas de mediação entre o mundo dos libertos e o das elites brancas. Ao mesmo tempo que os libertos se organizavam entre si (promovendo uma relativa autonomia comercial africana), também estabeleciam conexões com comerciantes brancos, milicianos, capelães e membros da administração. Essas alianças viabilizavam negócios, testamentos, compra de propriedades etc.

Em 31 de março de 1840, um ano após a morte do marido, falecia a preta Roza Maria da Conceição, conforme registrou o testamenteiro de ambos, Henrique José Teixeira Chaves, negociante, branco, morador à Cidade Baixa (Parés, 2019, p. 26).

Francisca nunca mais voltou, mas em decorrência da morte de Roza, Marcelina retornou para Salvador, em 1840, e assumiu o terreiro.

Obá Tossi – Marcelina da Silva (1810-1885) – Engenho Velho – Bahia/Nordeste



Figura 71. Marcelina da Silva

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Francisca da Silva foi a mãe de santo de Marcelina da Silva, também conhecida pelo nome religioso Obá Tossi, que pode ser traduzido como: “O rei

(Xangô) merece nossa adoração”, conforme Guimarães e Marinho (2025). Esse nome reflete o profundo respeito e devoção ao orixá Xangô, considerado uma figura de poder, equilíbrio e justiça e a deferência adquirida por Marcelina.

A relação espiritual entre as duas indica um elo de transmissão de saberes e autoridade religiosa. O relacionamento entre elas, marcado pela relação de iniciação e orientação espiritual, demonstra a influência de Francisca como uma figura central na transmissão de saberes espirituais e de resistência cultural africana. Marcelina, mais tarde, também desempenharia um papel significativo na preservação e expansão das tradições afroreligiosas. Por meio de uma análise discursiva e documental, usamos como ponto de partida o testamento da própria Marcelina, analisado por Castillo e Parés (2007), associado com relatos orais, coletados por Pierre Verger (1992a) e Vivaldo da Costa Lima (2003) para reconstruir sua trajetória de Vida.

Marcelina era descrita como “natural da Costa d’África”, liberta e casada com o forro Miguel Vieira da Silva. Quando ainda solteira, ela teve uma filha, Maria Magdalena da Silva. Embora a data exata de sua chegada à Bahia não seja conhecida, a carta de alforria de sua filha Maria Magdalena, datada de 14 de fevereiro de 1837, revela que ela tinha 7 anos na época, o que nos permite deduzir que Marcelina já estava em solo baiano desde o final da década de 1830.

O testamento de Marcelina faz referência a duas figuras de grande importância em sua vida: Francisca da Silva (Iyá Nassô), sua ex-senhora, e José Pedro Autran, seu ex-senhor. Ambos eram “pretos forros” e nagôs, como ela, e, mesmo com a dissolução formal dos laços senhoriais, mantiveram um valor simbólico profundo na memória de Marcelina. Como a escravidão era parte ativa da estrutura social baiana, muitas pessoas de diferentes camadas sociais investiam seu dinheiro na aquisição de escravizados, como demonstrado no estudo de Maria Inês Cortes de Oliveira (1988b), o qual revela que, entre 1790 e 1850, cerca de 75% dos libertos que deixaram testamentos possuíam pelo menos um escravizado.

As viagens de retorno à África, como as de Marcelina, Francisca e José Pedro, podem ser vistas como um retorno às origens, mas também como um movimento estratégico de defesa de seus filhos e de suas culturas num contexto de perseguição após a Revolta dos Malês e outras tensões sociais.

Em um registro de passaportes habilitados pela Polícia datado de 10 de outubro de 1837, entre mais de vinte africanos e crioulos forros que pretendiam embarcar para a Costa da África, estão os nomes de “Francisca da Silva, de nação nagô” e “José Pedro Autran”. No mesmo dia, aparecem também os ex-escravizados do casal, que haviam recebido alforria condicional em fevereiro. Em alguns casos, esses ex-escravizados adotaram os sobrenomes de seus

antigos senhores, como “Damião José, crioulo forro” e “Agostinha Francisca, preta forra de nação tapa”, bem como Marcelina e Magdalena da Silva.

É possível que o casal tenha vendido as alforrias a alguns dos escravizados para levantar recursos para a viagem depois de a sentença dos filhos ter sido revertida em deportação para a África, após um intenso processo judicial movido por Francisca da Silva, ou fosse mais conveniente viajar com forros, uma vez que eram mais facilmente aceitos nas sociedades africanas.

Desse modo, a ideia de que Francisca da Silva e seu marido, José Pedro, viajavam à África para aperfeiçoar seus conhecimentos religiosos e trazer de volta sacerdotes é interessante, mas deve ser analisada no contexto político da Bahia daquele período. Apenas dois anos após a Revolta dos Malês a comunidade africana, especialmente os nagôs, vivia sob uma repressão feroz. O governo baiano intensificou a vigilância sobre os negros libertos e seus descendentes, particularmente aqueles com conexões com o Islã, um dos motores ideológicos da revolta. A posse de textos árabes, por exemplo, era tratada como prova de envolvimento no levante, resultando em prisões arbitrárias e invasões domiciliares. Como documentado por João José Reis (1993), muitos africanos libertos, incluindo Francisca e José Pedro, viviam em áreas fortemente vigiadas, e milhares de indivíduos foram forçados a deixar o Brasil, seja por deportação ou fuga.

A repressão pós-revolta certamente teve um impacto significativo na vida de Francisca e José Pedro, cujas experiências de perseguição policial são registradas e, conseqüentemente, afetaram Marcelina e Magdalena. Diante desse contexto de perseguição e vulnerabilidade, a viagem do grupo pode ser vista como uma busca espiritual, e como uma forma de resistência à repressão e uma tentativa de proteger suas vidas e famílias. As intersecções entre laços familiares e senhoriais, exemplificados pelas relações entre Marcelina e seus escravizadores – incluindo Domingos, que além dos pais foi mencionado no Testamento de Marcelina, para quem ela fazia missas anuais – refletem as complexidades desse período em que africanos libertos navegavam entre a liberdade e a constante ameaça de opressão.

No desenrolar da história de Marcelina, a tradição oral nos conta sobre sua ascensão com o retorno ao Brasil e após a morte de Iyá Nassô, Francisca da Silva, sua ex-senhora, que também havia sido escravizada. Marcelina herda bens e cargos, assumindo assim a liderança do Engenho Velho. O seu regresso é indicado como tendo ocorrido em 1840, levando-nos a interpretar que Marcelina ficou por volta de três anos nessa peregrinação em busca de conhecimentos ancestrais, evento muito comum por parte dos sacerdotes, sendo considerado algo que

constituíam importante capital simbólico que aumentava o prestígio social do viajante, legitimava sua autoridade religiosa e garantia a eficácia dos seus serviços espirituais (Castillo; Parés, 2007, p. 131).

Ao longo de sua vida, Marcelina, como muitos outros forros de sua época, adquiriu cerca de 18 escravizados, embora poucos fossem mencionados em seu testamento. A maior parte dos documentos encontrados sobre os escravizados de Marcelina são cartas de alforria. De um total de 13 cartas, 8 foram pagas, 3 eram condicionais e 2 gratuitas (Castillo; Parés, 2007). Esses documentos ilustram o processo de aquisição de liberdade por parte de Marcelina, mas também o sistema complexo de relações de alforria, que incluía modalidades como a condicional, que, muitas vezes, refletiam as condições de controle e vigilância impostas sobre os libertos.

A ascensão financeira de Marcelina deve ser compreendida a partir de seus métodos de investimento, que seguem um padrão comum entre libertos da época. Inicialmente, ela investiu na compra de escravizados de ganho, cuja renda era utilizada para adquirir imóveis. Esses imóveis, por sua vez, geravam renda por meio de aluguéis. Nas décadas de 1840 e 1850, Marcelina focou seus investimentos principalmente em escravizados, mas a partir do final dos anos 1850, começou a acumular propriedades imobiliárias. Essa mudança pode ser atribuída à elevação do preço dos escravizados após o fim do tráfico atlântico, tornando os imóveis um investimento mais atraente.

Desde o retorno ao Brasil, em 1840, pressupõe-se que Marcelina tenha retomado o terreiro na Rua do Passo. Embora a tradição oral situe Marcelina na Barroquinha, onde se acredita que os primeiros axés foram plantados, a documentação do século XIX não confirma sua presença ou propriedades nessa área. A partir da década de 1850, durante o governo do Visconde de São Lourenço, houve forte repressão religiosa. O terreiro da Barroquinha foi invadido e profanado. Os nagôs foram expulsos da área e o terreiro foi reinstalado no Engenho Velho da Federação, onde permanece até hoje, passando a ser conhecido como Candomblé da Casa Branca do Engenho Velho⁵⁶ (Silveira, 2006), assumido por Marcelina da Silva.

56. O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação – Ilê Axé Iyá Nassô Oká – foi tombado pelo Iphan, em 31 de maio de 1984, nos termos da Lei Federal n. 6.292, de 15 de dezembro de 1975, como Patrimônio Histórico e Etnográfico do Brasil, pelo Decreto Municipal n. 6.634, de 4 de agosto de 1982, como Área de Preservação Simples do Município de Salvador e pela Lei Municipal n. 3.591, de 16 de dezembro de 1985, como Área de Preservação Cultural e Paisagística do Município de Salvador.



Figura 72. Casa Branca do Engenho Velho da Federação – Ilê Axé Iyá Nassô Oká – foi tombado pelo Iphan em 31 de maio de 1984

Fonte: <https://bit.ly/4aznarR>. Acesso em: 20 set. 2025

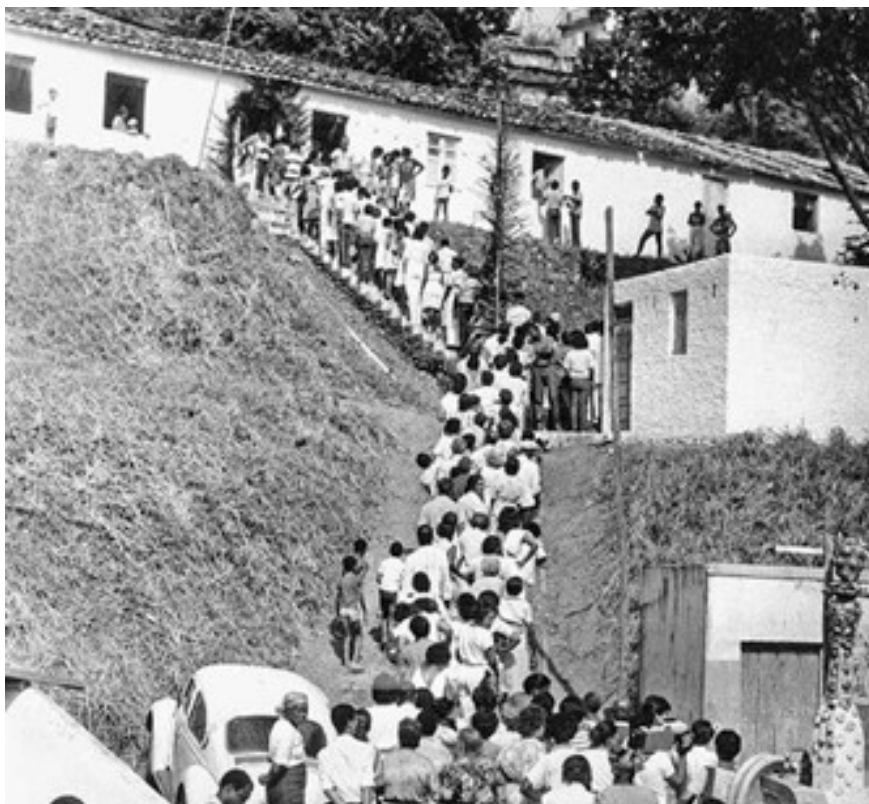


Figura 73. Casa Branca em dia de festa de Oxóssi em 1985 (Foto: Cedoc | A TARDE | 07.06.1985)

Fonte: <https://bit.ly/4kyxH9F>. Acesso em: 20 set. 2025.



Figura 74. Terreiro da Barroquina

Fonte: Fonseca, Maria Cecília Londres da. Da modernização à participação: a política federal de preservação nos anos [19]70 e [19]80. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 153-164, 1996.



Figura 75. Dia de ritual no Terreiro

Fonte: <https://bit.ly/48LnfGF>. Acesso em: 20 set. 2025.

Nesse contexto ocorre a proximidade entre Marcelina e um homem do Reino de Oyo, chamado Bamboxê, essa amizade parece ter se firmado a partir de um contexto de redes atlânticas de circulação de pessoas e práticas religiosas, marcadas tanto pela violência do tráfico quanto por alianças espirituais. Ainda que existam versões orais que afirmem que Bamboxê teria acompanhado Marcelina desde a viagem à África – especificamente numa suposta viagem a Ketu –, as evidências documentais indicam que o encontro entre os dois provavelmente se deu em Uidá, importante entreposto escravista da costa daomeana, onde Marcelina esteve entre 1837 e 1839. Nesse período, ela pode ter conhecido Bamboxê ainda jovem, ainda cativo ou já inserido em redes religiosas locais.

Nascido no antigo Império de Oyó por volta de 1820, Bamboxê Obitikô era de etnia nagô (iorubá), pertencente a uma linhagem real, segundo tradições orais preservadas por descendentes na Nigéria e no Brasil. Foi capturado em decorrência dos conflitos provocados pela desagregação de Oyó – acelerada pelas guerras internas e pelas ofensivas do califado de Sokoto –, sendo deportado para a Bahia por volta de 1849, em plena era do tráfico ilegal.

O batismo de Bamboxê, registrado em 1850, comprova sua chegada ao Brasil como escravizado adulto e passou a ser conhecido como Rodolfo, levando o sobrenome de seu escravizador Manoel Martins de Andrade, que mantinha uma pequena propriedade em Jaguaripe, Recôncavo Baiano. A trajetória de Bamboxê mudou radicalmente em 1857, quando adquiriu sua alforria, provavelmente com apoio de Marcelina da Silva (Obá Tossi).

A proximidade entre Bamboxê e Marcelina foi crucial. Ambos eram consagrados a Xangô, e Bamboxê, como babalaô (sacerdote de Ifá), tornou-se figura central nas atividades religiosas da Casa Branca, exercendo influência direta sobre a prática do jogo de búzios no Brasil, até hoje conhecido como “sistema Bamboxê”. Iniciado no culto de Ogodô, orixá da corte de Oyó, Bamboxê trazia consigo o título de Oluwô, reservado ao chefe supremo dos babalaôs – os sábios guardiões do segredo do oráculo de Ifá. Na África, pertencia à influente sociedade Ogboni, conhecida por sua autoridade política e espiritual, funcionando como corte de justiça ligada ao culto da Terra, à divindade Ilê (Onilé). Em terras brasileiras, esse saber ritual foi adaptado ao contexto do candomblé, principalmente nas casas da nação Ketu, onde Bamboxê é lembrado em cantigas do padê de Exu como Êssa Obitikô – título que remete à sua autoridade no palácio de Oyó.

O fortalecimento da relação com Marcelina teria ocorrido já em Salvador, pouco depois da alforria de Bamboxê em 1857, quando Marcelina vendeu um escravizado por valor inferior à média, possivelmente como forma de compensar Manoel Martins de Andrade, antigo senhor de Bamboxê, pelo fim prematuro do vínculo de trabalho. Esse gesto sugere uma aliança estratégica e afetiva entre

os dois líderes religiosos. Tradições orais e depoimentos, como os registrados por Pierre Verger (2002), corroboram essa proximidade ao relatar a atuação de Bamboxê dentro do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, atuando como babalaô e parceiro ritual de Marcelina, consolidando uma relação que uniu o saber feminino das ialorixás com o conhecimento divinatório e ancestral masculino dos ojes, em uma colaboração que marcou profundamente a história do candomblé jeje-nagô na Bahia.

Sua presença no Brasil teve impacto direto na formação do terreiro da Barroquinha, núcleo de importantes cultos como o de Egungun, Ogboni e Gèlèdè. A Barroquinha funcionava como templo de orixás, e como um centro de articulação de saberes litúrgicos ancestrais. Embora os cultos de Ogboni e Gèlèdè tenham desaparecido quase por completo, muitos elementos rituais sobreviveram e foram preservados, inclusive por meio das repressões documentadas nos arquivos policiais.

O culto a Egungun, que sobrevive até hoje, possui raízes nessa mesma Barroquinha, com Bamboxê como um de seus introdutores no Brasil. Ele foi também um dos primeiros participantes do culto à Terra no Brasil, e acredita-se que contribuiu para a estrutura hierárquica do candomblé com inspiração na regência do Ìwàrèfà – o conselho político de Ketu, formado por líderes de linhagens nobres.

A repressão durante a metade do século XIX levou à aproximação com a Irmandade da Boa Morte, que revela a complexidade e a continuidade de práticas africanas reinterpretadas na diáspora. Embora a irmandade católica tenha traços cristãos evidentes, há indícios de que ritos internos prestem homenagens às Iyá-Mi – mães ancestrais reverenciadas no culto Gèlèdè – ainda que de forma velada, pois, como observado por Margaret e John Drewal (1990), esse culto foi marcado por incompreensão e preconceito, sendo classificado como “culto às bruxas”.

A relação de Bamboxê com o catolicismo deve ser lida dentro do contexto dos africanos libertos na Bahia, que usaram a religião dominante como estratégia de inserção social. Embora profundamente envolvido com os orixás, Bamboxê foi batizado e se tornou padrinho de pelo menos duas crianças, utilizando o nome cristão Rodolfo Manoel Martins de Andrade. Seus afilhados foram batizados em 1858 e 1868, ambos em Salvador, e o segundo batismo contou com a presença de Joaquim Vieira da Silva, o Obá Sanyá – outro sacerdote de Xangô e figura de grande relevância no Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Juntos, são considerados ancestrais do candomblé da Bahia.

A influência de Bamboxê não se restringiu à Bahia. Em 1872, ele e Obá Sanyá viajaram ao Recife, então terceira maior população africana liberta do Brasil, e participaram da fundação do terreiro de Pai Adão, que fora iniciado por Ifá Tinuke, uma liberta egbá.

Ifá Tinuke (n.ca. 1870) – Tia Inês – Maranhão/Nordeste



Figura 76. Ifá Tinuke

Fonte: Feita com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Segundo Costa (2013, p. 37-48), em 1872 havia cerca de 950 africanos libertos no Recife, número que superava ligeiramente o de africanos ainda escravizados. A maioria dessa população era composta por falantes de iorubá, trazidos ao Brasil durante o tráfico ilegal entre 1831 e 1850. Muitos deles pertenciam ao grupo egbá, como Tia Inês, Obá Sanyá e Bamboxê, o que já indica uma proximidade linguística, cultural e espiritual entre essas figuras.

Embora os registros históricos não esclareçam os motivos exatos da viagem de Obá Sanyá e Bamboxê ao Recife, Valéria Costa levanta hipóteses plausíveis: relações familiares, já que era comum pessoas do mesmo clã ou povoado serem capturadas e trazidas ao Brasil juntas, ou mesmo atividades religiosas e políticas, dado o papel ativo de ambos na reorganização do culto nagô em outras regiões brasileiras, como na Bahia.

Obá Sanyá, em especial, é descrito como ancestral venerado no Sítio de Pai Adão, o que reforça sua presença marcante na formação espiritual

daquele espaço (Costa, 2013). A autora ressalta que há também evidências da participação de Bamboxê no mesmo contexto na constituição do Xangô, embora de forma mais indireta.

O termo mais usado localmente, Xangô, não é apenas nome de orixá, mas também designa todo o culto de matriz nagô na região. Entre os mais antigos e respeitados terreiros do Brasil está o Ilê Axé Iemanjá Ogunté, popularmente conhecido como o Sítio de Pai Adão, fundado por uma mulher africana: Ignez Joaquina da Costa, Tia Inês, cujo nome divino era Ifá Tinukê.

Tia Inês chegou ao Brasil por volta de 1870, ainda no contexto dos últimos fluxos da diáspora africana, quando a escravidão formal estava próxima de seu fim, mas a repressão às práticas culturais e religiosas africanas persistia. O nome Ifá Tinukê indica sua origem étnica iorubá, povo do atual sudoeste da Nigéria, cuja estrutura social e espiritual gira em torno do culto aos orixás e ao sistema divinatório de Ifá. O nome revela a filiação ao culto de Ifá, sistema divinatório central na cosmopercepção iorubá. Tia Inês, portanto, era uma sacerdotisa com sólida formação africana, e sua atuação não pode ser dissociada da presença de outras lideranças religiosas de origem nagô.

Valéria Costa sustenta que é “provável que durante sua estada em Recife, em 1872, Obá Sanyá e Bamboxê Obitikô estivessem envolvidos, de alguma forma, na fundação desse terreiro” (Costa, 2013, p. 47). Isso não significa, necessariamente, que tenham sido cofundadores formais, mas sim colaboradores e conselheiros rituais, capazes de orientar a montagem litúrgica da casa, transmitir fundamentos e reforçar a legitimidade do culto à luz das tradições iorubás.

Na África Ocidental, os iorubás constituíam uma sociedade desenvolvida, com centros urbanos como Oyo e Ilê-Ifé, ricos em organização política, conhecimento filosófico e espiritualidade. Xangô, orixá do trovão e da justiça, é justamente uma figura originária dessa região, onde foi um rei lendário. A chegada de Tinukê a Pernambuco inscreve-se nessa rota trágica da diáspora, onde saberes religiosos resistiram, mesmo em terra estrangeira, à brutalidade colonial.

Instalada em Água Fria, no Recife, Tia Inês comprou um terreno onde edificou o terreiro e uma capela dedicada à Santa Inês, fundindo, à maneira afrobrasileira, símbolos católicos e africanos. A sua atuação como Ialorixá (sacerdotisa) inaugurou o culto formal, e criou uma estrutura religiosa, social e comunitária de resistência. Sua liderança espiritual foi sucedida por Adão, que passou a nomear a casa como o Terreiro de Pai Adão.

Esse espaço, mais do que templo, tornou-se referência de organização afrorreligiosa no estado. Como observou o antropólogo René Ribeiro (1982), que estudou os terreiros de Xangô nos anos 1940, o Ilê Axé Iemanjá Ogunté funcionava como casa-matriz, irradiando saberes, rituais e linhagens espirituais para outros terreiros da região.

A importância simbólica do espaço é tamanha que ainda hoje abriga uma gameleira centenária, equivocadamente chamada de baobá em alguns registros, símbolo de ancestralidade e resistência.



Figura 77. Gameleira centenária

Fonte: Disponível em: <https://bit.ly/4pZmGzP>. Acesso em: 19 set. 2025.



Figura 78. Altar do Terreiro

Fonte: Foto Ricardo Fernandes/Folha Pernambuco. Disponível em: <https://bit.ly/4pZmGzP>. Acesso em: 19 set. 2025.

O Candomblé que Tia Inês praticava não era apenas religião: era política de sobrevivência, memória africana em território hostil, cura e reconstrução comunitária. Durante o século XX, o culto foi alvo de perseguições sistemáticas, com pais e mães de santo presos e terreiros invadidos, como aponta Urariano Mota em seu *Dicionário Amoroso do Recife* (2023). Mesmo assim, a tradição sobreviveu como floresceu, desenvolvendo uma estética própria e uma rede de solidariedade interna.

Na década de 2010, a então Ialorixá do Sítio, Iá Luiza, viúva do neto de Pai Adão, relatou que o terreiro mantinha uma comunidade coesa de mais de sessenta pessoas, baseada em vínculos de sangue, afeto e auxílio mútuo. Em sua figura, o divino e o cotidiano se misturam: ela nunca se manifestou em transe, mas sua sabedoria e leitura profunda dos outros eram reconhecidas como manifestação espiritual em si.

O atual Babalorixá, Manoel do Nascimento Costa, conhecido como Manoel Papai, dá continuidade à luta por reconhecimento institucional do terreiro como espaço divino, equiparável a igrejas católicas e evangélicas, inclusive na batalha por isenção de impostos como o Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU) – uma luta pelo respeito à equidade religiosa em um país marcado pela desigualdade espiritual institucionalizada.

Obá Sanyá, cujo nome de batismo era Joaquim Vieira da Silva, é uma figura importante da história das religiões de matriz africana no Brasil, particularmente nos candomblés de Xangô. Sua trajetória revela as profundas conexões entre a Bahia e Pernambuco, bem como as continuidades religiosas do povo iorubá no Brasil pós-escravidão. Segundo a documentação e a tradição oral, Joaquim Vieira, de origem egbá, foi escravizado e trabalhou como marinheiro a serviço de um comerciante escravista com negócios no Golfo do Benim. Libertado em 1866 por coartação, passou a atuar com destaque na formação de casas religiosas e na articulação de redes afroatlânticas, sendo lembrado por seu nome iorubá, Obá Sanyá, um título que remete à sua ligação com Xangô e à sua origem real (Obá significa “rei” em iorubá).

Fontes como Castillo (2012, p. 82-89) e Verger ([1981] 2003, p. 28-29) registram que Obá Sanyá teve papel decisivo na consolidação do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho), o mais antigo terreiro de Salvador ainda em funcionamento, e também participou da fundação do Ilê Axé Iemanjá Ogunté (conhecido como o Sítio de Pai Adão), em Recife. Junto com Bamboxê Obitikô, ambos devotos de Xangô, foram padrinhos espirituais de figuras históricas como Eugênia Anna dos Santos, a célebre Mãe Aninha, que viria a fundar o Ilê Axé Opô Afonjá, no Rio de Janeiro em 1896 e em Salvador em 1910.

Em 1873, Bamboxê retornou à África, estabelecendo-se em Lagos, onde fundou o *compound* Ilê Ajolojo, que segundo Castillo (2016) significa “casa daquele que dança na chuva e tem poder sobre ela”, mantendo altares dedicados a Xangô, Obatalá, Exu, Ogum e Oxum. Mesmo em Lagos, Bamboxê manteve laços com o catolicismo, batizando seus filhos, mas sem abandonar a estrutura familiar poligínica iorubá. Teve pelo menos três esposas – uma delas, Feliciano da Conceição, uma mina liberta levada de Pernambuco, e outra, Rosalina, uma crioula do Recife. Sua prática religiosa continuou sendo híbrida: católico na forma, mas profundamente iorubano em conteúdo.

Entre as décadas de 1860 e 1870, há evidências de atividades religiosas na Rua das Laranjeiras, onde Marcelina residia. Registros de jornais da época, como *O Alabama*, mencionam rituais na região, destacando a existência de outros Candomblés e a concentração de especialistas religiosos africanos próximos a essa localização. Seu acúmulo de bens ao longo de vinte anos no fim resultou num endividamento por parte de seus familiares, algo que provoca certa disputa por bens e posses entre sua filha primogênita (Magdalena) e seu marido (Miguel), que embora tenham herdado várias propriedades, Magdalena enfrentou dificuldades para mantê-las, culminando em vendas a preços baixos e, finalmente, na hipoteca de sua casa em 1891. Sua vida próspera, em grande parte sustentada pelos esforços de Marcelina, começou a se deteriorar após a morte desta. Magdalena, que inicialmente demonstrava riqueza, entrou em declínio financeiro, principalmente no contexto pós-abolição.

Essa trajetória também reflete uma tendência maior de decadência entre a elite negra liberta do Brasil, que, após a abolição, enfrentou a marginalização em uma sociedade cada vez mais racializada. O declínio econômico da família Silva, que antes acumulava riqueza por meio da compra de imóveis, é emblemático dessa perda de *status* no fim do século XIX.

Marcelina faleceu em 1885, na Rua das Laranjeiras, na antevéspera de São Pedro, o que sugere que celebrações religiosas possivelmente estavam sendo preparadas em sua homenagem, talvez ligadas a Xangô Airá, seu possível orixá. Após sua morte, sua filha Maria Magdalena organizou as obrigações fúnebres, que incluíram o axexê, ritual fundamental na tradição do Candomblé para a passagem espiritual. Mas sua sucessora foi Maria Júlia Figueiredo.

**Maria Júlia Figueiredo (1820-1890) – Erelú – Irmandade Boa Morte
– Bahia/Nordeste**



Figura 79. Maria Júlia Figueiredo

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Maria Júlia Figueiredo, sucessora de Marcelina da Silva à frente do Ilê Axé Iyá Nassô Oká entre 1886-1890, atuou na articulação entre as práticas do candomblé e da devoção da Boa Morte desde a metade do século XIX. Nascida em data incerta ao longo do século, Maria Júlia era filha de santo de Marcelina “Obá Tossi” da Silva, que lhe transmitiu o axé de Oxum, e já

figurava em 1885 como ialodê e “provisora-mor” da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, conforme depoimentos de Menininha ao pesquisador Waldeloir Rego (1980). Ao falecer entre 1890 e 1894 – datas que variam conforme as fontes, ora 1890 (Castillo, 2007), ora 1892 (Castillo, 2012) ou até 1894 (Lopes, 2014) –, Maria Júlia deixou estruturado no Engenho Velho da Federação um terreiro com “duas salas, seis quartos, varanda, cozinha e dispensa, cercado de terreno com arvoredos frutíferos” (APEBa, Inventários 3/1011/1480/20, fls. 3-3v., 1892).

Apesar de a Boa Morte nunca ter se constituído formalmente como irmandade católica em Salvador – tratando-se, segundo Nascimento e Isidoro (1988), de uma “devoção” ligada à Irmandade do Bom Jesus dos Martírios – foi em Cachoeira, a partir da Casa Estrela, que ela se reestruturou em torno de um grupo de ganhadeiras libertas conhecidas como “negras do Partido Alto”. Lideradas inicialmente por Maria Niceta, depois por Dona Santinha e Tutuzinha (estas últimas, filhas de Maria Júlia segundo Gaiaku Luiza⁵⁷ em entrevista não datada), essas mulheres seguiram o mesmo modelo de sucessão vitalícia e de instituições secretas – Ogboni e Gèlèdè – herdado dos candomblés jeje-mahim (Conceição, 2011).

Segundo Silveira (2006), a devoção da Boa Morte funcionava, em seus primórdios, como “fachada para mascarar o culto dos orixás ligados à fertilidade, à terra e às águas”, sem compromisso formal com a Igreja Católica e inteiramente feminina. No entanto, numerosos indícios – sobretudo o sacrifício de animais e a vigília secretíssima do segundo dia da festa pública, reservada apenas às integrantes mais antigas – revelam fortes afinidades com rituais da sociedade Gèlèdè de Salvador. Esta correlação torna-se mais evidente ao se considerar que uma das primeiras integrantes do Candomblé Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê, fundado c. 1860, foi a ialorixá jeje Ludovina Pessoa (veja no Capítulo 7), também membro da Boa Morte.

A convergência entre a irmandade e o candomblé ampliou-se, ainda, pelo enlace de lá de santo: a Piora da Boa Morte em Salvador, Iyá Nássô Maria Júlia Figueiredo (Erelú nas sociedades Ogboni e Gèlèdè), compartilhava o mesmo núcleo religioso do Oluwô Bamboxê Essá, mesário da Irmandade do Bom Jesus dos Martírios e líder do culto de Babá Egun. Esse culto mortuário, organizado por homens (os Ojés) e com interdição feminina, desenvolveu-se simultaneamente em Itaparica e está até hoje

57. Luiza Franquelina da Rocha, conhecida como Gaiaku Luiza de Oyá (1909-2005) foi uma ialorixá brasileira do Candomblé Jeje-Maiá. Nasceu e viveu em Cachoeira, Bahia no Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde, também conhecido como Roça do Ventura, reconhecido como patrimônio cultural do Brasil em 4 de dezembro de 2014. Veja mais no Volume 2.

ligado ao reconhecimento dos ancestrais (Eguns) e ao limiar entre vida e morte, como destaca Joanice Conceição (2011).

Dessa forma, Maria Júlia Figueiredo encarna, para a historiografia do candomblé e das irmandades afrobrasileiras, a figura de transição entre as devoções católicas sem estatuto canônico e as sociedades secretas de matriz africana. Sob seu comando, o terreiro do Engenho Velho tornou-se um espaço onde se prestava culto à Virgem, se praticavam sacrifícios a Omolu/Obaluaiê (Baba Egun) e se celebrava a fecundidade de Oxum, evidenciando uma dupla pertença – católica e afrocandomblé – que caracteriza a religiosidade negra na Bahia do século XIX.

Pelo menos outros dois terreiros ainda vigentes surgiram em decorrência das relações estabelecidas na Barroquinha e Engenho Velho: o terreiro do Gantois (Ilê Axé Omi Iyamassê) por Maria Júlia da Conceição Nazareth, e o Ilê Axé Opô Afonjá, por Eugênia Ana dos Santos, do São Gonçalo do Retiro, ambas relacionadas à Marcelina, estendendo-se em uma imensa rede a partir da atuação de suas sucessoras.

Segundo Edison Carneiro (1937), Maria Júlia da Conceição Nazaré (Omoniké), fundadora do Terreiro do Gantois, Ilê Iá Omim Axé Iamas-sê, teria sido filha de santo de Marcelina e, após sua morte, disputado, sem sucesso, a sucessão da Casa Branca, vindo a fundar o Gantois em decorrência disso. Entretanto, as tradições orais do Gantois questionam esse relato. Embora reconheçam a ligação com a Barroquinha, tal como ocorre na memória da Casa Branca, divergem ao afirmar que Maria Júlia Nazaré foi filha de santo de Iyá Akalá e não de Obá Tossi (Marcelina). Dessa forma, o Gantois seria considerado irmão da Casa Branca, e não descendente. Ademais, evidências sugerem que o Gantois já existia antes mesmo do falecimento de Marcelina que foi em 1885, lançando dúvidas sobre a sequência histórica apresentada por Carneiro (1937), cuja narrativa, amplamente difundida na etnografia do Candomblé, pode não refletir os eventos como ocorreram.

A ambiguidade em torno do termo iorubá “Omoniké” e a identidade de Maria Júlia decorre, em grande parte, da sobreposição de duas tradições orais e de leituras etnográficas distintas. No terreiro do Gantois, Omoniké figura como uma das primeiras ancestrais femininas saudadas nos ritos fúnebres, o que sinaliza seu protagonismo na fase inaugural da casa. Já nas narrativas sobre a Casa Branca do Engenho Velho, o antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2003) – ao cotejar depoimentos de Mãe Menininha e registros de Waldeloir Rego (1980) – associou o nome Omoniké à sucessora de Marcelina da Silva, Maria Júlia Figueiredo (a “Erelú”), perpetuando

esse entendimento na literatura especializada. Verger (2002), por sua vez, incorporou essa leitura ao seu inventário de ialorixás, tornando-o senso comum mesmo diante do fato de que nos rituais preservados pela Casa Branca, o nome Omoniké não é invocado.

Essa divergência nos conjuntos paralelos de ancestrais, sugere que o Gantois se afirmou autonomamente ainda na década de 1850, muito antes da morte de Marcelina da Silva em 1885, desse modo, não teria havido uma cisão entre as duas casas durante a sucessão, após a morte de Marcelina (Obá Tossi). A documentação jornalística de 1868 relata o “terreiro de tia Júlia” e sua filha Pulquéria, demonstrando que a Casa Branca já existia em local distinto e que “tia Júlia” atuava simultaneamente, corroborando o depoimento de Mãe Menininha de que sua bisavó foi “irmã de santo, e não filha de santo, de Marcelina Obá Tossi”.

Com base nas análises de Castillo (2017), que evidencia esses pontos de tensão entre etnografia e fontes escritas, com levantamento que combinou a reconstituição documental – incluindo testamento de Marcelina e periódicos da época – com entrevistas com zeladores dos dois terreiros, embora os documentos não registrem explicitamente a cisão, esses autores identificaram indivíduos que circulavam entre as comunidades e redes de parentesco ritual que preexistiam a qualquer separação formal. Essas evidências permitem afirmar que se trata de duas figuras históricas distintas, mas as “Marias Júlias” representam troncos de uma mesma tradição compartilhada, cada qual reelaborada pelas memórias específicas do Gantois e da Casa Branca. Vamos conhecer a história de Maria Júlia Nazareth, Omoniké.

**Maria Júlia Nazareth Conceição Etra (Soares de Sá) – (1813-1917)
– Omoniké: Terreiro do Gantois – Bahia/Nordeste**



Figura 80. Fotografia de Maria Júlia da Conceição Nazaré
Fonte: <https://bit.ly/3KJRXyq>. Acesso em: 30 out. 2025.



Figura 81. Fotografia – Pulquéria Maria da Conceição Nazaré
Fonte: <https://bit.ly/4a5IkxO>. Acesso em: 30 out. 2025.



Figura 82. Fotografia: Líderes do Terreiro do Gantois, um terreiro de candomblé brasileiro em Salvador, Bahia, fundado em 1849

Fonte: “A raça africana e os seus costumes na Bahia”, de Manuel Raimundo Querino, 1916; também disponível em: <https://bit.ly/4pUjky3>. Acesso em: 30 out. 2025.

A história do Terreiro do Gantois começa no coração da Iorubalândia, no território dos egbás, grupo iorubá estabelecido ao sul do Rio Ogun, na região de floresta tropical que hoje corresponde ao sudoeste da Nigéria. Segundo Lisa Earl Castillo (2017), foi lá que nasceu, em 1813, a fundadora do terreiro, conhecida legalmente na diáspora como Maria Júlia Nazareth d’Etra Conceição (ou Soares de Sá), carregava consigo o nome africano Omoniké, expressão iorubá que pode ser traduzida como “a criança que é cuidada e amada”.

Omoniké viveu em um período marcado por turbulência na região egbá. Os egbás, durante muito tempo subordinados ao Império de Oyó, conquistaram sua autonomia por volta de 1780, mas logo foram tragados pelas guerras que se seguiram ao colapso de Oyó, especialmente a guerra de Owu (1817-1829). Inicialmente neutros, os egbás acabaram sendo arrastados para o conflito, e muitos de seus membros foram escravizados. Segundo a tradição oral preservada no Gantois, Omoniké teria nascido na região de Akê, posteriormente estabelecida como um distrito de Abeokuta, cidade fundada em 1830 por refugiados das guerras iorubás.

Os registros orais contam que Omoniké foi sequestrada ainda jovem nos arredores de Abeokuta, quando se dirigia para fora dos muros da cidade. Seu

pai, temendo os ataques de quadrilhas de traficantes que assolavam a região, teria lhe dado uma semente para colocar na boca – um gesto ritual para torná-la invisível aos inimigos. A tentativa falhou: ela foi capturada e vendida. Como muitos outros cativos das guerras civis iorubás, foi levada ao porto de Onim (nome tradicional de Lagos), e de lá embarcada para o Brasil.

Ainda segundo Castillo (2017), chegando a Salvador, na Freguesia da Conceição da Praia, por volta de 1835, Omoniké foi comprada pelo comerciante Antônio Soares de Sá, ligado à firma Ramos Soares & Costa, que havia operado tumbeiros próprios, como o *Brigue Nossa Senhora da Glória*, em rotas africanas, inclusive com registros de epidemias de varíola durante travessias. Em 29 de novembro de 1835, na Igreja da Sé, ela foi batizada com o nome Maria Júlia. Esse batismo ocorreu em um contexto tenso: poucos meses antes, Salvador fora sacudida pela Revolta dos Malês, levante liderado por escravizados muçulmanos nagôs e malês. Após o levante, uma nova legislação obrigava o batismo de cativos africanos recém-chegados em até seis meses, sob pena de multa, reforçando o controle religioso sobre a escravidão (Castillo, 2017).

Na casa de Antônio Soares de Sá, na Rua Direita de Santa Bárbara, Júlia viveu com outras cativas – várias delas também nagôs – e desempenhou serviços domésticos e de venda de alimentos como quitandeira, ofício central às mulheres africanas na diáspora. O mercado de Santa Bárbara, próximo à residência, tornou-se o palco de sua autonomia inicial, mesmo ainda como escravizada. A presença majoritária de mulheres negras na economia alimentar urbana ecoava estruturas de gênero africanas, nas quais o comércio de produtos agrícolas era, tradicionalmente, atividade feminina (Castillo, 2017).

De acordo com a pesquisa de Castillo (2017), Júlia comprou sua liberdade, no dia 25 de setembro de 1840, já grávida de Pulquéria, sua sucessora. A data de alforria de Júlia, uma sexta-feira, coincide com a sexta-feira da festa de Oxaguiá. Então vemos que Júlia foi consagrada ao orixá Dadá, uma das qualidades menos difundidas de Xangô, identificado no Gantois como Dadá Bayani Ajaká. No entanto, como afirmava Mãe Carmem, “era Oxaguiá que pegava ela” – ou seja, Oxaguiá se manifestava em Júlia nos momentos de transe. Essa duplicidade espiritual é representada ritualmente na abertura e no encerramento do calendário litúrgico do terreiro, que se inicia com a festa de Oxaguiá (setembro) e se encerra com a festa de Dadá/Bayani. Essa estrutura ritual espelha a própria biografia divina de Mãe Júlia: da consagração formal a Dadá à incorporação recorrente de Oxaguiá. Este cruzamento de tempo histórico e tempo divino fortalece a memória do terreiro como espaço de liberdade e recriação de identidades. Por volta de 1846, Júlia aparece em registros como liberta e quitandeira, já circulava de forma autônoma, inserida em uma rede

densa de africanos livres e libertos. Casada com Francisco Nazareth d'Etra, homem da nação jeje-mahi, conforme sustentado pela tradição oral do Gantois.

Como vimos, os mahi, povo do tronco linguístico gbe, sofreram, a partir da década de 1740, violentas campanhas de captura pelo exército do Reino do Daomé, que buscava abastecer o tráfico atlântico com prisioneiros de guerra. Na Bahia, os mahi foram frequentemente registrados como “maquins” e se tornaram parte importante da ampla categoria dos jejes, que, por sua vez, era vista como um subgrupo da “nação Mina”, termo colonial genérico aplicado a diversos povos do Golfo do Benim, como nagôs, Hauçás, fantis e jejes. A união de Júlia (nagô-egbá) com Francisco (jeje-mahi) expressa uma aliança simbólica e religiosa entre tradições africanas irmãs, que compartilhavam elementos culturais e cosmoperceptivos. O casamento civil dos dois foi registrado em 1853, e os dois passam a viver na Freguesia da Sé, área onde muitos africanos livres se estabeleciam.

Conforme relata Castillo (2017), o terreiro desde suas origens, articula um sistema de saberes profundamente africano. O culto a Ogum (trazido por Francisco Nazareth), a Dadá e Oxaguiã (ligados a Júlia), a Oxóssi (orixá de Pulquéria), e a Iemanjá e Oxum (com raízes egbás), mostra uma interpenetração de matrizes iorubás e jejes. Os indícios de influência mahi – povo do antigo Daomé – são fortes na presença de Omolu/Obaluaiê, identificado com a variola e com rituais de cura. A festa do inhame novo, descrita nos jornais como “pagode”, remete ao calendário agrícola e aos ciclos de oferendas presentes em sociedades como Oyó, Ketu e Abeokuta.

O próprio Francisco Nazareth, barbeiro e mahi, teria incorporado práticas medicinais e litúrgicas de Sakpata (nome jeje de Omolu), entrelaçando o saber curativo com o poder ritual. O Gantois, portanto, foi um entrelaçamento ativo de territorialidades africanas diversas, como bem expressa o sincretismo litúrgico que incorpora missas para santos associados a orixás jejes, como Nanã (Nossa Senhora Santana) e Obaluaiê (São Roque).

O terreiro foi implantado nas terras da antiga Fazenda Gantois, de família francesa até 1844, e abarcava partes dos atuais bairros do Garcia, Federação e Engenho Velho. As primeiras referências jornalísticas ao terreiro datam de 1868, com matérias do periódico *O Alabama*, que citam “o terreiro de tia Júlia no Moinho” – uma região nomeada a partir de um moinho movido pelas águas do Rio de São Pedro, erguido por Francisco Ezequiel Meira ainda na década de 1830. À época, o espaço rural já estava sendo gradualmente subdividido e arrendado.

De acordo com a tradição oral, o terreno foi arrendado por Francisco Nazareth em 1849. Não foi encontrada documentação que pudesse confirmar a data, mas o envolvimento do marido de Júlia nos primeiros tempos do terreiro é apoiado por evidências etnográficas: o assentamento mais antigo do terreiro é de

Ogum, o orixá de Francisco Nazareth. Contudo, ao longo da década de 1850, os diversos registros paroquiais em que Francisco Nazareth e Júlia aparecem são unânimes em descrevê-los como moradores da Freguesia da Conceição.

Nas entrelinhas do documento, Lisa Castillo (2017) chama a atenção para o fato de que a filha Anna não estava mais viva. Em 1867, ela teria 16 anos, ainda legalmente menor de idade e dependente da mãe para seu sustento. Contudo, os únicos filhos dependentes citados na petição da mãe foram Damiana e Jacinto. Castillo (2017) não conseguiu localizar o registro de óbito de Anna, logo não fica claro se ela foi vítima das epidemias ou se morreu em outro momento. Mas essa não foi a única vez que Júlia perdeu um filho. O filho José morreu em 1849, mesmo ano em que nasceu. Além de Maria Pulquéria, havia outra filha chamada Maria, nascida em 1843 e batizada em 1846, mas ela não consta na tradição oral, o que sugere que faleceu pequena também.

A senioridade ritual e a memória litúrgica expressas na ordem de saudação dos ancestrais nas casas da Casa Branca do Engenho Velho e do Gantois fornecem indícios da interseção entre essas lideranças. A inserção ou ausência de certas entidades nos rituais revela mais do que variantes litúrgicas: aponta para disputas de memória, autoridade espiritual e formas de reinscrição da ancestralidade no cotidiano das comunidades-terreiro. Segundo Verger (2003, p. 29), a fixação das entidades nas casas depende de processos históricos, migratórios e espirituais específicos, enquanto Lima (2003, p. 145) destaca que os laços de parentela de santo e as escolhas de divindades também expressam estratégias de legitimação interna e externa.

Segundo Castillo (2017), em ambas as casas, as três primeiras figuras femininas a serem saudadas são Iyá Adetá, Iyá Akalá e Iyá Nassô, embora em ordens diferentes, refletindo possíveis disputas ou ambiguidades em relação à hierarquia espiritual estabelecida entre elas. A divergência principal, quanto à precedência entre Adetá e Akalá, parece sustentar a hipótese de Edison Carneiro (1937) de que essas mulheres compartilharam o poder ou o exerceram simultaneamente, em vez de se sucederem linearmente. A constância da posição de Iyá Nassô como terceira em ambas as casas indica sua entrada mais tardia na linhagem iniciática em relação às outras duas, embora seu prestígio histórico seja igualmente significativo.

Ao que tudo indica, Maria Júlia Nazareth (Omoniké) conhecia Marcelina (Obá Tossi) por meio de uma intrincada rede de compadrio que ligava suas famílias e aliados religiosos desde a época de Iyá Nassô (Francisca da Silva), cruzando territórios sociais, econômicos e espirituais do Recôncavo à cidade da Bahia. O barbeiro nagô José Bernardino da Costa Farias convivia com o padrinho de Marcelina, também barbeiro jeje, Constantino do Bonfim, na

casa de seu escravizador e frequentavam a Casa D'etra, onde Júlia e seu marido Francisco Nazareth eram escravizados, demonstrando os distintos elos entre elas em espaços de atuação de Francisca (Iyá Nassô).

Marcelina Obá Tossi ao retornar de Uidá, na África após a morte de Roza Maria da Conceição, foi amparada por Constantino do Bonfim, e rearticulou a comunidade que estava sob cuidado de Roza. Suas relações de compadrio com figuras como José Bernardino da Costa Farias e Anna Rita indicam conexões profundas com outras lideranças religiosas em formação, especialmente com Júlia, fundadora do Ilê Axé Iyá Omin Axé Iyamassê, conhecido como Terreiro do Gantois.

A figura de Júlia se destaca como um eixo articulador entre o legado da Barroquinha e o surgimento do Gantois. As tradições orais do terreiro sustentam que ela foi iniciada por Iyá Akalá, tida como sua “mãe espiritual”. Embora os nomes lusos de Iyá Akalá e Iyá Adetá não tenham sido identificados documentalmente, a presença de ambas nas saudações rituais e sua ligação direta com Júlia revelam a importância de suas atuações na Bahia oitocentista. A conexão de Júlia com o barbeiro Francisco Nazareth, seu marido, introduz outra dimensão relevante: o trânsito de produtos e conhecimentos religiosos entre a África e o Brasil, por meio das redes de barbeiros e comerciantes negros atlânticos. Embora não haja provas de que Nazareth tenha retornado à África, sua inserção em circuitos comerciais com forte presença afrorreligiosa, como os de Faustino de Santa Anna e José Bernardino da Costa Farias, sugere que ele atuou como mediador na importação de elementos rituais, inclusive plantas curativas.

A fundação do Gantois deve, portanto, ser situada antes da morte de Francisco Nazareth em 1859, o que contradiz versões que vinculam o surgimento da casa à morte de Marcelina, ocorrida apenas em 1885, como já discutimos. Ademais, o início da atuação de Bamboxê Obitikô (Essá Obitikô), ancestral da Casa Branca, após sua alforria em 1857, reforça a ideia de que a separação entre as comunidades ocorreu ainda nos anos 1850. A cronologia converge para um momento de fragmentação dentro da antiga comunidade da Barroquinha, a partir da qual novas casas religiosas, como a Casa Branca e o Gantois, passaram a trilhar trajetórias autônomas, embora enredadas por ancestralidade comum.

Segundo Castillo (2017), a análise das redes de compadrio e das relações pessoais que envolvem Marcelina, Júlia, Anna Rita, José Bernardino e Constantino do Bonfim permite mapear os circuitos por onde transitaram pessoas e saberes religiosos. O fato de Anna Rita ter sido afilhada de Marcelina em 1844 e, mais tarde, confiar a Júlia o batismo de seus filhos, coincide com o momento em que Júlia já teria se afastado da Barroquinha. Esse movimento indica uma reorganização das alianças internas, que se refletiu na fundação de novos espaços de culto.

Outro ponto de articulação importante foi o terreiro de Maria Velludinha, identificado pelo jornal *Alabama* em 1869 como espaço central de celebração durante o Entrudo. A festa em sua casa reuniu dignidades de diferentes casas, entre elas Ludovina Pessoa, figura proeminente no Zoogodô Bogum Malê Rundó (Bogum) e no Seja Hundé, terreiro jeje de Cachoeira. A presença destacada de Pulquéria do Moinho, descrita como “muito influída”, evidencia que mulheres negras exerciam influência transversal entre diferentes nações religiosas (jejes e nagôs), sendo pontes vivas de diálogo e articulação entre linhagens e casas.

A rede de relações que se delinea a partir dessas lideranças revela a centralidade das mulheres na estruturação e continuidade das tradições religiosas afrobrasileiras no século XIX. Como fundadoras ou mães de santo, e também como estrategistas sociais, as mulheres como Júlia (Omoniké), Iyá Akalá, Iyá Nassô, Maria Velludinha e Marcelina Obá Tossi ativaram alianças, forjaram linhagens e mantiveram vivos os vínculos espirituais, mesmo diante de rupturas, repressões e deslocamentos geográficos. O papel dessas mulheres não se restringe à condução litúrgica; elas foram também mediadoras culturais, guardiãs da memória e articuladoras de redes que conectavam comunidades urbanas a circuitos transatlânticos de troca e religiosidade.

A partir de Omoniké, mãe de muitos e senhora de caminhos, é possível vislumbrar um eixo subterrâneo que conecta Manuel Raimundo Querino aos fundamentos do Terreiro do Gantois, em Salvador. Manuel Raimundo Querino (1851-1923) nasce no Recôncavo Baiano, órfão de cólera ainda na infância, num Brasil marcado pela presença negra escravizada, pelo avanço da Monarquia e pelas reverberações da Independência. Ao ser acolhido em Salvador por Manuel Correia Garcia, entra numa formação marcada pela tensão entre os saberes letrados da elite e os saberes insurgentes das comunidades afrodescendentes que permeavam a cidade. Seu trajeto, atravessado pela diáspora africana e pelas políticas de assimilação e subalternização do Estado imperial, é expressão viva da resistência negra frente às tentativas de apagamento sistemático.

Querino atravessa a Guerra do Paraguai como soldado – uma experiência que, além de devastadora, marca a politização de uma geração de homens negros que retornaram ao país sem as promessas de liberdade e cidadania que lhes foram feitas. Ao regressar, insere-se ativamente na vida intelectual, associativa e política da Bahia. Funda o Liceu de Artes e Ofícios, participa da Academia de Belas Artes, e passa a atuar como professor e artista – numa trajetória que tensiona o lugar do negro na cultura e no saber formal da Primeira República.

Sua militância é multifacetada: operária, artística, religiosa e política. Está entre os fundadores da Liga Operária Bahiana (1876) e da Sociedade de Artes e Ofícios (1872), contribuindo para o fortalecimento de uma

classe trabalhadora negra que buscava formas autônomas de organização, à margem das estruturas coloniais de tutela e vigilância. Sua atuação republicana, articulada ao Club Republicano da Bahia e à fundação de jornais como *A Província* e *O Trabalho*, revela um projeto de país que disputava com a elite branca os rumos da República recém-instaurada.

Ao mesmo tempo, Querino move-se nos territórios da cultura afrobrasileira: é membro ativo da Irmandade do Rosário dos Pretos, dialoga com a Irmandade de Santa Cecília, e sua trajetória se entrelaça com a presença dos terreiros e da religiosidade de matriz africana em Salvador. Embora não se declare publicamente como iniciado, diversos pesquisadores e fontes orais apontam sua relação com o Terreiro do Gantois, particularmente com a ialorixá Maria Júlia da Conceição Nazaré ou Mãe Omoniké, de tradição nagô-ketu. As rotas simbólicas e sociais que ligavam a intelectualidade negra da cidade às casas de culto não se davam apenas por afinidade religiosa, mas como expressão de um *ethos* de resistência e cuidado coletivo forjado no ventre da diáspora.

Entre 1903 e 1923, Querino se dedica à escrita de uma etnografia insurgente. Obras como *As Artes na Bahia* (1909), *Bailes Pastoris* (1914) e *O Colono Preto como Fator da Civilização Brasileira* (1918) desmontam a arquitetura do racismo científico – especialmente as formulações de Nina Rodrigues – ao inscrever os africanos como civilizadores, técnicos e construtores do Brasil. Em vez da inferiorização racial sustentada pelo determinismo lombrosiano, Querino reivindica a oralidade, a memória e o cotidiano como fundamentos legítimos da escrita histórica. Sua historiografia é, portanto, uma insurgência contra o apagamento: por meio de arquivos institucionais, fontes orais e documentos das associações de classe e irmandades religiosas, ele reescreve a história brasileira com base nos rastros da presença africana.

Essa atuação o coloca em confronto direto com o projeto republicano de branqueamento e com o movimento modernista emergente, que pretendia redefinir o “nacional” a partir da seleção estética de elementos afroindígenas, mas sem redistribuição de poder simbólico ou político. Querino não foi celebrado pela Semana de 1922. Sua obra não ornamentava o novo “Brasil moderno”. Foi somente décadas depois, com Arthur Ramos (1938) e, posteriormente, E. Bradford Burns (1994), que sua contribuição começou a ser reconhecida nos circuitos acadêmicos.

Sua articulação com a história da arte, a pedagogia, o candomblé e os movimentos populares de Salvador fazem de Querino uma figura-limite entre mundos que a história oficial insistiu em separar: o da razão letrada e o da tradição oral, o do cidadão republicano e o do devoto do axé, o do operário e o do intelectual. Ao lado de figuras como Maria Júlia Omoniké, que guardava

os segredos da tradição nagô e sustentava uma casa de axé como espaço de cura e política, Querino constrói um outro projeto de Brasil – não o da integração subordinada, mas o da memória ativa e do pertencimento insurgente.

Essa relação não se restringe à devoção, mas revela uma tessitura política e ancestral, em que a casa de santo e a pena do intelectual operam como instrumentos de luta e reexistência. Querino circulava entre irmandades leigas como a do Rosário dos Pretos e a de Santa Cecília, mas também entre as rodas do candomblé, onde escutava, aprendia e escrevia a partir da oralidade, dos rituais e das práticas de axé. O Gantois, nesse sentido, não é apenas um lugar divino: é arquivo vivo, espaço de formação política e refúgio de um saber que sobreviveu à escravidão, à guerra e às promessas vazias da República. Querino, como Omóniké, compreendia que as fronteiras entre arte, ciência, política e espiritualidade eram ilusórias diante da tarefa maior de nomear o mundo a partir da diáspora.

Sua obra, guardada em instituições como o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, a Cúria Metropolitana e os arquivos das irmandades religiosas, permanece como testemunho de uma escrita negra do Brasil que se recusa a morrer. Querino escreveu sobre os africanos no Brasil; ele escreveu *com* eles, nos seus modos, nos seus tempos, nas suas vozes.

Dessa forma, a tessitura das casas tradicionais de Candomblé no século XIX deve ser entendida não como um processo linear ou estanque, mas como um campo dinâmico de interações, disputas e reinvenções, ancorado na ação potente de mulheres negras que souberam transformar suas experiências de diáspora, dor e resistência em legado espiritual e político duradouro.

CAPÍTULO II.

TRABALHO, MÚSICA E MERCADO: A RUA COMO TERREIRO

A espiritualidade negra na segunda metade do século XIX foi mais do que prática religiosa: foi codificação de mundos, plataforma de sociabilidade, sistema de organização do trabalho e, sobretudo, tecnologia de insurgência. No cotidiano das cidades e vilarejos da diáspora, o Candomblé, os calundus, os batuques e as irmandades se articularam como núcleos de economia, circulação de saberes e reexistência. Nos mercados centrais, nos fundos de quintal, nas casas de santo e nas fábricas, mulheres negras mobilizavam a fé como instrumento de gestão coletiva da vida, num Brasil cuja modernidade se assentava na subalternização racial e no disciplinamento dos corpos negros. A institucionalização do Candomblé Jeje-Nagô – com sua rede de terreiros, iniciações e egbés – não se deu isoladamente, mas em conexão com outras formas de religiosidade e tradições culturais afrocentradas que foram adaptadas, recriadas e expandidas por diferentes diásporas dentro do continente.

Essas redes espirituais não estavam dissociadas das movimentações políticas e econômicas do tempo. Na Bahia, por exemplo, as casas de santo se articulavam com as irmandades negras nos mercados, os batuques nas festas populares e o samba e capoeira como expressões de luta cultural e econômica. O samba não surgiu como folclore, mas como forma de negociação com a repressão policial, como mercado de afetos e sustento e como tecnologia de comunicação coletiva – em que a ancestralidade era cantada, dançada e vivida. As paralizações organizadas por quituteiras e marisqueiras, os xirês que reuniam operários e sambistas, que uniam as lutas abolicionistas aos ritos de orixá, tudo isso evidencia que a religiosidade negra foi, muitas vezes, a linguagem cifrada da rebelião.

A presença de sacerdotes e sacerdotisas, como Bamboxê, Obá Sunya, João de Abalá e Ana Eugênia, em sua maioria filhos de Obá Tossi, revela uma estrutura política-religiosa que transcendia os terreiros locais. Esses líderes não apenas consolidavam casas de axé, mas também fomentavam alianças, fortaleciam comunidades quilombolas e conectavam os centros urbanos às periferias espirituais e sociais. Os calundus nos quilombos, as festas de orixá nos cortiços cariocas e os sambas de roda nos terreiros urbanos constituíam uma ecologia de práticas que desafiavam os limites entre religião, arte e política por todas as regiões do país. Foi nesse solo fértil que o samba se desenvolveu como prática de mundo e expressão de um tempo que se recusava a aceitar a escravidão como fim da história.

Os mercados centrais e as feiras urbanas, desde o período colonial, constituíram-se como epicentros do *codex* afrobrasileiro – não apenas pela circulação de alimentos, mas também pela trama densa de sociabilidades negras que ali se entrelaçavam. As quituteiras, regateiras, vendedoras de doces, ervas e comidas de axé ocupavam esses espaços como figuras-chave na mediação entre o mundo material e espiritual. Em torno delas transitavam corpos, saberes e segredos: crianças que acompanhavam os passos das mais velhas, devotos que buscavam remédios e aconselhamentos, trabalhadores e trabalhadoras que ali encontravam alimento e orientação. As ruas e feiras funcionavam como extensão viva do terreiro, locais onde se vendia, como também se cantava, se dançava, se transmitia o que não cabia nos livros. Nas bancas e tabuleiros, receitas ancestrais, plantas de cura e comidas ritualísticas compunham um cotidiano em que o trabalho, a fé e a resistência formavam um mesmo campo de ação. Essa ocupação dos mercados por mulheres negras não era somente econômica, mas também cosmoperceptiva: sustentavam a cidade e, ao mesmo tempo, desafiavam as fronteiras coloniais que tentavam contê-las.



Figura 83. Quitandeiras em rua do Rio de Janeiro, 1875 (Marc Ferrez_Acervo Instituto Moreira Salles)

Fonte: Instituto Moreira Salles. Disponível em: <https://bit.ly/4macbcr>. Acesso em: 19 set. 2025.

Entre bancas de frutas, quitutes, peixes, raízes, ervas, panos e especiarias, as quituteiras – sabidas da rua e do axé – faziam do corpo um tambor de memória. As barracas, mais do que simples pontos de venda, eram lugares de comunicação ancestral, de aprendizado oral, de fofoca e de feitiço. Ali, o sopro de Exu se manifestava nas negociações, nos sorrisos cúmplices, nos gritos de “leva freguês!”, nos segredos sussurrados entre uma pimenta e uma folha de boldo.

Bará – que no Sul do Brasil é identificado como um dos caminhos de Exu e cultuado com atributos próprios – encontra no mercado o seu templo. Porque é no ruído do mundo que ele habita: na rua, na feira, no batuque dos tamancos e no tilintar das moedas. Segundo Dravet (2015), o mercado é o espaço onde Bará se banqueteia antes de qualquer outro, porque ali, antes de qualquer transação comercial, há uma troca de axé. Ele é aquele que permite que a comida chegue, que a feira exista, que as palavras circulem, que a ancestralidade se materialize nos corpos que vendem e compram. Sua presença é performática e estrutural: está no improvisado do comércio, na esperteza da vendedora, no vaivém dos carregadores, na dança das mercadorias, no fluxo de gente. O mercado é, portanto, o espaço onde Bará se faz código, fala e caminho – espaço do trânsito e da tradução entre mundos.



Figura 84. Mercado de Porto Alegre ainda no século XIX com um piso apenas
 Fonte: CB, Marcelo. Mercado Público fez 145 anos. *Porto Imagem*, Porto Alegre, 4 out. 2014.
 Disponível em: <https://bit.ly/4rF1mAk>. Acesso em: 18 jul. 2025.



Figura 85. Mercado de Porto Alegre no início do século XX, já com o segundo piso construído

Fonte: CB, Marcelo. Mercado Público fez 145 anos. *Porto Imagem*, Porto Alegre, 4 out. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/4rF1mAk>. Acesso em: 18 jul. 2025.

Um exemplo vivo dessa presença de Bará pode ser observado no Mercado Público Central de Porto Alegre. Desde sua inauguração em 1869, ele se consolidou como ponto de encontro de culturas populares, sobretudo negras e indígenas. Durante o século XX, apesar das tentativas de higienização e expulsão dos corpos negros do centro da cidade, o mercado permaneceu como território de resistência afrodiáspórica. Ali, quituteiras como Dona Lúcia, Mãe Zilá e tantas outras venderam acarajé, peixe frito, temperos, cocadas e oferendas. Em cada prato, o padê. Em cada esquina, a encruzilhada. Exu Bará, no Mercado de Porto Alegre, não está apenas representado na estátua ou nas oferendas discretamente deixadas nas colunas: ele está nos corpos que atravessam aquele chão diariamente, sustentando com suor e saberes o elo entre o divino e o profano, entre o passado e o agora.

Na zona portuária do Rio de Janeiro, emerge outro desses espaços conhecidos como Pequena África. Assim como o Mercado Público de Porto Alegre e do Desterro, em Florianópolis, a região da Pequena África no Rio de Janeiro representa um espaço comercial e um território de espiritualidade, saberes e política negra. Desde o final do século XVIII, a zona portuária carioca – especialmente nos arredores do Cais do Valongo, Pedra do Sal e Largo de São Francisco da Prainha – tornou-se uma encruzilhada de culturas afrodiáspóricas, onde afri-

canos escravizados e seus descendentes não apenas sobreviviam, como também forjavam redes comunitárias, economias próprias e formas de expressão coletiva. Era ali que se vendia comida, peixe seco, ervas, amuletos e axés. Mas também se trocava informação, se tramava fuga, se costurava quilombo urbano. O batuque, o tabuleiro e a oferenda coexistiam. Era mercado e terreiro ao mesmo tempo.



Figura 86. Rio de Janeiro, região portuária Valongo e Pedra do Sal, localidades da imigração baiana

Fonte: <https://bit.ly/4aCv6bS>. Acesso em: 28 out. 2025.



Figura 87. João da Baiana, nascido em 1887, filho de Tia Perciliana na Pedra do Sal

Fonte: <https://bit.ly/4aCv6bS>. Acesso em: 28 out. 2025.

A exemplo das quitandeiras de Desterro que resistiram às tentativas de expulsão da Praça da Matriz em 1834, as mulheres negras da Pequena África – como Tia Ciata – sustentaram suas famílias com tabuleiros de comida e rezas de orixá, entre rezas baixas, sambas de roda e consultas de jogo de búzios. Heitor dos Prazeres⁵⁸

58. Heitor dos Prazeres (1898-1966) foi compositor, instrumentista, pintor e um dos fundadores da escola de samba Deixa Falar, no Estácio, sendo figura central na conformação do samba urbano carioca como expressão estética afrodiaspórica e resistência cultural. Nascido na região da atual Pequena África, território negro no entorno da antiga Praça Onze, Heitor incorporou saberes ancestrais, práticas religiosas e estéticas herdadas de sua matriz baiano-bantu. Sua obra dialoga com o universo das festas populares, do candomblé e do cotidiano das classes trabalhadoras negras urbanas. Também atuou nas artes visuais com pinturas de intensa oralidade imagética e representação do mundo negro no Brasil, tendo sido o primeiro artista negro a expor na Bienal de Veneza (1966). Foi alvo de apropriação autoral por sambistas brancos da época, como Sinhô, o que ilustra a recorrente expropriação cultural das produções negras nas indústrias fonográfica e artística do Brasil.

batizou o território de “Pequena África” não por acaso: foi para reconhecer essa força subterrânea, mas fundante, que ligava a Gamboa, a Saúde e o Santo Cristo a um continente inteiro – África não como origem remota, mas como presença viva, cotidiana, vivida nas feiras, nas rodas de samba, nos terreiros, nas ladeiras de pedra lavadas com dendê e sal grosso. A expressão cunhada por ele nos anos 1960 rememorava o tempo em que essa parte do Rio pulsava como um grande coração negro da cidade, apagado pelo progresso racista, mas jamais vencido.

Esses mercados centrais – do Rio a Florianópolis, passando por Salvador, Recife ou Belém – foram e continuam sendo lugares de poder negro feminino, de axé, de oralidade e de reexistência. Não eram apenas pontos de compra e venda, mas também palcos de uma cosmopolítica afrodiaspórica: um modo de estar no mundo onde o comércio se entrelaça com o divino, a música com a luta, o cotidiano com a memória ancestral. O que parecia desorganizado aos olhos brancos era, na verdade, um sistema sofisticado de sociabilidade, economia popular e cosmopercepção preta que desenhou – e ainda desenha – as cidades que pisamos.

Esses circuitos revelam que as mulheres negras não estavam somente em luta contra o sistema escravista ou o racismo institucional. Elas estavam construindo um outro sistema de vida – amefricano, espiritualizado, comunal – em meio às contradições da cidade, do mercado, da religião e do Estado. Ao invés de “resistirem” apenas, essas mulheres inventaram mundos, inserindo-se nos códigos subterrâneos que sustentaram comunidades inteiras ao largo do projeto colonial. Em seus corpos, casas, terreiros, sambas e mercados, o Brasil foi reinventado, dia após dia.

Distante da institucionalização iorubana-nagô do Candomblé nos centros urbanos do litoral, os calundus floresceram como práticas religiosas e médicas de matriz centro-africana que resistiram ao avanço do catolicismo romanizado e ao racismo espiritual nos sertões do Brasil, especialmente em regiões como o Centro-Oeste. Distante de templos hierarquizados, os calundus organizavam-se em redes comunitárias, conduzidas por calunduzeiros e calunduzeiras que manipulavam saberes ancestrais, associando a doença ao desequilíbrio espiritual, à negligência ritual com os antepassados ou à quebra de vínculos com o mundo invisível. Esses rituais configuraram-se como espaços de cura e rearticulação dos laços entre vivos e mortos, por meio da possessão espiritual, da música, da dança e do uso de ervas medicinais.

Nos parágrafos a seguir, serão apresentadas biograficamente algumas dessas figuras da história social, religiosa e política do Brasil. Tias do samba, operárias, líderes espirituais e comerciantes. Suas vidas não serão tratadas como exceções, mas como provas vivas de que outra história – encarnada, coletiva, negra e feminina – sempre esteve em curso.

Hilária – Tia Ciata (1854-1926) – samba – Rio de Janeiro/Sudeste



Figura 88. Tia Ciata e Tia Josefa

Fonte: <https://bit.ly/3YjX1py>. Acesso em: 27 out. 2025.



Figura 89. Rua Visconde de Itaúna, onde ficava a casa de Tia Ciata

Fonte: <https://bit.ly/4rJeDsF>. Acesso em: 20 out. 2025.

A institucionalização do Candomblé nagô-ketu no Brasil teve como um de seus eixos centrais a ação estratégica e litúrgica de Bamboxê Obiticô, importante sacerdote vindo da Casa da Barroquinha, na Bahia, e de Obá Sanya, do Recife, que levaram o axé nagô para o Rio de Janeiro em meados da década de 1880, como vimos no capítulo anterior. Instalado no bairro da Saúde, zona portuária marcada por forte presença da diáspora baiana, Bamboxê fundou um terreiro que, ao retornar para Salvador, confiou ao babalorixá João Alabá, iniciado de Omolu, responsável por manter e consolidar a tradição. A esse terreiro se associaria uma figura fundamental: Hilária Batista de Almeida, a célebre Tia Ciata, Omo Oxum e iaquequerê da casa, que se tornaria um pilar do Candomblé e da cultura afrobrasileira na chamada Pequena África. Tia Ciata preservou ritos e fundamentos religiosos e também articulou redes políticas, culturais e comunitárias que garantiram ao Candomblé um lugar de resistência e recriação.

Hilária Batista de Almeida nasceu em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano, território de densidade cultural bantu-iorubana, marcado pela presença de irmandades negras, práticas de Candomblé e redes de solidariedade entre mulheres africanas e afrodescendentes, como vimos. Chega ao Rio de Janeiro por volta de 1876, aos 22 anos, acompanhada da filha Isabel e de Norberto, pai da criança. A escolha do Rio como destino

se insere nas rotas migratórias negras pós-Revolução dos Malês na Bahia (1850s-1870s), onde ex-escravizados buscavam melhores condições e continuidade cultural no então centro político do país.

Instalada inicialmente na Pedra do Sal, comunidade de forte presença afrobaiana, Tia Ciata vai compondo um percurso por ruas estratégicas do centro da cidade: Beco João Inácio, Rua da Alfândega, General Pedra e, finalmente, a Rua Visconde de Itaúna, n. 119, na Praça Onze, coração da chamada Pequena África. Essa rede territorial era formada por ex-escravizados e libertos baianos, angolanos e seus descendentes, que utilizavam o saber ancestral como base de sobrevivência, prestígio e organização política informal.

No eixo da Rua Sete de Setembro com Uruguaiana, Tia Ciata estabelece seu primeiro ponto de comércio de doces e quitutes afrobaianos. Com o sucesso, amplia o negócio: aluga roupas, costura e monta uma rede de vendedoras com trajes tradicionais. Essa performance pública não era apenas economia, como também resistência e reinvenção do feminino negro urbano no pós-abolição (Borelli, 2025).

Tia Ciata era iniciada de Oxum e estabeleceu seu terreiro em plena casa da Visconde de Itaúna. A prática do Candomblé nesse espaço era interligada a rituais domésticos e coletivos, como as festas de Cosme e Damião e Nossa Senhora da Conceição. A casa era ao mesmo tempo templo, salão de festas e lugar de produção de identidade negra urbana.

A relação com outras mães de santo era de reciprocidade e formação de linhagens religiosas. Tia Perciliana, mãe de João da Baiana, integrava esse circuito espiritual e político, em que o axé circulava entre famílias ampliadas e músicos iniciados. Há indicações de que João da Baiana frequentava o terreiro de Tia Ciata não só como músico, mas também como parte do mundo espiritual dessa comunidade.

A casa de Tia Ciata era, no cotidiano da Pequena África, espaço de travessia entre o sagrado e o profano, entre os tambores do culto e o samba do partido-alto. Os bailes com chorinho ocorriam nas salas da frente; o samba no quintal – protegido da vigilância policial; o candomblé, no fundo. Essa divisão espacial revela uma estratégia de enfrentamento das políticas de criminalização da cultura negra no início da República, quando o samba era considerado “música de capoeira” e os terreiros, focos de “feitiçaria”.

Francisco Guimarães, o cronista Vagalume, registrou: “No samba, só entravam os bons no sapateado, só a ‘elite’. Quem ia pro samba, já sabia que era da nata” (Guimarães, 1933, p. 232). Essa afirmação revela o caráter seletivo e estruturado dos encontros promovidos por Ciata, nos quais o batuque era arte e afirmação coletiva.

Tia Ciata não era uma figura isolada, mas parte de uma rede matrifocal de mulheres afrodescendentes que articulavam religião, culinária, estética e hospitalidade como formas de poder. Tia Bebiana, Tia Tereza, Tia Dadá, Tia Josefa Rica, Tia Tomásia, Tia Amélia e Tia Perciliana formavam um circuito de mulheres com funções públicas, muitas vezes não reconhecidas pelos registros oficiais, mas fundamentais à constituição do mundo negro urbano.

Essas “tias” formavam casas e pontos de encontro. Recebiam crianças, acolhiam jovens trabalhadores, davam comida, proteção religiosa e formavam artistas. As festas na casa de Ciata envolviam músicos como Pixinguinha, Donga, Heitor dos Prazeres, João da Baiana, Catulo da Paixão Cearense, e o próprio Francisco Guimarães.



Figura 90. Samba no Terreiro, 1957. Heitor dos Prazeres, óleo sobre tela, c.i.d. 55,00 cm x 65,00 cm

Fonte: <https://bit.ly/4a52R5E>. Acesso em: 20 out. 2025.

A casa de Tia Ciata foi cenário do samba, foi usina de criação e legitimidade. A ela se credita a proteção espiritual e a mediação política para a composição e popularização de sambas como “Pelo Telefone” (1917),

reconhecido como primeiro samba gravado. Sua atuação se entrelaça à história dos blocos carnavalescos e dos primeiros desfiles organizados do Rio de Janeiro. Um de seus blocos era o “Macaco é Outro”, símbolo da ironia e da contestação das imagens racistas da época.



Figura 91. Carnaval de Rua no início do século XX no Rio de Janeiro

Fonte: Foto da Biblioteca Nacional, acervo de Arthur Ramos.

Tia Ciata faleceu em 1924, mas sua casa continuou como ponto de referência e sua figura tornou-se símbolo da diáspora baiana no Sudeste. Sua trajetória é uma chave de leitura para se compreender os entrelaçamentos entre migração, religiosidade, estética, economia e arte negra na Primeira República. Ela materializa o conceito de “mãe política” – aquela que alimenta, ensina, cura e organiza o território afrocentrado no urbano, contra a ordem colonial vigente.

**Perciliana Maria Constança – Tia Perciliana (1850-1950) – samba
– Rio de Janeiro/Sudeste**



Figura 92. Tia Perciliana

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

Outra dessas matriarcas destacamos Perciliana Maria Constança, conhecida como Tia Perciliana (ou Prisciliana), nasceu na Bahia na metade do século XIX, e se estabeleceu no Rio de Janeiro, por volta de 1885, onde viveu no coração da Pequena África carioca, entre os bairros da Cidade Nova e Saúde. Era filha de Joana Ortiz e Fernandes de Castro,

Era casada com Félix José Guedes, e juntos tiveram onze filhos, sendo João da Baiana (1887-1974) o caçula – o único nascido no Rio em meio a uma família predominantemente baiana. Tia Perciliana, junto com Tia Ciata, Tia Carmem da Ximbuca e Tia Amélia, formavam o núcleo das “Tias Baianas”, figuras centrais no samba e nos terreiros de candomblé, responsáveis pela preservação e transmissão de saberes e práticas afrobrasileiras no início do século XX.

Tia Perciliana ultrapassa o papel convencionalmente atribuído às mulheres na historiografia tradicional do samba e da cultura popular carioca. Conforme evidenciado por Nilcemar Nogueira (2007), reproduzido por Tiago de Melo Gomes (2011), Perciliana foi responsável por introduzir novos instrumentos que marcaram a sonoridade original do samba, em especial o pandeiro e o uso inovador da faca raspada no prato como instrumento de ritmo – técnica que se tornaria característica e diferenciadora das rodas de samba cariocas em relação às baianas, por exemplo (Nogueira, 2007 *apud* Gomes, 2010, p. 976). Essa técnica é frequentemente esquecida na historiografia oficial que privilegia instrumentos eurocêntricos e invisibiliza as práticas periféricas (Gomes, 2010). A invenção e a apropriação desses instrumentos dialogam com a resistência contra a homogeneização cultural imposta pelo Estado republicano, que tentava moldar o samba a uma versão sanitizada e assimilável pelas elites.

O ensino da batida do pandeiro a seu filho João da Baiana⁵⁹, que aos 15 anos já era uma atração nas festas, evidencia não só a transmissão intergeracional de saberes musicais, mas também a singularidade do movimento manual da mãe no instrumento, um gesto culturalmente carregado e exclusivo, que constituiu uma “assinatura” sonora que diferenciou o samba carioca do que se conhecia nas zonas rurais da Bahia (Gomes, 2010). Isso revela o quanto o samba, desde suas origens, foi uma construção comunitária que misturava práticas cotidianas, tradições africanas e criatividade local, resistindo ao apagamento da cultura negra.

O contexto histórico em que Perciliana viveu é marcado por tensões profundas entre as camadas populares negras, as elites republicanas emergentes e as forças repressivas do Estado. Segundo Tiago de Melo Gomes, o Carnaval e as festas asso-

59. João da Baiana (João Machado Guedes, 1887-1974) foi compositor, cantor, ritmista e um dos precursores do samba urbano carioca, nascido na Pequena África do Rio de Janeiro. Filho de Perciliana Maria Constança, quituteira e ialorixá conhecida como “Tia Perciliana”, João cresceu entre os batuques, terreiros e rodas de samba que fundaram as bases da cultura popular negra urbana no Brasil. Na vida de Perciliana – mulher baiana, quituteira, e com provável atuação em casas de santo e festas populares – João é mais do que um personagem célebre: é seu filho. A alcunha “da Baiana”, compartilhada entre mãe e filho, carrega o pertencimento a essa linhagem de mulheres negras que nutriram, com comida, canto e axé, a formação do samba como linguagem de resistência e memória coletiva afrodiáspórica

ciadas às comunidades negras eram alvo constante de vigilância policial, sobretudo em tempos de revoltas e agitações no governo regencial. A mudança da data dos desfiles dos ranchos para os dias de momo deve ser compreendida como parte da tentativa das autoridades e dos grupos populares de negociar a presença dessas manifestações no espaço urbano, buscando uma aparente ordem que preservasse tradições negras sem antagonizar as camadas dominantes (Gomes, 2011).

Essas disputas se refletem na atuação de mulheres como Maria Adamastor, nascida na Rua do Hospício (atual Buenos Aires), que foi uma das principais articuladoras da expansão e inovação dos ranchos carnavalescos no Rio. Fundadora do Jardineira e posteriormente do Rosa Branca, além de Mestra no Papoula do Japão, Adamastor representou uma ponte entre as tias baianas e a população urbana negra da capital (Efegê, 1965). Sua atuação em múltiplas agremiações, como Sempre Vivas, Flor da Romã, Rei de Ouros e Macaco é Outro, e sua presença em papéis centrais como Porta Estandarte e mestre-sala, indicam um protagonismo feminino decisivo na consolidação do carnaval como manifestação popular que, embora dialogasse com as tradições baianas, incorporava também as demandas e estratégias da população negra carioca (Efegê, 1965).

O samba, enquanto gênero musical, atravessava sua fase formativa e de transição do simples ato festivo para um produto cultural e comercial. No século XIX, o samba no Rio era entendido mais como um modo de festejar do que como um gênero musical estabelecido. Ele era inseparável das práticas de religiosidade africana e afrobrasileira, das danças e dos rituais que articulavam o visível e o invisível – um sistema simbólico complexo, em que a música cumpria uma função social e espiritual (Sandroni, 2001; Sodré, 1998).

Nas casas das tias, como a de Ciata e Perciliana, a batucada e o samba de partido alto aconteciam nos fundos, longe do olhar repressivo das autoridades, enquanto nas salas de visita se permitiam manifestações mais leves, como o choro, aceito pela elite branca que frequentava esses espaços (Sandroni, 2001). Essa divisão espacial expressava as tensões sociais e raciais da época, mas também a estratégia das tias em preservar as tradições musicais e festivas negras em meio ao racismo institucionalizado e à vigilância policial (Sandroni, 2001; Sodré, 1998).

A batucada, além de expressão musical, aproximava-se de práticas da capoeira, sobretudo na forma do samba de umbigada, conforme destacado por Sandroni (2001). Isso evidencia a inter-relação entre diferentes formas culturais afrobrasileiras, que se entrelaçavam e se reforçavam nas rodas de festa e resistência. O samba de partido-alto, originário de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano, trazia consigo elementos da escravidão e das relações entre senhores e escravizados, configurando uma dança e canto que revelavam a complexidade da experiência negra no Brasil escravista (Sandroni, 2001).

A Festa da Penha, na Pequena África, funcionou como palco de popularização do samba no início do século XX. Ali, as baianas e os sambistas expunham suas composições e performances, que se tornariam repertório para os carnavais subsequentes. O ano de 1916 marca um ponto de virada com a divulgação da música *Pelo Telefone*, gravada para o carnaval de 1917, originada na Casa de Tia Ciata (Sodré, 1998). Essa canção simboliza a transição do samba de festa para produto comercial e identidade nacional, num momento em que o governo republicano adotava políticas nacionalistas que instrumentalizavam o samba para construir uma imagem de brasilidade, ainda que diluída e cooptada pelas elites (Sodré, 1998).

Importante destacar que a historiografia crítica contemporânea resgata o protagonismo das tias não só como organizadoras e protetoras dos rituais, mas também como participantes ativas na elaboração musical, como instrumentistas, compositoras e cantoras. A baiana Carmem do Ximbuca, em entrevista, confirma a versatilidade e a centralidade de Tia Ciata e Perciliana na vida musical da comunidade, revelando o quanto essas mulheres ultrapassaram o papel de simples anfitriãs (Gomes, 2010; Moura, 1995).

No campo das fontes, deve-se problematizar que a documentação histórica sobre essas figuras é escassa, fragmentada e muitas vezes construída a partir da perspectiva eurocêntrica e patriarcal que tende a invisibilizar a agência das mulheres negras e a riqueza cultural das práticas afrodiáspóricas. A oralidade, as memórias familiares e a fabulação historiográfica crítica são ferramentas imprescindíveis para reconstruir esses relatos, reconhecendo a centralidade das tias na gênese do samba e na resistência cultural negra (Marinho, 2023).

Obras como as de Moura (1983) e Gomes (2010) destacam essas mulheres baianas como agentes centrais na resistência cultural dos descendentes africanos no Rio, transformando seus espaços domésticos em verdadeiros núcleos de sociabilidade e produção artística, desafiando o racismo estrutural e a marginalização. A historiografia, por meio de autores como Cunha (2001) e Sandroni (2001), amplia esse quadro ao situar o carnaval e o samba dentro das dinâmicas urbanas e políticas da cidade, ao mesmo tempo que Dantas (1988) e Soihet (1998) reforçam o papel subversivo dessas práticas culturais, articuladas a rituais, risos e corpos negros que tensionavam a ordem colonial e patriarcal. A abordagem de Gomes (2010) e Velloso (2004) enfatiza ainda a dimensão espacial e identitária, ao mostrar como essas mulheres moldaram não apenas o samba, mas também a territorialidade da Pequena África, que transcende a ideia de simples bairro para se afirmar como um espaço de criação política e cultural anticolonial.

A trajetória de Tia Perciliana e de suas contemporâneas é, portanto, fundamental para compreendermos o processo de formação do samba como ex-

pressão cultural, política e espiritual da população negra carioca, que resistiu e se reinventou diante das opressões da modernidade republicana, da repressão policial e da tentativa de controle das manifestações populares.

Eva Maria de Jesus – Tia Eva (1848-1926) – calundu – Mato Grosso do Sul/Centro-Oeste



Figura 93. Eva Maria de Jesus

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No Centro-Oeste brasileiro, particularmente na região de Campo Grande, o que se consolidou como expressão predominante das práticas afrorreligiosas foi o *calundu*, uma forma de religiosidade de matriz bantu enraizada na cura, na palavra e na mediação com o divino – como se vê na atuação de Tia Eva. Diferentemente das formas mais institucionalizadas dos terreiros jeje-nagô do litoral

atlântico, o calundu de Tia Eva se fazia em torno da benzedeira, da água que fervia, das dores do corpo e da alma que ela “tirava”, mobilizando saberes ancestrais em práticas cotidianas de sobrevivência, resistência e coesão comunitária.

Carlos Alexandre Plínio dos Santos (2012) mostra como a religiosidade de Tia Eva se articulava com a terra, com a oralidade e com a festa de São Benedito como eixo estruturante de uma comunidade negra marcada por uma genealogia matrilinear e por uma economia espiritual de reciprocidade. A predominância do calundu na região evidencia não apenas a herança de práticas religiosas africanas, como também a reconfiguração dessas práticas em contextos coloniais e pós-escravistas onde, como analisa Paulo França (1995), a construção da cidade silenciou ou deslocou esses saberes para as margens. Ainda assim, o calundu resistiu – não como folclore, mas como centro de um modo de vida, tal qual o de Tia Eva, que, à semelhança de outros calundzeiros do Brasil profundo (Bruno, 1967), sustentou comunidades inteiras com a força do oríkì, da água e da fé negra.

Eva Maria de Jesus, conhecida como Tia Eva, nasceu em 1848 na fazenda Ariranha, no sul da então província de Goiás, hoje Mato Grosso do Sul, território que compunha os circuitos agropastoris formados após a decadência das minas de ouro em Minas Gerais. Sua trajetória está entrelaçada à formação das comunidades negras rurais no Centro-Oeste, particularmente à comunidade que leva seu nome, em Campo Grande. É exemplo contundente da forma como mulheres negras, diante do colapso da ordem escravista, articularam espiritualidade, trabalho e parentesco para constituir redes de sobrevivência, solidariedade e resistência.

Eva nasceu em cativo, filha de uma escravizada de nome desconhecido trazida da região de Espírito Santo dos Coqueiros (MG), pelos Vilela, família mineira proprietária da Fazenda Ariranha. A ausência de registros oficiais sobre a mãe de Tia Eva e sua origem étnica direta abre espaço para uma fabulação historiográfica crítica. Considerando os fluxos da escravidão no interior de Minas Gerais no século XIX, é provável que a linhagem materna de Eva tenha vindo da região do Congo-Angola, via portos do Rio de Janeiro ou Salvador, passando pela rota terrestre até Lavras do Funil (atual Lavras/MG). A circulação de escravizados por Minas, Goiás e Mato Grosso está bem documentada por João José Reis Flávio Gomes e Mary Karasch (2010), além das pesquisas regionais de Mariza Corrêa (2003) e Vânia Carneiro de Carvalho (2008).

Eva pode ter aprendido, por transmissão oral, saberes medicinais, culinários e espirituais originários dos povos Mbundu ou Bakongo, integrados com práticas indígenas Guaicuru e Terena da região do Alto Paraguai. Essa intersecção de etnicidades não se dissolve, mas se condensa numa ética territorial que marca o modo como a comunidade Tia Eva interpreta sua própria origem.

Desde menina foi designada aos serviços domésticos, especialmente na cozinha, onde se destacou no preparo de doces. Os relatos orais, como os de Waldemar Bento de Arruda – descendente direto da comunidade – enfatizam a divisão de tarefas entre as mulheres escravizadas, cada qual especializada em uma atividade: cozinhar, lavar, fiar ou cuidar das crianças brancas (Santos, 2012, p. 157).

Na década de 1850, a região experimentava intensa movimentação de boiadeiros e migrantes vindos do Triângulo Mineiro e de São Paulo. Foi nesse contexto que Eva foi transferida, como dote matrimonial, para a Fazenda São Pedro, ao ser designada como parte da herança concedida à Prudenciana Maria Vilela, filha do senhor de escravizados José Manuel Vilela. Lá, passou a servir sob o comando do genro do patriarca, Serafim José de Barros, conhecido pela violência brutal contra os cativos (França, 1995; Mello, 2002).

Em meio ao cotidiano de brutalidade, Tia Eva resistiu por meio de estratégias ancestrais de coesão familiar, religiosidade afrobrasileira e reorganização social interna. Casou-se com Adão, também ex-escravizado, e com ele teve nove filhos, conforme a tradição oral local. Após a abolição, ambos permaneceram na região sul de Goiás, buscando acessar terras devolutas e construir uma estrutura de vida autônoma – o que o antropólogo define como “projeto camponês de reprodução social” (Plínio dos Santos, 2012).

A partir da década de 1890, após o fim legal da escravidão (1888), Eva e sua família organizaram um núcleo de ex-escravizados, agregados e parentes, que deu origem à comunidade negra rural de Tia Eva, em Campo Grande. A área foi ocupada em terras ainda não regularizadas pelo Estado. A constituição desse território comunitário passou por redes de compadrio, rituais religiosos e memória oral, o que permitiu a manutenção de práticas culturais afrodescendentes e indígenas, como festas, mutirões e rezas.

Relatos coletados ao longo do século XX por pesquisadores da Universidade de Brasília (UnB) e da Universidade Federal Fluminense (UFF) (Plínio dos Santos, 2012) apontam que Tia Eva foi considerada líder espiritual, “mãe de santo” em tradições que mesclavam catolicismo popular, influências afrobantu e saberes indígenas adquiridos na convivência com povos originários da região do Rio Paraguai e do pantanal goiano.

Essa pluralidade religiosa e simbólica inscreve Tia Eva numa linhagem de mulheres negras que atuaram como troncos fundadores de comunidades pós-abolição, mediando conflitos, organizando festas religiosas (como a de São Benedito) e garantindo a coesão coletiva em um território ainda marcado pela violência fundiária.

Depois da abolição, Tia Eva não recebeu terras como herança, tampouco contou com políticas públicas para se estabelecer. No entanto, em uma dinâmica

recorrente entre ex-escravizados, fundou sua própria rede de solidariedade. Foi por meio da religiosidade afrobrasileira, especialmente a devoção a São Benedito, que organizou festas, construiu alianças e estruturou o que os membros chamavam de “Irmandade”, categoria nativa referida por Santos (2012, p. 156) como expressão de um projeto camponês de reprodução social e territorialidade negra.

Tia Eva fundou a Comunidade Negra de Tia Eva em Campo Grande (MS), no início do século XX. O espaço se constituiu em torno da casa de oração dedicada a São Benedito, que funcionava como centro espiritual, comunitário e político – articulando compadrio, parentesco e assistência. As festas religiosas não eram apenas expressão de fé, mas também ocasiões de circulação de alimentos, trabalho e saberes – estratégias históricas de resistência e reorganização após a ruptura do sistema escravista. A espiritualidade, não era só um escapismo, tornou-se economia simbólica e material.

Assim como as mulheres que lideraram os levantes negros e populares em vários pontos do país – como Esperança Garcia, Anna Ignácia ou Salustia – Tia Eva compreendia que o corpo da mulher negra é campo de batalha, mas também altar. Sua ação se dava na encruzilhada entre espiritualidade e território. Quando fundou sua comunidade nas terras de São Benedito, ela garantiu não só um espaço de culto, mas também de reprodução da vida: lá se plantava, criava-se bicho, lavava-se roupa, ensinava-se os mais novos, mantinha-se o ritmo da festa. Economia religiosa e economia de sobrevivência se entrelaçam, e o calundu vira política de gestão da vida.

Isso também aparece no modo como a herança de Tia Eva se organiza: matrilinear, com centralidade das filhas, netas, bisnetas. Dona Sebastiana, Dona Catarina – benzedoras, lavadeiras, guardiãs do altar e da memória. O poder espiritual não era separado do trabalho: era o mesmo gesto que benzia e esfregava roupa no tanque. Dona Catarina lavava para fora e criava filhos com o dinheiro dessa lida, provando que não há dicotomia entre divino e cotidiano – só o raciocínio colonial inventa essa cisão.

Na trajetória de Tia Eva, vemos que a terra era mais que chão: era território de ancestralidade. Um sítio coletivo, com uso comum, quintais entrelaçados por parentesco, prática agrícola e ritual. O que o Estado urbanizou e loteou, as mulheres de Tia Eva haviam consagrado como território preto. Quando os padres salesianos compraram as terras, quando a rua do seminário passou por cima do quilombo, foi mais do que urbanização: foi esvaziamento simbólico e material de um modo de viver afrocentrado.

Quando a filha de Tia Eva, Sebastiana Maria de Jesus, assume a liderança religiosa após a morte da mãe em 1926, ela o faz não apenas em nome da linhagem, mas também do projeto civilizatório que Tia Eva instaurou. Dona

Sebastiana, depois Dona Catarina, e tantas outras, mantêm acesa a chama de uma sociabilidade negra estruturada no matrilinearismo, no afeto e no axé.

Sua trajetória deve ser lida a partir das histórias entrelaçadas da diáspora africana e dos deslocamentos forçados e voluntários que reconfiguraram o interior do Brasil no século XIX. A atuação de Tia Eva se dá no contexto em que mulheres negras, como muitas outras no país, faziam do pouco – do que herdaram de sua linhagem cultural e dos escombros da escravidão – um campo de possibilidades. É nesse sentido que sua história se alinha a uma genealogia insurgente e coletiva de mulheres negras como Esperança Garcia, Salustia e Anna Ignácia, que escreveram cartas, pleitearam direitos, fundaram comunidades ou ensinaram filhos e netos, tudo isso enquanto construía suas próprias epistemologias da sobrevivência.

A reconstrução de sua trajetória tem como fontes principais os relatos orais colhidos por Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos e os estudos de França (1995), Mello (2002) e Bruno (1967), além de registros reunidos no *Anuário Antropológico* (Santos, v. 37, n. 1, 2012). Esses dados evidenciam não só a individualidade de Tia Eva, como também a força coletiva das comunidades negras rurais que transformaram o Centro-Oeste em território de memória, fé e luta por dignidade.

Maria Gonçalves Barros (1840-1910)⁶⁰ e Maria Eugênia Gonçalves Guimarães (1870-1937) – Maria do Acais (primeira e segunda) – catimbó-jurema⁶¹ – Paraíba/Nordeste



Figura 94. Maria Eugênia Gonçalves Guimarães

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial, baseada em fotografia disponível em: <https://bit.ly/4avXaw7>. Acesso em: 2 jul. 2025.

60. Não há, até o momento, registro documental conhecido que informe a data de nascimento de **Maria Gonçalves de Barros**, reconhecida como a **primeira Maria do Acais**. As fontes históricas, antropológicas e memorialísticas disponíveis – entre elas os estudos de Sandro Guimarães de Salles (2010), a documentação fundiária referente ao Sítio Acais e a tradição oral juremeira – não registram essa informação, concentrando-se sobretudo em sua condição de proprietária da terra no início do século XX e em sua centralidade como liderança fundadora da tradição da Jurema em Alhandra. Com maior grau de segurança, é possível afirmar que Maria Gonçalves de Barros viveu entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX, figura como proprietária do Sítio Acais em documentos datados de 1908 e faleceu antes de 1910, quando a propriedade foi transmitida à sobrinha **Maria Eugênia Gonçalves Guimarães**. O silêncio documental em torno de sua data de nascimento não é fortuito, mas expressa padrões coloniais de apagamento das trajetórias de mulheres indígenas e de lideranças religiosas não reconhecidas pelo Estado, razão pela qual a indicação “data de nascimento desconhecida” se impõe como a formulação academicamente mais rigorosa, ao mesmo tempo que reafirma a legitimidade da tradição oral como fonte histórica.

61. Cf.: <https://bit.ly/4rLywPA> e <https://bit.ly/3KEtLH4>. Acessos em: 20 jun. 2025.

A constituição das religiões populares no Nordeste brasileiro revela uma complexa tapeçaria de entrelaçamentos históricos, culturais e espirituais entre indígenas e africanos, articulada em torno de práticas com ervas curativas entre povos indígenas do Nordeste, como os Fulni-ô, Pankararu e Pataxó, como a jurema. A partir da jurema-preta (*Mimosa tenuiflora*), planta nativa da caatinga, emergiram saberes rituais que se perpetuaram até o presente, moldando religiosidades como o catimbó-jurema e influenciando práticas afrobrasileiras como a umbanda. A trajetória dessas manifestações evidencia uma resistência histórica contra o colonialismo e a cristianização forçada, ao mesmo tempo que permite reconstituir os modos como saberes indígenas dialogaram, desde o século XVIII, com os legados africanos, especialmente em contextos de aldeamento, perseguição religiosa e hibridização cultural.

As primeiras referências documentadas à jurema remontam ao século XVIII, em processos do Tribunal do Santo Ofício, como o levado a Lisboa em 1720 por um indígena Tabajara da Paraíba, onde se denunciavam “rituais gentílicos” nos quais a bebida de jurema era ingerida sob o som do maracá e cantorias indígenas. A repressão foi severa: entre 1739 e 1744, tramitou no Conselho Ultramarino um processo envolvendo o Santo Ofício e indígenas da Paraíba e Pernambuco, com registros de prisões e mortes de “índios feiticeiros” acusados de fazer uso da jurema. O episódio de um indígena da aldeia Mepibu, preso no Rio Grande do Norte em 1758, por preparar “adjunto de jurema”, reforça a abrangência territorial da perseguição (Casculo, 1978).

Ainda assim, registros etnográficos e relatos históricos mostram que, ao longo do século XIX, o uso ritual da jurema persistiu e se transformou. Em 1816, o viajante Henry Koster (1978) descreveu cerimônias envolvendo a bebida na região norte de Pernambuco, e, décadas depois, José de Alencar exaltaria a jurema em sua obra literária no Ceará. Embora a jurema seja originalmente uma prática de povos do tronco Tupi, seu uso se estendeu a outras etnias por força do processo de destribalização e aldeamento forçado, como o promovido pela política pombalina em 1765, quando o aldeamento de Aratagui (Paraíba) foi elevado à vila de Alhandra, reunindo indígenas de diversas procedências em um mesmo espaço territorial Barros (2011).

É nesse contexto de miscigenação forçada e reorganização cultural que floresce o catimbó-jurema, prática religiosa forjada na cidade de Alhandra, a partir da experiência da família indígena de Maria Gonçalves Barros (também conhecida como Maria Índia ou Maria do Acais) e seu irmão de Inácio Gonçalves de Barros (último regente dos indígenas daquela aldeia), e Maria Eugênia Gonçalves Guimarães (sobrinha da primeira e filha do segundo), conhecida como Maria do Acais Segunda.

Maria Gonçalves de Barros tornou-se proprietária das terras do Sítio Acais no contexto da **regularização fundiária dos antigos aldeamentos indígenas da Paraíba**, ocorrida na segunda metade do século XIX. Com a extinção oficial do aldeamento de Aratagui em 1862, o Estado imperial passou a demarcar e redistribuir as terras coletivas às famílias indígenas reconhecidas como descendentes dos antigos regentes locais. A família Gonçalves de Barros ocupava posição central nesse processo, por descender do indígena **Inácio Gonçalves de Barros**, último regente do aldeamento de Alhandra, após a extinção dos aldeamentos em 1862. Inácio recebeu, como posseiro indígena, uma extensão significativa de terras em Estivas, mais tarde em 1865 o Acais tenha sido registrado, no nome de **João Baptista Acais**; as transformações jurídicas e negociações posteriores fizeram com que, no início do século XX, em 1908, a propriedade passasse a constar oficialmente em nome de **Maria Gonçalves de Barros**, conforme registros patrimoniais da época. Assim, sua condição de proprietária não resulta de compra privada isolada, mas de um **direito territorial indígena reconhecido pelo Império**, herdado, reorganizado e mantido no interior de uma linhagem familiar que articulava terra, parentesco e autoridade religiosa, permitindo que Maria do Acais se afirmasse como guardiã do território e da tradição da Jurema em Alhandra.

Sem deixar descendência direta, Maria do Acais doou a propriedade à sobrinha **Maria Eugênia Gonçalves Guimarães**, que passou a ser reconhecida como a **segunda Maria do Acais**, assegurando a continuidade territorial e espiritual da tradição juremeira. À época da herança, por volta de 1910, Maria Eugênia residia no Recife, mantendo domicílio na Rua José Mariano, no bairro dos Coelhoos, e passou então a viver entre a capital e o Sítio Acais. Como proprietária, promoveu melhorias materiais na fazenda, construiu casas para moradores e ergueu a **Capela de São João Batista**, fortalecendo o Acais como centro religioso e comunitário. Sua liderança consolidou o local como referência espiritual no Nordeste, articulando terra, parentesco e prática ritual em um contexto de intensa repressão às religiões de matriz indígena e afrobrasileira.

A trajetória de Maria do Acais é indissociável da formação de um dos modelos mais influentes da tradição da Jurema nordestina: o Catimbó do Acais, ou como também é referenciado, a Linha do Acais. Essa tradição ganhou notoriedade por seu conteúdo ritual e espiritual, por estar profundamente enraizada em uma herança afroindígena que se manteve viva nas práticas cotidianas da comunidade juremeira. Essas mulheres indígenas, guardiãs do saber ritual com a jurema, estabeleceram as bases de uma religiosidade que transcendia o viés étnico e se centrava na cosmopercepção das “cidades da jurema” – espaços encantados onde residem os mestres espirituais, que interagem com os vi-

vos em rituais conduzidos por maracás, cachimbos e porcelanas denominadas príncipes e princesas (Grünewald, 2008; Salles, 2010).

Sua fama como catimbozeira poderosa atravessou os limites de Alhandra, tornando-se referência nos estados vizinhos e chegando, nas décadas seguintes, à cidade de Natal, onde a Jurema ganhou novo vigor a partir das décadas de 1980 e 1990. Mesmo quando a Jurema ainda era vista com desprezo no espaço urbano dos terreiros de candomblé e umbanda – como apontado por René Vandezande (1975) – a figura de Maria do Acais persistia como símbolo de sabedoria, cura e força espiritual. Sua presença era frequentemente evocada em pontos cantados, rezas e encantamentos, como na célebre saudação: “*Sou Maria do Acais. É na força da Jurema.*”

A permanência da mestra Maria do Acais no imaginário juremeiro não se deve apenas à sua atuação em vida, mas também à sua elevação à condição de entidade espiritual reverenciada por diferentes casas de Jurema em todo o Nordeste. Na cidade de Natal, por exemplo, sua figura é central para a tradição juremeira praticada por referências como Babá Karol, que segue a linha do Acais. Maria do Acais tornou-se encantada, mestra de folha, de cura e de saber, com presença garantida em muitas mesas de toré, rodas de jurema e rituais de catimbó.

A tradição do Acais é tecida por memórias coletivas que articulam história, ancestralidade e resistência cultural. Sua construção não segue um modelo estático, mas um movimento dinâmico de manutenção e reinvenção dos saberes, como afirmam os estudiosos Zumthor (2000) e Stuart Hall (2001). No caso de Maria do Acais, esse movimento se ancora na ancestralidade indígena dos Gonçalves de Barros, no legado africano das práticas religiosas afrobrasileiras e no território divino do sertão paraibano, onde os pés de jurema ainda florescem como testemunhas vivas de sua presença.

Falecida em 1937, teve nove filhos, dos quais apenas **Flósculo Guimarães** permaneceu na propriedade e deu continuidade à tradição da Jurema, sendo posteriormente sepultado atrás da capela, em 1959, sob um túmulo marcado por um tronco de jurema, símbolo da permanência espiritual do Acais. Em um cenário marcado por apagamentos e estigmatizações, Maria do Acais emerge como símbolo de força feminina, espiritualidade afroindígena e tradição reinventada. Sua memória se inscreve nas folhas, nos cantos, nas rezas e nos corpos dos juremeiros e juremeiras que seguem cultivando, com fé e resistência, a ciência da Jurema. Ela é mais que personagem histórica: é ancestral viva, entidade que guia caminhos e protege saberes.

A relação entre catimbó e umbanda, por sua vez, consolida-se no século XX, quando a umbanda – religião afrobrasileira nascida no Sudeste – expande-se para o Nordeste e encontra no catimbó-jurema um campo fértil de trocas

e ressignificações. Com sua plasticidade característica, a umbanda incorpora elementos do culto da jurema, sem, contudo, anular os usos tradicionais locais. Essa fusão ocorre em um momento de crescente visibilidade das religiões afroindígenas e de sua patrimonialização, como se observa no processo de tombamento do Sítio Acais, em Alhandra, pelo Instituto do Patrimônio Histórico da Paraíba, em 2009 – evento não isento de conflitos quanto à legitimidade da representação da “Jurema Sagrada” por atores externos ao território, como a Federação Cultural Paraibana de Umbanda e Candomblé (Lima Segundo, 2015).

Apesar das reconfigurações, o catimbó permanece vinculado a práticas de cura, adivinhação e aconselhamento, e se mantém como espaço de resistência cultural. Os mestres juremeiros, acessados por meio da ingestão ritual da bebida de jurema, são os interlocutores espirituais desse universo. Para Bastide (1985), o catimbó representa a transformação da “antiga festa da jurema” no Nordeste, em que o mundo espiritual assume a forma de reinos, estados e cidades habitados por seres encantados.

Os estudos etnográficos de Cascudo (1937, 1978), Vandezande (1975) e Grünewald (2008) confirmam a importância da jurema como veículo de continuidade de saberes ancestrais indígenas, mesmo quando reconfigurados pelas influências africanas e europeias. A própria estrutura ritual do catimbó, com seus instrumentos, entidades e cosmopercepção, denuncia uma hibridez que não apaga suas raízes indígenas, mas as fortalece em novos moldes. A ingestão da jurema, por exemplo, não é um ato isolado, mas parte de uma postura espiritual que permite ao praticante acessar o “mundo invisível”, o que revela uma visão de mundo em que o material e o imaterial se entrelaçam profundamente (Grünewald, 2018; Salles, 2010).

Alexandrina (n.ca. 1865) – botânica – Amazônia/Norte



Figura 95. Alexandrina

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A figura de Alexandrina emerge das brechas do arquivo oitocentista amazônico como um ponto de convergência dos deslocamentos, trocas e resistências que marcaram a diáspora africana em território pan-amazônico. Mais do que uma criada de Elizabeth Agassiz (1822-1907), registrada em *Viagem ao Brasil: 1865-1866*, Alexandrina pode ser compreendida como parte de um movimento de sobrevivência, reinvenção e produção de saberes enraizados em

matrizes afrodiáspóricas e indígenas, tensionando a colonialidade epistêmica que moldava a ciência europeia naquele século.

Recrutada em Tefé durante a expedição dos Agassiz ao Brasil (1865-1866), Alexandrina se tornou responsável pelas tarefas domésticas da comitiva, e reconhecida por Elizabeth como uma “preciosa aquisição” no trabalho de coleta, preparação e classificação de espécimes. Sua atuação como aprendiz de naturalista foi essencial para a organização do laboratório improvisado da missão e para a sistematização de espécies vegetais e animais – conhecimentos que não se originavam exclusivamente da instrução europeia, mas da convivência com a floresta e dos saberes acumulados entre os povos africanos e indígenas deslocados para o interior amazônico.

A trajetória de Alexandrina insere-se no contexto do processo de interiorização forçada da diáspora africana no Brasil, que, a partir do século XVIII e com mais intensidade após a Independência, levou pessoas escravizadas e libertas para regiões como o Grão-Pará e o Alto Amazonas. Este deslocamento constituiu uma “diáspora interna”, marcada por redes de fuga, reterritorialização e alianças com povos indígenas, em especial em áreas como Tefé, região onde a convivência entre indígenas Tikuna, Omáguia e outros povos com africanos crioulos e libertos deu origem a comunidades de fronteira étnica e cultural. Essas alianças resultaram em práticas híbridas de cura, pesca, agricultura e conhecimento botânico, que Alexandrina provavelmente dominava.

Sob esse olhar amefricano e decolonial, a mestiçagem não é só um marcador degenerativo como desejavam os naturalistas raciologistas do século XIX, é aqui pensada como tecnologia de travessia e elaboração de mundos. O cabelo indômito de Alexandrina, transformado em objeto de escárnio e marcador racial por Elizabeth e Louis Agassiz, torna-se aqui símbolo de insubordinação estética e política – um traço que recusa a normatividade branca e denuncia os limites da ciência racializada que buscava fixar os corpos ao mesmo tempo que se apropriava dos seus saberes.

Ao colaborar com a expedição como especialista prática – identificando plantas, reconhecendo caminhos na mata, auxiliando na preparação de esqueletos de peixes – Alexandrina se inscreve na longa linhagem de mulheres negras que participaram da constituição da ciência no Brasil e nas Américas, ainda que à margem do reconhecimento formal. Sua presença reflete o papel estrutural que afrodescendentes tiveram na construção das ciências naturais tropicais: desde curandeiras e parteiras até guias e preparadores de espécimes, suas contribuições foram sistematicamente apagadas ou reclassificadas como “ajuda”.

O trabalho da historiadora Patrícia Melo (2021), que resgata a existência de Alexandrina, foca os interstícios do fazer científico no século XIX, mas

nos convoca a reescrever as histórias da ciência a partir de personagens anônimos, muitas vezes sem sobrenome, cuja expertise não era reconhecida pelas academias, mas era indispensável ao sucesso das expedições e à constituição dos acervos científicos. Sua leitura nos obriga a deslocar o foco dos cientistas consagrados para os sujeitos racializados e subalternizados que sustentaram, em silêncio ou resistência, a prática científica colonial.

Num momento em que o mundo ocidental fervilhava com debates sobre a abolição da escravidão, a teoria da evolução, o imperialismo científico e as viagens de exploração naturalista, Alexandrina, entre redes de silêncio e agência, movia-se pela mata, limpava peixes, coletava plantas e partilhava saberes – em uma Amazônia que não era apenas um “espaço vazio” de descobertas, mas também um território habitado, ancestral, atravessado por lutas, alianças e experiências da diáspora.

Sua imagem, registrada a contragosto por William James (2006), permanece como índice de uma presença incômoda à ordem colonial: mulher, negra, possivelmente liberta, colaboradora de uma ciência que a excluía. Na escuta histórica atenta proposta por Patrícia Melo (2021), Alexandrina deixa de ser ruído e se torna voz – não porque alguém lhe “dá voz”, mas porque escutá-la exige deslocar a escuta para os entrelugares da história, onde se tecem memórias subterrâneas, que sustentam, até hoje, a possibilidade de outros futuros.

Mãe Andressa (1882-1951) – batuque – Porto Alegre/Sul



Figura 96. Mãe Andressa

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No Sul do Brasil, o candomblé não seguiu o mesmo percurso de organização e centralização verificado na Bahia. Outras formas de continuidade das práticas religiosas africanas no Sul do país surgiram, como foi o caso do batuque a partir das charqueadas nas zonas rurais e depois com a urbanização nos mercados centrais de Porto Alegre. Em vez de se configurar como religião com templos formalizados e liturgias sistematizadas, o culto aos orixás, especialmente a Bará,

passou a se manifestar nos interstícios do cotidiano, entre a feira e a rua, nas encruzilhadas dos largos e praças, em especial nos arredores do Guaíba. Assim, o Mercado Público tornou-se não apenas um polo de abastecimento de alimentos e mercadorias, mas também um verdadeiro terreiro ao ar livre, onde o divino se misturava à sobrevivência. No caso do Rio Grande do Sul, o enraizamento do batuque e o surgimento de experiências semelhantes ao candomblé, a partir do século XIX, constituem fenômenos de profunda complexidade histórica e social.

A historiografia do Rio Grande do Sul aponta que a população negra escravizada ali presente foi composta por diferentes grupos: crioulo, nascido no Brasil; ladino, africanizado mas já aculturado em outras regiões do país; e africano de nação, muitas vezes identificado por sua origem étnica ou portos de embarque (Assumpção, 2013). Um levantamento dos inventários da freguesia de Pelotas (1850-1880) revelou que 590 dos 1.604 escravizados listados eram africanos, muitos deles classificados por “nações” como Angola, Mina, Benguela, Cabinda, Erubé e Congo (Loner *et al.*, 2012). Entre estes, uma parte significativa provinha da rota de Moçambique, alternativa criada após os tratados entre Inglaterra e Portugal (1810), que visavam limitar o tráfico escravista atlântico.

Os escravizados embarcados a partir de Inhambane, Quelimane e Lourenço Marques (atual Maputo) eram genericamente chamados de moçambiques no Brasil, embora sua origem real fosse frequentemente de regiões hoje pertencentes a países como Tanzânia, Quênia, Zâmbia, Malauí, Zimbábue e África do Sul. A maior parte falava línguas do tronco bantu, o que favoreceu, no Rio Grande do Sul, a consolidação de cultos religiosos bantu-brasileiros, como o batuque (Corrêa, 1998).

Esses cultos se desenvolveram em paralelo à produção das charqueadas, especialmente nas regiões de Pelotas e Rio Grande, onde o trabalho escravo era usado para a indústria da carne salgada. Ali se encontram os primeiros registros históricos da prática do batuque, datando de 1833 a 1859, conforme aponta Marco Antônio Lírio de Mello (1995), e confirmados por Corrêa (1988). Esses primeiros terreiros se constituíram como espaços de sociabilidade e resistência, muitas vezes perseguidos pelas autoridades. Um exemplo disso foi a prisão de duas mulheres negras acusadas de feitiçaria em Pelotas, como noticiado no *Jornal do Comércio*, em 1878 (*apud* Mello, 1995).

Com o avanço da urbanização e o declínio relativo das charqueadas após a abolição, houve um deslocamento significativo de ex-escravizados para Porto Alegre, especialmente para as regiões periféricas, como o Areal da Baronesa, a Colônia Africana, a Cidade Baixa e a chamada “Bacia”. Nessas localidades, surgiram novos terreiros e práticas religiosas que dialogavam com as tradições vindas do Litoral Sul.

Ao chegarem na cidade de Porto Alegre, encontraram uma cidade surgida dentro da lógica mercantil da expansão luso-brasileira no Prata, num espaço de intensa movimentação de pessoas, mercadorias e memórias. O Largo da Quitanda – atual Praça da Alfândega – foi um dos primeiros núcleos desse comércio, marcado pela presença majoritária de quitadeiras negras, muitas delas minas, que segundo registros orais antigos, já haviam assentado um Bará no espaço para garantir proteção e movimento nas vendas. Essa prática, herdada da cultura iorubá, introduziu uma lógica espiritual no coração econômico da cidade: o mercado como espaço de axé, onde a moeda não circulava sem passar pela encruzilhada.

Quando a Câmara Municipal tentou remover as quitadeiras da Quitanda para o Largo do Paraíso, houve resistência. Não só porque aquilo significava perda de clientela, mas também porque o lugar já estava “firmado” espiritualmente. A própria permanência parcial delas ali mostra como o batuque não se limitava ao recanto da senzala ou ao esconderijo dos morros. Ele era também público, urbano, uma tecnologia de enraizamento espiritual da diáspora africana em plena construção da cidade colonial.

O auge desse enraizamento ocorreu com o novo Mercado Público inaugurado em 1869, uma das maiores obras arquitetônicas de Porto Alegre à época. Foi ali que figuras como Príncipe Custódio, Paulino de Oxalá, Mãe Jurema de Xangô, Mãe Antônia do Bará e Maria Pinheiro da Silva reatualizaram o gesto ancestral das negras minas e assentaram seus Barás nas bancas do mercado, como afirmação de um pertencimento religioso, político e territorial. O batuque, com sua matriz bantu-iorubá, fez-se chão onde se pisava e também céu que se invocava – entre bananas, peixes e moedas de cobre, se desenhava um mapa de resistência e continuidade africana.

Dentro dessa tradição, destaca-se a figura de Mãe Andressa Ferreira da Silva, ou Mãe Andrezza, considerada a primeira iyalorixá do Rio Grande do Sul. Segundo Roger Bastide (1985), Mãe Andressa foi iniciada por um velho babalorixá que ainda mantinha vínculos diretos com africanos nativos. Mãe Andressa viveu entre 1882 e 1951, e foi responsável pela manutenção da nação Oyó em Porto Alegre, especialmente no bairro Mont Serrat, onde se situaram casas tradicionais do culto.

A religião dos orixás no Rio Grande do Sul se estruturou em “nações” ou “lados”, entre as quais se destacam Jeje, Ijexá, Cabinda, Nagô, além da própria Oyó. A tradição Ketu, dominante na Bahia, foi praticamente ausente no estado até tempos recentes. O batuque, por sua vez, mantém um sistema ritual próprio, com toques de tambor, sacralização dos orixás e práticas de iniciação distintas, mas com paralelismos com o candomblé (Jensen, 2001; Herskovits, 1948).

A presença de moçambiques contribuiu diretamente para esse universo religioso afrogaúcho. Seus conhecimentos sobre cosmos, rituais, uso de ervas e sacralização de espaços naturais enriqueceram a espiritualidade bantu-brasileira local. Ainda que perseguidos, como demonstra a repressão noticiada pelo *Correio Paulistano* em 1879 – na qual 42 pessoas foram presas durante um culto em Porto Alegre – os cultos de matriz africana se mantiveram firmes e serviram como espaços de reconstrução identitária para uma população marginalizada (Schwarcz, 1989).

A nação Ijexá, predominante atualmente no Rio Grande do Sul, caracteriza-se pela invocação dos orixás em língua iorubá e por uma liturgia mais acessível, tanto em sua ritualística quanto em sua musicalidade, o que explica, em parte, seu domínio contemporâneo entre os terreiros. O ritmo Ijexá, mais simples em relação ao complexo toque do Jeje, favoreceu a adesão de novos praticantes e a multiplicação de casas religiosas. Importantes figuras como Manoelzinho do Xapanã e Tati do Bará, iniciados na nação Cabinda, transitaram para o Jeje e posteriormente para o Ijexá, formando uma linhagem Jeje-Ijexá (Correa, 1998b). Conforme relatos históricos, o Ijexá predominava em bairros negros tradicionais de Porto Alegre, como o Mont Serrat e a Colônia Africana.

Por outro lado, a nação Jeje, que teve ampla predominância no século XIX e início do século XX, é lembrada pela complexidade de seus toques e pelo uso de guidadavis, instrumentos de difícil manejo. Segundo Pernambuco Nogueira, os rituais Jeje eram tão elaborados que muitas casas passaram a adotar as rezas Ijexá por motivos práticos. No entanto, os praticantes Jeje mantinham o culto aos orixás nagô, sem referências diretas aos voduns como no Maranhão. Grandes nomes como Paulino do Oxalá Efan, Joãozinho do Bará Agelú e Idalino do Ogum marcaram essa tradição, sendo este último uma figura de longevidade histórica, falecendo com 104 anos. A nação Jeje também abriga o personagem lendário do Príncipe Custódio de Almeida, um africano oriundo do reino de Benin que se estabeleceu em Porto Alegre em 1901 e teve importante papel político e simbólico na valorização do batuque (Silva, 1999).

A nação Cabinda, de matriz Bantu e fala original Kimbundu, é fortemente associada ao culto dos eguns (ancestrais), com ênfase nos assentamentos de Balé ou Igbalé. Embora sua origem esteja ligada ao culto de orixás nagô, como reconhecido por Nogueira (2001), sua particularidade está na relação intensa com os mortos e na ancestralidade como princípio estruturante do axé. Waldemar Antônio dos Santos, do Xangô Kamucá, foi um dos principais disseminadores da nação Cabinda no estado, sendo sucedido por importantes mães e pais de santo como Mãe Maria Madalena Aurélio da Silva e Mãe Palmira Torres dos Santos. Apesar disso, segundo Nogueira, o conteúdo litúrgico de muitas casas Cabinda hoje seria genuinamente Ijexá, mantendo-se apenas o rótulo nominal da tradição.

A nação Oyó, de raiz iorubana, destaca-se pela estrutura hierárquica de seus rituais, em que os orixás masculinos são invocados antes dos femininos, encerrando-se com Yansá, Xangô e Oxalá. Xangô e Yansá representam o Rei e a Rainha de Oyó, o que explica seu destaque litúrgico. Os ocutás (assentamentos dos orixás) nesta tradição eram enterrados, diferentemente de outras práticas que os colocavam em prateleiras, e os orixás conduziam em suas bocas as cabeças dos animais sacrificados em decomposição, como sinal de aceitação ritual (Laytano, s.d.).

A nação Nagô, embora considerada a origem do culto afrobrasileiro no Rio Grande do Sul, encontra-se hoje praticamente extinta, conforme Nogueira (2001). Restam poucas casas que preservam seus rituais, como o Terreiro Nova Era, do Pai Jader, em Porto Alegre. A chegada dos orixás nesta tradição se assemelha à forma do candomblé baiano, realizando o processo de “linha por linha”, com sacrifícios feitos com o animal ao chão, e não suspenso. Essa tradição é tida por alguns estudiosos como a semente do culto trazido pelos escravizados das charqueadas, com raízes profundas na cidade de Rio Grande.

A partir dos dados levantados por Dante de Laytano, em 1951, pode-se observar uma diversidade significativa na época: 24 casas de nação Nagô, 21 Jeje, 13 Oyó, 8 Ijexá e 5 mistas. Atualmente, segundo Adalberto Pernambuco Nogueira (2019), cerca de 80% dos terreiros seguem a chamada “Linha Cruzada”⁶², 10% cultuam apenas a Umbanda e outros 10% mantêm os rituais de batuque tradicional.

Portanto, a religiosidade afrobrasileira no Rio Grande do Sul, não era uma simples importação do candomblé baiano, revela uma genealogia própria, marcada pela predominância bantu, pelas rotas moçambicanas do tráfico escravista e pelo protagonismo de figuras como Mãe Andressa Ferreira. O batuque, nesse sentido, é mais do que religião: é a expressão viva de um patrimônio imaterial de resistência, pertencimento e fé de um povo forjado na diáspora.

62. A chamada Linha Cruzada é um fenômeno mais recente, datado da década de 1960, e consiste na fusão entre batuque, umbanda e a presença marcante de exus e pombagiras. Trata-se de uma resposta pragmática às necessidades modernas: menos custo, rituais mais simples e maior amplitude mística. Segundo Correa (1998a), a proliferação da Linha Cruzada reflete tanto um processo de modernização religiosa quanto um conflito geracional dentro das religiões afrobrasileiras, sendo vista por muitos mais velhos como uma “deturpação” da tradição, ao mesmo tempo que representa para os mais jovens uma adaptação aos tempos contemporâneos. Esse panorama revela a pluralidade das tradições religiosas afrobrasileiras no Rio Grande do Sul e suas contínuas transformações diante das mudanças sociais, políticas e econômicas. O batuque, a umbanda e a Linha Cruzada, embora distintos em sua forma, compartilham raízes profundas nos saberes africanos, reafirmando a importância da ancestralidade como eixo central da religiosidade afrogaúcha.

Joanna Prates (n.ca. 1851) – Mercado Central – Florianópolis/Sul



Figura 97. Joanna Prates

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A presença dos africanos também deixou marcas importantes no Sul do Brasil, especialmente em Santa Catarina. Os registros de batismo da Freguesia de Nossa Senhora do Desterro (atual Florianópolis), entre 1788 e 1850, revelam a complexidade da composição da população africana na região. Dos 5.245 registros de escravizados batizados, 1.138 eram africanos adultos, sendo 197 identificados como moçambiques, ou seja, aproximadamente 17% desse total. Esse dado confirma a

relevância da rota oriental, mesmo em um contexto geralmente mais associado ao tráfico vindo da África Central Atlântica (Congo, Angola, Cabinda).

A análise da procedência étnica dos africanos em Desterro mostra uma predominância de indivíduos oriundos da África Central Atlântica – congos, cabindas, benguelas, rebolos –, mas também evidencia a presença significativa dos moçambiques, tanto em famílias nucleares como em matrifocais, quando se observa a procedência das mães africanas nos registros: 37 vinham da África Oriental. Além disso, mais de 800 registros trazem classificações genéricas como “nação africana”, “costa da África”, “africana de nação”, categorias que funcionavam como guarda-chuvas étnicos, agregando diferentes identidades em nomes amplos e mutáveis.

Essas classificações, não expressam apenas uma origem geográfica, são reflexo de um processo contínuo de reconstrução e ressignificação identitária. Como salienta a historiadora Flávio Gomes (2017), a experiência da diáspora implicava reconfigurações internas nas identidades africanas, em que grupos distintos podiam ser incorporados a denominações mais amplas, com base em afinidades forjadas nas experiências do cativo, da resistência e da reorganização cultural.

Nesse contexto, figuras como Francisco de Quadros emergem como exemplos paradigmáticos dessa multiplicidade. Identificado em documentos como preto forro, mestre, pombeiro e benguela, Francisco traz consigo um rastro de experiências acumuladas na travessia do Atlântico e nas transformações vividas no Desterro. O termo “pombeiro”, por exemplo, poderia tanto designar um comerciante africano que atuava no interior da África como intermediário do tráfico, quanto um vendedor ambulante no Brasil ou mesmo um informante da força pública – todas funções que atravessam as fronteiras entre África e Brasil, escravidão e liberdade, periferia e centro.

A presença dos moçambiques em Santa Catarina, portanto, não se restringe a uma nota de rodapé no tráfico atlântico. Ela revela os fluxos transoceânicos, as redes comerciais e as estratégias coloniais que moldaram o Sul do Brasil, bem como os saberes, práticas e subjetividades africanas que deixaram marcas profundas no tecido social, cultural e econômico da região. Percebemos que esses africanos – homens e mulheres – não eram figuras passivas da engrenagem escravista, reconfiguraram identidades e sociabilidades, redesenharam o cotidiano urbano e rural e inscreveram no território sulista as cicatrizes e potências da diáspora africana.

Como vimos, um desses nichos foram as irmandades. No Sul, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, formada oficialmente a partir de 1726 e com compromisso confirmado em 1750, constituiu-se como um espaço de sociabilidade, resistência e agência para negros, crioulos, pretos e pardos – categorias que refletiam nuances de cor, condição

jurídica e *status* social. Segundo Simão (2006), sua atuação estava centrada na devoção à Virgem do Rosário, no sepultamento digno de seus membros e na assistência a filhos de irmãos falecidos em situação de pobreza, além do objetivo declarado de libertar cativos pertencentes à irmandade, com fundos específicos destinados a essa finalidade, como indica o Compromisso de 1842. A dinâmica da cidade no século XIX, marcada por intensa atividade portuária e comercial, contou com uma expressiva população afrodescendente, que representava mais de 35% dos habitantes em 1872 (Cardoso, 2000). Esses sujeitos, em sua maioria oriundos de etnias africanas diversas, como os angolas, conforme analisado por Malavota (2013), constituíram comunidades periféricas e atuaram em diversos ofícios urbanos e rurais. A presença das irmandades, como a do Rosário, refletia uma forma de organização comunitária afrobrasileira que articulava religiosidade, auxílio mútuo e resistência frente à subalternização social e ao cativo.

Embora o modelo estrutural das irmandades negras no Brasil, incluindo a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos em Desterro (atual Florianópolis), tenha se inspirado nas confrarias católicas medievais europeias, o que de fato se constituiu ali foi uma profunda recriação e resignificação afrocentrada de um espaço originalmente eurocêntrico e excludente, como vimos no Capítulo 1, em outras regiões do país. Os africanos e seus descendentes ocuparam essas instituições: eles as transformaram, imprimindo nelas suas próprias cosmopercepções, sociabilidades, formas de poder e práticas culturais.

A presença africana e afrodescendente em Florianópolis provocou rupturas simbólicas e práticas dentro da rotina institucional da irmandade. A estrutura de cargos e funções foi moldada para atender às dinâmicas das comunidades negras locais. Cargos como esmoleiro, zeladora, mordoma, rainha e andador não existem nos moldes das irmandades europeias medievais – sobretudo não com a centralidade que ganham aqui, especialmente em relação às mulheres e aos cativos.

Mulheres ocupavam cargos como mordoma da irmandade, sendo responsável pela organização dos festejos, coleta de esmolas e articulação com a comunidade. Outras mulheres, mesmo forras, eram “zeladora de altar”, e contribuíam financeiramente e espiritualmente para o funcionamento do templo e das celebrações. Nenhuma confraria medieval europeia previa ou aceitava tamanha participação de mulheres negras e ex-escravizadas na estrutura litúrgica e econômica.

Além disso, o registro de africanos cativos exercendo cargos administrativos – como a eleição de um juiz escravizado, Manoel, de nação Angola, e de um mesário igualmente escravizado, em 1882 – revela uma subversão radical da lógica escravista: indivíduos legalmente definidos como “coisas” assumindo a liderança de uma instituição religiosa e comunitária.

As festas organizadas pelas irmandades negras – como as de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito – tomavam a forma de quermesses, procissões, congadas, batuques e danças com evidente presença de elementos africanos. Os relatos das festividades do século XIX em Desterro registram batucadas, danças de origem Bantu, venda de comidas e bebidas, além de cortejos com atabaques, aproximando essas celebrações muito mais de rituais de matriz africana do que do protocolo litúrgico europeu.

Esses eventos, frequentemente vistos com desconfiança pelas autoridades eclesiásticas e policiais, criavam uma zona autônoma temporária dentro da cidade – uma espécie de quilombo festivo e devocional que interrompia, ainda que por alguns dias, a ordem colonial. A própria religiosidade da irmandade assume contornos híbridos. A devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito era, em muitos casos, cobertura simbólica para cultos ancestrais africanos. Benedito, o santo negro, permitia uma identificação direta com os próprios ancestrais. O Rosário, com seus ritos repetitivos e corporais, entrelaçava-se com práticas espirituais de origem Bantu. Assim, os africanos entraram em uma estrutura europeia, e também a hackearam, redesenharam, africanizaram, esse é o lócus fraturado de que fala María Lugones (2014).

Essas relações se estendiam para o mercado de trabalho, apesar da narrativa oficial propagada por autores como Ricardo Mesquita (2002) insistir em destacar colonos alemães e imigrantes açorianos como protagonistas do desenvolvimento comercial da cidade de Florianópolis, a exemplo de outras cidades do Sul do país, conhecido pela migração alemã –, uma leitura mais crítica, como a de Fabiane Popinigi (2012) e Cauane Maia (2025), revela a presença estruturante da população afrodescendente, em especial das mulheres negras, na formação do comércio local.

Desde o final do século XVIII, essas mulheres ocupavam a Praça do Mercado, atual Largo da Matriz, como quitandeiras – vendendo doces, frutas, legumes, peixe seco e comidas preparadas. Muitas eram africanas trazidas para a região durante o tráfico transatlântico de escravizados ou suas descendentes diretas. A atuação dessas mulheres não se dava apenas por resistência, mas também por estratégia, agência e articulação comunitária.

Então, antes mesmo da construção do Mercado Público de Desterro – hoje Florianópolis – as margens entre a Igreja da Matriz e a praia já eram palco de intensas trocas e circulações protagonizadas em grande parte por mulheres negras, em sua maioria africanas escravizadas ou libertas, que ocupavam esse espaço urbano com suas tendas, esteiras e barracas improvisadas, vendendo gêneros alimentícios variados: farinha, peixe seco, legumes, frutas, doces e comida pronta, destinada especialmente aos escravizados de ganho.

Já na década de 1830, essa presença era motivo de acirradas disputas políticas: enquanto os chamados “homens bons” pressionavam pela remoção das barraquinhas da Praça da Matriz (também conhecida como Praça do Mercado), formava-se uma resistência ativa – por parte de comerciantes interessados na circulação de pessoas, das próprias quitandeiras e do público consumidor, que dependia dessas vendas diárias para a subsistência. A tentativa de expulsão das vendedoras em 1834 fracassou, revelando a força política dos “barraquistas”, possivelmente composta também por aquelas mulheres que, com seus corpos e mercadorias, reconfiguravam o espaço urbano.

A regulamentação urbana também foi instrumento de exclusão. O Código de Postura de 1845 proibia pessoas escravizadas de atuarem como caixeiros e restringia a venda de carnes e pescados aos que não fossem livres ou diretamente subordinados aos carneiros e pescadores. Ainda assim, essas mulheres resistiram e criaram redes de solidariedade e trabalho, muitas vezes atuando como “negras de ganho”, termo utilizado para indicar as pessoas escravizadas que vendiam produtos e repassavam parte dos lucros aos seus senhores, acumulando com o tempo meios de compra da própria liberdade.

Uma dessas figuras que ficou conhecida e registrada nos documentos foi Joanna Prates, uma mulher negra forra (liberta), que em 1851 aparece nos registros da Câmara Municipal como locatária de uma casa de quitanda na Praça da Matriz, antes da inauguração do mercado, pagando um imposto de cinco mil réis para exercer sua atividade. Joanna não estava sozinha: nomes como Maria Calabá, outra africana, e Joaquim Ignácio da Silva também aparecem na documentação, compondo um mosaico de vendedores e vendedoras que sustentavam a economia urbana com práticas profundamente ligadas a experiências africanas de comercialização e sociabilidade. Segundo Popinigis (2012), como aponta o historiador Oswaldo Cabral, esses vendedores vinham de diversas partes da ilha e da região, tanto por terra como por canoa, reforçando o caráter atlântico e insular do mercado de Desterro.

Essas mulheres eram agentes econômicas, culturais e políticas, herdeiras de tradições africanas de venda ambulante e práticas alimentares, como se vê também em outras cidades do mundo atlântico negro, como Salvador e Luanda. Em Desterro, elas moldaram a relação da cidade com o espaço público, disputando e recriando sentidos de pertencimento e sobrevivência.

A proposta de construção do Mercado Público emerge como um marco de um projeto civilizatório pautado por políticas de saneamento, controle e higienização racial. A elite local, empenhada em embelezar a cidade para atender aos ideais de modernidade e moralidade – especialmente às vésperas da visita de Dom Pedro II, em 1845 – buscava, sobretudo, a retirada das mulheres negras do

centro urbano, associadas ao que era nomeado como “desordem”, “vadiagem” e “feiúra”. As quitandeiras negras, muitas delas africanas ou descendentes diretas, ocupavam as praças e as ruas com suas barracas improvisadas, estruturando um comércio informal que garantia não só sua sobrevivência, como também a circulação de saberes, afetos e economias de base comunitária.

A proposta de construção do mercado, como explicita o engenheiro Sepúlveda Everard (1848), visava transformar o espaço central da cidade em um “ponto aprazível de reunião das famílias”, o que implicava a remoção das barracas e das pessoas negras que ali atuavam como vendedoras e ambulantes. Para ele, a “solidez” do novo edifício garantiria a moralização do espaço, a centralização da arrecadação de impostos e o controle da qualidade dos produtos comercializados. Contudo, como mostra a resistência de figuras como Joanna Prates, uma mulher negra alforriada que pagava impostos antes mesmo da existência do mercado e, posteriormente, alugou um box dentro do edifício, essas políticas de exclusão não se concretizaram sem embates e fissuras.

Ainda que o projeto de saneamento visasse expulsar os considerados “imorais e até mesmo a escravos”, em 1854, apenas três anos após a inauguração do Mercado Público, 20 dos 23 espaços de quitanda eram ocupados por mulheres – muitas delas negras, forras e com nomes que remetem às suas origens africanas: Simôa Mina, Maria Mina, Josefa Caçange, Esperança Cabinda, entre outras. Elas resistiram à tentativa de invisibilização criando redes de solidariedade e práticas econômicas autônomas (Maia, 2025). Atuavam como pombeiras, vendedoras e quitandeiras, pagando os mesmos impostos que os homens, mesmo ocupando os espaços mais precários do entorno do mercado, muitas vezes sem direito à formalização de seus contratos de aluguel.

A política de higienização racial imposta pela elite, articulada com os códigos de postura urbana – que proibiam escravizados de serem caixeiros e restringiam suas atividades –, não foi suficiente para eliminar a presença e a importância econômica das mulheres negras. Elas não só estiveram ali, como protagonizaram a formação de uma economia popular, de base afrodiaspórica, resistindo à exclusão por meio da presença persistente, do trabalho e da reinvenção de vínculos sociais.

A inauguração do Mercado Público, em 1851, provocou uma reconfiguração radical no uso e controle dos espaços destinados à venda de gêneros alimentícios. Após alguns anos atuando do lado de fora do mercado, Joanna conseguiu alugar um espaço de venda entre colunas do novo prédio e compar-

tilhou com outra quitandeira, Joana Rosa⁶³, mas foi além: em 1855, tornou-se a única mulher negra registrada como locatária formal de uma das casinhas internas do Mercado, alugando o box n. 3 por 6.600 réis mensais, em leilão – o valor mais alto entre os nove locatários do período (Popinigis, 2012).

Este dado é revelador. No ano anterior, em 1854, como vimos muitas mulheres africanas tinham quitandas, mas essas estavam do lado de fora da estrutura principal do mercado, em áreas informais e mais precárias, e as locatárias pagavam apenas 3 mil réis mensais. Joanna, ao contrário, inseriu-se na lógica contratual do Estado imperial, ocupando um espaço formalizado, com contrato assinado por um procurador, Jacintho Francisco, dado que ela não sabia escrever. Essa presença formalizada teve um alto custo: o dobro do valor pago pelas quitandas externas.

A comparação entre os registros de 1854 e 1855 evidencia, portanto, um processo de reorganização institucional do espaço urbano que operou, simultaneamente, a formalização e a exclusão de presenças negras no centro comercial da cidade. A elevação do valor não pode ser lida apenas como um reajuste mercantil, mas como índice do “preço da formalidade”, isto é, da imposição de barreiras econômicas e legais que regulavam quem podia permanecer no espaço central sob as novas regras da cidade imperial. O caso de Joanna, ao mesmo tempo singular e sintomático, expõe os mecanismos seletivos de institucionalização: a presença negra feminina no coração do mercado só foi admitida na forma da exceção onerosa. Nesse sentido, o contrato que legitima sua atuação marca também o deslocamento das outras mulheres negras para fora dos registros – e possivelmente para fora do próprio espaço urbano central.

É ainda mais significativo que, após junho de 1856, o nome de Joanna Prates desapareça dos registros de pagamento do mercado. Todos os demais locatários passaram a pagar 5 mil réis, valor unificado e inferior ao que ela pagava, o que levanta hipóteses sobre a razão de sua exclusão: teria sido vítima de alguma forma de boicote? Não conseguira manter o custo? Ou fora removida por decisão administrativa não documentada? Embora não haja fontes diretas que esclareçam o motivo, sua retirada coincide com um processo mais amplo de controle sobre os corpos negros, especialmente os femininos, em nome de uma urbanidade higienizada e branca.

Apesar disso, a trajetória de Joanna não se apaga. Mesmo após perder o box formal, registros indicam que ela continuou atuando nos arredores do mercado,

63. Joana Rosa aparece em outros registros como esposa do africano forro Francisco de Quadros, juiz da irmandade, que construiu, a partir das suas relações que envolviam a irmandade e seus vínculos de apadrinhamento, certa honorabilidade constitutiva da sua identidade (Malavota, 2013).

ocupando os vãos entre colunas – espaços menos prestigiados, onde se concentravam vendedores e vendedoras escravizados(as), sem acesso formal ao comércio.

Joanna Prates, portanto, pode ser lida como figura emblemática da resistência negra no espaço urbano oitocentista: persistente, habilidosa e estrategicamente posicionada entre a margem e o centro. Sua trajetória materializa o embate entre a mobilidade econômica das mulheres negras libertas e as barreiras legais, raciais e de gênero impostas pelo regime escravista tardio e pela incipiente modernização urbana. Sua história é também uma denúncia das formas como o espaço público foi sendo estruturado para subalternizar – ainda que de forma disfarçada sob a legalidade – os sujeitos racializados que outrora dele faziam parte.

A consolidação dos mercados centrais no Brasil, entre os séculos XIX e XX, está diretamente associada à presença de trabalhadoras negras que, com seus saberes e práticas, estruturaram a dinâmica de abastecimento urbano antes mesmo da institucionalização desses espaços. Em diferentes cidades brasileiras – como Salvador, Recife, Manaus, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Florianópolis e Curitiba – mulheres negras ocuparam posições centrais na circulação de alimentos, ervas, doces, tabacos e mariscos, articulando trabalho, religiosidade e sociabilidade em um contexto marcado pela exclusão racial e de gênero.

Em Salvador, a ausência de um mercado central até 1850 fez com que o abastecimento cotidiano da população dependesse, majoritariamente, da atuação de mulheres negras como vendedoras ambulantes. Segundo Richard Graham (2010), a maioria dos vendedores que supriam a cidade com gêneros alimentícios era composta por mulheres negras que atuavam nos arredores do porto, nas feiras e nos mercados improvisados. Mãe Agripina, ialorixá e comerciante de iguarias, é exemplo de como esses circuitos de venda estavam associados às redes religiosas e sociais da cidade. O Mercado Modelo, inaugurado em meados do século XIX, tornou-se, posteriormente, um espaço formalizado que passou a abrigar muitas dessas mulheres e seus ofícios, embora sob novas formas de regulação.

Casos como o de Tia Simoa, no Ceará, Adelina charuteira na Bahia, ou Luiza Mahin, quitandeira, todas envolvidas em movimentos, levantes, revoltas ou greves populares no final do século XIX, reforçam a diversidade das atuações profissionais femininas negras nos espaços públicos. Muitas delas trabalhavam como marisqueiras, lavadeiras, carvoeiras e vendedoras de rua, constituindo a economia do dia a dia da vida urbana. A formalização dos mercados centrais, com suas reformas e inaugurações oficiais, implicou frequentemente na subalternização desses sujeitos históricos, embora sua presença tenha sido estrutural para a formação desses espaços.

A trajetória dessas mulheres evidencia os limites das abordagens que tratam os mercados apenas como instituições comerciais ou arquitetônicas. Elas

demandam uma análise interseccional que considere raça, gênero, classe e cultura na compreensão do espaço urbano e das práticas econômicas. Ao reconstituir suas histórias, é possível entender os mercados como territórios de resistência e criação cultural, como locais de circulação de mercadorias, como espaços moldados por corpos, práticas e saberes negros.

No Rio de Janeiro, a atuação de Tia Ciata demonstra como o trabalho informal feminino negro se inscrevia nos espaços centrais da cidade. Atuando no comércio de alimentos e doces na Praça Onze, Tia Ciata articulava atividades econômicas com práticas culturais e religiosas de matriz africana, consolidando redes de sociabilidade que extrapolavam a lógica mercantil. A Praça Onze, território de intensa presença negra, funcionava como um mercado a céu aberto, onde quitandeiras e vendedores ambulantes disputavam clientela e construíam formas de autonomia econômica em meio à repressão e vigilância do Estado. A trajetória de Tia Ciata ilustra como o comércio urbano foi também um espaço de manutenção e reinvenção de práticas culturais afrobrasileiras.

No Recife, o Mercado de São José, inaugurado em 1875, representou um marco urbano e arquitetônico com inspiração francesa e estrutura metálica. Tornou-se rapidamente um polo de comércio de produtos regionais e artesanato, mas também espaço de intensa circulação de trabalhadoras negras, que atuavam como peixeiras, doceiras e vendedoras de ervas e produtos religiosos, estabelecendo uma rede comercial popular enraizada nas tradições afrobrasileiras. Esses espaços eram simultaneamente ambientes de trabalho, socialização e prática cultural, onde a oralidade, a música e os saberes tradicionais circulavam livremente.

Em Manaus, o Mercado Municipal Adolpho Lisboa, inaugurado em 1883 no contexto do ciclo da borracha, assumiu um papel central no abastecimento da cidade e refletiu, com sua arquitetura em ferro fundido de estilo *Art Nouveau*, a influência europeia sobre a urbanização local. Apesar disso, a base de seu funcionamento cotidiano se apoiava no trabalho de mulheres negras e indígenas, que forneciam alimentos, ervas, pescados e produtos amazônicos. A presença dessas mulheres é frequentemente ignorada nas narrativas oficiais, que tendem a exaltar os aspectos arquitetônicos ou comerciais sem considerar as camadas sociais e raciais que sustentavam o cotidiano do mercado.

O Mercado Central de São Luís, com origem em 1864 e reconstruído em 1939, consolidou-se como um espaço de trocas comerciais e culturais de importância central na cidade. A presença de trabalhadoras negras e mestiças no entorno e interior do mercado foi marcante desde suas origens, especialmente na comercialização de comidas típicas, tabaco e artesanato. A ausência de registros sistemáticos sobre essas mulheres aponta para os limites das fontes ofi-

ciais e evidencia a necessidade de abordagens historiográficas que contemplem fontes orais e documentos indiretos para reconstruir essas presenças históricas.

No Sul do país, a presença de mulheres negras nos mercados públicos também se fez significativa, apesar da invisibilização historiográfica. Em Porto Alegre, o Mercado Público, inaugurado em 1869, é o mais antigo em funcionamento contínuo no Brasil. Embora os registros oficiais privilegiem a trajetória de comerciantes homens, há evidências orais e fotográficas da atuação de mulheres negras nas atividades de venda de peixe, mariscos e produtos hortifrutigranjeiros, especialmente nas margens do Guaíba e nas feiras livres que antecederam o mercado formal. Em Curitiba, o primeiro mercado surgiu em 1864, na Praça Zacarias, e foi reconstruído em 1874 no Largo da Cadeia. A presença de mulheres negras nesse circuito, ainda que pouco documentada, pode ser inferida a partir das práticas comuns às regiões urbanas do período, onde o trabalho ambulante e as vendas em tabuleiros eram quase exclusivamente femininas e negras.

CAPÍTULO 12.

ABOLICIONISTAS PRETAS: ENTRE CHARUTOS, LETRAS E GREVES

Na segunda metade do século XIX, a luta pela liberdade no Brasil entrou num novo ciclo de radicalização protagonizado pelo povo negro, com destaque para filhos e filhas da diáspora que, em meio ao caos da escravidão tardia, fincaram os pés nos territórios da justiça e da palavra. A Guerra do Paraguai (1864-1870), muitas vezes retratada como conflito nacionalista, foi, para milhares de homens negros alistados à força com promessa de alforria, um campo de morte e esperança. Voltavam do *front* com medalhas inúteis, mas com um novo senso de pertencimento e rebeldia: não aceitariam retornar ao cativeiro. Esses veteranos negros se tornaram agentes invisibilizados de mobilização social, espalhando ideias de liberdade por meio das redes de afetos, dos escritórios urbanos e das irmandades religiosas negras.

Um nome que furou essa bolha de invisibilidade foi o contraditório Cândido da Fonseca Galvão, alferes honorário e veterano da Guerra do Paraguai, tornou-se conhecido no Rio de Janeiro imperial como *Dom Obá II d'África*, título autoproclamado⁶⁴ em função de ser herdeiro do trono iorubá e repre-

64. Cândido da Fonseca Galvão (1838-1890), mais conhecido como *Dom Obá II d'África*, foi uma das figuras negras mais visíveis da Corte imperial na segunda metade do século XIX. Filho de Bemvindo da Fonseca Galvão, um liberto nagô com forte inserção nas redes religiosas afrobaianas, Cândido construiu uma trajetória marcada por sua participação na Guerra do Paraguai como oficial dos Zuavos Baianos, seu ativismo público por direitos dos afrodescendentes e sua audaciosa reivindicação de descendência real a partir do rei Abiodun de Oyó. Ao se autointitular *príncipe Dom Obá II*, Cândido ativava uma dupla inscrição política: desafiava as hierarquias raciais do Império brasileiro e ao mesmo tempo reinscrevia a soberania iorubá no coração da monarquia escravocrata. Sua atuação era profundamente marcada pela cosmopercepção nagô-iorubá, evidente tanto em seus textos jornalísticos recheados de referências a Xangô, Ogum e Oyá-Iansã quanto em sua imagem pública, cuidadosamente construída com iconografias orixalizadas. Esse conhecimento não era decorativo, mas vinculado a experiências religiosas e familiares enraizadas no Ilê Axé Iyá Nassô Oká, do qual seu pai possivelmente era integrante. Foi nesse mesmo circuito nagô que atuava Bamboxê Obitkô, babalô vindo de Oyó, iniciado e respeitado na Bahia oitocentista. A chegada de Bamboxê ao Rio de Janeiro em 1886 – em meio a uma disputa pública envolvendo Dom Obá e uma mulher mina chamada Maria da Conceição – sugere tensões e trânsitos complexos entre a política imperial, as redes religiosas nagô-mina e os projetos de soberania afrodiáspórica em curso. Como chefe religioso e intelectual, Bamboxê conhecia pessoalmente Bemvindo Galvão e, por consequência, estava atento às pretensões régias de seu filho. Assim, as biografias de Bamboxê e Dom Obá se entrelaçam, não apenas por origem iorubá comum, mas por compartilharem – cada qual a seu modo – o projeto de reinscrever a África como potência simbólica e política no Brasil oitocentista. Ver: Silva, Eduardo. *Dom Obá II d'África: o Príncipe do Povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

sentante da dignidade do povo negro em pleno regime monárquico escravista. Sua trajetória permite ler as fissuras internas do Império do Brasil e os limites da política de inclusão racial sob a fachada de uma nação unificada. Obá II atuou como uma figura pública singular: apresentava-se no Paço, interpelava ministros, participava de solenidades cívicas e religiosas e redigia cartas e petições em defesa dos veteranos negros da guerra e dos pobres livres de cor. A sua ação era política, ciente dos códigos da Corte e dos limites da ordem racial vigente – e justamente por isso, profundamente subversiva.

Na esteira dessa insubordinação cotidiana, em 1881, irrompe a *Greve dos Jangadeiros*, liderada por “Dragão do Mar”, José Napoleão, e de onde conhecemos Tia Simoa, interditando o porto de Fortaleza ao tráfico interprovincial de escravizados. Foi um motim afrocearense, forjado nas encruzilhadas da ancestralidade e da resistência popular. A paralisação não apenas interrompeu o comércio de corpos, como também reposicionou a luta negra no centro da política pública: quituteiras, lavadeiras, pescadores e vendedores ambulantes encurralaram o Império. Esse levante se soma a centenas de outras microinsurreições que costuravam, com silêncio ou grito, a abolição pela base – bem antes que a caneta de Isabel traísse a história com sua suposta generosidade.

Entre 1882 e 1883, Mossoró no Rio Grande do Norte tornou-se um dos polos regionais do movimento abolicionista no Brasil, como resultado direto das conexões com o Ceará e da atuação articulada entre sujeitos negros libertos, pessoas escravizadas, comerciantes, maçons e membros da elite local. No dia 30 de setembro de 1883 na Câmara Municipal, foi palco da proclamação formal da abolição da escravidão no município – quatro anos antes da promulgação da Lei Áurea. Embora esse episódio tenha sido por muito tempo narrado como uma ação pacífica conduzida por elites locais ligadas à Maçonaria, os registros e estudos mais recentes evidenciam a atuação direta do povo negro, escravizado e liberto, como sujeito fundamental do processo.

Entre 1872 e a data da abolição local, 433 pessoas negras foram oficialmente escravizadas em Mossoró, número que expressa não apenas a dimensão quantitativa, mas sobretudo a intensidade do sistema de dominação racial e a presença cotidiana da resistência negra. Em 1882, o relatório provincial indicava a existência de 145 pessoas ainda sob regime de escravidão na cidade – apesar da constante irregularidade nos registros e da existência de escravidão clandestina. O movimento abolicionista mossoroense, ao se inserir em uma rede nacional de articulação antiescravista, valeu-se da circulação de ideias, pessoas e recursos. E foi nesse contexto que sujeitos negros locais construíram estratégias, tensionaram as fronteiras do direito vigente e pressionaram as elites políticas e jurídicas. Ainda que os nomes de muitos desses indivíduos

tenham sido silenciados ou omitidos nos registros oficiais, é possível identificar uma ação coletiva negra, marcada por insurgências cotidianas e por um protagonismo que se opôs tanto à lentidão legislativa do Império quanto ao liberalismo escravista que moldava a sociedade oitocentista.

Enquanto o Estado hesitava, filhos da liberdade – como Luiz Gama e Lima Barreto, espelhados por suas mães – ocupavam os interstícios da palavra escrita, da imprensa e do direito como trincheiras antirracistas. Luiz Gama, filho de Luiza Mahin, mulher livre e insurrecional, como vimos no Capítulo 8, inventou o direito como ferramenta de libertação e não de manutenção da ordem senhorial. Libertou mais de 500 pessoas escravizadas e denunciou em artigos mordazes o conluio entre magistratura e escravocracia. Sua escrita não era só abolicionista: era insurgente, cívica, negra. Não pediu por liberdade – declarou-a nos tribunais e nas páginas dos jornais.

Lima Barreto, filho da professora negra Amália Barreto, nasce no rastro da abolição inconclusa e escreve o país do pós-13 de Maio como uma distopia racial. Seu olhar melancólico e cortante atravessa o mito da democracia racial, expõe o racismo da República recém-instalada e antecipa, com dor e lucidez, o fracasso civilizatório de um país que libertou corpos, mas algemou destinos. Ele é um herdeiro direto de uma linhagem de escrevintes negros e negras que ousaram romper com o silenciamento colonial por meio da literatura, da crônica e do jornalismo.

Essas figuras – Tia Simoa, Luiz Gama, Lima Barreto – são parte de uma constelação mais ampla de heróis invisibilizados: mulheres como Zacimba Gaba, Tereza de Benguela e Luiza Mahin, homens como Bamboxê, Sanya, marinheiros, pedreiros, e curandeiras que sabotavam, escondiam, educavam, fugiam, resistiam. Suas ações foram deliberadamente apagadas da historiografia oficial, que preferiu narrar a abolição como um gesto régio e não como o colapso forçado de uma estrutura que já ruía por dentro, corroída pela luta cotidiana dos que recusaram a escravidão como destino.

A chamada “Lei Áurea”, sancionada em 13 de maio de 1888, não foi o início nem o fim da luta pela liberdade, mas um ponto intermediário num processo violento de disputa por cidadania e humanidade. O movimento negro contemporâneo denuncia com razão o caráter inconcluso da abolição: não houve reparação, não houve redistribuição de terras, não houve políticas públicas de reintegração social. O Brasil libertou os corpos, mas reteve os direitos. Por isso, o 13 de Maio não é data de festa, mas de denúncia – da farsa, do apagamento, do racismo estrutural ainda vigente.

A verdadeira abolição foi construída nos quilombos, nas fugas, nas greves, nos jornais abolicionistas, nos terreiros e nas ruas. Foi um processo negro, coletivo, insubmisso. O que houve em 1888 foi a legalização tardia de uma liberdade que já

vinha sendo arrancada à força por quem a ela tinha direito desde sempre. Somos, como disse Seimour Souza, frutos de uma gente que sobreviveu ao horror com altivez. E hoje, ao retomarmos essas memórias interditadas, colocamos em xeque não só o mito da abolição, mas todo o projeto de Nação que dele se orgulha.

A escrita e a docência foram, para mulheres negras como Maria Firmina dos Reis e Amália Augusta Barreto, mais do que ofícios: foram gestos fundadores de liberdade e reexistência. Em um país onde o letramento era negado ao povo negro, elas romperam cercas epistêmicas e fundaram escolas, métodos, mundos. Maria Firmina, além de romancista pioneira, criou a primeira escola mista do Maranhão – um ato profundamente político e radical num Brasil escravocrata, pois reconhecia em meninas e meninos, negros e brancos, o mesmo direito ao saber. Amália Barreto, por sua vez, foi educadora em um tempo em que ser professora negra significava dobrar-se sobre os limites do racismo institucional e, mesmo assim, produzir caminhos. Ambas ocuparam, com dignidade e ousadia, os espaços da maternagem e do ensino, territórios que, mesmo antes da escola formal, já eram por elas trançados com afeto, disciplina e ancestralidade. A pedagogia dessas mulheres nasce no quintal, no colo, na oralidade e se adensa na escrita como um corpo político.

Num tempo em que a educação formal era privilégio branco e masculino, essas mulheres negras ocuparam os espaços da maternagem e da instrução – territórios sempre historicamente femininos – e os transformaram em trincheiras de resistência intelectual e política. São mulheres que, para além da religiosidade, ensinaram com o corpo, com a palavra e com o gesto, construindo territórios de dignidade em meio à escravidão, ao racismo e à exclusão. Ler essas vidas é acessar formas complexas e densas de resistência feminina negra, nas quais o saber circula nas bordas e a escola se reinventa em meio às lutas por reconhecimento, justiça e pertencimento.

Neste capítulo, propomos ler essas trajetórias femininas para além dos enquadramentos religiosos ou assistencialistas, compreendendo-as como levantes vivos contra as violências da escravidão, da pobreza e do racismo, e como agentes da invenção de futuros. Apresentamos as histórias de Salustia, jovem negra paraibana que enfrenta o cativo nos estertores do século XIX; de Maria Firmina, romancista e educadora do Maranhão; de Maria Amália, no Rio de Janeiro, professora e mãe em tempos de exclusão intelectual; de Esperança, do Pará, mulher negra atingida pela Guerra do Paraguai; de Adelina Charuteira, trabalhadora da indústria fumageira; de Simôa Maria da Conceição, a Tia Simoa, liderança da Greve dos Jangadeiros no Ceará; de Luiza Marques Tocantins, tipografa abolicionista do centro-oeste goiano. São narrativas entrelaçadas que compõem uma constelação de mulheres negras protagonistas da abolição em suas múltiplas frentes: no lar, na rua, no jornal, na escola, na fábrica, no porto.

Salustia (n.ca. 1885) – Paraíba/Nordeste



Figura 98. Salustia

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No ano de 1885, no calor abafado da Província da Paraíba do Norte, emergiu a figura de Salustia – mulher negra, madura, forjada nas chamas da violência colonial e da resistência cotidiana. Ela rompe o silêncio dos arquivos para se tornar nome, corpo e gesto de insubmissão. Sua ação de liberdade, impetrada no Juizado de Órfãos da cidade de Mamanguape, é muito mais que um processo jurídico: é uma fissura no edifício senhorial, uma faísca de desobediência negra feminina que atravessa os séculos.

Segundo Maria da Vitória Barbosa Lima (2024), foi no dia 18 de março de 1885 que Salustia apresentou sua ação contra o capitão João Maria Pereira de Sousa, proprietário do Engenho Curral Grande. No contexto de crise econômica provocada pelo declínio das exportações de açúcar e algodão, os senhores de escravizados intensificavam o controle sobre os corpos cativos. Mas Salustia soube ler as brechas da lei: conhecia a letra da Lei do Ventre Livre (1871) e, em especial, o artigo 8º, § 2º, que garantia a liberdade àqueles não matriculados conforme exigido por lei.

Os registros do inventário de sua antiga senhora, Joana Clementina de Souza e Mello, em 1878, a identificam como “preta, solteira, de quarenta anos”. Mas o que os papéis não dizem – e que a fabulação historiográfica nos permite imaginar – é a rota que a trouxe até ali: talvez arrancada da costa angolana ou mina ainda menina, talvez nascida no Brasil, filha de uma mulher sequestrada, Salustia carregava em si a memória fragmentada da diáspora africana.

Nos autos, seu nome aparece distorcido: “Salustio”, “Salustia”, com sexo e idade trocados. Essa confusão documental não é inocente; é parte do sistema de apagamento colonial que tenta negar à mulher negra sua humanidade e sua agência. Mas Salustia não se deixou capturar por essas distorções. Desafiou a lógica patriarcal do direito e marchou, com sua denúncia, até os tribunais. O juiz de órfãos reconheceu inicialmente sua razão: a ausência de matrícula validava sua condição de livre.

Contudo, o juiz de direito da comarca, Antônio da Cunha Xavier de Andrade, revogou a decisão. Em nome da “moralidade do juízo”, priorizou a propriedade senhorial em detrimento da liberdade de uma mulher negra. Essa reversão revela as ambiguidades da legislação imperial e o racismo estrutural do Judiciário. Mesmo assim, Salustia persistiu. A ação foi remetida ao Tribunal da Relação, em Recife, onde ela teve o apoio jurídico dos curadores José Luís Peixoto de Vasconcellos e Carlos Eugênio, que sustentaram sua liberdade com base legal e moral.

Mas antes que o tribunal decidisse, João Maria, seu “suposto senhor”, concedeu-lhe uma carta de liberdade em 26 de outubro de 1885. Não por justiça, mas por medo da condenação. Assim, a ação foi encerrada formalmente, mas a luta de Salustia ultrapassou os autos.

A história que nos resta é feita também de ausências e murmúrios: talvez Salustia tenha ouvido, na infância, cantigas em línguas africanas; talvez tenha trocado saberes com uma mulher indígena forra; talvez vendesse azeites, costurasse roupas, fizesse doces, e com isso comprasse uma égua e um potro – como os registros indicam – e, com esses recursos, sustentasse sua própria luta. Como tantas mulheres negras da diáspora, ela pode ter tecido alianças invisíveis à Justiça, mas fundamentais para a sobrevivência.

Fabular Salustia é reivindicar sua história como parte da luta abolicionista. É entender que sua presença em Mamanguape não é isolada: ela compõe uma constelação de mulheres negras que desafiaram o Império, os engenhos, os cartórios e os arquivos. Sua trajetória inscreve uma genealogia de insurgência afroatlântica – da costa ocidental africana aos tribunais coloniais, das senzalas aos terreiros, dos documentos truncados ao nosso imaginário político.

Salustia venceu. Sua vitória não foi apenas a obtenção da carta de liberdade. Foi a afirmação de um corpo negro feminino como sujeito histórico, como presença jurídica, como ficção insubmissa que fura os véus da História oficial. Seu nome, entre grafias desencontradas, ecoa como grito atlântico: da dor ancestral, ela forjou liberdade.

Maria Firmina (1822-1917) – Maranhão/Nordeste



Figura 99. Maria Firmina dos Reis

Fonte: Feita com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

É por meio da escrita que Maria Firmina dos Reis (1822-1917) também emerge como uma figura paradigmática no campo da literatura e educação brasileiras, rompendo barreiras impostas pelo contexto escravista e patriarcal do século XIX, conforme relatam Thaís Alves Marinho, Kamila Sales de Sousa e Heridan Guterres Pavão (2024).

O espaço de fala das mulheres negras brasileiras foi, historicamente, interdito pelas estruturas coloniais e patriarcais que moldaram a sociedade nacional. Como afirma bell hooks (1995), o silêncio imposto às mulheres negras é um mecanismo de apagamento epistêmico, político e afetivo. Romper esse silenciamento é um ato insurgente, de reescrita da história por outras mãos e vozes. É nesse contexto que emerge a figura de Maria Firmina dos Reis (1822-1917), mulher negra livre, educadora, jornalista, compositora e a primeira romancista do Brasil, cuja trajetória é marcada pela resistência e ousadia em tempos de rigoroso racismo e sexismo institucionalizado.

Ao reivindicar sua voz, Maria Firmina dos Reis, natural de São Luís do Maranhão, inscreve-se em um dos contextos mais adversos à mobilidade social e intelectual de mulheres negras: o Brasil escravista do século XIX. A escassez de registros documentais sobre sua imagem, ascendência e educação é, por si só, um indício do apagamento intencional de sua memória e de seu legado. Ainda em vida, porém, sua obra foi amplamente divulgada em jornais e periódicos como *O Publicador Maranhense* e *O Jardim das Maranhenses*, que celebravam sua produção poética, enigmas e composições musicais (Cruz; Matos; Silva, 2018).

A redescoberta de Firmina pela crítica literária só ocorreu mais de 70 anos após sua morte, em grande parte graças ao trabalho de José Nascimento Moraes Filho (1975), que publicou uma biografia fundamental sobre a autora. Antes disso, apenas Augusto Vitorino Alves Sacramento Blake havia lhe dedicado um verbete no *Dicionário Bibliográfico Brasileiro* (1900). Esses estudos, no entanto, reproduziram versões racialmente higienizadas de sua identidade, apresentando-a como “mestiça de pele clara”, com ascendência materna branca e ligação com a família aristocrática dos Reis. Essa narrativa, agora refutada por pesquisas documentais mais recentes, serviu para neutralizar os efeitos subversivos de sua presença enquanto mulher negra e intelectual.

O verdadeiro pertencimento étnico-racial de Maria Firmina dos Reis foi revelado com mais precisão a partir de 2012, quando as pesquisadoras Mundinha Araújo e Dilercy Aragão Adler (2018) analisaram o registro de batismo de Firmina. Nele, consta que sua mãe era Leonor Felippa, “mulata forra, que foi escrava do Comendador Caetano José Teixeira” (Adler, 2018). Essa descoberta desmente a versão que atribuía origem branca à

linha materna de Firmina. O nome do pai, João Pedro Esteves, aparece apenas no atestado de óbito da escritora, e não há comprovação formal de seu reconhecimento (Cruz; Matos; Silva, 2018).

A ausência de reconhecimento paterno e a suposta morte precoce da mãe são também questões revisadas pela historiografia recente. Em 1860, como apontam Cruz, Matos e Silva (2018), registros do *Publicador Maranhense* atestam que Leonor Felippa viajou com a filha Maria Firmina e outras mulheres da família para o Pará, o que contraria a narrativa da orfandade materna precoce. Essa viagem, e a posterior mudança para a casa da tia Henriqueta Romana dos Reis em Guimarães, onde Firmina viveu até o fim da vida, sugerem complexas dinâmicas familiares e sociais que merecem maior investigação.

A formação intelectual de Maria Firmina ainda é envolta em incertezas. A obrigatoriedade do ensino primário instituída por lei em 1827 não contemplava, de fato, meninas negras no início de sua aplicação. É provável que sua educação tenha ocorrido no ambiente doméstico, em contato com tutoras religiosas, como indica em seu diário *Resumos de minha vida*, de 1863 (Reis, 1863 *apud* Moraes, 1975). Ali, ela descreve sua infância como melancólica e reclusa, marcada pela convivência com a irmã, a prima e a avó, com quem cultivava plantas e afetos.

Seu ingresso como professora da instrução primária deu-se somente em 1847, após processo de justificativa da data de nascimento, exigido para candidaturas ao cargo público. Sua atuação como educadora foi marcada por uma postura ética radicalmente antirracista. Recusou-se, por exemplo, a ser carregada por escravizados em liteira até sua posse no magistério, gesto de desobediência simbólica e crítica à ordem escravista.

Em 1880, fundou a primeira escola mista do Maranhão, no povoado de Maçaricó, acolhendo gratuitamente meninos e meninas pobres – um ato revolucionário, considerando o conservadorismo patriarcal que segregava os sexos no ensino. O empreendimento durou apenas dois anos e meio, talvez interrompido por motivos de saúde, já que Firmina solicitou licença médica logo após a fundação da escola. Ainda assim, sua iniciativa foi uma ruptura nas estruturas educacionais coloniais.

Durante sua trajetória profissional, colaborou com periódicos como *O Paiz*, *Pacotilha* e *O Federalista*. Assinava com o pseudônimo “Uma Maranhense”, sob o qual publicou textos de crítica moral e social à escravidão. Seu romance *Úrsula* (1975 [1859]), publicado pela Tipografia do Progresso, é considerado o primeiro romance afrobrasileiro e o primeiro romance abolicionista escrito por uma mulher no Brasil. A obra apresenta uma crítica contundente à escravidão e uma rara interioridade das personagens

negras, como Túlio e Preta Susana, que expressam sentimentos, memórias e subjetividades negadas pela ficção dominante da época.

Diferente dos romances românticos do século XIX, que geralmente retratavam os negros como caricaturas, Firmina constrói personagens que denunciam a violência da diáspora africana, o alcoolismo forçado, os abusos e a desumanização do cativo. Em “A escrava” (1887), conto publicado na *Revista Maranhense*, a crítica ao sistema escravocrata assume forma mais direta, abandonando o lirismo para adentrar o terreno da denúncia político-moral.

Maria Firmina foi também uma figura de afetos e cuidados. Adotou informalmente duas crianças, Leude Guimarães e Nhazinha Goulart. Viveu seus últimos anos sob os cuidados de Mariazinha, mãe de Leude, ex-escravizada. Em suas anotações e poemas, Firmina revela fragilidades, melancolia e conflitos com os padrões de gênero e raça. Em Úrsula, diz:

Não é a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor próprio de autor. Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada [...] com uma instrução misérrima (Reis, 1975, p. 93).

Essa autodepreciação, contudo, reflete mais as condições sociais que lhe foram impostas do que a real qualidade de sua escrita. Sua obra é, hoje, reconhecida como fundacional da literatura negra e do romance abolicionista no Brasil, conforme destacam pesquisadores como Duarte (2010) e Gonçalves (2014).

Firmina morreu cega e pobre, aos 95 anos, em 1917. Sua memória, por muito tempo invisibilizada, hoje reverbera como símbolo de insurgência negra e feminina. Suas personagens – Joana, Susana, Túlio – são vozes ancestrais que resistem à mestiçagem forçada, ao apagamento cultural, ao patriarcalismo colonial. Sua escrita, não se resumia a simples romantismo, é uma fabulação crítica, política, racializada e antiescravista.

Amália Augusta Pereira de Lima Barreto (1862-1887) – Rio de Janeiro/Sudeste



Figura 100. Amália Augusta Pereira de Lima Barreto (baseada em foto real, feita com IA)
Fonte: Schwarcz (2018).

Embora separadas por uma geração, Amália Barreto e Maria Firmina dos Reis podem ser pensadas como integrantes de um grupo de mulheres negras que, mesmo em contextos distintos, ousaram tomar a palavra escrita como forma de resistência, formação e reexistência. A escrita de Amália, voltada para o cotidiano escolar e os saberes pedagógicos, ressoa, ainda que de modo não declarado, com a luta de Firmina por uma educação emancipadora, como aquela que buscou instituir na sua escola mista e gratuita para crianças negras, em 1880, no povoado de Maçaricó. Se Maria Firmina foi pioneira ao inscrever-se como mulher negra livre no campo da literatura e da educação no século XIX, Amália, por sua vez,

herda essa travessia e rearticula sua potência, em um Brasil ainda escravista. Seus caminhos não se cruzaram no tempo histórico, mas encontram-se no gesto político da docência, no uso público da palavra e na recusa ao silenciamento. Ambas recusaram o lugar imposto da invisibilidade, tecendo, com palavras, gestos e ações, uma pedagogia da insurgência e da dignidade negra.

A história de Amália Augusta Barreto (1862-1887), conforme descrito por Lilia Schwarcz (2024) mãe do escritor Lima Barreto, inscreve-se na constelação de mulheres negras letradas e educadoras do Brasil oitocentista, cujas vidas, como a de Maria Firmina dos Reis, confrontam a invisibilização imposta pela historiografia eurocentrada. Ao resgatar sua trajetória, revelamos os processos de resistência, agência e construção de conhecimento no interior de uma sociedade marcada pela racialização da desigualdade e pela persistência da escravidão mesmo após a liberdade legal.

Nascida em 19 de julho de 1862, na freguesia do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé do Rio de Janeiro, Amália foi registrada como filha natural de Geraldina Leocádia da Conceição e neta materna de Maria da Conceição (Barbosa, 2017). Sua genealogia expressa uma linhagem feminina de origem africana, que atravessou três gerações de mulheres negras – da avó africana escravizada à neta nascida livre – testemunhando e moldando a transição forçada da escravidão para a liberdade sob condições profundamente assimétricas.

Geraldina, sua mãe, havia nascido no Brasil, ainda escravizada, e mesmo após conquistar a liberdade, permaneceu atada à família branca por vínculos ambíguos, que mesclavam afeto, dependência e subordinação. Já Amália, nascida livre, representa a possibilidade de outra trajetória: uma vida marcada pela autonomia intelectual, pelo magistério e pela constituição de uma família negra que buscava, por meio da educação, uma forma plena de cidadania. Ela rompe o ciclo de subalternidade ao tornar-se professora e fundar seu próprio colégio, o Santa Rosa, listado no *Almanaque Laemmert* entre as principais instituições de ensino da Corte (Schwarcz, 2018).

Seu certificado de dispensa das provas de capacidade profissional, publicado no *Diário de Notícias* de 26 de fevereiro de 1880, legitima sua atuação como diretora de ensino primário e secundário. Essa conquista, foi possível com o apoio de redes afetivas e políticas como a da família Pereira de Carvalho, a mesma onde João Henriques de Lima Barreto, seu futuro marido, atuava como tipógrafo (Barbosa, 2017).

Amália emerge, assim, como figura-síntese de um processo de ascensão social afrodescendente sustentado pelo acesso ao letramento, à instrução formal e à mobilização de alianças estratégicas. Ao escolher o magistério – profissão que possibilitava presença pública, geração de renda e valorização do conhecimento

– ela se insere na tradição de educadoras negras que, como Maria Firmina dos Reis (1825-1917), atuaram em contextos de profunda violência racial e patriarcal, mas também de produção de contra-histórias (Botelho, 2017).

Entretanto, seu percurso também evidencia os limites e as violências do período. Casada aos 16 anos com um homem onze anos mais velho, enfrentou gravidezes consecutivas, parto traumático, paralisia e agravamento da saúde pulmonar. A pressão dos cuidados maternos, domésticos e conjugais se soma à sua enfermidade e ao racismo estrutural da sociedade imperial, que associava a tuberculose à degeneração racial dos “tipos mestiços”, o que adicionava estigmas à condição de Amália (Schwarcz, 2018).

As constantes mudanças de endereço – do Flamengo à Boca do Mato, do Catumbi ao bairro de Paula Matos – revelam a tentativa de seu marido de encontrar condições climáticas que melhorassem sua saúde. Ainda assim, o agravamento das doenças, aliado às exigências da maternidade, obrigou Amália a fechar sua escola. Sua atuação como educadora foi interrompida, mas seu legado permaneceu vivo na formação de seus filhos e, particularmente, na constituição subjetiva e literária de Lima Barreto, que aprendera com ela o “a-bê-cê” e jamais esqueceu seu olhar, “mesclado de terror, pena, admiração e amor” (Lima Barreto, 1997 *apud* Schwarcz, 2018, p. 81).

A morte de Amália em 24 de dezembro de 1887 – registrada na *Gazeta de Notícias* – marca o fim de uma vida breve, mas profundamente significativa, um ano antes da abolição. Lima, seu filho, então com apenas 7 anos, assistiu ao evento levado pelo pai, e carregaria, por toda a vida, a memória da data atravessada por contradições – entre o júbilo público e a experiência íntima de perda, entre a promessa de liberdade e a realidade do racismo.

Lima Barreto, por sua vez, transforma a memória da abolição em testemunho crítico. Em crônicas como “Maio” ([1911] 2017a), ele denuncia o sequestro simbólico da liberdade negra pelas elites brancas, que converteram a imagem da princesa Isabel em ícone redentor, enquanto deixaram ex-escravizados e seus descendentes na indigência. No *Diário Íntimo* (2017b), Lima já adulto rememora a figura de José do Patrocínio com amargura, desconstruindo o heroísmo oficial. Ao mesmo tempo, revela o abismo entre as expectativas de sua infância mestiça e a brutalidade da sociedade racializada que o excluiu. O menino de 7 anos que sonhou com liberdade viu-se, anos depois, perseguido por estereótipos, hostilizado por instituições e rejeitado por editoras.

Para Lima Barreto (2017c), a abolição não foi fim de um regime, mas mutação de uma estrutura: o Império foi sucedido por uma República que herdou – e sofisticou – os mecanismos de exclusão racial. A falta de políticas de inclusão, como a reforma agrária ou o acesso à educação, perpetuou a marginalização da população negra. A elite republicana, como Lima de-

nuncia em textos como “O trem de subúrbio” (2017), apropriou-se dos espaços de poder e criou uma nova hierarquia social baseada no capital especulativo e na branquitude como norma civilizatória.

Portanto, o 13 de Maio, quando observado da perspectiva negra, não é um marco de conclusão, mas de transição inconclusa. É símbolo de um projeto inacabado, de uma liberdade prometida e não realizada. A escrita de Lima Barreto – reflexo das dores vividas por Amália e sua geração – desmonta a narrativa triunfalista da abolição, revelando seu caráter farsesco. E nos convida, ainda hoje, a reabrir esse processo, reescrevê-lo, e sobretudo, repará-lo.

Esperança (1865) – Guerra do Paraguai – Pará/Norte



Figura 101. Esperança

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A Guerra do Paraguai (1864-1870) funcionou como uma brecha inesperada no sistema escravista do Império brasileiro, ao transformar o campo de batalha em espaço de negociação de liberdade para milhares de homens escravizados. Diante da necessidade urgente de reforçar o contingente militar, o Estado imperial autorizou o alistamento de cativos mediante a promessa de alforria. Muitos senhores resistiram, mas a pressão da guerra e os mecanismos de recrutamento compulsório tornaram incontornável a presença negra nos batalhões. Para muitos escravizados, alistar-se era uma rota estratégica de fuga da escravidão – ainda que em condições arriscadas, a guerra oferecia uma oportunidade real de romper os grilhões legais e simbólicos da servidão.

Essa mobilização bélica revelou a contradição profunda entre o discurso de civismo e a prática da escravidão: como exigir sacrifício patriótico de corpos que o próprio Estado não reconhecia como cidadãos? A presença de ex-escravizados nas fileiras do exército desestabilizou o pacto senhorial e contribuiu diretamente para o avanço do debate abolicionista, ao mostrar que homens negros podiam – e deviam – ser reconhecidos como sujeitos plenos da nação. No limite, a guerra operou como catalisadora de uma crise no sistema escravista, antecipando o desmonte que culminaria na Lei Áurea de 1888.

No Norte do Brasil, especialmente a região amazônica, experimentou transformações sociais marcantes, intensificadas pela ausência do Estado e pela mobilização forçada de homens para o conflito. Os relatos de Elizabeth Agassiz (1868), que acompanhou uma expedição científica liderada por seu marido, revelam esse cenário de desestruturação local: mulheres passaram a assumir papéis antes reservados aos homens, conduzindo famílias, administrando roças e coordenando atividades econômicas diante do alistamento compulsório ou da fuga dos homens para evitar o recrutamento. A guerra, distante em termos geográficos, fazia-se presente no cotidiano por meio da ruptura das redes familiares e do colapso das festas religiosas, que eram eixos fundamentais de sociabilidade na região.

A guerra impôs à Amazônia uma sobrecarga desproporcional, agravada pela ausência de apoio institucional. Elizabeth registra que o sentimento patriótico, exaltado como virtude republicana, era distorcido na prática: enquanto o Estado exigia sacrifícios de uma população marginalizada, negava-lhes reconhecimento político e infraestrutura básica. Nas palavras de Agassiz (1868), tratava-se de uma “nação ausente” que exigia lealdade de filhos que não reconhecia como seus. As formas brutais de recrutamento, como as “volantes” que percorriam os rios e matas caçando corpos negros e caboclos para alimentar a guerra, tornavam a soberania uma violência rotineira.

As consequências do conflito também alteraram profundamente a divisão sexual do trabalho. Atividades como a pesca, a caça e a derrubada de mata, atribuídas aos homens, ficavam desfeitas, e as mulheres precisavam reorganizar a vida produtiva sem acesso pleno aos meios e ferramentas. Mesmo assim, como observa Agassiz (1868) com certo espanto, as mulheres amazônidas demonstravam uma autonomia singular se comparadas a outras regiões do país.

A autora também nota como a guerra rompeu com os ritmos culturais e cerimoniais que sustentavam a vida coletiva. A suspensão das festas religiosas não significava apenas o cancelamento de rituais, mas a desintegração de circuitos de trocas simbólicas e afetivas. O silêncio das igrejas e a ausência dos homens ressoavam no tecido social como evidências do vazio produzido por uma guerra que devastava não apenas o Paraguai, mas também os interiores negligenciados do Brasil. O impacto da guerra, nesse sentido, extrapolava o campo de batalha: desestabilizava comunidades inteiras, revelava as assimetrias do pacto nacional e escancarava o modo como a periferia amazônica foi usada e descartada na engrenagem do Império.

A partir do olhar da bostoniana Elizabeth Agassiz (1868), reconstituímos fragmentos da vida da indígena Esperança, mulher indígena, casada com Laudigari, sua anfitriã no Pará. Elizabeth Agassiz (1868) foi uma mulher marcada por suas contradições: progressista em seu contexto – presidiu o Radcliffe College, fundado em 1894 como instituição feminina ligada a Harvard –, mas presa às lentes eurocentradas do moralismo oitocentista. Durante a expedição Thayer, que percorreu o Brasil entre 1865 e 1866 sob a liderança de seu marido, o naturalista Louis Agassiz, Elizabeth desempenhou um papel ativo: escreveu, observou, catalogou. Nos capítulos IV a XI de sua obra, concentrou suas impressões sobre as mulheres amazônicas, especialmente as indígenas e mestiças, descrevendo com fascínio e julgamento sua liberdade de movimento, autonomia laboral e costumes considerados “imorais” pela moral puritana da Nova Inglaterra.

É neste cenário que surge *Esperança*, mulher indígena que acolheu os Agassiz em sua casa. De seus traços, Elizabeth destaca a beleza morena, o cabelo de azeviche adornado com jasmim, o cachimbo noturno, a saia de chita, a camisa branca folgada. Mas entre os adornos descritos com certo exotismo, emerge a figura de uma mulher que trabalha, planta, navega pelos igarapés sozinha, educa seus filhos sem a mediação de um pai. A cronista se assombra com essa autonomia e ausência de “vergonha” – que, na verdade, indica outra ética, outro sistema de valores sociais e familiares, que escapa à lógica patriarcal.

Ao descrever a rotina de Esperança, Elizabeth se espanta com a divisão sexual do trabalho: “Esperança está constantemente ocupada, quer com a casa, quer fora dela”, enquanto Laudigari, seu marido, se esquivava das tarefas

cotidianas. Essa observação se insere em um padrão mais amplo da vida nas comunidades ribeirinhas, onde o trabalho feminino é constante, invisibilizado e essencial. Em contraste, os homens indígenas, ausentes ou alheios às tarefas domésticas, reforçam uma assimetria de gênero que Elizabeth – ainda que presa a um olhar ocidental e moralista – começa a problematizar.

A fabulação historiográfica, neste contexto, permite reconstruir os silêncios e ausências nos registros oficiais da história. Através da escuta atenta de Elizabeth às mulheres indígenas – como no diálogo de 29 de outubro de 1865 – vemos emergir as vozes de mulheres profundamente afetadas pela guerra. O recrutamento forçado dos homens, a paralisação das festas religiosas e a ruptura das redes sociais e de produção atingem diretamente o cotidiano feminino. As mulheres passaram a se ocupar das responsabilidades que antes eram divididas com os homens (como o preparo das roças e a pesca), mas também se tornaram guardiãs de uma sociabilidade interrompida, reinventando formas de existência e resistência num contexto de abandono estatal.

A narrativa de Elizabeth ganha espessura crítica quando reconhece a Amazônia como uma região “sacrificada” pela guerra, onde o Estado exigia o sangue de seus filhos sem lhes oferecer o amparo de uma verdadeira cidadania. Nas palavras da autora, a província do Amazonas pagava um preço desproporcional no conflito: a guerra escancarava a ausência de instituições e a precariedade de um projeto nacional que marginalizava as periferias geográficas e raciais. As denúncias da cronista – por vezes contraditórias e ambíguas – oscilam entre um olhar encantado pela vitalidade indígena e uma crítica à suposta degeneração da mestiçagem, marcada pela influência do pensamento poligênico de Martius e Louis Agassiz.

Apesar disso, é no gesto de escuta – quando Elizabeth escuta as mulheres falarem de si mesmas, de suas dores, perdas e esperanças – que ocorre uma inflexão importante: a viajante branca, inicialmente surpresa pela curiosidade das indígenas em sua bagagem, passa a construir uma percepção mais complexa e afetiva das relações. A visita à casa de Esperança, com flores ofertadas ao amanhecer e longas conversas sobre mundos distintos, revela uma possibilidade de aproximação intercultural, onde a fabulação historiográfica reconfigura a alteridade indígena não como ausência de civilização, mas como presença de outro modo de viver.

Nesse entrelugar – entre floresta e cidade, entre o masculino ausente e o feminino resistente, entre a ciência e a emoção – desponta a mulher amazônica do século XIX como figura de autonomia e reinvenção. Sua indisciplina não é desvio, mas potência. A velha indígena de Januário, com suas joias de ouro, gola de renda e saia de chita, encarna a hibridez e a agência cultural de um sujeito histórico forjado nas fronteiras da nação e do colonialismo.

A guerra, ao destruir o tecido social das festas, da economia doméstica e da partilha comunitária, não destrói, porém, a força criadora dessas mulheres. Pelo contrário: em meio à ausência do Estado e à idealização romântica do indígena no imaginário nacional, elas aparecem nos escritos de Elizabeth Agassiz (1868) como guardiãs da vida, da memória e do futuro possível. Ao mesmo tempo que a autora descreve a Amazônia como “civilização instável”, é justamente nesse instável que repousa a reinvenção do viver.

O relato de Elizabeth, apesar de não se desvincular por completo dos valores de sua época – como o evolucionismo social e a crença na inferioridade do mestiço –, constitui-se como documento precioso para a fabulação historiográfica das mulheres amazônicas. Sua escrita permite perceber a região como espaço de exotismo ou miséria, como território de complexas articulações entre raça, gênero, natureza e poder. Ao construir essas mulheres como sujeitos ativos – ora caladas, ora indisciplinadas, ora cúmplices –, o diário da expedição se torna mais do que fonte: torna-se narrativa-partilha, espaço de escuta e possibilidade de reinscrição histórica.

Através da fabulação histórica – estratégia teórica decolonial que permite preencher os silêncios dos arquivos e dar centralidade aos sujeitos subalternizados – é possível imaginar Esperança como elo de um matriarcado ancestral. Talvez tenha descendido de mulheres Araweté ou Munduruku que resistiram à invasão lusitana, talvez tenha aprendido com mulheres africanas fugidas de mocambos sobre como se organizar para sustentar sua casa e criar redes de apoio entre mulheres.

A análise de Fabiane Vinente dos Santos (2005), no artigo “Brincos de ouro, saias de chita”, publicado na revista *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, é fundamental para compreender essas nuances. A autora aponta que, embora a submissão da mulher na sociedade amazônica fosse real, ela era matizada por práticas de liberdade e mobilidade que não se encaixavam nos binarismos europeus. O próprio fato de Elizabeth notar que mães solteiras não eram estigmatizadas na floresta, evidencia um mundo relacional fundado em outros princípios de maternidade e sexualidade, possivelmente herdeiros das cosmopercepções indígenas e africanas que valorizam o matrilinearismo, a coletividade e a partilha.

Assim, as narrativas de Elizabeth Agassiz (1868), ainda que marcadas pelo viés civilizatório e racista, tornam-se fontes para a leitura crítica e a valorização da história das mulheres amazônicas. A partir delas, podemos tecer uma história de Esperança que não está nos arquivos oficiais, mas que persiste nas vozes dos terreiros, nas sabedorias das matriarcas e nas práticas de cuidado comunitário que resistem até hoje nas comunidades ribeirinhas e quilombolas da Amazônia.

Essas mulheres – indígenas, negras e até mesmo europeias desajustadas como Elizabeth – foram agentes em contextos de conflito, mestiçagem for-

çada e resistência. Ao recusarmos o olhar eurocentrado que as reduzia a tipos exóticos, podemos iluminar os entrelaçamentos afetivos, econômicos e simbólicos que constituíram a Amazônia como território de criação, não apenas de dominação. É tempo de fazer luz sobre Esperança – não como objeto de um olhar estrangeiro, mas como sujeito de sua própria história.

Adelina Charuteira – (n.ca. 1859) – indústria fumageira – Maranhão/Nordeste



Figura 102. Adelina Charuteira

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

No campo da indústria fumageira do Maranhão, Adelina, conhecida como a Charuteira, conforme relata Cristina Adelina Assunção (2024), inscreve-se nas lutas por liberdade do século XIX, demonstrando como mulheres negras, por meio de atividades cotidianas, como a venda de charutos, sustentaram suas famílias e expandiram sua presença no espaço público, desafiando as convenções de gênero impostas pela colonialidade. Sua atuação transcendeu a mera sobrevivência, ao engajar-se ativamente no movimento abolicionista, especialmente no Maranhão, onde contribuiu para a articulação de estratégias coletivas de luta pela emancipação.

Adelina, conhecida como “a Charuteira”, foi uma mulher negra nascida em 1859, em São Luís do Maranhão. Filha de uma mulher escravizada, Josepha Tereza da Silva, e de João Francisco da Luz, um comerciante de escravizados, Adelina viveu em uma posição ambígua. Apesar de ser escravizada, pelo próprio pai, foi criada na casa grande, onde recebeu educação formal e aprendeu a ler e escrever. Após a morte de sua mãe e o declínio financeiro de seu pai, Adelina tornou-se uma “escrava de ganho” ou “ganhadeira”, fabricando e vendendo charutos pelas ruas de São Luís. Esse labor cotidiano sustentava a si mesma e à casa onde vivia, também lhe permitiu circular em espaços urbanos como o Largo do Carmo e o Liceu Maranhense. Esses locais eram frequentados por estudantes e intelectuais que discutiam ideias abolicionistas, como os membros do Clube dos Mortos.

O Clube dos Mortos era uma “organização abolicionista radical, que existiu no Maranhão no século XIX e que defendia e promovia a fuga de escravos” (Moura, 2004, p. 102). Reuniam-se nos porões da casa do escritor Dunshe de Abranches, quando este ainda estudava no Liceu. Associações como estas surgiram em todo o território nacional, principalmente nas províncias mais urbanizadas do país.

Assunção (2024) destaca que Adelina, além de vender charutos, utilizava essa ocupação para transmitir mensagens e informações entre os membros do movimento, funcionando como uma espiã e facilitadora de fugas de pessoas escravizadas para províncias que já haviam abolido a escravidão, como o Ceará e o Amazonas.

Por conhecer cada beco, rota de fuga e movimento das forças repressivas, ela se tornou peça-chave nas operações de alforria, fuga e sabotagem do regime escravista. Seu sinal era certo: quando fumava um charuto em momentos específicos, os abolicionistas sabiam que havia informação quente circulando. Com inteligência tática e senso de justiça afiado, Adelina virou uma agente fundamental da liberdade. Não uma espectadora do abolicionismo, mas protagonista de uma luta forjada desde baixo, por mãos e corpos negros.

A prática de Adelina e outras mulheres negras urbanas reflete a ruptura com as limitações eurocêntricas impostas ao gênero feminino no período. Assunção ressalta que essas mulheres se apoiavam mutuamente, criando redes de solidariedade que transcendiam os papéis convencionais atribuídos a elas.

Adelina exemplifica esse entrelaçamento entre o cotidiano e a luta política, conectando-se à tradição de resistência coletiva de mulheres negras.

Esses exemplos demonstram que, desde o período colonial, havia um movimento organizado que contava com a participação ativa de mulheres africanas e afrodescendentes. Elas não só desafiaram o patriarcado e o racismo estrutural da sociedade colonial, mas também formaram redes de resistência e lideraram comunidades, em um processo que envolvia rupturas e continuidades em suas trajetórias.

Simôa Maria da Conceição – Tia Simoa (n.ca. 1881) – Greve dos Jangadeiros – Ceará/Nordeste



Figura 103. Tia Simôa

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A história da abolição da escravidão no Ceará, primeira província brasileira a emancipar legalmente a maior parte das pessoas em cativeiro, quatro anos antes do nível federal, é inseparável das formas de articulação política que emergiram em seus territórios, especialmente na capital Fortaleza, no contexto de transformações técnicas e sociais proporcionadas pela instalação dos cabos telegráficos submarinos. A figura de Tia Simoa, biografada por Karla Jaqueline Vieira Alves e Fabio Eduardo Cressoni (2025), mulher negra, livre, liderança popular e religiosa, casada com José Luís Napoleão, estava inserida nas malhas da resistência urbana e revela como a luta abolicionista foi estruturada pelas elites jurídicas e letradas, mas também nas redes comunitárias, de afeto e espiritualidade.

A instalação da Brazilian Submarine Telegraph Company, criada em 1873 e incorporada nos anos 1880 pela Western Telegraph Company, conectou Fortaleza com a rede global de comunicação elétrica. Esse processo, financiado por empreendedores britânicos como John Pender – o “rei dos cabos” –, inseria-se em um projeto de modernização infraestrutural que, no Brasil, encontrou apoio em figuras como o Barão de Mauá e D. Pedro II.



Figura 104. Praia Formosa em 1892

Fonte: <https://bit.ly/3MOB4kI>. Acesso em: 2 jun. 2025.



Figura 105. Passou a ser conhecida como Praia de Iracema

Em Fortaleza, o ponto de desembarque do cabo, na região da atual Praia de Iracema, tornou-se palco de articulações políticas. A praia passou a ser território simbólico de disputa – pela sua infraestrutura, e também pelas pessoas que ali transitavam e operavam: trabalhadores portuários, jangadeiros, estivadores e abolicionistas populares. Em 1881, foi organizada a Greve dos Jangadeiros liderada por Francisco José do Nascimento, o “Dragão do Mar”, Luís Napoleão, com sistemático apoio de Tia Simoa, sua esposa, e com apoio das bases populares e da *Sociedade Cearense Libertadora*. Chico da Matilde recusou-se a transportar escravizados que seriam vendidos no Sul do país. A

paralisação dos jangadeiros, que transportavam os cativos dos tumbeiros até o porto, foi uma ação direta de sabotagem ao tráfico interprovincial e um marco de desobediência civil abolicionista no Brasil.

Nesse contexto, a atuação de Tia Simoa emerge como exemplo de liderança popular abolicionista. Conhecida por sua ação religiosa vinculada aos terreiros afrocearenses e pela sua articulação com irmandades leigas de negras e negros libertos, Simoa não atuava em jornais nem nas casas legislativas, mas sim na organização comunitária, nas campanhas de arrecadação para alforrias e no acolhimento de fugidos.

Durante os dias da Greve dos Jangadeiros, Tia Simoa articulava a paralisação do embarque de pessoas negras escravizadas no Porto da Praia do Peixe com precisão estratégica: circulava entre casas, terreiros e mercados, convocando a comunidade preta para o levante; organizava reuniões clandestinas com jangadeiros e libertos; articulava com quituteiras, doceiras e lavadeiras que apoiavam logisticamente o movimento – seja com comida, informações ou abrigo. Sua ação era uma costura cotidiana e silenciosa de resistência: incentivava a desobediência civil, impedia que cativos fossem levados aos barcos, e quando a repressão ameaçava, usava seu prestígio comunitário para dissuadir a polícia, negociando proteção aos envolvidos. Simoa, com sua presença firme e palavras de autoridade afetiva, reunia a “negrada” no cais como quem organiza uma roda ancestral: com firmeza, sabedoria e ousadia. Mais que protestar, ela interditava, física e moralmente, a continuidade do tráfico interprovincial, transformando aquele pedaço de litoral em território livre. Seu protagonismo está registrado em fontes como os relatos da *Sociedade Cearense Libertadora* (1881) e nos testemunhos orais preservados por cronistas como Raimundo Girão (1984).

O trabalho de Tia Simoa interseccionava religião e política: suas rezas e trabalhos espirituais eram também mobilizações por liberdade. Em um tempo em que a infraestrutura comunicacional ainda era incipiente, mulheres como Simoa exerciam o papel de boca a boca, na transmissão de notícias, na convocação para eventos e para ações diretas. Em torno de sua casa – situada nos arredores do morro do Croatá – reuniam-se grupos de apoio, conselhos estratégicos, ações de proteção e resistência.

A ação dos jangadeiros foi rapidamente comunicada por telegramas enviados da estação recém-instalada da Western Telegraph Co. em Fortaleza. O operador britânico William J. Ayres, casado com Maria Tomásia Figueira Lima – presidente da *Sociedade Cearense Libertadora* – tornou-se uma peça fundamental nesse circuito: ele usava sua posição na empresa para favorecer o envio de mensagens do movimento abolicionista a outras províncias, em especial ao Rio de Janeiro e Pernambuco, articulando alianças e acelerando reações.

Jornais como *O Libertador* e *A Constituição* documentaram tanto a ação dos jangadeiros quanto a presença afetiva e performativa da nova tecnologia. Reportagens e folhetins descreveram o cabo submarino como símbolo da chegada de “tempos melhores”, associando-o não à dominação imperial, mas à esperança popular. O jornal *A Constituição* de 2 de abril de 1882, por exemplo, satiriza o alvoroço causado pela chegada do cabo, mas reconhece seu poder simbólico – “ao contato da eletricidade, até os mortos se levantam”.

O jornalista abolicionista Paula Ney, escrevendo em *O Libertador* (3 de abril de 1881), sintetiza o espírito do tempo: “O telegrapho sempre foi a guarda avançada da liberdade”. A metáfora era precisa: o telégrafo transportava sinais, e galvanizava discursos de emancipação, acelerando a circulação de ideias e a mobilização de aliados.

A *Sociedade Cearense Libertadora*, fundada em 1880, atuava como núcleo político da abolição. Maria Tomásia, Francisco Nascimento, Ayres e Luís Napoleão (ex-escravizado que comprou sua liberdade) são exemplos de como essa organização representava um cruzamento entre classes sociais: elites progressistas, trabalhadores do porto, negros libertos e mulheres negras como Tia Simoa compunham uma rede de ações que envolviam desde negociações com autoridades até fugas organizadas e celebrações públicas da liberdade.

As atividades da Sociedade incluíam festas beneficentes, rifas, saraus, campanhas de imprensa, intervenções em igrejas e ações de sabotagem comercial contra senhores de escravizados. A rede era capilar, ocupando tanto os salões burgueses quanto as praias, as ruas, os terreiros e os cemitérios – como o do Croatá, evocado nas crônicas do período como espaço liminar entre morte e ressurreição política.

A articulação entre a chegada dos cabos submarinos, o surgimento de uma infraestrutura moderna de comunicação e a luta abolicionista em Fortaleza reflete o que Figueredo (2023) chama de eletroabolicionismo – conceito que indica a conjugação de técnica, afeto e ação política na dissolução do regime escravocrata. A atuação de Tia Simoa, fora dos registros oficiais mas viva na tradição oral e nas práticas sociais da resistência, revela que a abolição no Ceará foi um processo popular, interseccional e enraizado em saberes ancestrais e comunitários.

A abolição no Ceará em 1884, precedida de ações simbólicas e materiais como as greves morais dos jangadeiros, os rituais de Tia Simoa, a imprensa abolicionista e o uso estratégico do telégrafo, mostra como a infraestrutura não era apenas técnica: era também política, poética e espiritual. Na Terra da Luz, a liberdade passou também pelo fio do cabo – e pelo fio de contas das rezadeiras.

Herculana e Luzia (n.ca. 1882) – movimento abolicionista – Rio Grande do Norte/Nordeste

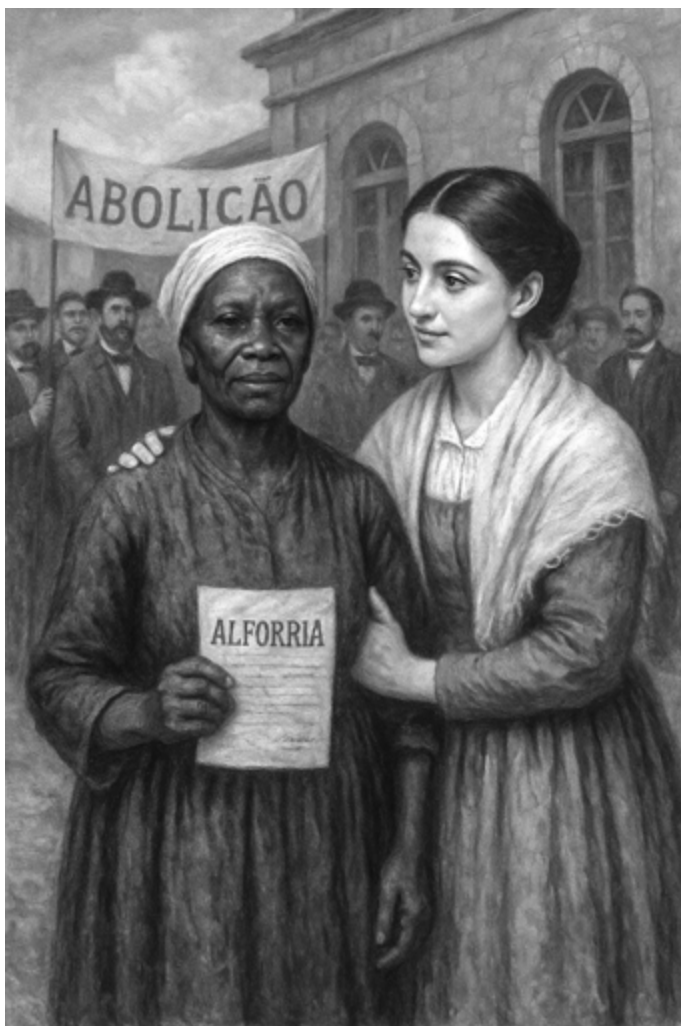


Figura 106. Herculana e Luzia

Fonte: Reconstituída com inteligência artificial (ChatGPT, 2025).

A historiografia sobre a abolição da escravidão em Mossoró, Rio Grande do Norte, revela um campo em disputa, tensionado entre narrativas locais de pioneirismo e abordagens críticas que situam o processo abolicionista em redes mais amplas de mobilização social, política e econômica. Os trabalhos de autores como Nonato (2015) e Queiroz (2003), ao se debruçarem sobre

a especificidade mossoroense, tendem a reforçar a excepcionalidade da experiência local, enfatizando o protagonismo de elites ilustradas e sociedades libertadoras. No entanto, essa leitura é contrastada por estudos mais recentes, como o de Silva e Castro (2023), que introduzem a agência de escravizados e libertos no movimento abolicionista mossoroense, deslocando o foco das elites para os sujeitos historicamente subalternizados. Fontes primárias, como os periódicos *O Libertador* e *Gazeta da Tarde*, disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, revelam a potência da imprensa como instrumento de doutrinação moral e articulação política (Caxile; Guedes, 2018), mas também a construção discursiva de uma abolição tutelada. Assim, a literatura revela tanto a pluralidade das temporalidades do fim da escravidão em Mossoró quanto os embates epistemológicos em torno da sua memória histórica.

A primeira ação abolicionista sistemática em Mossoró no Rio Grande do Norte teve início com o comerciante cearense Joaquim Bezerra da Costa Mendes, natural de Boa Viagem. De poucas letras, mas de grande influência política e comercial, Mendes iniciou a propaganda pela liberdade em 1882, antes mesmo da criação formal de qualquer associação. Seus esforços resultaram na libertação de aproximadamente 59 pessoas escravizadas, o que representava cerca de um terço da população cativa local naquele ano. Esses dados confirmam a presença de um movimento negro ativo, ainda que a historiografia local tenha silenciado ou sub-representado os nomes dos libertos.

Um marco simbólico da campanha foi a alforria pública da mulher escravizada Herculana, durante um baile na Loja Maçônica 24 de Junho, em 25 de dezembro de 1882. A carta de liberdade foi entregue por Amélia Dantas de Souza Melo Galvão, a Dona Sinhá, que selou o ato com um beijo na fronte de Herculana – gesto que rompeu, simbolicamente, com o padrão racializado de sociabilidade e marcou a adesão pública da elite à causa. Em seguida, Joaquim Mendes e aliados adquiriram outra alforria, de uma mulher negra cujo nome não foi registrado, mas que era propriedade de José Maria Vieira França, reafirmando a prática de emancipações indenizadas como estratégia política e simbólica.

No dia 6 de janeiro de 1883, foi fundada a Sociedade Libertadora Mossoroense, com Joaquim Mendes como presidente e Romualdo Lopes Galvão como vice. Nesta mesma cerimônia, foi libertada a mulher parda Luzia, de 45 anos, que estava matriculada como escravizada desde 1872 e era propriedade do próprio Romualdo – o que evidencia os limites da atuação abolicionista moderada e a manutenção de relações de poder mesmo entre os “libertadores”.

Outro sujeito negro de destaque, ainda que indiretamente referido, é Francisco Romão Filgueira, filho de um dos diretores da Sociedade. Ele atuava

como divulgador das ideias abolicionistas nas ruas da cidade, enfrentando reações violentas e circulando sempre com um cacete de jucá – sua proteção diante da repressão e da hostilidade. Por sua persistência, foi mais tarde apelidado de “Arquivo Vivo da Cidade”, sendo fonte de várias memórias da campanha.

A Sociedade Libertadora Mossoroense foi fundada com o objetivo de libertar pessoas escravizadas por meio de negociações e compra de alforrias, financiadas por cotizações e doações de comerciantes locais. Nomes como Manoel Benício Guilherme de Melo (tesoureiro) e Antônio Filgueira Secundes (diretor) aparecem como responsáveis pela arrecadação e administração dos fundos. Contudo, o movimento não foi homogêneo nem desvinculado das contradições escravistas: muitos de seus integrantes, como Alexandre Nogueira de Souza, Manoel Maria Vieira França, Raymundo Nonato de Freitas Costa, Idalino Alves de Oliveira e Alexandre Soares do Couto, além de serem abolicionistas, eram proprietários de pessoas escravizadas.

A presença negra ativa no movimento é incontornável. Os irmãos João e José, no início de 1883, pertencentes a Targino Nogueira de Lucena, recorreram à via judicial com apoio do advogado Manoel Basílio de Brito Guerra, apresentando pecúlio para conquistar a liberdade. O caso resultou na alforria espontânea por pressão abolicionista. No grande evento de 10 de junho de 1883, 40 pessoas foram libertadas, 26 delas gratuitamente. Nessa ocasião, destacou-se Rafael, ex-escravizado de Alexandre Soares do Couto, que após a liberdade passou a se chamar Rafael Mossoroense da Glória e liderou o Clube dos Spartacus, associação de ex-escravizados que atuava para impedir a reinstauração da escravidão em Mossoró.

Outros libertos também utilizaram recursos próprios para garantir a liberdade. Damião, por exemplo, apresentou a quantia de 160\$000 réis, o maior valor registrado; Firmino (80\$000 réis), Maria, Benvenuto e Fortunato (100\$000 réis cada) também custearam as próprias alforrias. Francisca teve parte do valor de sua liberdade paga com recursos do seu próprio pecúlio (90\$000 réis) somado a 50\$000 réis da Sociedade Libertadora.

A libertação de Mossoró culminou em 30 de setembro de 1883 com a certificação oficial da inexistência de escravizados no município. Essa conquista foi celebrada publicamente em sessão da Sociedade Libertadora, tendo Joaquim Bezerra da Costa Mendes como presidente e Ricardo Vieira do Couto, administrador da Mesa de Rendas, como responsável pela declaração oficial de que não havia mais pessoas escravizadas na cidade. A festa incluiu música, fogos e discursos que proclamaram Mossoró como território livre do escravismo.

As mulheres negras aparecem majoritariamente como figuras libertadas – como Herculana e Luzia –, mas seus nomes e histórias, em grande parte,

foram apagados dos registros oficiais, sendo muitas vezes reduzidas à propriedade alforriada, objeto de caridade ou de capital simbólico. Ainda assim, sua presença é central: são elas as vidas em torno das quais o movimento se organiza e ganha legitimidade pública.

Podemos imaginar que Herculana não era apenas uma receptora passiva do gesto de alforria. A imprensa da época não registra suas palavras, mas seu nome e presença pública indicam que ela se tornou parte de uma cena que impactou o imaginário abolicionista. Fabular Herculana é também perguntar: qual foi sua história antes da carta de liberdade? Era lavadeira? Trabalhava na casa ou na rua? Tinha filhos? Que saberes carregava? E depois passou a atuar no Clube dos Spartacus?

Talvez tenha sido escolhida estrategicamente para representar a “gradidão negra” no teatro da elite branca abolicionista – mas sua existência transborda esse papel. Podemos imaginar Herculana como uma mulher de fé, de laços, de resistência silenciosa. E, após a liberdade, como ela reconfigurou sua vida?

Luzia, por outro lado, viveu mais de uma década sob o domínio direto de um dos líderes da campanha abolicionista local. O que isso nos diz sobre a relação entre escravidão e paternalismo abolicionista? Sua idade (45 anos) nos permite fabular que ela provavelmente nasceu antes da Independência do Brasil. Isso implica que viveu uma longa trajetória sob diferentes regimes e leis escravistas. Podemos imaginar que Luzia conhecia as engrenagens do poder local e talvez até tenha influenciado, com sua presença e sua história, o próprio Romualdo. Sua libertação pode ter sido simbólica para o movimento, mas para Luzia – a mulher concreta – foi também o início de uma luta por sobrevivência, sustento e identidade numa sociedade que não lhe garantiria igualdade real.

Herculana e Luzia são dados históricos concretos, mas também símbolos da ambiguidade do abolicionismo brasileiro – que misturava filantropia, paternalismo, tática política e, às vezes, interesse comercial. A fabulação crítica não é invenção gratuita: é uma tentativa de escutar essas mulheres para além dos arquivos coloniais, lendo nos vazios dos registros oficiais as vidas negras que resistiram, sonharam e refizeram mundos. Elas não são apenas “casos de alforria”. São rastros de uma agência negra feminina, mesmo em meio ao teatro das elites.

Luiza Suzana Tocantins (n.ca. 1860)⁶⁵ – jornalismo abolicionista – Goiás/Centro-Oeste



Figura 107. Mulheres tipógrafas e encadernadoras em Goiás (1889)

Fonte: Adaptado de Larindo (2017, p. 58). Fotografia restaurada digitalmente por meio de inteligência artificial. Segundo Larindo (2017), as mulheres constantes nesta fotografia eram as tipógrafas Anna Gabriella Tocantins, Luiza Suzana Tocantins e Maria do Rozário Xavier de Barros e as encadernadoras Leonor Fialho dos Guimarães e Rosalida de Paula Netto e atuavam em Goiás entre 1885 e 1889.

A luta pela abolição em Goiás, na segunda metade do século XIX, passou também pela tinta dos jornais e pela ação coordenada de intelectuais negros que disputaram o imaginário público e denunciaram, com firmeza, os horrores da escravidão. No coração desse movimento esteve José do Patrocínio Marques Tocantins, figura central do jornalismo abolicionista no Centro-Oeste.

65. É possível deduzir uma estimativa de nascimento de Luiza Suzana Tocantins com base nos registros indiretos sobre sua atuação como tipógrafa. Sabemos, pelo próprio *O Publicador Goyano*, que ela já trabalhava na tipografia desde 1878, junto com Anna Gabriella Tocantins, sendo mencionada como “senhora” – o que indica que não era mais criança nem adolescente naquele ano. Isso sugere que Luiza teria, no mínimo, cerca de 16 a 18 anos em 1878, o que nos permite estimar seu nascimento por volta de 1860 a 1862. Já sua data de falecimento não está registrada nas fontes acessíveis, mas sabemos que ela ainda estava viva pelo menos até 1889, pois participou da edição póstuma e da homenagem tipográfica a José Marques Tocantins. Não há, até o momento, indícios documentais diretos sobre seu paradeiro ou falecimento após essa data.

Filho de uma quitandeira e de um homem negro alforriado, José Marques emergiu como tipógrafo, maestro, educador e jornalista no Centro-Oeste. Homônimo ao amigo da época de faculdade no Rio de Janeiro, os dois José do Patrocínio, eram aliados na causa abolicionista, ambos partilharam correspondência e estratégias, como atesta Teles (1980), firmando uma ponte intelectual entre o coração do Império e o interior do Brasil.

As cartas entre os dois Patrocínios – José do Rio e José de Goiás – revelam afinidades não apenas ideológicas, mas também operacionais: a crença de que a palavra impressa podia desmanchar os grilhões, que a cidadania se imprimia letra por letra. Assim como o carioca liderava campanhas públicas e mobilizações urbanas, o goiano articulava clubes abolicionistas e fundava a *Sociedade Servos de Cristo*, que reunia doadores para comprar alforrias e sustentar judicialmente causas libertárias.

Enquanto o primeiro mobilizava multidões com seu verbo inflado e articulações no *Cidade do Rio*, o segundo fundava em Goiás um verdadeiro quilombo de papel: *O Publicador Goyano*, jornal que não só denunciava os horrores do cativeiro, como também formava e empregava sujeitos da liberdade – com destaque especial para as mulheres negras. Seu jornal defendia não apenas a abolição imediata, mas a formação ampla e política da população negra, incluindo mulheres e meninas, com base em princípios de justiça social e educação crítica.

A trajetória de José Marques se entrelaça com a de muitas mulheres negras que também escreveram a história da abolição com suas próprias mãos – literalmente. A tipografia do jornal era operada por mulheres como Luiza Suzana Tocantins, Anna Gabriella Tocantins, Maria do Rozario Xavier de Barros e Joana Pereira Marinho, todas da família Tocantins, sobrinhas e primas deste. Essas mulheres negras eram tipógrafas-compositoras, responsáveis pela parte intelectual da composição gráfica, por traduções de textos estrangeiros e pela circulação das ideias abolicionistas. Ali, o fazer técnico se tornava também gesto político. Numa sociedade que negava às mulheres, especialmente às negras, qualquer autoridade sobre a palavra, elas transformaram a tipografia em território de resistência e autoria.

Entre essas mulheres, destacamos Luiza Suzana Tocantins. Sobrinha de José Marques, Luiza foi muito mais do que tipógrafa: foi intelectual, compositora tipográfica e agente do pensamento negro e feminino em pleno Cerrado oitocentista. Iniciou sua formação aos 14 anos, no interior da Typographia Perseverança, empresa gerida por seu tio. Ali, junto com a prima Anna Gabriella e outras jovens negras – como Maria do Rosário Xavier de Barros e Joana Pereira Marinho – aprendeu os ofícios da prensa, da gramática, da composição e até de línguas estrangeiras, pois *O Publicador Goyano* publicava artigos traduzidos do francês,

inglês e alemão. Fabular sua biografia é imaginar Luiza no limiar entre a tipografia e a política, com dedos marcados por tinta e ideias fincadas na liberdade.

Luiza não apenas compunha os textos: ela compunha o mundo. Trabalhando ao lado do motor humano que fazia girar a prensa Marinoni da empresa – um parente seu, substituto da caldeira a vapor –, ela era parte de uma engrenagem familiar e revolucionária. Cada página impressa era uma batida de tambor contra o racismo, o sexismo e a escravidão. A tipografia era um terreiro de letras, onde a educação e o ativismo se fundiam. A edição de novembro de 1885, na qual o jornal enaltece a presença de mulheres tipógrafas em Sorocaba e, com orgulho, afirma que Goiás também tinha suas compositoras, mostra que a resistência feminina não era exceção, era regra – e Luiza estava no centro dessa ação.

Mais do que uma operária da palavra, Luiza era também educanda do projeto de seu tio, que sempre defendeu a inclusão das mulheres no mercado de trabalho letrado. As oficinas tipográficas da família Tocantins funcionavam como espaço de formação política, cultural e espiritual. Ali, o conhecimento circulava em francês e latim, mas também em empadões e orações, música e discussão filosófica. Segundo registros de Larindo (2017), uma fotografia de 1886 mostra Luiza entre as cinco mulheres da oficina – tipógrafas e encadernadoras – mulheres negras, donas de saberes que o Império não reconhecia, mas que o povo reverenciava.

A atuação de José Marques e de suas aliadas femininas não se limitou à imprensa. Sua casa e seus círculos de atuação se tornaram espaços de encontro entre arte, educação e militância. Ao lado da esposa, Anna Francisca Xavier de Barros Jardim – também musicista e professora – promoveu saraus, aulas de música e círculos de leitura. A educação era compreendida como trincheira contra o racismo e a exclusão: um projeto emancipatório que se estendia para além das letras, alcançando o cotidiano, as famílias, os quintais. Ao ensinar meninas, a escrever, a pensar, a sonhar com liberdade, José Marques e suas companheiras forjaram uma verdadeira pedagogia abolicionista negra goiana.

A imprensa, nesse contexto, foi mais do que um espaço de denúncia: foi uma máquina de insurreição simbólica e estratégica. Os periódicos abolicionistas da época, como *O Publicador Goyano*, cumpriam funções variadas – da denúncia jurídica à crítica moral da escravidão, passando pela construção de redes de apoio e de sociedades civis como a *Sociedade Abolicionista Servos de Christo*. Essas sociedades mobilizavam doações, pleiteavam liberdade nos tribunais e organizavam eventos públicos para divulgar as causas negras. O hino abolicionista composto por José Marques ecoava nas noites teatrais de Goiás, onde se reuniam clubes abolicionistas para a celebração de alforrias e a articulação política coletiva.

As ideias de José Marques não agradavam a todos. Em confronto direto com a oligarquia local, especialmente os Bulhões, ele rejeitava a lógica do “direito de

propriedade” e afirmava o direito à fuga como gesto legítimo de liberdade. Nesse embate, sua imprensa – sustentada por mulheres negras e jovens tipógrafos – desestabilizava os alicerces ideológicos da escravidão. Sua redação tornava-se um quilombo de papel, desafiando tanto o império quanto a moral escravista.

Pouco antes de sua morte, José Marques homenageou José Carlos do Patrocínio, seu xará carioca, reafirmando que a conquista da liberdade não era dádiva da monarquia, mas fruto da luta do povo. Em Goiás, como em muitas outras províncias, a abolição não foi um presente, mas uma construção cotidiana, firmada no suor, na escrita e no canto do povo negro. O jornal de Marques, em sua edição de 13 de maio de 1888, foi direto: a liberdade é definitiva, imediata, e sua grandeza pertence ao povo.

A história da luta abolicionista em Goiás, portanto, não pode ser contada sem a imprensa negra, sem os saraus pedagógicos, sem as tipógrafas-compositoras. Luiza, embora ainda ofuscada nas narrativas nacionais, representa a intersecção entre gênero, raça e trabalho letrado no século XIX. Sua presença confirma o que bell hooks ensinaria um século depois: que o trabalho intelectual negro é parte da luta, e que mulheres negras sempre pensaram o mundo, mesmo quando a história oficial se recusava a escutá-las. Luiza pensou, escreveu e imprimiu a liberdade. E ainda hoje, seu nome sussurra nas margens da História: *eu também escrevi este país*.

A abolição da escravidão, tradicionalmente narrada como um gesto magnânimo da monarquia brasileira, que atribui à princesa Isabel o protagonismo na abolição da escravidão no Brasil, pela assinatura da Lei Áurea em 1888. Mesmo a historiografia branca com Mary Del Priore, em *O castelo de papel* (2013), argumenta que Isabel de Bragança não se envolveu diretamente nas ações políticas que levaram à abolição. A autora baseia-se em cartas pessoais e documentos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Museu Imperial para demonstrar que Isabel considerava a política uma atividade entediante, expressando repetidas vezes desinteresse pelo debate público. Ela também possuía pessoas escravizadas em sua residência, às quais se referia em termos genéricos e desumanizantes, como “negrinha de quarto” ou “preto do quarto”, sem qualquer registro de ações concretas voltadas à emancipação ou melhora das condições dessas pessoas.

A correspondência da princesa revela resistência à própria Lei do Ventre Livre (1871), sancionada durante uma das ausências do imperador Pedro II. Em carta ao pai, Isabel expressa preocupação com a insatisfação dos proprietários de escravizados, demonstrando alinhamento com setores conservadores da elite agrária. Priore destaca a indiferença de Isabel diante das pressões dos movimentos abolicionistas organizados e da mobilização pública no final do século XIX,

nem mesmo a religiosidade católica intensa da princesa foi suficiente para levá-la a manifestar indignação diante da violência do sistema escravista.

No entanto, embora a leitura de Priore seja necessária ao desmonte da hagiografia monárquica, ela permanece unilateral. Ao fixar Isabel como uma mulher passiva, alienada e restrita ao universo doméstico, reproduz o olhar que a própria estrutura patriarcal da época impôs às mulheres – inclusive às mulheres do poder. O que escapa à análise de Priore é precisamente o terreno movediço das estratégias de presença. Isabel operou dentro dos limites do que o gênero e a monarquia lhe permitiam, mas também deslocou esses limites. Durante suas três regências, assumiu papéis políticos de envergadura: sancionou a Lei do Ventre Livre (1871), enfrentou conflitos entre católicos e maçons (1876-1877) e, em 1888, assinou a Lei Áurea, desafiando interesses poderosos da aristocracia escravocrata. Mesmo que não tenha sido a autora intelectual dessas medidas, foi a figura institucional que lhes deu existência jurídica – e, ao fazê-lo, tensionou as fronteiras de gênero e poder no coração do Império.

É nesse ponto que se deve compreender Isabel não como heroína, nem como mera espectadora, mas como agente de mediação num campo de forças raciais e políticas. Sua religiosidade católica, frequentemente lida como conservadora, foi também instrumento de inserção no debate público. Cercada por abolicionistas católicos e liberais – como André Rebouças, José do Patrocínio e Joaquim Nabuco –, Isabel manteve com eles uma relação de reciprocidade tensa, ora de escuta, ora de contenção. As cartas e registros do período indicam que sua adesão à causa abolicionista cresceu à medida que a pressão social se intensificava, e que sua decisão final de sancionar a Lei Áurea não foi mero gesto simbólico, mas parte de uma conjuntura em que o Estado imperial tentava sobreviver diante do colapso da ordem escravocrata.

Se Priore a retrata como “amiga de negros” apenas por conveniência, é preciso situar essa amizade num contexto em que o “mundo negro” não era homogêneo, mas atravessado por letrados, intelectuais e militantes que transitaram entre a corte e os quilombos. O Brasil do fim do século XIX foi, nesse sentido, um **quilombo político**, em que sujeitos subalternizados produziram brechas na estrutura escravista. Isabel foi uma dessas brechas – contraditória, ambígua, tensionada – e é precisamente por isso que sua figura deve ser lida não pela via da moral, mas pela via da complexidade histórica.

A abolição não foi o resultado de uma assinatura, mas o **efeito de uma confluência**: a resistência negra, a reorganização do trabalho livre, a pressão internacional, o desgaste do Império e a ação ambígua de uma mulher branca, nobre e católica, que, ao mesmo tempo que usufruiu dos privilégios do cativo, se tornou o rosto jurídico de sua dissolução. Pensar Isabel de Bragança é,

portanto, pensar o entrelaçamento entre o poder branco e a insurreição negra, entre a casa-grande e o quilombo, entre o gesto que liberta e a estrutura que aprisiona. A abolição, nesse prisma, foi menos um ato de bondade e mais um ato de sobrevivência do Estado diante da força histórica dos subalternizados.

Assim, a perspectiva que centra no Império, é que a abolição tem sido ressignificada a partir das contribuições teóricas e políticas de intelectuais negros como Clóvis Moura, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, entre outros, que denunciaram a continuidade estrutural do racismo no pós-1888. Para Moura (1994), a abolição não foi uma dádiva, mas fruto de uma luta coletiva protagonizada por sujeitos escravizados e libertos que enfrentaram, cotidianamente, a ordem escravocrata. Em sua análise marxista, Moura compreende a resistência negra – desde as fugas até os quilombos – como expressão de um processo histórico de luta de classes, que desestabilizou a ordem senhorial e exigiu, enfim, a formalização da liberdade. A Lei Áurea, nessa chave, seria mais um expediente de contenção do que de reparação.

Angela Alonso, em *Flores, votos e balas* (2015), mostra que o abolicionismo foi um movimento multifacetado que combinou ação parlamentar, pressão popular e insurgência. Nesse campo de disputa, a atuação da monarquia foi sobretudo reativa, buscando conter danos e preservar a ordem, sem romper com os pilares do latifúndio escravista. A assinatura da Lei Áurea por Isabel é apresentada como um ato de formalização de um processo que já estava avançado em diversas regiões do Brasil, com forte protagonismo negro, especialmente no Recôncavo Baiano, no Vale do Paraíba e nas cidades do Rio de Janeiro e Recife.

Como vimos neste capítulo e destacado pela historiadora Ynaê Lopes dos Santos (2022), a assinatura da Lei Áurea foi precedida por uma série de alforrias coletivas, revoltas de pessoas escravizadas, fugas em massa e pressão de associações civis negras. Santos aponta que, à época da promulgação da lei, o número de pessoas escravizadas já havia caído drasticamente, e boa parte da elite agrária já havia iniciado a transição para o trabalho assalariado com imigrantes europeus. Nesse contexto, a ação da princesa teve caráter simbólico e tardio, moldado mais pela conjuntura política do que por uma tomada de posição ética ou moral contra o cativo.

Abdias Nascimento (1980), em uma linha pan-africanista, vai além ao denunciar o epistemicídio promovido pela abolição inconclusa. Para ele, a política de embranquecimento e a exclusão sistemática da população negra do espaço público e do poder constituem um projeto de genocídio simbólico e material. Nascimento propõe a revalorização das matrizes civilizatórias africanas como forma de reconstrução do sujeito negro pós-abolição, criticando o mito da democracia racial e expondo o racismo institucionalizado como um legado direto da

escravidão. Já Lélia Gonzalez (1984; [1988] 2018), acrescenta a essa análise um olhar interseccional: o de que as mulheres negras foram as mais atingidas pela “liberdade vazia”, sendo empurradas para o trabalho doméstico, para a informalidade e para a invisibilidade social. Para ela, o racismo à brasileira é um *preconceito de marca*, isto é, corporalizado e sexuado, e só pode ser combatido por meio de uma consciência política negra e ameríndia, ou como ela diria, *amefricanizada*.

Esses intelectuais, ao lado de pensadores como Sueli Carneiro, Frantz Fanon e Angela Davis, reconfiguram a compreensão da abolição como processo inacabado, constantemente tensionado pela permanência de estruturas de exclusão racial. Não se trata apenas de reinterpretar o passado, mas também de reposicionar a luta negra como força política de transformação histórica, como propõe Silvio Almeida (2019), ao identificar o racismo como estrutura constitutiva da sociedade brasileira. A verdadeira abolição, como nos lembra Davis (2018), está no horizonte de uma liberdade que ainda não se realizou – porque a luta não terminou em 13 de maio, ela apenas começou outro ciclo.

REFERÊNCIAS

A CONSTITUIÇÃO. Fortaleza, ano 19, n. 13, 1 fev. 1881. Disponível em: <https://bit.ly/4v8c599>. Acesso em: 21 dez. 2025.

A MULHER REI. Direção: Gina Prince-Bythewood. Produção: Cathy Schulman, Viola Davis, Julius Tennon e Maria Bello. Roteiro: Dana Stevens. Intérpretes: Viola Davis, Thuso Mbedu, Lashana Lynch, Sheila Atim, John Boyega e outros. Estados Unidos: Columbia Pictures; TriStar Pictures; Entertainment One, 2022. 1 DVD (135 min), color. Título original: *The Woman King*.

ABIMBOLA, Wande. **Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus**. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

ABRANCHES, Dunshee de. **O cativo**: (memórias). Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1941.

ABREU DE CARVALHO, Camila. **Quilombo de Maria Conga em Magé**: memória, identidade e ensino de história. 2016. 82f. Dissertação (Mestrado em Ensino de História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://bit.ly/4as4RTN>. Acesso em: 12 jul. 2025.

ACHOLONU, Catherine. **Obianuju. Motherism**: the Afrocentric alternative to feminism. Owerri: Afa Publications, 1995.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ADLER, Dilercy Aragão. **A Primeira Romancista do Brasil**: Maria Firmina dos Reis. São Luís: EDUFMA, 2018.

AGASSIZ, Elizabeth. **A Journey in Brazil**. Boston: Ticknor and Fields, 1868. (Tradução em português: *Viagem ao Brasil: 1865-1866*).

AGASSIZ, Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **A Journey in Brazil**. Boston: Ticknor and Fields, 1868.

AL-BAGHDĀDĪ. **Viagem de um imã ao Brasil**. Tradução de João José Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. **Algazarra nas ruas**: comemorações da independência na Bahia (1889-1923). Campinas: Editora da Unicamp; Cecult, 1999.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. **O jogo da dissimulação**: abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALENCAR, I. F. **A larva, a crisálida e a borboleta**: as cartas de liberdade em Goiás (1800-1824). 2019. 94f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas**: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. Manaus: PPGSCA, 2006.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen Produção Editorial, 2019.
- ALONSO, Angela. **Flores, votos e balas**: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALPERN, Stanley. **Amazons of Black Sparta**: The Women Warriors of Dahomey. New York: New York University Press, 1998.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. **A cultura tradicional banto**. Luanda: Secretaria do Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. **A população de origem bantu no Brasil**. Texto para Discussão, n. 45. Rio de Janeiro: ENCE/IBGE, 2017.
- ALVES, Karla Jaqueline Vieira; CRESSONI, Fabio Eduardo. Simôa Maria da Conceição - Preta Tia Simoa. *In*: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 582-586.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias e corporeidades africanas e afro-brasileiras**. São Paulo: Cortez, 2009.
- ANTONACCI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Calundus e outras práticas mágicas nas Minas setecentistas**. 1989. 138f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- ARARIPE, Tristão de Alencar. **A guerra civil no Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1881.
- ARAUJO, Ana Lucia; SILVA JUNIOR, Carlos Francisco da. A Mulher Rei: Agodjié, Daomé e o tráfico atlântico de africanos escravizados. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 66, p. 746-754, dez. 2022.
- ARENZ, Karl Heinz. Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuíticos na Amazônia portuguesa (1661-1693). *In*: ALMEIDA, Suely Creuza Cordeiro de *et al.* (orgs.). **Políticas e estratégias administrativas no Mundo Atlântico**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012, p. 311-335.
- ARQUIVO PÚBLICO DA BAHIA: Processos da Conjuração Baiana de 1798.
- ARRAES, Jarid. **Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis**. São Paulo: Pólen Livros, 2017.
- ASSUMPCÃO, Jorge Euzébio. **Pelotas**: escravidão e charqueadas, 1780-1888. Pelotas: FCM Editora, 2013.
- ASSUNÇÃO, Cristina Adelina. Adelina, a charuteira. *In*: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entre-

laçadas de mulheres afrodiaspóricas. 2. ed., v. 1. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024, p. 33-40.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **A guerra dos bem-te-vis: a Balaiada no Maranhão (1838-1841)**. São Paulo: Alameda, 2008.

ASTI, Bernardino d'. **Recepção de um missionário capuchinho por um governante local**. 1740. 1 aquarela sobre papel, color., 19,5 x 28 cm. Manuscrito MS 457, fol. 18. Acervo da Biblioteca Civica Centrale, Turim.

AZEVEDO, Elciene. **O direito dos escravos: lutas jurídicas e liberdade no Brasil oitocentista**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. 2. ed. rev. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **Discursos transfeministas e feministas radicais: disputas pela significação da mulher no feminismo**. 2019. 174f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em: <https://bit.ly/4cptzp>. Acesso em: 18 dez. 2025

BAHIA. Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa). Seção Judiciária. **Inventário de Maria Júlia da Conceição Figueiredo**. Maço 3, doc. 1011, n. 1480, caixa 20, fls. 3-3v, 1892. (Este documento é a base para a descrição física da propriedade no Engenho Velho).

BAHIA. **Decreto n. 12.227, de 1º de julho de 2010**. Institui o Registro Especial do Patrimônio Imaterial e registra a Festa de Nossa Senhora da Boa Morte, em Cachoeira, como Patrimônio Cultural da Bahia. Salvador: Governadoria do Estado, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/47yuy4I>. Acesso em: 22 dez. 2025.

BANDEIRA, Luís. **Tráfico de escravos para o Maranhão e Grão-Pará: a Companhia Geral de Comércio (1755-1778)**. 2. ed. Lisboa: Editora Prefácio, 2013.

BANIWA, Gersem. Políticas, violências e protagonismo indígena. *In*: **Abertura da Semana dos Povos Indígenas 2022**. Goiânia: PUC Goiás, 18 abr. 2022. Vídeo (transmissão ao vivo). YouTube. Disponível em: <https://bit.ly/4qEqvdR>. Acesso em: 2 ago. 2025.

BANIWA, Gersem. [Fala em mesa-redonda]. *In*: SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS, 2023, Goiânia. **Abertura e Mesa: Alteridade**. Goiânia: PUC Goiás, 17 abr. 2023. 1 vídeo (2h35min33s). Publicado pelo canal PUC Goiás. YouTube. Disponível em: <https://bit.ly/4aORBtR>. Acesso em: 2 set. 2025.

BARBOSA, Francisco de Assis. **A vida de Lima Barreto**. 11. ed. São Paulo; Rio de Janeiro; Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BARBOT, Jean. **Barbot on Guinea: The Writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712** Organização de Robin Law, Adam Jones e Paul Hair. Londres: Hakluyt Society, 1992.

- BARRETO, Lima. **Bagatelas**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017a.
- BARRETO, Lima. **Diário íntimo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b.
- BARRETO, Lima. O trem de subúrbio. *In*: BARRETO, Lima. **Bagatelas**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017c.
- BARROS, Maria Eugênia Gonçalves de. **Alhandra e o Acais**: o lugar da Jurema Sagrada. João Pessoa: Editora da UFPB, 2011.
- BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros campinenses**: tradição e diversidade. 2011. 202f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações religiosas. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. **Diálogo entre filhos de Xangô**. Correspondência 1947-1974. São Paulo: Edusp, 2017.
- BATUKEZANGA, Zamenga. **Les derniers jours de Mpombo**. Kinshasa: Éditions Saint Paul Afrique, 1996.
- BAY, Edna G. **Wives of the Leopard**: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.
- BAY, Edna G. **Asen, ancestors, and vodun**: tracing change in African art. Urbana: University of Illinois Press, 2008.
- BENISTE, José. **Órun-Àiyé**: O Encontro de Dois Mundos. Rio de Janeiro. Editora Bertrand Brasil Ltda., capa mole em português, 1997.
- BERNARDES, Genilda D'arc. **Mulheres negras e o associativismo religioso em Goiás na transição do XVIII para o XIX**. 2017. 256f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães**: lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC; Pallas, 2003.
- BERTRAN, Paulo (org.). **Notícia geral da Capitania de Goiás**. Goiânia: UCG/ UFG, 1996.
- BEZERRA, Antônio. **Notas de viagem**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1965.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BISPO, Antônio. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília, DF: INCTI/UNB, 2015.

BLAKE, Augusto Vitorino Alves Sacramento. **Dicionário Bibliográfico Brasileiro**, vol. 5. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900.

BLIER, Suzanne Preston. The Path of the Leopard: Motherhood and Majesty in Early Danhomè. **Journal of African History**, [s.l.], n. 36, p. 391-420, 1995. (Obra de referência citada por historiadores em 2022 para discutir a linhagem e a legitimidade das mulheres em Daomé).

BLUTEAU, Rafael. **Dicionário da língua portuguesa**. Lisboa: Officina de Simão Thadeo Ferreira, 1789, 2 v. Disponível em: <https://bit.ly/47AjPXw>. Acesso em: 23 dez. 2025.

BOMBARDI, Fernanda Aires. **Pelos interstícios do olhar do colonizador**: descimentos de índios no estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750). 2014. 187f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

BORELLI, Andrea. Tia Ciata. In: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 502-507.

BORGES, Francisco Caetano. Anal de Vila Bela da Santíssima Trindade desde o descobrimento do sertão de Mato Grosso, no ano de 1734. **Revista do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso**, Cuiabá, n. 2, set. 1982/fev. 1983. (Manuscrito original de 1770).

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BOTELHO, Denilson. **A pátria que quisera ter era um mito**: história, literatura e política em Lima Barreto. 2. ed. Curitiba: Prismas, 2017.

BRAGA, Júlio. **Relatório de Avaliação Antropológica do Terreiro do Alaketu**. Salvador: Iphan, 2003. Anexo ao Processo de Tombamento nº 1.496-T-02.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O modo de ser guarani**: conversa com o povo de Nãnde Reko. Goiânia: Editora da UCG, 2005.

BRASIL. [Decreto de 1821]. **Decisões do Governo do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1821.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: <https://bit.ly/4aufHsv>. Acesso em: 20 ago. 2025.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 mar. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3MHMvX6>. Acesso em: 20 ago. 2025.

- BRAZIL, Etienne Ignace. Os Malês. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo 72, parte 2, p. 67-126, 1909.
- BRETAS, Marcos Luiz. **Ordem na cidade**. O exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro. 1907-1930. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BRITO, Célia Coutinho Seixo de. **A mulher, a história e Goiás**. Goiânia: Ed. Cultura. 1982.
- BRUNO, Ernani Silva (Org.). **São Paulo: terra e povo**. Porto Alegre: Globo, 1967
- BURNS, E. Bradford. Manuel Querino's Interpretation of the African Contribution to Brazil. **The Journal of Negro History**, v. 59, n. 1, p. 78-86, 1974.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- CANDIDO, Mariana. **An African Slaving Port and the Atlantic World**: Benguela and Its Hinterland. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- CANDIDO, Mariana P. **Fronteiras da escravidão**: escravidão, comércio e identidade em Benguela, 1780-1850. Tradução de Maria do Carmo Figueira. Luanda: Kilombelombe, 2013.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil** [1580]. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. (Brasiliana, v. 168).
- CARDOSO, Cláudia. Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965-986, set. 2014.
- CARDOSO, Fernando Henrique. **Negros em Florianópolis**: relações sociais e econômicas. Florianópolis: Insular, 2000.
- CARNEIRO, Andrielly Mercedes Freire; FARIA, Kalyna Ynanhiá Silva de. Aqaltune: Rainha e Guerreira. In: MARINHO, Thaís Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiaspóricas. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024, p. 78-81.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Thereza; COSTA, Albertina Gordo de Oliveira. **Mulher negra**: política governamental e a mulher. São Paulo: Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985. (Década da Mulher).

CARVALHO, Maria Meire de; SILVA, Vânia dos Santos. Rosa Gomes. *In*: MARI-NHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiaspóricas. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 457-462.

CARVALHO, Vânia Carneiro de. **Gênero e artefato**: o sistema doméstico na perspectiva da cultura material: São Paulo, 1870-1920. São Paulo: Edusp, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Notas para a História do Ateneu**. Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 1937.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 4. ed. rev. e aum. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2007.

CASTILLO, Lisa Earl. Entre a memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. *In*: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (orgs.). **Escravidão e sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 65-110.

CASTILLO, Lisa Earl. O terreiro do Alaketu e seus fundadores: história e genealogia familiar. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 52, p. 73-124, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3OhKCBd>. Acesso em: 22 dez. 2025.

CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, Niterói, v. 22, n. 39, p. 125-153, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/4kvZXty>. Acesso em: 20 out. 2025.

CASTILLO, Lisa Earl. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. **Revista de História**, São Paulo, n. 176, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.118842>.

CASTILLO, Lisa Earl. Entre o Benim e a Bahia: o comerciante Joaquim dos Santos Neto e o Candomblé. **Revista de História**, São Paulo, n. 177, p. 1-38, 2018.

CASTILLO, Lisa Earl. Foi lá no Candeal que plantei a minha mata. Um culto familiar a Ogum. Salvador c. 1813-c.1970. **Revista de História**, São Paulo, n. 181, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2022.180892>.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro-Ásia**, n. 36, p. 111-151, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/3XGC0p0>. Acesso em: 3 jun. 2025.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Tradução, notas e índices pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 2 v.

CAVAZZI, Giovanni Antonio. **Istorica descrizione de' tre' regni Congo, Matamba, et Angola**: situati nell'Etiopia inferiore occidentale e delle missioni apostoliche esercitateui da religiosi Capuccini. Bologna: Per Giacomo Monti, 1687.

CAVAZZI, Giovanni Antonio. **Relation historique de l'Ethiopie occidentale**. Tomo I. Paris: Chez Charles-Jean-Baptiste Delespine Le Fils, Libraire, 1732.

CAXILE, Carlos Rafael Vieira; GUEDES, Mardônio e Silva. Sociedade Libertadora Cearense: a palavra em ação – o jornal O Libertador enquanto instrumento de doutrinação moral e social. *In*: XAVIER, Antônio Roberto; FERREIRA, Tereza Maria da Silva; MATOS, Camila Saraiva de (orgs.). **Pesquisas educacionais**: abordagens teórico-metodológicas. Fortaleza: EdUECE, 2018, p. 77-97.

CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Heinz. Belém e a territorialidade amazônica colonial (meados do século XVII a meados do século XVIII). **Revue de géographie historique**, Paris, n. 29, 2025. DOI: <https://doi.org/10.4000/156ur>. Disponível em: <https://bit.ly/46EQII7>. Acesso em: 19 dez. 2025.

CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Heinz; MELO, Vanice Siqueira de. Ruralidades indígenas na Amazônia colonial. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum.**, Belém, v. 15, n. 1, e20190027, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0027>.

CHIAVENATO, Júlio José. **Cabanagem**: o povo no poder. São Paulo: Brasiliense, 1984.

IBEKWE, Chinweizu; BILONGO, Barnabé. **Gynandism**: understanding African gender relations. Lagos: Frontline Publishers, 1985.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

COLLINS, Dalton S. Linking translation theory and African history: domestication and foreignization in Corpus of Early Arabic Sources for West African History. **Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines**, v. 42, n. 2-3, p. 331-346, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1080/00083968.2008.10751386>.

CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Duas metades, uma existência**: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egum. 2011. 210f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

CONRAD, Robert Edgar. **Os últimos anos da escravidão no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 2. ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2003.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O Batuque do Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-brasileira. Porto Alegre: Ortiz, 1988.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **Sob o signo da ameaça**: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras. 1998. 302f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

COSTA, Hilton. **O mito da democracia racial e a historiografia paranaense**. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

COSTA, João Paulo Peixoto. Não deixam de suspirar pela sua liberdade: motins de índios no Ceará e a formação do estado no Brasil. **Almanack**, Guarulhos, n. 21, p. 484-528, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/2236-463320192111>.

COSTA, Valéria Gomes. **Trajetórias negras**: os libertos da costa d'África no Recife (1846-1890). 2013. 251f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

COSTA, Valéria Gomes. Irmãos do Rosário e sectários da religião maometana: sociabilidades entre africanos no Recife oitocentista. **Topoi**, Rio de Janeiro v. 19, n. 37, p. 33-56, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X0193702>.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the intersection of race and sex**: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. Chicago: University of Chicago Legal Forum, 1989.

CRUZ, Marize Barros Rocha; MATOS, Mônica de Nazaré; SILVA, Regina Helena Martins (orgs.). **Maria Firmina dos Reis**: mulher negra, escritora e educadora no século XIX. São Luís: EDUFMA, 2018.

CUNHA, Alexandre Barata da. **O levante dos Malês**: a diáspora muçulmana e a resistência escrava na Bahia. Salvador: EDUFBA, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 9-24. Disponível em: <https://bit.ly/3KPhC20>. Acesso em: 24 jun. 2025.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Ecos da folia**: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Intolerância religiosa no Brasil**: o caso dos malês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CURIEL, Ochy. **El género en la perspectiva decolonial**: reflexiones desde la experiencia de mujeres negras. [S.l.: s.n.], 2017.

CURITIBA. Catedral Metropolitana de Curitiba. **Livro de Batismos de Escravos (1771-1789)**. Curitiba: Arquivo da Cúria Metropolitana de Curitiba, [1789]. Manuscrito.

- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociologia da imagem: uma teoria visual decolonial**. São Paulo: Elefante, 2015.
- DA ROSA, Allan. **Pedagogia, autonomia e mocabagem**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.
- DAIBERT JÚNIOR, Robert. **Marimbas, atabaques e lundu: África central e cultura popular no Sudeste escravista, Brasil (século XIX)**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2015.
- DAIBERT, Robert. A religião dos bantus: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, 2015a. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-21862015000100002>.
- DAIBERT, Robert. Cosmovisões africanas e resistência cultural no Brasil. In: GUIMARÃES, Carlos Magno (org.). **África e Brasil: laços atlânticos**. Belo Horizonte: UFMG, 2015b, p. 7-25.
- DAMASCENO, Karine Teixeira. 200 anos da Independência do Brasil na Bahia: Maria Felipa de Oliveira e outras tantas “guerreiras brasileiras”. **Revista Angelus Novus**, São Paulo, v. 12, n. 17, p. 11-28, 2021.
- DANFULANI, Umar Habila Dadem. **Factors Contributing to the Survival of The Bori Cult in Northern Nigeria**. Numen, [s. l.], v. 46, n. 4, p. 412-447, 1999. Disponível em: <https://bit.ly/3QhnzXK>. Acesso em: 25 ago. 2025.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DANTAS, Mariana L. R. Mulheres e mães negras: mobilidade social e estratégias sucessórias em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII. **Almanack**, Guarulhos, n. 12, p. 88-104, 2016.
- DAVIDSON, Basil. **O despertar da África**. Lisboa: Sá da Costa, 1982.
- DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Organização de Pedro Corrêa do Lago. Rio de Janeiro: Capivara, 2000 [1834].
- DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. **Cultural Anthropology**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 334-370, abr. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>. Acesso em: 24 jun. 2025.
- DELATORRE, Franco. Sessões em casa: práticas religiosas e variação em Almas e Angola. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, p. 221-244, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n3cap10>. Acesso em: 5 maio 2025.
- DEL PRIORE, Mary. **O castelo de papel: a história de Isabel de Bragança, princesa imperial do Brasil, e Gastão de Orleans, conde d'Eu**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

DENZER, Laray. "Amina". In: AKYEAMPONG, Emmanuel K.; GATES JR., Henry Louis (dir.). **Dictionary of African Biography**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012, v. 1, p. 218-220.

DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem**: a revolução popular da Amazônia. Belém: CEJUP, 1985.

DIARIO DE PERNAMBUCO. Edições diversas entre 1870 e 1875. Recife: Arquivo Público Estadual de Pernambuco.

DIAS, João Ferreira. À cabeça carrego a identidade: o orí como um problema de pluralidade teológica. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 49, p. 11-39, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/4psTrWo>. Acesso em: 20 maio 2025.

DIAS, Maria Odila L. da S. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DOBRONRAVIN, Nikolai. Arabic Literacy among the AfroBrazilian Muslims in the 19th Century. **Afrika Spectrum**, v. 39, n. 2, 2004a.

DOBRONRAVIN, Nikolay. **Escritos multilíngues em caracteres árabes**: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 31, p. 77-124, 2004b. Disponível em: <https://bit.ly/4suQup3>. Acesso em: 22 dez. 2025.

DOUF, Sylviane A. **Servants of Allah**: African Muslims Enslaved in the Americas. New York: NYU Press, 1998. 254 p.

DRAVET, Florence Marie. Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**, v. 68, n. 3, p. 15-25, 2015. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8026.2015v68n3p15>.

DREWAL, Margaret Thompson; DREWAL, Henry John. **Gèlèdè**: Art and Female Power among the Yoruba. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura afro-brasileira**: uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, jan. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>.

EBOH, Pauline Marie. **Gynism**: an African feminist theory. Trenton, NJ: Africa World Press, 1997.

ÉBOLI, Luciana Morteo. **Memória e tradição nos dramas de São Tomé e Príncipe e Angola**: os teatros de Fernando de Macedo e José Mena Abrantes. 2010. 199f. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

EDUARDO, Octávio da Costa. **A Casa das Minas e o culto dos voduns**. São Paulo, 1948.

EFEGÊ, Jota. **Ameno Resedá, o rancho que foi escola**. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1965.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el siglo XXI. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**, Caracas, v. 14, n. 33, p. 37-54, 2009.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivência: a escrita de nós**. Rio de Janeiro: Pallas, 2023.

EVERARD, José Sepúlveda. **Relatório do Engenheiro da Província de Santa Catarina**. Desterro: [s.n.], 1848. 1 manuscrito. Original pertencente ao Arquivo Público do Estado de Santa Catarina (APESC), Fundo Secretaria de Governo, Série Obras Públicas: Construção do Mercado Público.

FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. (orgs.). **A diáspora iorubá no mundo atlântico**. Tradução de Fábio Roberto Lucas. Petrópolis: Vozes, 2024.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

FARIAS, Eny Kleyde Vasconcelos. **Maria Felipa de Oliveira, Heroína da Independência da Bahia**. Salvador: Quarteto, 2010.

FELIX Ayoh'Omidire (depoimento oral, 2004). *In*: SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketo. **Afro-Ásia**, n. 30, p. 345-380, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/4iMzBTq>. Acesso em: 7 nov. 2025.

FERREIRA, Eliana Ramos. As mulheres na Cabanagem: presença feminina no Pará insurrecto. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 22., 2003, João Pessoa. **Anais [...]**. João Pessoa: ANPUH, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/4a1otjd>. Acesso em: 8 nov. 2025.

FIGUEIREDO, Augusta. **A mulata Luciana no Vale do Jequitinhonha**. 3. ed. Belo Horizonte: Rona, 1998.

FIGUEIREDO, Ruy César Campos. Um cabo submarino na maré abolicionista: infraestrutura comunicacional contra a escravidão no Ceará (1873-1888). **Revista de História**, São Paulo, n. 182, a02723, 2023. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2023.209111>. Disponível em: <https://bit.ly/4trzxgG>. Acesso em: 21 dez. 2025.

FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 19, supl. 1, p. 259-297, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702012000500014>.

FONSECA, Maria Cecília Londres da. Da modernização à participação: a política federal de preservação nos anos [19]70 e [19]80. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 153-164, 1996.

- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **Imagens do negro na literatura brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- FRANÇA, Paulo. **A cidade; os cantos e os antros**: Campinas, 1850-1900. São Paulo: Edusp, 1995.
- FRANCO, Renata Rosa; RIBEIRO, Raquel de Paula; DIAS, Luciene de Oliveira. Francisca Machado Ferreira - Chica Machado. *In*: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiaspóricas. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 245-251.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2003.
- FROMONT, Cécile. **The Art of Conversion**. Christian visual culture in the Kingdom of Kongo. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.
- FROMONT, Cécile. Foreign Cloth, Local Habits: Clothing, Regalia, and the Art of Conversion in the Early Modern Kingdom of Kongo. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 11-31, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-02672017v25n02d01-2>.
- FROMONT, Cécile. Envisioning Brazil's AfroChristian Congados: The Black King and Queen Festival Lithograph of Johann Moritz Rugendas. *In*: FROMONT, Cécile (ed.). **Afro-Catholic Festivals in the Americas**: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition. Pennsylvania: Penn State University Libraries, 2019. DOI: doi.org/10.1515/9780271084367-009.
- FU-KIAU, Kimbwandè Kia Bunseki. **Self-healing power and therapy**: old teachings from Africa. Baltimore: Black Classic Press, 1978.
- FURTADO, Júnia Ferreira. Chica da Silva. **O Tempo**, Belo Horizonte, v. 1, p. 2, 25 dez. 1997.
- FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes**: o outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- FURTADO, Júnia Ferreira. Female agency, slavery and mining in eighteenth-century Minas Gerais (Brazil). **Culture & History Digital Journal**, [s.l.], v. 10, n. 2, e019, dez. 2021.
- GABRIEL, Manoel Nunes. **D. Afonso, Rei do Congo**. Braga: Editora Pax, 1985.
- GALVÃO, Eduardo. **Diários de campo**: Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu. Organização, edição e introdução de Marco Antonio Gonçalves. Rio de Janeiro: UFRJ; Museu do Índio-Funai, 1996.
- GAMA, Luiz. [Carta a Lúcio de Mendonça]. *In*: FERREIRA, Ligia Fonseca (org.). **Com a palavra, Luiz Gama**: poemas, artigos, cartas, máximas. São Paulo: Imprensa Oficial, 2011, p. 123-128. (Original manuscrito em 1880).

- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província Santa Cruz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. Disponível em: <https://bit.ly/4cbcwHg>. Acesso em: 20 set. 2025.
- GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. **O que é Geledés? São Paulo, 10 abr. 2016**. Disponível em: <https://bit.ly/3Ohdvx9>. Acesso em: 10 jun. 2025.
- GILROY, Paul. **The Black Atlantic: modernity and double-consciousness**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIRÃO, Raimundo. **Fortaleza: História e Tradição**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1984.
- GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô**. 1999. 410f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GLEASON, Judith. **Agontimé: her legend**. New York: Grossman Publishers, 1970.
- GOLDMAN, Márcio (org.). **Outras histórias: ensaios sobre a composição de mundos afroindígenas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2021.
- GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos de Palmares: histórias e fontes (séculos XVI-XIX)**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.
- GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (séculos XVII-XIX)**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GOMES, Tiago de Melo. **Para além do Pão e Circo: o lazer popular no Rio de Janeiro (1930-1945)**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2011.
- GONÇALVES, Aline Najara da Silva Gonçalves. Luiza Mahin. *In*: MARINHO, Thaís Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024, p. 298-304.
- GONÇALVES, Andressa. **A escritura de si em Maria Firmina dos Reis**. São Paulo: Annablume, 2014.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244, 1984.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: Zahar, 2018 [1988].

- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afrolatino-americano**. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GRAHAM, Richard. **Feeding the City: From Street Market to Liberal Reform in Salvador, Brazil, 1780-1860**. Austin: University of Texas Press, 2010.
- GRAHAM, Sandra. Fractals of identity: African diaspora and the cultural politics of difference. **Journal of African Cultural Studies**, v. 16, n. 1, p. 1-15, 2003.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 36-39, out. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/4pTxQpD>. Acesso em: 3 maio 2025.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Nas trilhas da Jurema. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 1, p. 110-135, 2018. DOI: 10.1590/0100-85872018v38n1cap05.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado: batismo e apadrinhamento no Brasil colonial. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 18, n. esp., p. 11-40, 1988.
- GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (orgs.). **Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XVII e XVIII)**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.
- GUIMARÃES, Francisco. **Na roda do samba**. Rio de Janeiro: Funarte, 1933.
- GUIMARÃES, Vinicius Ferreira e MARINHO, Thais Alves. Marcelina da Silva - Obá Tossi. In: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiaspóricas**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 359-365.
- GURAN, Milton. **Agudás: os “brasileiros” do Benim**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Editora UGE, 2000.
- HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 10, p. 29-70, jan./jun. 2005a. Disponível em: <https://bit.ly/4pu87Vh>. Acesso em: 5 maio 2025.
- HALL, Gwendolyn Midlo. **Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005b.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Ta-deu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12-13, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3MmEpmL>. Acesso em: 11 set. 2025.
- HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830**. New York: Cambridge University Press, 2010.

- HAZOUMÉ, Paul. **Le pacte de sang au Dahomey**. Paris: [s.n.], 1937.
- HERSKOVITS, Melville J. The Southernmost Outposts of New World Africanisms. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 50, n. 1, p. 1-10, 1948.
- HERSKOVITS, Melville J. **The Myth of the Negro Past**. Boston: Beacon Press, 1958.
- HOLLOWAY, Thomas H. “A Healthy Terror”: Police Repression of Capoeiras in Nineteenth-Century Rio de Janeiro. **Hispanic American Historical Review**, [s.l.], v. 69, n. 4, p. 637-676, nov. 1989.
- HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Tradução de C. S. Schilling. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1995.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- HOPKINS, John F. P. **Medieval Muslim Government in the Western Sudan**. Boston: Boston University Press, 1973.
- HUDSON-WEEMS, Clenora. **Africana womanism: reclaiming ourselves**. Troy, MI: Bedford Publishers, 1993.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/41agLOa>. Acesso em: 24 ago. 2025.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022: Quilombolas e indígenas, por sexo e idade, segundo recortes territoriais específicos: resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://bit.ly/46OQ0Si>. Acesso em: 24 ago. 2025.
- INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO PIAUÍ. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Piauí**. Teresina: IHGP, 1917-. Anual.
- IRMANDADE DO BOM JESUS DAS NECESSIDADES E REDENÇÃO. **Livro de Eleições (1830-1921)**. Salvador: Arquivo da Irmandade da Baixa dos Sapateiros, [1830-1921]. 1 manuscrito.
- JAMES, William. **Brazil through the Eyes of William James: Diaries, Letters, and Drawings, 1865-1866**. Organizado por Maria Helena P. T. Machado. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, n. 1, p. 1-21, 2001. Disponível em: <https://bit.ly/4rOEuhW>. Acesso em: 22 dez. 2025.
- JOHNSON, Samuel; JOHNSON, Obadiah. **The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate**. Westport, CT: Negro University Press, 1921.

- JULIÃO, Carlos. Coroação de uma Rainha Negra na festa de Reis. [1776-1779]. 1 original de arte, aquarela sobre papel, 25,2 x 42,4 cm. *In*: BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, iconografia, [s.d.]. Disponível em: <https://bit.ly/3PLOWZX>. Acesso em: 21 dez. 2025.
- JULIÃO, Carlos. Rei e Rainha negros da festa de Reis. [1776-1779]. 1 original de arte, aquarela sobre papel. *In*: BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, [s.d.]. Disponível em: <https://bit.ly/41adWN6>. Acesso em: 21 dez. 2025.
- KANANOJA, Kalle. Healers, people, and magic: Africanizing the 18th-century Black Atlantic. **Studies in the World History of Slavery**, [s.l.], v. 1, p. 1-256, 2013.
- KARASCH, Mary. Fronteiras da liberdade: escravidão, tráfico e resistência no interior do Brasil. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- KARASCH, Mary. Quilombos e comunidades quilombolas em Goiás. **Emblemas**, Goiânia, v. 7, n. 1, p. 11-28, jan./jun. 2010.
- KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KARASCH, Mary C. Construindo comunidades: as irmandades dos pretos e pardos. **História Revista**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 257-283, 2011. DOI: 10.5216/hr.v15i2.14128. Disponível em: <https://bit.ly/3XK3Ssk>. Acesso em: 25 jun. 2025.
- KARASCH, Mary C. Rainhas, juízas: as negras nas irmandades dos pretos no Brasil Central (1772-1860). *In*: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012.
- KIDDY, Elizabeth W. **Blacks of the Rosary: memory and history in Minas Gerais, Brazil**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.
- KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução de Luís da Câmara Cascudo. Recife: Secretaria de Educação e Cultura de Pernambuco, 1978. (Original publicado em 1816 como **Travels in Brazil**).
- KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1967.
- LARINDO, Aparecida Macedo. **José do Patrocínio Marques Tocantins (1844-1889): trajetória de um afrodescendente na Província de Goiás no século XIX**. 2017.

129f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia. Disponível em: <https://bit.ly/461ayXG>. Acesso em: 21 dez. 2025.

LAST, Denis Murray; AL-HAJI, Muhammad Ahmad Attempts at defining a Muslim in 19th Century Hausaland and Bornu. **Journal of the Historical Society of Nigeria**, v. 3, n. 2, p. 231-240, 1965.

LAW, Robin. **Ouidah: The Social History of a West African Slaving Port, 1727-1892**. Athens: Ohio University Press, 2004.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo “mina”. **Tempo**, v. 10, n. 20, p. 98-120, 2006. DOI: 10.1590/S1413-77042006000100006.

LAWAL, Babatunde. **The Gelede Spectacle: Art, Gender, and Social Harmony in an African Culture**. Seattle: University of Washington Press, 1996.

LAYTANO, Dante de. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes: estudo de uma tradição das populações afro-brasileiras de Porto Alegre**. Porto Alegre: Comissão Gaúcha de Folclore, [s.d.].

LE HÉRISSE, Auguste. **L'Ancien royaume du Dahomey**. Paris: [s.n.], 1911.

LEAL, Maria das Graças de Andrade. Candeal: ocupação e constituição de um bairro em Salvador, Bahia (séculos XVIII-XX). **Revista Tempos Históricos**, v. 18, n. 2, p. 537-558, 2014.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. v. 3-6. Lisboa: Portugal, 1943.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução, introdução e notas de Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1943 [1578].

LEVZION, Nehemia; HOPKINS, John F. P. **Corpus of Early Arabic Sources for West African History**. Princeton: Markus Wiener, 2000.

LIBERTADOR: Órgão da Sociedade Cearense Libertadora. Fortaleza, ano 1, n. 4, p. 8, 17 fev. 1881. Disponível em: <https://bit.ly/4rh7TRZ>. Acesso em: 21 dez. 2025.

LIKING, Werewere. **Misovire: théâtre et poésie**. Abidjan: CEDA, 1983.

LIMA SEGUNDO, Francisco Sales de. **Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra (PB): a cidade da mestra Jardecilha**. 2015. 171 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Aplicadas e Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/486Uk00>. Acesso em: 25 ago. 2025.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. Salustia. *In*: MARINHO, Thaís Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025.

- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 21-48, out. 1999a.
- LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999b. DOI: 10.1590/S0102-69091999000200004.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LIRIO DE MELLO, Marco Antonio. **Reviras, Batuques e Carnavais**: A cultura de resistência dos escravos em Pelotas Pelotas. Editora da UFPel, 1995. Disponível em: <https://bit.ly/4dqRoPq>. Acesso em 20 set. 2025.
- LISBOA, João Francisco. **Jornal de Timon**: apontamentos, notícias e observações para servirem à história do Maranhão. São Luís: Typ. de B. de Mattos, 1852-1858.
- LOIOLA, Maria Lemke. **Trajetórias para a liberdade**: Escravos e libertos na capitania de Goiás. Goiânia: CEGRAF-Expressões Acadêmicas, 2009.
- LOIOLA, Sandro de. **Chica Machado**: um mito goiano. Goiânia: Kelps, 2008.
- LONER, Beatriz Ana; GILL, Lorena Almeida; SCHEER, Micaele Irene. **Enfermidade e morte**: os escravos na cidade de Pelotas, 1870-1880. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, supl., p. 133-152, dez. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/4mr1CSt>. Acesso em: 25 mar. 2026.
- LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2014.
- LOVEJOY, Paul E. **Transformations in Slavery**: A History of Slavery in Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul.-dez. 2008.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.
- MAC CORD, Marcelo. **O Rosário de D. Antônio**: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife (1848-1872). Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.
- MACEDO, José Rivair (org.). **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. (Série Diversidades). DOI: 10.7476/9788538603832. Disponível em: <https://bit.ly/3MvY17t>. Acesso em: 2 set. 2025.
- MACHADO, André Roberto de Arruda. **A quebra da mola real das sociedades**: a crise política do antigo regime português na província do Grão-Pará (1821-25). 2006. 473f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

MACHADO, Luís Toledo; XIDIÉ, Osvaldo. Olga do Alaketo: toda nobreza e uma descendente real. **Revista Planeta**, São Paulo, n. 20, p. 100-109, abr. 1974.

MACIEL, José Raimundo Soares. **O carimbó e seus mestres: cultura, tradição e identidade na Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2011.

MAIA, Cauane Gabriel Azevedo. **O que resta nos arquivos: negritude, açorianismo e a fabricação do branqueamento em Florianópolis**. 2025. 165f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

MAIA, Cláudia. Luciana Teixeira. In: MARINHO, Thaís Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 436-444.

MAIA, Cláudia. **Lugar e trecho: gênero, reciprocidade e migrações em comunidades camponesas do Médio Jequitinhonha**. Montes Claros: Unimontes, 2004.

MAIA, José da Silva. **A vida africana na Bahia**. Salvador: Tipografia de Tourinho, 1875.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. **De reino traficante a povo traficado: a diáspora dos hulas e o comércio de escravos (c.1715-c.1760)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2019.

MALANDRINO, Brígida Carla. **“Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém”**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. 2010. 434f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

MALAVOTA, Cláudia Maria. Construindo vidas na diáspora: os africanos da cidade do Desterro, Ilha de Santa Catarina (século XIX). **História (São Paulo)**, v. 32, n. 1, p. 281-303, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-90742013000100016>. Acesso em: 5 maio 2025.

MANN, Kristin. **Slavery and the Birth of an African City**: Lagos, 1760-1890. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

MARAPIRÃO, António da Costa *et al.* **Carta do índio principal do Maranhão, António da Costa Marapirão e outros chefes indígenas para o rei [D. João IV], queixando-se dos procedimentos dos governadores e capitães do Pará e reivindicando a liberdade dos índios**. 6 set. 1649. AHU-CU-013, caixa 1, doc. 76. Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. 2015. 530 f. Tese de Doutorado em História Social. Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://bit.ly/4c1dKEB>. Acesso em: 19 nov. 2025.

MARINHO, Thais Alves. “Feminismos de Terreiros” e Patriarcado no Brasil. **Revista Mosaico - Revista de História**, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 10-29, 2023. DOI: 10.18224/mos.v16i1.12824. Disponível em: <https://bit.ly/4tC6PtU>. Acesso em: 22 jun. 2025.

MARINHO, Thaís Alves. **Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. 2008. 208 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/4m42ZWO> Acesso em: 20 maio 2009.

MARINHO, Thais Alves. **Kalunga: os donos da terra**. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

MARINHO, Thais; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Decolonialidade e Mulheres Negras em Goiás: do afrocatolicismo aos feminismos de terreiros. **Numen**, [s.l.], v. 24, n. 1, 2022. DOI: 10.34019/2236-6296.2021.v24.32146. Disponível em: <https://bit.ly/4tC6Spa>. Acesso em: 21 dez. 2025.

MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024.

MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025.

MARINHO, Thais Alves; SOUSA, Kamila Sales de; PAVÃO, Heridan Guterres. Maria Firmina dos Reis. In: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024, p. 364-373.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; GURAN, Milton (orgs.). **Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil**. Niterói: Laboratório de História Oral e Imagem – LABHOI/ Universidade Federal Fluminense, 2013.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX**. São Paulo: Hucitec, [s.d.].

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de vários autores. Lisboa: Antígona, 2014.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LIMA, Vivaldo da Costa. **O Alaketu: a história e a tradição de um terreiro**. [S.l.: s.n.], 1990.

MELLO, Dorival Carvalho. **Nos porões do passado**: a descoberta de Jataí. Jataí, GO: Sudográfica; Studio 54 Gráfica e Editora Ltda., 2002.

MELO, Patrícia Alves. Luís, Alexandrina e Trajano: os ajudantes esquecidos dos naturalistas na Amazônia (século XIX). *In*: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; SARGES, Maria de Nazaré; BARROSO, Daniel Souza (orgs.). **Águas negras**: estudos afro-luso-amazônicos no oitocentos. Belém: UFPA; Cátedra João Lúcio de Azevedo, 2021, p. 129-152.

MESQUITA, Livia de Azevedo Silveira; ALMEIDA, Maria Geralda de. Gênero e território: a luta das mulheres quebraadeiras de coco babaçu. **Geosul**, Florianópolis, v. 32, n. 65, p. 240-264, dez. 2017.

MESQUITA, Ricardo Moreira de. **Mercado**: do mané ao turista. Florianópolis: Edição do Autor, 2002.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MIRANDA, Janira Sodré. Joanna Mina. *In*: MARINHO, Thaís Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 308-316.

MIRANDA, Vicente Chermont de. **Estudos sobre o carimbó**. Belém: Imprensa Oficial, 1968.

MONTEIL, Vincent. **L'Islam noir**. Paris: Seuil, 1967.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes na origem de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. 235f. Tese (Livre-Docência em Etnologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MONTELLO, Josué. **Os tambores de São Luís**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

MORAES, Cristina de Cássia. Cultura e poder em Goiás colonial: negros e suas práticas religiosas. **História Revista**, Goiânia, v. 7, n. 1, p. 71-92, 2002.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **Do corpo místico de Cristo**: Irmandades e Confrarias na Capitania de Goiás (1736-1808). Goiânia: Ed. UFG, 2009, v. 1.

MORAIS FILHO, José Nascimento. **Maria Firmina**: fragmentos de uma vida. São Luís: Sioge, 1975.

MOREIRA, Núbia Regina. **Mulheres negras de irmandades**: gênero, raça e agência em Salvador (1888-1930). 2011. 222f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. **Os escravos e o Corão**: o islamismo afromuçulmano em Porto Alegre no século XIX. Porto Alegre: Letra & Vida, 2019.

MOTA, Urariano. **Dicionário Amoroso do Recife**. Publicado em 20 jan. 2023.

MOTT, Luiz. Esperança Garcia: uma escrava piauiense escreve uma carta ao governador. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 22, p. 115-119, 1979.

MOTT, Luiz. **Feiticeiras e curandeiros no Brasil Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MOTT, Luiz. **O calundu-Angola de Luzia Pinta**: Sabará, 1739. Revista do IAC, Ouro Preto, n.1, p.73-82, dez. 1994.

MOURA, Carlos. **As religiões negras do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1983.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1992.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1994.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2004.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1995. (Coleção Biblioteca Carioca).

MÜLLER, Liane Susan. **As irmandades negras no sul do Brasil**. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 1999a.

MÜLLER, Liane Susan. **As muitas faces do compadrio de escravos**: o caso de Curitiba (1770-1790). 1999b. 145f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MÜLLER, Marco. Islam, magia e revolta: os amuletos dos malês da Bahia (século XIX). **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 42, 2020.

MULVEY, Patricia Anne Clare. **The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: a history**. 1976. 320f. Tese (Doutorado em História) – City University of New York, New York.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016a.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016b.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, RJ, v. 79, n. 5, p. 8-14, set./out. 1985.

NASCIMENTO, Luíz Cláudio Dias do; ISIDORO, Cristiana. **Boa Morte em Cachoeira**. Cachoeira: Edição do Autor [ou Arembepe], 1988.

NASCIMENTO, Mara do. **Mulheres negras e forras na vila de Curitiba (1760-1810)**. 2006. 120f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda: entre a cruz e o pentagrama**. São Paulo: EdUSP, 1999.

NEVES, Eduardo Góes. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC, 1995, p. 171-192.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. **Corcundas e constitucionais: a cultura política da independência (1820-1823)**. Rio de Janeiro: Revan; FAPERJ, 2003.

NEY, Paula. Greve dos jangadeiros. **O Libertador**, Fortaleza, ano 1, n. 13, p. 1, 3 abr. 1881. Disponível em: <https://bit.ly/4m7gtAY>. Acesso em: 21 jun. 2025.

NISHIDA, Mieko. **Slavery and Identity: Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

NOBRE, Ana Paula Megiani. **A economia das missões: padres, índios e produção no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)**. 2017. 343f. Tese (Doutorado em História Econômica) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

NOGUEIRA, Adalberto Pernambuco. **As nações africanas**. Porto Alegre: [s.n.], 2001.

NOGUEIRA, Adalberto Pernambuco. As religiões africanas no Rio Grande do Sul (Batuque). **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 19, n. 35, p. 39-47, jan./jul. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/4roJNVu>. Acesso em: 22 dez. 2025.

NOGUEIRA, André Luis Vieira. **Feiticeiros, curandeiros e lundu: práticas de cura e religiosidade em Minas Gerais (século XVIII)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

NOGUEIRA, Carlos Eduardo. **Práticas religiosas de origem africana no Brasil colonial**. Brasília: UnB, 2009.

NOGUEIRA, Maria de Lourdes. **Caboclos, mestres e encantados: a experiência religiosa no Cariri cearense**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

NONATO, Raimundo. **História social da abolição em Mossoró**. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado, 2015.

NYONG'O, Tavia. **Afro-Fabulations: the queer drama of black life**. New York: New York University Press, 2019.

OGUNDIPE-LESLIE, Molar. **Stiwanism: social transformation in Africa: a womanist agenda**. Ibadan: Africa World Press, 1994.

OLIVEIRA, Franciele Rocha de e SANTOS, Vanessa Flores dos. Luiza Fernandes. *In*: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiaspóricas**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 345-351.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **Religião e escravidão em Goiás**. Goiânia: Editora da UFG, 1988.

OLIVEIRA, Jurema José de. Zacimba Gaba. *In*: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiaspóricas**. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024, p. 544-548.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. **A constituição da família patriarcal brasileira: século XIX**. São Paulo: Contexto, 1988a.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. Africanos livres e libertos: identidades e estratégias. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 11, p. 45-64, 1988b.

OPARA, Chioma. **Femalism: the politics of the African woman's literature**. Lagos: Malthouse Press, 2004.

ORO, Ari. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 24, n. 2, p. 345-384, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200006>.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**. II Jornada Feminismos Decoloniais. Transmissão ao vivo em 2 jul. 2021. YouTube. Disponível em: <https://bit.ly/3OdRwqU>. Acesso em: 17 dez. 2025.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. *In*: OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. **What Gender is Motherhood?** Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, Capítulo 3, p. 57-92.

- PALMER, Herbert Richmond (ed. e trad.). **The Kano Chronicle**. Lagos: Government Printer, 1908. (Original manuscrito de autor anônimo, compilado entre os séculos XV e XIX).
- PANOFF, Michel; PERRIN, Michel. **Dictionnaire de l'ethnologie**. Paris: Payot, 1973.
- PARÉ, Jean. **Os Voduns Jeje-Mahi na Bahia**. Salvador: UFBA, 1996.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- PARÉS, Luis Nicolau. Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770-1830). **Tempo**, Niterói, v. 20, n. 36, p. 1-32, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/4qyWR9C>. Acesso em: 22 dez. 2025.
- PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2016a.
- PARÉS, Luis Nicolau. África e Brasil africano: aproximações religiosas e epistemológicas. In: GUIMARÃES, Carlos Magno (org.). **África e Brasil: laços atlânticos**. Belo Horizonte: UFMG, 2016b, p. 35-56.
- PARÉS, Luis Nicolau. Libertos africanos, comércio atlântico e candomblé: a história de uma carta que não chegou ao destino. **Revista de História (São Paulo)**, São Paulo, 21 mar. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/490ELI6>. Acesso em: 5 maio 2025.
- PARÉS, Luis Nicolau (org.). **Práticas religiosas na Costa da Mina**. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Disponível em: <https://bit.ly/3PTLc8G>. Acesso em: 7 mar. 2016.
- PASSOS, Jacinta. **Esperança Garcia: a voz da resistência**. Teresina: Corisco, 2003.
- PEEL, John David Yeadon. **Religious Encounter and the Making of the Yoruba**. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- PEEL, John David Yeadon. Religions of the City: Yoruba Sacred Space in Comparative Perspective. **Comparative Studies in Society and History**, v. 45, n. 4, p. 763-785, 2003.
- PEREIRA, Nunes. **A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947.
- PERÔNIO, Alana. Rita Gomes da Silva: Rita Cebola. In: MARINHO, Thaís Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 571-577.
- PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PERSON, Yves. **Samori**: une révolution dyula. Dakar: IFAN, 1968, 3 v. (Obra que contém o estudo “Les sociétés traditionnelles face à l’islam”, analisando a resistência e adaptação cultural dos povos Mandingas/Dyula).

PINHEIRO, Fernanda Sposito. **Na lei e na prática**: as liberdades no Grão-Pará (1750-1850). 2013. 320f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

POPINIGIS, Fabiane. “Aos pés dos pretos e pretas quitandeiras”: experiências de trabalho e estratégias de vida em torno do primeiro mercado público de Desterro – 1840-1890. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 46, p. 193-226, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/48zjuUk>. Acesso em: 5 maio 2025.

PORTO ALEGRE (Cidade). Prefeitura. **Banco de Imagens**. Mercado Público de Porto Alegre. Disponível em: <https://bit.ly/44ksBqV>. Acesso em: 5 jul. 2025.

PORTUGAL. Conselho Ultramarino. **Requerimento do provincial das Missões do Pará ao rei D. João IV**. 1642. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Conselho Ultramarino, Maranhão (CU-013), caixa 1, doc. 46.

PORTUGAL. Coroa Portuguesa. **Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão**. 1758.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRECIOSO, Daniel. Isabel Angola e Margarida Crioula: duas escravas mandingueiras na Capitania de Goiás (1783-1804). **SÆCULUM** - Revista de História, João Pessoa, v. 24, n. 41, p. 99-110, jul./dez. 2019. DOI: 10.22478/ufpb.2317-6725.2019v24n41.44591.

PRIORE, Mary Del. **Histórias de mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

QUEIROZ, Tobias. **Abolição dos escravos e sua desmistificação**. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado, 2003.

QUERINO, Manuel Raymundo. O Colono Preto como Fator da Civilização Brasileira. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA, 6., 2018, Salvador. **Anais** [...]. Salvador, 1918.

QUERINO, Manuel. **A arte culinária na Bahia**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1938.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais** – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenismo**: paradoxo do Brasil. São Paulo: Vozes, 1998.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: ethnographia religiosa e psychanalyse. 2. ed. rev. e aum. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

RANDERIA, Shalini. Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie. *In*: BECK, Ulrich; KIESERLING, André (eds.). **Ortsbestimmung der Soziologie**: Wie die kommenden Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will. Baden-Baden: Nomos, 2000, p. 41-50.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades de negros, experiências escravas e identidades africanas na Bahia (setecentos e oitocentos). São Paulo: Alameda, 2009.

REGIS, Mariana Fernandes Rodrigues Barreto. **Irmandades negras, transformação e perpetuação da cultura africana na América portuguesa**. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/409q0NT>. Acesso em: 22 dez. 2025.

REGO, Waldeloir. Candomblé Nagô. *In*: CARYBÉ. **Iconografia dos deuses africanos no Candomblé da Bahia**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia / Universidade Federal da Bahia, 1980.

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. A greve negra de 1857 na Bahia. **Revista USP**, São Paulo, n. 18, p. 6-29, 1993. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i18p6-29. Disponível em: <https://bit.ly/4tCbUly>. Acesso em: 18 dez. 2025.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, n. 28, p. 14-39, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p14-39.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês em 1835. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 68-115, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/4kRBHCr>. Acesso em: 18 dez. 2025.

REIS, João José. **Ganhadores**: a greve negra de 1857 na Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. **O alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (1822-1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- REIS, Letícia Vidor de Sousa. **Negros e brancos no jogo da capoeira**: a reinvenção da tradição. 1993. 183f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- REIS, Maria Firmina dos. A escrava. **Revista Maranhense**, São Luís, n. 3, p. 34-42, 1887.
- REIS, Maria Firmina dos. Resumo da minha vida. *In*: MORAIS FILHO, José Nascimento (org.). **Maria Firmina**: fragmentos de uma vida. São Luís: Imprensa do Governo do Maranhão, 1975.
- REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. São Luís: Sioge, 1975 [1859].
- RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**: a integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- RIBEIRO, René. **Religião e relações raciais**: aspectos do negro brasileiro. Recife: Massangana, 1982.
- ROCHA, Solange. **Ritos, cidades e liberdades**: africanos entre o catolicismo e o islamismo no Recife oitocentista. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2021.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. (Brasiliana, v. 45). Disponível em: <https://bit.ly/47YLRWv>. Acesso em: 22 dez. 2025.
- ROSSEL, Daniel. **Les Mahi du Bénin**: société, traditions et changements. Paris: L'Harmattan, 1987.
- RUGENDAS, Johann Moritz. **Voyage pittoresque dans le Brésil**. Paris: Engelmann et Cie, 1835.
- RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem pitoresca através do Brasil**. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979. (Coleção Reconquista do Brasil).
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência histórica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997. Disponível em: <https://bit.ly/3OeJ0rN>. Acesso em: 22 dez. 2025.
- SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. **Economia e escravidão na Capitania de Goiás**. Goiânia: CEGRAF/ UFG, 1992.
- SALLES, Sandro Guimarães de. **E a jurema se abriu toda em flor**: práticas e discursos para a invenção da jurema sagrada. 2010. 195f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. **Magé na crise do escravismo**: sistema agrário e evolução econômica na produção dos alimentos (1850-1888). 1994, 182 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói. Disponível em: <https://bit.ly/4tGU4hp>. Acesso em: 13 jul. 2025.

SANDRONI, Carlos. **Feitiço decente**: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Editora UFRJ, 2001.

SANTANA, Marluce Freitas; MOREIRA, Jailma dos Santos Pedreira. Maria Felipa Oliveira. *In*: MARINHO, Thaís Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 436-444.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Nós Editorial, 2021.

SANTOS, Carlos Alexandre B. Plínio dos. Eva Maria de Jesus (tia Eva): memórias de uma comunidade negra. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 37, n. 1, p. 155-181, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/4r1SAMp>. Acesso em: 22 jun. 2025.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. Brincos de ouro, saias de chita: mulher e civilização na Amazônia segundo Elizabeth Agassiz em Viagem ao Brasil (1865-1866). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 12, n. 1, jan./abr. 2005.

SANTOS, Joaquim Felício dos. **Memórias do Distrito Diamantino**. Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1868.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **Os nagôs e a morte**: Pade, Asès e o culto Egun na Bahia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte**: Pade, Asès e o culto às almas. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Vanicleia Silva. **Entre mandingas e sacramentos**: feitiçarias atlânticas nos processos inquisitoriais. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

SANTOS, Vanicleia Silva. Mandinga: amuletos e feitiçaria na África e no Brasil. *In*: PAIVA, Eduardo França; SANTOS, Vanicleia Silva. **Cativeiro e liberdade**: experiências africanas no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 11-28.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo brasileiro**: uma história da formação do país. São Paulo: Todavia, 2022.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no século XVIII. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

SCHAA, Denise Pahl. A Amazônia em 1491. **Especiaria**: Cadernos de Ciências Humanas, n. 20-21, p. 55-82, 2009.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Retrato em branco e negro**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Lima Barreto: triste visionário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ, Lília Moritz. Amália Augusta Pereira de Lima Barreto. *In*: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 52-57.

SCOTT, Joan W. **Gender and the politics of history**. Nova York: Columbia University Press, 1990.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**, Coimbra, n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/4tJkq2f>. Acesso em: 18 dez. 2025.

SESMARIAS. Documentos Históricos, Arquivo Público do Pará, 1737.

SILVA MAIA, José da. **A província de São Paulo: esboço da sua estatística, topografia, população, agricultura, comércio e indústria**. Rio de Janeiro: Typographia do Diário do Rio de Janeiro, 1875.

SILVA, Arsênio Cintra da. Congada. 1860. 1 original de arte, guache sobre papel, 17,5 x 23,5 cm em suporte de 32 x 45 cm. *In*: BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Acervo Digital**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Divisão de Iconografia, [s.d.]. Disponível em: <https://bit.ly/41INN89>. Acesso em: 21 dez. 2025.

SILVA, Cristiane Maria de Oliveira. **Memória e história de Chica Machado: uma escrava que “mixia cum oro” no Arraial de São José do Tocantins (século XVIII)**. 2012. 152f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

SILVA, Denise Ferreira da. No-bodies: law, raciality and violence. **Griffith Law Review**, v. 18, n. 2, p. 212-236, 2009.

SILVA, Denise Ferreira da. A dívida impagável. **Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP**, São Paulo, n. 18, p. 1-24, 2016.

SILVA, Eduardo. **As Barbas do Imperador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Eduardo. **Dom Obá II d'África: o Príncipe do Povo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Iraneide Soares da. Esperança Garcia. *In*: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas**. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024, p. 152-159.

SILVA, Jeferson Santos Teixeira; CASTRO, Felipe Araújo. Escravos e libertos no movimento abolicionista mossoroense: 1882-1883. **Revista da Faculdade de Direito**, v. 47, n. 1, 2023.

SILVA, Manuela Arruda dos Santos Nunes da. Teresa de Benguela - Rainha Teresa do Quariterê - Tereza de Benguela. *In*: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda

Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2025, p. 591-596.

SILVA, Maria Helena Nunes da. **O “Príncipe” Custódio e a “Religião” Afro-Gaúcha**. 1999. 226f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Disponível em: <https://bit.ly/3ZFtJmj>. Acesso em: 20 de nov. 2025.

SILVA, Marley Antônia Silva da. Mariana Preta Courá. In: MARINHO, Thaís Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (orgs.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024, p. 401-406.

SILVA, Vagner Gonçalves da *et al.* **Através das águas**: os Bantu na formação do Brasil. São Paulo: FEUSP, 2023.

SILVEIRA, Ítalo. **Cabanagem**: a revolução camponesa no Grão-Pará. Belém: Edições do Autor, 1994.

SILVEIRA, Marco Antonio. **Calundu**: religiosidade e resistência negra no Brasil colonial. São Paulo: Annablume, 2009.

SILVEIRA, Renato da. Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon-Efan, ijexá...: a fundação do Candomblé e a formação de identidades africanas na Bahia. **Revista Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 94, n. 3, p. 54-82, maio/jun. 2000.

SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketo. **Afro-Ásia**, n. 30, p. 345-380, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/4iMzBTq>. Acesso em: 7 nov. 2025.

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

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, n. 97, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/4twbPjk>. Acesso em: 23 jun. 2025.

SIMÃO, Maristela Santos. **“Lá vem o dia a dia, lá vem a Virge Maria. Agora e na hora de nossa morte”**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, em Desterro (1860-1880). 2006. 98f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies**: Research and Indigenous Peoples. 2. ed. London: Zed Books, 2018.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A Revolta dos Alfiates**: radicalismo popular na Bahia, 1798. Salvador: EDUFBA, 2001.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. **Tempos de Revolta**: enfrentamentos escravos no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2001.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; SILVA JÚNIOR, Carlos da. Uma nova guiné: africanos em inventários e registros de batismo na cidade da Bahia da primeira metade

do século XVIII. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 14, n. 3, p. 242-256, set./dez. 2010.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOBREIRA, Juarez César Malta. **O Islã no Brasil**: o hibridismo entre os negros malês. Recife: Editora Universitária da UFRPE, 2011.

SOCIEDADE CEARENSE LIBERTADORA. **O Libertador**: órgão da Sociedade Cearense Libertadora. Fortaleza, ano 1, n. 7, 1881.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: A Forma Social Negro-Brasileira. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao Estado Novo. Rio de Janeiro: FGV Editora/Funarte, 1998.

SOUSA, Anicleide de. Anna Ignácia. In: MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (org.). **Dicionário biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiaspóricas. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2024, p. 63-67.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Edição crítica, notas e introdução de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. (Coleção Brasileira, v. 192).

SOUSA, Simone Drummond de. **Encantarias de Mina**: história, poder e religiosidade no Maranhão. São Luís: EDUFMA, 2012.

SOUZA, Cândido Domingues. **Perseguidores da espécie humana**: capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII. 2011. 211f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SOUZA, Daniele Santos de. **Tráfico, escravidão e liberdade na Bahia nos “anos de ouro” do comércio negreiro (c.1680-c.1790)**. 2018. 325f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador. Disponível em: <https://bit.ly/4bWK79h>. Acesso em: 23 dez. 2025.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SPALDING, Karen. Social climbers: changing patterns of mobility among Indians of colonial Peru. **The Hispanic American Historical Review**, v. 50, n. 4, p. 645-664, 1970. DOI: 10.2307/2512307.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Outras Ásias**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008.

STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**: o relato de Hans Staden sobre os povos Tupi-nambá (1557). Tradução de William de Oliveira Siqueira. São Paulo: Hedra, 2008.

STROPASOLAS, Pedro. Daniel Munduruku: “Os povos indígenas são a última reserva moral dentro desse sistema”. **Brasil de Fato**, São Paulo, 17 out. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/46RsUdR>. Acesso em: 8 ago. 2025.

SWAIN, Tania Navarro. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos. **Labrys: Revista de Estudos Feministas**, n. 9, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/3MtsyCW>. Acesso em: 20 jun. 2025.

SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo africano português (1441-1770). Tradução de Maria João da Fonte. Lisboa: Edições 70, 2007.

TAPUIA, Eunice Pirkodi Caetano Moraes. Políticas, violências e protagonismo indígena. *In: Abertura da Semana dos Povos Indígenas 2022*. Goiânia: PUC Goiás, 18 abr. 2022. Vídeo (transmissão ao vivo). YouTube. Disponível em: <https://bit.ly/4kF2CRO>. Acesso em: 2 ago. 2025.

TAVARES, Célio. **História do Brasil**: da colonização à atualidade. São Paulo: Contexto, 1999.

TAVARES, Mauro Dillmann. **Irmandades negras e o catolicismo ultramontano em Porto Alegre (1848-1887)**: o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. 2008. 210f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

TAVARES, Roberta. **Mulheres de fogo**. 2. ed. Belém: Edição da Autora, 2023.

TELES, José Mendonça. **A imprensa matutina**. Goiânia: Cerne, 1980.

TEODORO, Maria de Lourdes. Afrobrasilidades, sem hífen. **Revista Percurso**, v. 32, n. 65, dez. 2020.

TERENA, Marcos. [Fala em mesa-redonda]. *In: SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS, 2023*, Goiânia. **Abertura e Mesa: Alteridade**. Goiânia: PUC Goiás, 17 abr. 2023. 1 vídeo (2h35min33s). Publicado pelo canal PUC Goiás. YouTube. Disponível em: <https://bit.ly/4aM6wUG>. Acesso em: 2 set. 2025.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Hedra, 2006.

THORNTON, John. **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THORNTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas umbundo, de 1500 a 1700. *In: HEYWOOD, Linda (org.)*. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

TORRES, Andrea Meza. Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de “conocimientos desde lo Divino”. **INTERdisciplina**, Cidade do México, v. 6, n. 16, p. 61-82, 2018. DOI: 10.22201/

CEIICH.24485705E.2018.16.65635. Disponível em: <https://bit.ly/3ZE2cBH>. Acesso em: 17 mar. 2025.

TRADIÇÃO ORAL FÔNGBÈ (Reino do Daomé). Narrativas comunitárias sobre as Mino/Minon, recolhidas em registros etnográficos e historiográficos do Golfo do Benim, sécs. XIX-XX.

TRIMINGHAM, J. Spencer. **A history of Islam in West Africa**. London: Oxford University Press, 1962.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press, 1995.

UNESCO. **Gêlèdè**: patrimônio cultural imaterial da humanidade. Paris: Unesco, 2008.

UNIDOS DO VIRADOURO. **Arroboboi, Dangbé**. Enredo: Tarcísio Zanon. Texto: João Gustavo Melo. Rio de Janeiro: G.R.E.S. Unidos do Viradouro, 2024. Disponível em: <https://bit.ly/4sQCbfm>. Acesso em: 23 dez. 2025.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. 1975. 208f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

VANSINA, Jan. **Kingdoms of the Savanna: a History of the Central African States until European Occupation**. Madison: University of Wisconsin Press, 1966.

VAUGHAN, Megan. Scarification in Africa. **Cultural and Social History**, v. 4, n. 3, p. 385-400, 2009.

VAUGHAN, Olufemi. **Nigerian Chiefs: Traditional Power in Modern Politics, 1890-1990**. 2. ed. Rochester: University of Rochester Press, 2007.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **As tradições populares na formação do Rio de Janeiro republicano**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.

VERGER, Pierre. La mère du roi Ghézo. **Les afroaméricains**, 1953.

VERGER, Pierre. **Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique**. Dakar: IFAN, 1957.

VERGER, Pierre. **Flux e refluxo de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos (XVIIe - XIXe siècles)**. Paris: Mouton, 1968.

VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. *In*: **Pierre Verger**. Artigos. Salvador: Corrupio, 1992a [1985], p. 113-115.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. Salvador: Corrupio, 1992b.

- VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo da África para a Bahia**: da Bahia para a África. Tradução de Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 2002.
- VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na África Ocidental e na Bahia**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 6. ed. São Paulo: Edusp, 2003.
- VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: UBU Editora, 2020.
- VIANA, Paulo Fernandes. **Cartas e Relatórios à Coroa Portuguesa, 1808-1821**. Arquivo Nacional.
- VIANA, Wania Alexandrino; POMPEU, André José Santos. Ao longo do Sertão: guerra, fronteira e espaço indígena na Amazônia colonial. **Estudos Amazônicos**, v. 13, n. 1, p. 99-133, 2015.
- VILHENA, Luís dos Santos. **Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas**. Anotações e comentários de Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1921 [1798], 3 v.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: CosacNaify, 1996.
- VOLPATO, Luiza Rios Ricci. **Cuiabá**: dados históricos. Cuiabá: [s.n.], 1993.
- WALKER, Alice. **In Search of Our Mothers' Gardens**: Womanist Prose. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.
- WETHERELL, James. **Brazil: Stray Notes from Bahia**: being extracts from letters, &c., during a residence of fifteen years. Liverpool: Webb and Hunt, 1860.
- XAVIER, Maico Oliveira. **Extintos no discurso oficial, vivos no cenário social: os índios do Ceará no período do Império do Brasil** – trabalho, terras e identidades indígenas em questão. 2015. 304f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- XICA DA SILVA. Direção: Cacá Diegues. Produção: Jarbas Barbosa e Terra Filmes. Rio de Janeiro: Embrafilme, 1976. 1 filme (117 min), colorido.
- XICA DA SILVA. Direção: Walter Avancini. Roteiro: Walcyr Carrasco (pseudônimo Adamo Angel). Rio de Janeiro: Rede Manchete, 17 set. 1996 a 11 ago. 1997.
- YAKUBU, Paul. Os fractais no coração da arquitetura indígena africana [The Fractals at the Heart of Indigenous African Architecture]. Tradução de Camilla Ghisleni. **ArchDaily Brasil**, 24 jun. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3KR8aeA>. Acesso em: 21 maio 2025.
- YOUNG, Robert J. C. **Colonial Desire**: Hybridity in Theory, Culture and Race. London: Routledge, 1995.

SOBRE A AUTORA

ENTRE HISTÓRIAS E ENCRUZILHADAS: TRAJETÓRIA DE PESQUISA E VIDA

Iniciou sua carreira docente como professora convidada na Universidade Estadual de Goiás (UEG), ainda em 2005, no mesmo ano em que se tornou mãe pela primeira vez, e ingressou no mestrado (2006-2008) com um bebê a tiracolo e, graças ao apoio da sua família e a uma bolsa de estudos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), conseguiu equilibrar maternidade, pesquisa e docência. Logo depois, entrou no doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), um programa de excelência, também com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Durante o doutorado (2008-2012), encontrou o amor e se tornou mãe novamente – para desconforto do seu orientador, que acreditava que a maternidade seria um obstáculo à sua trajetória acadêmica, embora não tenha conseguido fazer o doutorado sanduíche. Ao contrário, ela se tornou sua força motriz. Foi uma das primeiras bolsistas do CNPq a conquistar o direito à licença-maternidade remunerada, um marco para tantas mulheres na pesquisa. Concluiu o doutorado e realizou o pós-doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) (2013, com bolsa Capes).

Apesar de não ter conseguido ingressar na carreira pública, tornou-se professora assistente I horista, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) em 2014, no ano seguinte foi mãe novamente, e amargou dez anos de contrato precarizado nessa instituição. Em 2024 conseguiu se tornar professora associada I na PUC Goiás, onde coordena o Programa de Pós-Graduação em História, desde 2016, e integra o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, desde 2018. Entre 2023 e 2025, exerceu também o cargo de diretora de Pesquisa e Pós-Graduação da Associação Nacional de História (Anpuh), e, em 2025, tornou-se membro do Conselho Superior da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (Fapeg), além de ser bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq (Nível 2, 2023-2026).

Sua história é, portanto, feita de encruzilhadas: entre fé e ciência, maternidade e pesquisa, herança ancestral e ambição intelectual. Aprendeu com suas mulheres que existir plenamente é não pedir licença – é ocupar, criar e deixar rastro.

Suas pesquisas articulam História e Sociologia das Relações Étnico-Raciais, Estudos de Gênero e História das Mulheres Afrodiaspóricas, em diálogo com Filosofia das Ciências Sociais e Sociologia da Religião. Lidera o grupo Kilombo **Áyàn**: Memória Social e Subjetividades Transatlânticas (CNPq/PUC Goiás) e integra o grupo Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD/UnB). É co-fundadora da Rede Latino-Americana e Caribenha de Feminismos de Terreiro (Relfet) e da Rede de Mulheres Amefricanas (REMA), espaço que afirma epistemologias amefricanas e feminismos contracoloniais.


É desse chão que surge sua escolha metodológica: a das **histórias entrelaçadas**, uma perspectiva que reconhece as mulheres afrodiaspóricas e indígenas como sujeitas que pensam, criam e interpretam o mundo a partir de suas experiências de fé, luta e sobrevivência. Seus estudos buscam construir pontes entre o que a academia separou: religião e política, corpo e pensamento, ancestralidade e ciência. Por isso, fala em **feminismos de terreiro** – não como metáfora, mas como método, como forma de produzir conhecimento desde a imanência do axé, desde o cotidiano das mulheres que curam, benzem, rezam e educam.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9094700593263241>

Título	História das Mulheres Amefricanas - Volume 1
Autora	Thais Alves Marinho
Assistência Editorial	Sarita M. de Moraes Batista
Capa	Gabriel Luis Pereira
Projeto Gráfico	Vanessa Menegatti Fonseca
Preparação	Andressa Marques
Revisão	Núbia Regina Moreira (http://lattes.cnpq.br/2340040990632743) Tatiana Oliveira Novais (http://lattes.cnpq.br/2707667422931628)
Formato	16x23
Número de Páginas	460
Tipografia	Adobe Garamond Pro
Papel	Alta Alvura Alcalino 75g/m ²
1ª Edição	Abril de 2026

Caro Leitor,
Esperamos que esta obra tenha
correspondido às suas expectativas.

Compartilhe conosco suas dúvidas e sugestões:
sac@editorialpaco.com.br

 11 98599-3876

Publique sua obra pela Paco Editorial

EDIÇÃO DE QUALIDADE, DIVULGAÇÃO E COMERCIALIZAÇÃO NACIONAL



Teses e dissertações

Trabalhos relevantes que representam contribuições significativas para suas áreas temáticas.



Grupos de estudo

Resultados de estudos e discussões de grupos de pesquisas de todas as áreas temáticas.



Capítulo de livro

Livros organizados pela editora dos quais o pesquisador participa com a publicação de capítulos.




Técnicos e Profissionais

Livros para dar suporte à atuação de profissionais das mais diversas áreas.

Envie seu conteúdo para avaliação:

livros@pacoeditorial.com.br

11 4521-6315
 11 95394-0872

www.editorialpaco.com.br/publique-na-paco/

Todo mês novas chamadas são abertas:

www.editorialpaco.com.br/capitulo-de-livros/

Conheça outros títulos em
www.pacolivros.com.br

PACO  EDITORIAL

Av. Carlos Salles Block, 658
Ed. Altos do Anhangabaú – 2º Andar, Sala 21
Anhangabaú - Jundiaí-SP - 13208-100

Estamos diante do resultado de um processo de escavação de histórias de mulheres latino-americanas racializadas que se fizeram sujeitas, apesar das estruturas projetarem sobre elas imagens de controle. Ao gingarem diante das dificuldades, possibilitam que suas biografias, presentes neste livro, superem narrativas de sofrimento, tristeza e dor como marcas determinantes da vida afrodiaspórica. Ao fugir desse modelo, a autora consegue projetar o caminho para uma história que toma como ponto de partida as agências dessas mulheres. Como ela própria narra, a partir de sua experiência de vida e de suas familiares – avós, mãe, tias e primas –, o cotidiano foi o espaço de resistência, de luta e de afeto, dimensões que coexistem na vida de todas, não necessariamente sem conflitos e angústias, mas como uma singularidade que pôs à prova o poder patriarcal colonial, subverteu o binarismo, enfrentou o conhecimento hegemônico, formou famílias e construiu redes de cuidado.

Nubia Regina Moreira

Professora plena na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb)



ISBN 978-85-462-3112-6



9 788546 231126

 /PacoEditorial

 @PacoEditorial

 @Paco_Editorial