

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/364749648>

Decolonialidade e Mulheres Negras em Goiás: do afrocatolicismo aos feminismos de terreiros

Article in *Numen* · February 2022

DOI: 10.34019/2236-6296.2021.v24.32146

CITATIONS

7

READS

54

2 authors:



Thais Marinho

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

39 PUBLICATIONS 57 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



Rosinalda CORRÊA DA SILVA Simoni

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

12 PUBLICATIONS 14 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Decolonialidade e mulheres negras em Goiás: do afrocatolicismo aos feminismos de terreiros

Decoloniality and black women in Goiás: from afro catholicism to feminism of terreiros

Decolonialidad y mujeres negras en Goiás: del catolicismo afro a los feminismos de terreiros

Thaís Alves Marinho¹
Rosinalda Corrêa da Silva Simoni²

RESUMO

Este artigo busca realizar um giro decolonial, a fim de expor a colonialidade de gênero, ao analisar a História das Mulheres Negras em Goiás. Nos propomos a compreender como a espiritualidade³ nutrida durante o contexto diaspórico, colonial, moderno contemporâneo, emerge enquanto uma diferença colonial, conceito definido pela feminista decolonial Maria Lugones, a partir das mesclas, choques e encontros com o catolicismo, que se apresenta como um locus fraturado, e possibilitou às mulheres negras escravizadas e submetidas à desumanização da colonialidade do poder, suportar e ressignificar as distintas situações de opressão definidas a partir das fronteiras de gênero, raça e classe. Nossa hipótese é de que o estabelecimento do catolicismo, enquanto religião hegemônica do Brasil, dependeu em grande medida da atuação dessas mulheres negras na condução da religiosidade popular, como demonstraremos a partir de uma releitura da literatura sobre religiosidade e povoamento em Goiás no século XVIII e XX. Assim, as mulheres negras, ainda durante a colonização do Brasil se organizaram, a partir de negociações/adaptações, ora por meio do próprio catolicismo, como nas irmandades e congadas, ora por meio da manutenção da espiritualidade ancestral africana nos terreiros, ou em outras

¹ Pós-doutorado em Ciências Sociais (UNISINOS), Doutora em Sociologia (UnB). Docente dos Programas de Pós-Graduação em História (PPGHIST) e em Ciências da Religião (PPGCR) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Email: thais_marinho@hotmail.com.

² Pós-doutoranda em História (PUC Goiás), Doutora em Ciências da Religião (PUC Goiás). Mestre em Gestão do Patrimônio Cultural (PUC Goiás). Graduada em História (UEG). Membro do Grupo de Mulheres Negras Malunga e da Articulação de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB). Diretora Fundadora da empresa Tekohá Pesquisas Patrimoniais. E-mail: rosinegra@gmail.com. Submetido em: 15/09/2020; aceito em: 14/06/2021.

³ Espiritualidade, religiosidade e religião são termos utilizados nesse artigo para expressar diferentes formas de relacionamento com o transcendente. A espiritualidade leva em consideração que os seres humanos são complexos e multidimensionais, os sujeitos são percebidos como seres pensantes, portadores de agência, com possibilidades de utilizar sua racionalidade, sua corporeidade, sua energia emocional-psíquica, e sua dimensão espiritual. Assim, a espiritualidade vai além de uma confissão religiosa, não dependendo de lugar, tempo ou códigos que a definam. A espiritualidade é a dimensão peculiar de todo ser humano e o impulsiona na busca do sagrado, da experiência transcendente na tentativa de dar sentido e resposta aos aspectos fundamentais da vida. A religiosidade é expressão ou prática do crente que pode estar relacionada ou não com uma instituição religiosa, assim a religiosidade seria de ordem pessoal, e a religião de ordem institucional.

agregações como ranchos e cordões, e essas ações coletivas, que chamamos de feminismos de terreiros, possibilitaram a elas a manutenção de uma coesão que foi perdida ou desarrumada durante o processo de escravização e também o enfrentamento ao racismo e às violências cotidianas contra as mulheres negras.

Palavras-Chave: feminismos de terreiros, afrocatolicismo, mulheres negras, irmandades, congadas, Goiás

ABSTRACT

This article seeks to perform a decolonial turn, to expose the coloniality of gender when analyzing the History of Black Women in Goiás. We propose to understand how the spirituality nourished during the diasporic, colonial, modern contemporary context emerges as a colonial difference, based on mixtures, shocks, and encounters with Catholicism, which presents itself as a fractured locus, and enabled/enable black women to endure and resignify the different situations of oppression defined from the boundaries of gender, race, and class. We hypothesize that the establishment of Catholicism, as a hegemonic religion in Brazil, depended to a large extent on the performance of these black women in the conduct of popular religiosity, as we will demonstrate from a re-reading of the literature on religiosity and settlement in Goiás in the 18th and 20th century. Thus, black women, even during the colonization of Brazil, organized themselves, sometimes through Catholicism itself, as in the brotherhoods and congadas, sometimes through the maintenance of ancestral African spirituality in the terreiros, or other associations such as ranches and cords, and these collective actions, which we call terreiro feminisms, made it possible for them to maintain a cohesion that was lost or disrupted during the process of enslavement and also to confront racism and daily violence against black women.

Keywords: terreiros feminisms, afrocatolicismo, black women, fraternities, congadas, Goiás

RESUMEN

Este artículo busca realizar un giro descolonial, con el fin de exponer la colonialidad del género, al analizar la Historia de la Mujer Negra en Goiás. Proponemos entender cómo la espiritualidad nutrida durante el contexto diaspórico, colonial, contemporáneo moderno emerge como una diferencia colonial, basado en mezclas, choques y encuentros con el catolicismo, que se presenta como un locus fracturado, y habilitó a las mujeres negras para soportar y resignificar las diferentes situaciones de opresión definidas desde los límites de género, raza y clase. Nuestra hipótesis es que el establecimiento del catolicismo, como religión hegemónica en Brasil, dependió en gran medida del desempeño de estas mujeres negras en la conducta de la religiosidad popular, como demostraremos a partir de una relectura de la literatura sobre religiosidad y asentamiento en Goiás en el siglo XVIII y XX. Así, las mujeres negras, incluso durante la colonización de Brasil, se organizaron, a veces a través del catolicismo mismo, como en las cofradías y congadas,

a veces mediante el mantenimiento de la espiritualidad ancestral africana en los terreiros, o en otras asociaciones como ranchos y cordones, y estas acciones colectivas, a las que llamamos feminismos terreiro, les permitieron mantener una cohesión que se perdió o que se quebraron durante el proceso de esclavitud y también enfrentar el racismo y la violencia cotidiana contra las mujeres negras.

Introdução

A religiosidade popular brasileira tem sido bastante tematizada no âmbito das Ciências da Religião. Os estudos têm privilegiado a noção de sincretismo para entendimento do fenômeno, em função das mesclas, encontros e choques que ocorreram entre distintos grupos, a partir do estabelecimento da colonização, e, conseqüentemente, da imposição de uma classificação hierárquica racial/étnica da população mundial, que se estabelece como um novo padrão de dominação global, mesmo no contexto pós-colonização, configurando o que Aníbal Quijano (2009), chama de colonialidade do poder, do ser e do saber.

O sincretismo, enquanto enunciação, vem de algum lugar, sendo um dos lócus de produção o conhecimento científico, que privilegiou modelos e conteúdos próprios que foram sendo definidos como cultura nacional, após a colonização, a partir de uma lógica cristã dos países europeus. Esse processo de construção hegemônica do cristianismo, no entanto, não considerou a diferença colonial, que transformou as diferenças culturais dos/as nativos/as americanos e africanos (submetidos ainda à diáspora escravizadora) em valores e hierarquias raciais, patriarcais e geopolíticas, no contexto brasileiro marcado pela invasão e imposição colonial portuguesa. A representação dos negros e negras, seja no âmbito da academia, seja na política, na mídia, ou na religião, foi “sendo construída e reproduzida pela mente, pelas palavras e pelas imagens dos brancos” (GUIMARÃES, 2003, p.42). Assim, o catolicismo, enquanto religião sincrética, se estabelece hegemonicamente, como emblema da identidade nacional brasileira, pelo menos até a metade do século XX⁴, por ter sido capaz de aglutinar e se impor sobre os interesses assimétricos dos distintos grupos étnico-raciais que compõem o Brasil.

Notadamente, nas análises sobre o Brasil observamos um silêncio em relação às contribuições e participações das mulheres negras ao catolicismo e à própria história brasileira. Em estudos recentes, que datam do fim do século XX, mesmo quando há um compromisso crítico e heurístico com o particular e o singular, cujo foco analítico se volta para as microhistórias, numa tentativa de pluralizar a história da religiosidade brasileira, percebemos que as experiências das mulheres negras, especialmente no tocante à vivência religiosa, foram tratadas a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com o que se denominou centro. O centro nesse caso refere-se às mulheres brancas, que a partir dos movimentos

⁴ Segundo Isaia (2014) a estabilidade do projeto de identidade católica para o Brasil, paradigmaticamente, corroborava com a percepção da estabilidade e continuidade como marca do fenômeno religioso, já que os adeptos dessa religião até a primeira metade do século XX se mantinham como maioria absoluta. Já nas duas últimas décadas desse século esse quadro começa a ser drasticamente revertido, enquanto em 1872 havia 99,7% da população brasileira sendo católica, em 1980 esse número é de 89,9%, chegando a 64,6% em 2010 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE). Há de se considerar, ao tomar esses dados como verdadeiros, as evidentes dificuldades na obtenção dos mesmos, como o sincretismo, e as imposições simbólicas do catolicismo como única religião, além da possibilidade da prática simultânea em mais de uma denominação religiosa, como é comum entre os frequentadores do Candomblé e da Umbanda, entre outros.

feministas, nas décadas de 1960 e 1970 (conhecido como feminismo de segunda onda) ganharam certa notoriedade, e passaram a figurar, mesmo que em menor número e grau de importância que os homens, também como sujeitos históricos, e, portanto, “objetos” e “sujeitos” de pesquisa⁵.

Assim, vemos, conforme debate a argentina Maria Lugones (2014), ao pensar sobre a colonialidade de gênero, que o sistema de gênero não é só “hierárquica mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (p. 942 [sic]). Ruth Landes (1947) foi uma das primeiras cientistas sociais a ousar pensar nas relações entre raça, gênero e sexualidade, a partir de um estudo sobre mulheres negras mães de santo em Salvador e no rio de Janeiro. Mas, ao identificar o poder feminino crescente entre os cultos brasileiros de origem africana foi na contramão da visão eurocentrada corrente de que a dominação e a superioridade masculina eram totais, e por isso, foi altamente criticada pela academia, obtendo pouco reconhecimento por seu trabalho de vanguarda durante todo o século XX.

Para suprir essa lacuna, usando como lente epistemológica a perspectiva da decolonialidade⁶, esse artigo visa fazer uma releitura historiográfica sobre as manifestações religiosas protagonizadas por algumas mulheres negras⁷, em momentos de mudanças sociais na

⁵ Realizamos um estudo para verificar se a luta desencadeada pelo movimento feminista nas décadas de 1960 e 1970, repercutiram no campo das Ciências da Religião no Brasil durante o século XXI, para tanto apresentamos um estudo sobre como a categoria gênero tem sido tratada nessa disciplina e como se estabelece a distribuição de posições em função do gênero entre os/as cientistas da religião. VER: ECCO, Clóvis; MARINHO, Thaís Alves; ARAÚJO, Claudete Ribeiro de. Religião e Gênero: uma investigação do estado da arte dos Estudos de Gênero nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil. *MANDRÁGORA*, São Paulo, v. 24, p. 5-37, 2018.

⁶ A perspectiva decolonial tem como ponto de partida, assim como os estudos pós-coloniais a crítica à modernidade eurocentrada, no entanto, enquanto os pós-coloniais, a partir das décadas de 1970 e 1980, fazem uma análise da construção discursiva e representacional do ocidente e do oriente, e das suas consequências para a construção das identidades pós independência, os decoloniais, a partir dos anos 1990, criticam o arcabouço teórico eurocentrado que sustentam os estudos pós-coloniais sobre a Ásia, a partir dos estudos culturais (Raymond Williams e Thompson), pós-modernismo (Jean-François Lyotard) e pós-estruturalismo (como Michel Foucault e Jacques Derrida), para empreenderem uma análise ao contexto da América Latina e do Caribe. Além disso, Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak (os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial) não fazem nenhuma referência à América Latina nos seus estudos. Dentre as principais diferenças entre os pós-coloniais asiáticos e os decoloniais latino-americanos, está o tipo de experiência colonialista que cada uma das regiões conheceu e as suas consequências para as reflexões teóricas posteriores. O colonialismo na Ásia e na África esteve ligado aos anglo-saxões e franceses, majoritariamente, e, se distingue no tempo e no espaço, da ação dos portugueses e espanhóis na América Latina. Assim, Anibal Quijano, Maldonado Torres, Wallerstein, entre outros, a partir do Grupo Modernidade/Colonialidade começam a investigar novas formas de pensar e de atuar politicamente diante da nova ordem econômica-política transnacional e o seu impacto cultural, propõem então, um giro decolonial, que possibilita perspectivar como a dominação das potências centrais em relação às periféricas está estruturada, através de uma diferença étnica/racial/de gênero/de classe, inaugurada na colonização, mas que a ultrapassa, hierarquiza o dominador em relação ao dominado, com o objetivo de controlar o trabalho, os recursos e os produtos em prol do capital e do mercado mundial. É uma dominação política e econômica que se justifica através do conceito de raça, acompanhado de uma dominação epistêmica/filosófica/científica/linguística ocidental.

⁷ Inicialmente gostaria de indicar as dificuldades de falar sobre as mulheres negras e sobre qualquer grupo de maneira geral. Nossa pretensão não é tratar esse grupo como se compusessem uma totalidade indiferenciada ou como se elas não tivessem voz e a capacidade de representar a si mesmas, assim, não estamos dando vozes às mulheres negras, estamos criando espaços de vocalização, ou seja, espaços para que as vozes silenciadas delas possam ser ouvidas. Devemos estar atentos para não reduzirmos a complexidade de manifestações das mulheres negras à própria alteridade, ou seja, ao nosso desejo de alteridade e diferença, e não como algo que exista de fato. As categorias de gênero e raça derivam em parte da biologia, mas são muito mais discursos hegemônicos

História de Goiás⁸, em que as fronteiras raciais e de gênero se apresentam com maior evidência. Assim, apresentaremos os dados relacionados a dois momentos distintos da História de Goiás em que a religiosidade católica, ganha expressividade a partir da organização e participação de homens e mulheres negras, possibilitando o estabelecimento de solidariedades, no sentido durkheimiano, fundamental para a consolidação dessa unidade federativa: 1) 1733 a 1808 — Invasão dos arrivistas mineradores, expulsão dos indígenas (Avá-Canoeiros), inserção de negros/as escravizados/as (a maior parte de origem lorubá?) e constituição das Irmandades, a partir da decadência do ouro. Nesse contexto os contatos, trocas e conflitos intensos estabelecidos entre os povos indígenas, africanos e afro-brasileiros e a cultura cristã portuguesa se mostraram cruciais para a fixação de pessoas no território. 2) 1934 a 1990 — Mudança da Capital do Estado, grande onda migratória, expansão urbana e o surgimento dos grupos de Congadas na nova capital, nesse contexto a população urbana periférica, subalternizada pelos interesses econômicos e políticos dos idealizadores do projeto de mudança da capital, constroem consenso e coesão, por meio da religiosidade cristã, tornando possível o povoamento da capital.

Diante da ausência de dados e documentações que atestem o real envolvimento dessas mulheres negras nas Irmandades no século XVIII e XIX recorreremos à estudos contemporâneos que ao observar a atuação das mulheres negras no século XX podem oferecer chaves interpretativas para compreendermos os tipos de relações estabelecidas entre elas no contexto das Irmandades. Esse recurso heurístico tem validade na medida em que reconhecemos, a partir da lógica decolonial, que há estruturas sociais e objetivas, amparadas na herança ancestral das tradições africanas, que perdura pelo tempo e espaço, a partir da diáspora africana e que resiste nas práticas, ao mesmo tempo que se adapta, à lógica opressora colonizadora. Essa matriz espiritual africana, como todo universo africano, se difunde especialmente por meio de ritos,

construídos culturalmente e socialmente. Então, é importante que a gente não produza tipos estereotipados que dificultam uma investigação sistemática mais acurada. Não existe, portanto, um autêntico ser feminino negro que fica à espera de desvelamento; há apenas o que reside nos jogos de linguagem, nas armadilhas e nos regimes discursivos do mundo social, que será foco de nossas análises. Então, nosso intuito é superar a definição monolítica e singular de mulher negra, de feminismo e de feminismo negro já incorporada na práxis cultural e econômica mais ampla da pesquisa e do pluralismo científico desinteressado que reproduz o imperialismo ao criar e reproduzir a imagem das mulheres negras como essencialmente incompletas com base no gênero feminino (ou reprimida sexualmente), ou como não gendradas, e por isso, animais bestiais altamente sexualizados e lascivos, ignorantes, pobres, incultos, domésticas, orientadas para a família e vitimizada. Isso porque essa imagem das mulheres negras traz implicitamente a auto-representação das mulheres brancas (ocidentais) feministas como educadas, modernas, detentoras do controle de seus corpos e sua sexualidade e da liberdade de tomarem suas decisões, por um lado, e por outro, a auto-representação das mulheres brancas não-feministas como “belas, recatadas e do lar”. Buscaremos também evitar ingenuidades subjacentes a celebrações impensadas da opressão, elevando a voz racializada feminina a uma metáfora do bem, assim buscaremos estender a investigação às possibilidades discursivas representadas pela intersecção entre gênero e raça, evitando o revisionismo radical e negacionismo.

⁸ Goiás é uma das 27 unidades federativas do Brasil. Situa-se na Região Centro-Oeste do país, no Planalto Central brasileiro. O seu território é delimitado pelos estados do Mato Grosso do Sul a sudoeste, Mato Grosso a oeste, Tocantins a norte, Bahia a nordeste, Minas Gerais a leste, sudeste e sul e pelo Distrito Federal a leste. A região possui indícios de habitação desde 11 mil anos atrás, a colonização portuguesa nessa região inicia-se a partir do século XVII, com a descoberta de ouro em 1722, se torna oficialmente capitania de Goiás em 1748, com Vila Boa (atualmente chamada de Cidade de Goiás) como capital, tornando-se província em 1822 no contexto do primeiro Império, e estado em 1889, com a instauração da República. Na década de 1930 ganha uma nova capital, Goiânia. Em 1989 tem seu território dividido o que dá origem ao Estado do Tocantins.

⁹ Lorubás compreendidos aqui como sub-grupos falantes da mesma língua e que comunga da mesma cosmogonia e valores de pertença; compostos segundo Ribeiro pelos sub-grupos: “*Egba, Egbado, Oyo, Ijesa, Ijebu, Ife, Ondo, Ilorin, Ibadan* etc.” (RIBEIRO, 1996).

que são agregados de símbolos que se relacionam, formando uma rica e refinada trama expressiva. Cada símbolo, entretanto, reúne e distingue, sob a forma sensível de artefato, todo um conjunto de valores, normas, crenças, estatutos e sentimentos. Por isso, os símbolos não ocorrem solitariamente, atuam em constelações, sendo reproduzidos na corporeidade, por meio de práticas, na oralidade, por meio dos mitos e lendas, este último tem um peso grande no caso específico dos afrobrasileiros¹⁰.

Visamos compreender com essa análise como a espiritualidade nutrida desde o contexto diaspórico e colonial, a partir das mesclas, choques e encontros com o catolicismo, possibilitou (e possibilita) a uma parte significativa de mulheres negras suportar e ressignificar as distintas situações de opressões definidas a partir das fronteiras de gênero, raça e classe. Entendemos que o catolicismo impôs um espaço para que as expressões inerentes aos seres humanos em torno do que, no Ocidente, chamamos de transcendente (sagrado e profano), que dá vazão à criação de sentido e a busca pela resposta aos aspectos existenciais da vida, ou seja, a espiritualidade, pudessem ser perseguidas por alguns negros e negras (africanos/as em diáspora e afrodescendentes escravizados/as, forros/as e/ou livres), seja individualmente e/ou coletivamente, seja no plano institucional da religião católica, ou não, conformando religiosidades hibridizadas com os elementos ancestrais africanos.

Esse processo de produção da diferença colonial, ou seja, da imposição da racialização e dos valores cristãos, patriarcais e civilizados, não aconteceu apenas de forma subordinada. Em outro texto abordamos, no caso da Umbanda, como “o uso de instrumentos modernos e tradicionais” podem ser usados, “em defesa da tradição, como formas de resistência à homogeneização cultural do mundo” (MARINHO, 2019, p. 165). Essa concepção coloca em xeque a noção de sincretismo e nos faz refletir sobre o conceito de hibridismo, já que este possibilita pensar, como alerta Marinho (2019, p. 162), “o encontro cultural tanto como “fusão” quanto como uma articulação dialética, que demarca as formas pós-colônias e decoloniais de compreensão do sincretismo, a partir da lógica das cripto-religiões”. Assim, os choques culturais operam, tanto, de forma orgânica (YOUNG, 1995), hegemonizando, criando novos espaços, estruturas e cenas, quanto, ao mesmo tempo, operam diaspORIZANDO, de forma intencional (YOUNG, 1995), intervindo como uma forma de subversão, tradução e transformação (MARINHO *et. all.*, 2020, p. 74).

Assim, também visamos perceber que o estabelecimento do catolicismo, enquanto religião hegemônica do Brasil, dependeu em grande medida da atuação dessas mulheres negras na condução da religiosidade cotidiana, seja na adesão híbrida ao catolicismo, como nas Irmandades e grupos de Congadas, e/ou por meio das estratégias de cripto-religiões, que

¹⁰ Compreendemos esse movimento de reprodução das estruturas sociais conforme a concepção de Pierre Bourdieu (1989). Para ele a estrutura é dinâmica, sincrônica, inconsciente, histórica (como o campo) e contextual e geradora (como o *habitus*), sendo constituída na trama do conjunto de relações históricas, que é ao mesmo tempo, produto e produtora de ações, que é condicionada e é condicionante. Essa estrutura é formada a partir de uma dupla imbricação entre as “estruturas mentais” dos agentes sociais e as estruturas objetivas (o “mundo dos objetos”) constituídas pelos mesmos agentes. As estruturas mentais instituem o mundo inteligível, que só é inteligível porque é pensado a partir das estruturas objetivas. A reciprocidade da relação entre esses elementos promove um movimento perpétuo, um sistema generativo autocondicionado, que Bourdieu chama de *habitus*, que busca permanentemente se reequilibrar, que tende a se regenerar e a se reproduzir (BOURDIEU, 1989).

¹¹ As cripto-religiões são indicadas como sendo os grupos em situações interculturais que expostos à uma imposição de valores religiosos recusam-se a abandonar as tradições religiosas de seus antepassados, e criam estratégias de manifestação de suas religiões camuflando seus aspectos em público. A fé original é, então, professada em segredo, enquanto perante a sociedade é manifestado bom comportamento e devoção cristã.

possibilitaram a formulação de religiões de matriz africana como o Candomblé e a Umbanda¹², entre outras. Tais ações, que estamos associando às mulheres negras, primordialmente, contribuíram para a consolidação da religiosidade popular católica, ao mesmo tempo que imprimiu mudanças ao catolicismo, em função da inserção de elementos das vivências e heranças espirituais e religiosas fundadas em cosmovisões não-binárias, não-generificadas, que rompem com o determinismo biológico, ao se basear em princípios matripotentes e de senioridade, ligadas, sobretudo, à cultura dos povos lorubá (OYĒWÙMÍ, 2016).

Assim, buscaremos captar o significado das relações hierárquicas, reconhecendo o caráter discursivo do social e o descentramento das narrativas e sujeitos, com foco nas fronteiras. Acreditamos, conforme Mignolo (2003), que o pensamento fronteiriço resiste às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo, colonialismo e, também, [devemos acrescentar] ao patriarcado, ideologia indicada por distintos teóricos como pré-capitalista, mas que se renova no contexto moderno, a partir do desenvolvimento do capitalismo¹³.

¹² Fazemos essa afirmação de que o advento do Candomblé e da Umbanda contribuíram para a percepção de que o Catolicismo é a religião hegemônica do Brasil pois muitos praticantes dessas religiões, se declaram católicas, e pertencem ou frequentam também às instituições católicas. Reginaldo Prandi, chama a atenção para como esse fato pode inclusive inflar os dados estatísticos do IBGE sobre o contingente de católicos no Brasil e deflacionar os dados relacionados aos que se declaram pertencentes a uma das religiões afro-brasileiras. Essa realidade expressa “às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social” (PRANDI, 2004, P. 223).

¹³ No Brasil Florestan Fernandes, Raimundo Faoro (1958), Oliveira Viana (1938), Sérgio Buarque de Holanda, Antônio Cândido Guimarães e Gilberto Freyre foram os pioneiros em discutir a questão do patriarcado no Brasil, como um sistema baseado na tradição, inspirados pelas análises weberianas. O debate girava em torno das ressignificações do patriarcado (feudal) português em terras brasileiras ao longo do tempo, e em como o patriarcado agrário escravista se transforma, resultando em novas formas de dominação patriarcal ante a presença de um capitalismo privado, em sua forma econômica clássica, sob a dominância estatal. Para alguns deles, esse patriarcado adquirira status de um Estado patrimonial, já que a coroa portuguesa centralizava a organização social das relações entre patriarcas (donatários das sesmarias) e seus subordinados dentro de uma lógica racional-burocrática do Estado, de forma que o público que definiria as relações privadas. No entanto, a produção de sentido patriarcal, mesmo passando pelo arbítrio da coroa portuguesa e império/república brasileira, era produzido a partir da lógica pessoal do patriarca local, que negligenciava por vezes os pressupostos lógico-burocráticos do estado, em prol de interesses pessoais. Dessa forma, para alguns desses autores o que se configurou no Brasil foi uma ordem Patrimonial Patriarcal, já que era no âmbito privado e a partir dos interesses pessoais que as decisões públicas eram tomadas, mesmo quando a transição do trabalho escravizado para o remunerado havia se deflagrado. As análises feministas como de Heleieth Saffioti (1992), que se amparavam no debate feminista internacional, contrariam as expectativas de Weber que associava o fim do patriarcado ao desenvolvimento burocrático do Estado, e confirmam a visão de que os laços de dependência na esfera doméstica em relação ao patriarca se acentuam com o desenvolvimento do capitalismo e/ou do Estado e da burocracia estatal. As análises engajadas com o feminismo lançam um olhar distinto para o fenômeno focando nas relações de gênero, em detrimento dos clássicos, que focavam a análise nos estudos da relação entre homens de gerações e classes diferentes, mais do que da relação entre homens e mulheres (PATEMAN, 1988 e WALBY, 1990). Seria, portanto, mais sensato afirmar que há pelo menos duas bases de desenvolvimento do patriarcado no Brasil, um privado, baseado nos grupos domésticos, no âmbito do domicílio, e um público que corresponde à emergência do Estado e se endereça a várias dimensões além das diferenças no trabalho remunerado, incluindo-se a sexualidade, a violência e o próprio Estado. Logo, é possível afirmar que em diferentes momentos da história do Brasil emerge formas de organização patriarcal, sendo, portanto, um fenômeno variável, mas sua validade histórica universal deve ser contestada. Isso porque, embora, Rita Segato (2012) afirme a universalização do patriarcado, com a ressalva de que nas sociedades nativas ameríndias e africanas, predominava um patriarcado de baixa intensidade, há autoras como Maria Lugones (2012) que admitem sociedades humanas matriarcais. As análises da senegalesa Oyèrónké Oyèwùmí (2016)

Uma de nossas prerrogativas (MARINHO *et al.*, 2020) é de que diferentes “temporalidades e historicidades foram irreversível e violentamente juntadas” (HALL, 1996, p. 223), sendo, portanto, importante observar que não há simetria de poder entre os elementos religiosos oriundos do catolicismo, das religiões africanas e indígenas. Mas, vale perspectivar que ao invés de serem vistas como antagônicas, separadas e opostas, (como nas epistemologias binárias eurocentradas), se completam histórica e semanticamente, são “histórias partilhadas” interdependentes e que se apresentam em simultaneidade formando uma “modernidade entrelaçada” (RANDERIA, 2000). Assim, apesar da imposição de sentidos da missão civilizatória cristã, da violência epistêmica da academia, dos interesses de construção de uma identidade nacional e dos regimes de representações historicamente construídos sobre as mulheres negras há um lócus fragmentado da diferença colonial, conforme analisa Maria Lugónes (2014). Esse lócus fora construído duplamente, para a imposição do gênero binário ocidental, para a hierarquização racializada, a fim de controlar tanto o trabalho, quanto a reprodução de seus corpos, mas que não é suficiente para apagar as resistências, a alteridade, a memória e a tradição dos grupos subalternizados. Logo, as mulheres negras também se relacionam duplamente diante da tensão entre os lados do lócus, são oprimidas e são resistentes, afinal, são entes “densos, relacionais, em socialidades alternativas e alicerçadas nos lugares tensos e criativos da diferença colonial” (LUGÓNES, 2014, p. 942).

Assim, nossa hipótese é de que as mulheres negras (brasileiras e africanas), ainda durante a colonização do Brasil (no contexto diaspórico) se organizaram, ora por meio do próprio catolicismo, como nas irmandades, ora por meio da manutenção da espiritualidade ancestral africana nos terreiros, ou em outras agremiações como ranchos e cordões, e essas ações coletivas possibilitaram a elas “a manutenção de uma coesão que foi perdida ou desarrumada durante o processo de escravização” (MOREIRA, 2011).

Essas redes de sociabilidade, em muitos casos, funcionavam como uma instituição familiar, não ligada à consaguinidade, mas, especialmente, por afinidades culturais e religiosas, que demarcam a constituição de famílias extensivas e papéis de gênero diferentes do modelo de família burguesa “que delega à mulher o espaço do lar, a criação dos filhos e a submissão ao homem, ao trabalho, à subsistência da família e ao poder de iniciativa” (VELLOSO, 1990, p. 211).

Desse modo, poderosas redes de sociabilidade foram sendo construídas por mulheres negras no contexto colonial, uma vez que o trabalho na rua como doceiras, quitandeiras, lavadeiras, cozinheiras, prostitutas, como escravas de ganho, ou forras e libertas, possibilitaram a elas apreenderem um código vinculado às ruas, criando várias “estratégias de sobrevivência por intermédio da recriação do protagonismo feminino na condução das trocas culturais” (NASCIMENTO, 2005, p. 32). Embora marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania, em função do racismo e machismo estrutural, muitas delas criaram e criam canais de comunicação sócio-política, que assim, como a colonialidade do poder, do ser, do saber e de

sobre as sociedades iorubás, são elucidativas da não universalidade do gênero e do próprio patriarcado como sistemas de organização das relações entre as pessoas. Essas três autoras, que interseccionam classe, raça e gênero em suas análises, têm buscado justamente compreender as mudanças nessas cosmologias em função dos efeitos da imposição do patriarcado ocidental sobre os grupos matriarcais ou que apresentam um patriarcado de baixa intensidade, e como o contato com esses grupos também produziram novas dinâmicas no próprio patriarcado ocidental. “Assim, o patriarcado pode ser entendido como pertencendo ao extrato simbólico e, em linguagem psicanalítica, como a estrutura inconsciente que conduz os afetos e distribui valores entre os personagens do cenário social. A posição do patriarca é, portanto, uma posição no campo simbólico, que se transpõe em significantes variáveis nas distintas interações sociais. Por esta razão, o patriarcado é, ao mesmo tempo, norma e projeto de auto-reprodução, o que o leva a censurar e controlar a fluidez, as circulações, as ambivalências e as formas de vivência de gênero que resistem a ser enquadradas na sua matriz heterossexual hegemônica” (AGUIAR, 2000).

gênero, ultrapassaram a colonização, e perdura até os dias de hoje, a partir da atuação das mães de santo, das rainhas dos festejos populares, das congadeiras, das benzedeiras, entre outras.

Logo, buscaremos nesse artigo apresentar tais indícios, a partir do contexto da História de Goiás, visando superar a imposição de sentidos pela narrativa histórica que “distribui e opera significações que aprisionam a multiplicidade do humano em redes de formas modelares e/ou essenciais” (NAVARRO-SWAIN, 2006, p. 17), a fim de demonstrar que é possível pensarmos tal fenômeno como uma forma de ação coletiva, portanto, um movimento social, que chamaremos de feminismos de terreiros (MARINHO e SIMONI, 2020).

O silêncio historiográfico sobre ações coletivas de mulheres negras

O feminismo tem sido enquadrado enquanto movimento social desde sua emergência, a partir das experiências europeias e norte-americanas, das sufragistas no final do século XIX¹⁴ e pela luta dos direitos civis, a partir da década de 1960¹⁵. As análises sobre essas ações coletivas se pautaram por uma herança nortecentrada construída sob uma base epistêmica discriminatória, que constroem não apenas hegemonias, mas silenciamentos e apagamentos.

Assim, as ações coletivas de mulheres negras no Brasil colonial ficaram esquecidas, longe dos holofotes analíticos que visavam compreender os movimentos de contestação às modernidades ocidentais. Uma das prerrogativas para esse lapso é de que os movimentos sociais teriam surgido apenas após a autonomização e burocratização do Estado, que estendia seus braços inclusive sobre o Mundo da Vida, ou seja, sobre o espaço da reprodução simbólica, da interação e comunicação subjetiva dos indivíduos, como pontuara Habermas (1980). No entanto, partindo das análises dos estudos decoloniais, essa homogeneização moderna de que fala Habermas (1980), teria origem no contexto colonial da América Latina e Caribe, a partir dos processos de racialização, quando a categorização entre humano e não humano imposta sobre os/as colonizados/as à serviço do homem ocidental, adquire lugar central, conforme indica Maria Lugones (2014), Aníbal Quijano (2009) e Walter Dignolo (2003), entre outros.

Esse processo de racionalização que delimita a categoria “humano”, sustentado pelo evolucionismo social, demarca quem são os homens e as mulheres, e quais “civilizações” são passíveis de serem documentadas, registradas, analisadas, categorizadas, lembradas e de ter direito a ter História. Ao homem europeu branco, burguês, colonial moderno é atribuída agência para atuar na vida pública, no estado, na academia, já que se configura como “um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão”, à mulher europeia branca, burguesa cabia a reprodução da “raça” (branca) e do capital, “por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar à serviço do homem branco europeu burguês” (LUGONES, 2014, p. 936). Assim, a categorização dicotômica e binária de gênero, construída com base numa naturalização e essencialização do sexo biológico não era extensiva aos não-civilizados, aos não-humanos¹⁶, em função de sua suposta inferioridade racial.

¹⁴ Conhecido como Feminismo de Primeira Onda.

¹⁵ Conhecido como Feminismo de Segunda Onda.

¹⁶ Aníbal Quijano (2009), narra que quando os europeus (espanhóis, portugueses e ingleses) invadiram essas terras, hoje chamadas de América, eles caracterizaram os povos que viviam lá como povos inferiores e estabeleceram diferenças raciais, proclamando-se desenvolvidos, civilizados e “humanos” em oposição aos povos nativos que encontraram, da mesma forma como haviam feito quando entraram em contato com os negros e negras africanos. A diferença fenotípica foi a principal base para estabelecer estas categorias. Assim, a colonização postulou desde o início que existiam homens brancos, educados e humanos (pois eles eram cristãos e tinham almas) e seres negros e escuros, como os distintos povos africanos, ou negros avermelhados como

A missão civilizatória, que inclui a conversão ao cristianismo, estava presente na concepção ideológica de conquista e colonização, como indica Lugónes (2014). Segundo ela “a confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás” (p.938).

Logo, a perspectiva de que mulheres negras no contexto colonial brasileiro pudessem estar agindo coletivamente, sustentando uma espiritualidade ancestral africana, mobilizando recursos, com uma orientação intencional por meio de relações sociais dentro de um sistema de oportunidades e constrangimentos escapou à ciência eurocentrada. O feminismo eurocentrado foi incapaz de perceber a virada radical introduzida pela entrada dos africanos/as escravizados/as e nativos/as indígenas no tempo colonial/moderno na história das relações de gênero, como denuncia Rita Segato (2012). Isso porque esse feminismo adota uma posição a-histórica, de que o problema da dominação de gênero, por meio, da dominação patriarcal seria universal.

Apesar de não haver consenso se as relações entre homens e mulheres em outras cosmologias possam ter sido matriarcais como afirma Maria Lugónes (2012) ao analisar sociedades pré-coloniais, ou simplesmente, não haver um sistema de gêneros como advoga Oyèrónké Oyèwùmí (2016) ao analisar os povos lorubás antes do contato com europeus, mesmo que tenha predominado o patriarcado, este se configura como sendo de baixa intensidade como afirma Rita Segato (2012). O fato é que há uma diferença na concepção de organização das relações entre homens e mulheres, que não foi considerada pelas feministas ocidentais. Isso porque mesmo no caso de admitirmos o patriarcado como componente universal, como advoga Segato (2012), no caso dos nativos americanos e africanos de origem lorubá, predominava um patriarcado de baixa intensidade, de onde emerge feminismos comunitários, sendo que o feminismo eurocêntrico, simplesmente não faz sentido para esses grupos. Afirma ela: “Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental” (SEGATO, 2012, p. 117).

Assim, o feminismo branco, eurocentrado ignora, por exemplo, que mesmo existindo gênero entre os africanos lorubás antes da forçada diáspora, como indica Segato (2012), essas relações são múltiplas e duais, baseada em divisões e assimetrias, mas que não respondem necessariamente à hierarquia de gênero binário, e há ainda àquelas que não se reduzem a dois pares, como afirma Lugónes (2012). Assim, usaremos o termo “binário” para referir-nos à concepção de gênero ocidental, concebida no seio do feminismo branco, em que os pares de gênero (e os demais pares binários como público e privado, branco e negro, ocidente e oriente, norte e sul etc.) encontram-se em oposição, e dual/múltiplo para tratarmos da concepção de gênero lorubá.

Dual e múltiplo, porque a classificação entre os gêneros homem e mulher não se pauta apenas pelo dimorfismo sexual, embora reconheçam o status de homem e mulher, em função das especificidades biológicas sexuais (*ana-fêneas* e *ana-machos*), a matripotência (*lyál* prole) e a senioridade (*okurin* e *okirin/omode*)¹⁷, são elementos também considerados para definição das posições e relações entre as pessoas dessas sociedades.

os povos nativos das Américas, que eram ambos vistos como selvagens e virtualmente sem humanidade (não eram cristãos, portanto, não tinham alma).

¹⁷ Segundo Oyèrónké Oyèwùmí (1997, p. 34) “las categorías obinrin e okunrin eran exclusivamente categorías relativas a la anatomía y no permitían mayores suposiciones sobre personalidades o psicologías derivadas de esa distinción puramente anatómica. Esto era así, porque no eran elaboradas como una relación de oposición entre sí y, en este sentido, *no eran sexualmente dimorfas* y consecuentemente no recibían atribución de

A senioridade¹⁸, ou seja, a classificação baseada em idade cronológica (antiguidade) é mais importante para se pensar a organização da família do que a distinção dimórfica dos sexos, que orientam a noção de gênero ocidental, conforme salienta Oyěwùmí (2004). Para ela a sociedade lorubá não considera o corpo como 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, 2004, p.6).

Além disso, Segato (2012) afirma que há uma dualidade entre homens e mulheres, público e privado, mesmo havendo hierarquias entre esses pares, possuem plenitude ontológica e política, afirma ela:

No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna “universal”, quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual (SEGATO, 2012, p. 122).

A partir da análise da senegalesa Oyěwùmí (2016) é possível constatar que a cosmologia lorubá, e a concepção do feminino e do masculino (okunrin y obinrin), é “muito diferente das hierarquias de gênero ou raciais, que são rígidas, estáticas e exclusivas, pois estão promovendo, permanentemente, uma categoria sobre a outra” (p. 19). Almeida (2004, p. 239) afirma que “comparada com outros exemplos etnográficos, a construção ocidental de gênero é uma das menos criativas e sofisticadas, pois fixa a sexualidade, a personalidade e os papéis sociais no dimorfismo anatômico”.

Assim, na tradição lorubá o mundo não é concebido como algo formado por algum paradigma. É formado por um todo harmônico que consiste em elementos físicos, humanos e espirituais. Sendo que, os elementos físicos são divididos em dois planos de existência: *ayé* (terra) e *òrun* (céu) (RIBEIRO, 1996).

Apesar dessa diferença, esse conhecimento sobre a diversidade de gênero nas cosmovisões africanas foi historicamente ocultado por uma imposição de sentido do patriarcado, durante a missão civilizatória colonizadora, e pelo advento do feminismo branco, como denuncia bell hooks (2015).

Enquanto esse ocultamento ocorria de forma sistematizada pela academia e pelo feminismo, o racismo impunha todo um sistema de regulações simbólicas que justificavam uma “exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas)” (LUGONES, 2014). Ainda conforme Lugones (2014)

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, consequentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de

género. En la antigua Oyo no connotaban jerarquía social ni expresaban masculinidad o femeneidad, ya que esas categorías no existían ni en la vida, ni en el pensamiento Yoruba. “

¹⁸ VER: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais [p.938].

No contexto colonial brasileiro, a perseguição às manifestações espirituais de matriz africana, pejorativamente nomeadas de feitiçaria¹⁹, a partir da noção evolucionista de fetichismo, foi intensa. Em 1805 na província de Goyazes foi instalada uma Devassa, por exemplo, para lidar com os pecados públicos de heresia, feitiçaria, concubinato, entre outros (MORAES, 2012).

Essa invenção do outro, que os/as reduz “a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados” (LUGONES, 2014, p. 941), no entanto, geraram tanto colaboração quanto conflitos intersubjetivos, levando os/as subalternizados/as a responderem, resistirem, assumirem e se acomodarem à hostilidade da dominação e imposição cultural, que “os subjuga brutalmente, de forma sedutora, arrogante, incomunicante e poderosa, deixando pouco espaço para ajustes que preservem seus próprios sentidos de si mesmos na comunidade e no mundo” (LUGONES, 2014, p. 942)

No contexto de ocupação do centro-oeste brasileiro surge um desses poucos espaços de atuação, a partir da inserção dos/as negros/as em Irmandades e Confrarias.

As irmandades de Goiás e o lócus fraturado

As estratégias geopolíticas de Portugal em ocupar terras para além do Tratado de Tordesilhas²⁰, como a província de Goyazes, por vezes foi contraditória e os conflitos de poder

¹⁹ Os europeus no século XVII tinham dificuldades em classificar as religiões africanas, que estariam em algum lugar incerto entre idolatria, superstição e politeísmo. Por isso, pela primeira vez descreveram a religião de um povo como “feitiçaria”. Essa palavra remete a ideia de feitiço, que significaria a partir do latim algo feito, fabricado, manufaturado, artificial, não-autêntico. Isso porque era comum entre os africanos da Costa do Guiné, onde surge inicialmente essa interpretação, a utilização de elementos da natureza, combinados com outros elementos manufaturados pelos homens, para evocar espiritualmente a cura, a resolução de algum problema, de ordem natural ou social. Esses elementos inicialmente chamados de feitiços, e depois de fetiches (já que incluíam elementos naturais como rios, pedras, árvores), orientaram a nomeação de todas as religiões africanas como feitiçaria ou fetichismo. E foram colocadas hierarquicamente numa escala evolutiva inferior a qualquer outra forma religiosa humana, por não apresentarem elementos indicativos de um grau de complexidade e racionalização consideradas próprias aos seres humanos na leitura eurocentrada. Sobre esse assunto ver: PIRES, Rogério Brittes W.. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 61-95, June 2011. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100004&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000100004>.

²⁰ O Tratado de Tordesilhas foi um documento assinado em junho de 1494, na vila espanhola de Tordesilhas. Os protagonistas foram Portugal e Espanha, que delimitaram, através de uma linha imaginária, as posses portuguesa e espanhola no território da América do Sul, chamado de “Novo Continente”. Essa linha imaginária passava a 370 léguas de Cabo Verde. O território a oeste da linha ficaria com a Espanha e a leste, Portugal. De acordo com alguns mapas, o território português no Brasil começava próximo a onde atualmente se encontra Belém, no Pará, e descia em linha reta até perto de Laguna, em Santa Catarina. O objetivo era acabar com as disputas de território desde que o novo continente havia sido “descoberto”, dois anos antes. Com o passar do tempo, os portugueses começaram a invadir o território espanhol. Dessa maneira, o Brasil começou a ter os contornos que conhecemos hoje. A Espanha, que precisava tomar conta de um domínio muito extenso, não conseguiu se defender das investidas portuguesas. Assim, em 1750, o Tratado de Tordesilhas foi oficialmente desconsiderado e atualizado para o Tratado de Madrid.

com Roma e no seio da própria Igreja Católica, possibilitaram que as irmandades ocupassem “o vazio deixado por um clero insuficiente, negligente e ineficaz. As irmandades, representando uma religiosidade coletiva, abrem espaços para formas de religiosidade popular por meio das quais homens e as mulheres constituem sua própria identidade e seu enraizamento” (MORAES, 2012, p. 52).

Por irmandades compreende-se associações leigas religiosas hierárquicas mantidas por fiéis e que tinham como função, além das atividades e assistência religiosas, como procissões e enterros, serem locais de reuniões e assembleias, assim como responderem “às necessidades sociais ignoradas pelo Estado” (VASCONCELOS, 1996). Assim, as confradias e irmandades²¹ possuíam caráter assistencialista, e apresentava união de “ideias e interesses comuns entre seus membros e os candidatos à admissão, os quais passam por uma seleção prévia e restrita, com vista a agregá-los mais facilmente, bem como a evitar fissuras em seu interior” (MORAES, 2012, p.72)

Cada Irmandade possuía seu próprio orago. Dentre as irmandades negras de Goiás, as que mais se destacaram foram as consagrada à Nossa Senhora do Rosário e aos santos negros Benedito e Efigênia. A popularidade de Nossa Senhora do Rosário, segundo Karasch (2012), estava ligada ao fato de que os africanos que vieram para Goiás seriam de Angola, na época colônia portuguesa, e por isso, estariam habituados com a devoção de nossa Senhora do Rosário em sua terra Natal. Ela informa, ainda, que segundo um depoente britânico, os negros usavam o rosário no pescoço porque elas “pareciam despertar a sensação de estar em pátria” (THORNTON, 2001, p. 83). Por outro lado, São Benedito, se tornou protetor dos cozinheiros, em função de sua profissão na Sicília, cargo que era exercido por muitas mulheres negras no contexto diaspórico e escravista. Enquanto Santa Efigênia, apontada como princesa da Namíbia, se tornara popular em função de sua origem africana.

Na maioria das Irmandades havia a realização de ajuda mútua de empréstimos e adiantamento para as alforrias de escravizados/as, além disso, tinham a particularidade de escolher os seus “reis e rainhas Congos” durante as festas em homenagem a seus santos de devoção (VASCONCELOS, 1996). As irmandades se tornaram, portanto, espaços de devoção e resistência, numa tentativa de restituir a liberdade perdida. Durante a festa aos oragos, os devotos revivem suas danças e sua origem com a coroação de seus reis e rainhas. Nesse período, pessoas comuns subalternizadas pela história passam a compor a realeza, reverenciando, mesmo que simbolicamente, os vestígios que as ligam aos seus/suas ancestrais que, ainda que escravizados/as, conseguiram transpor sua cultura para novas terras reafirmando, assim, sua identidade étnica.

Mas, por outro lado, as Irmandades contribuíram para a inserção de negros e negras à lógica civilizatória cristã. Assim, podiam organizar suas crenças e cosmologias aos trâmites cristãos, sem serem considerados profanos/as ou “feiticeiros/as”, e ainda obterem reconhecimento da sociedade branca por tal atividade. Infelizmente, não temos condições de analisar nesse momento, pelos dados que obtivemos a partir da historiografia goiana, se esta

²¹ As confradias teriam todas as características das Irmandades, mas sem as hierarquias dessas últimas, ambas são consideradas pia união, havendo ainda a possibilidade de agremiações como nas ordens terceiras que buscam a perfeição da vida cristã de seus associados, vivenciando intensamente as obras de misericórdias, sob orientação de uma determinada ordem ou congregação religiosa. Além disso, a partir do surgimento das associações assistencialistas chamadas de Misericórdias no século XVIII no Brasil, passou-se a distinguir as associações de devoções e compromissos. As de compromisso, como as Misericórdias, possuíam estatutos com normas próprias sujeitas à legislação das jurisdições eclesiásticas e real, devendo prestar contas às autoridades competentes. As de devoção, como as irmandades e confradias, submetiam-se apenas à jurisdição temporal-espiritual haurida no padroado régio (Código de direito canônico. Canon 707, paragraffos primeiro e segundo. Edição de Lorenzo Miguelez Domingues et al. Madri: La Editorial Católica, 1947, p. 305 apud, MORAES, 2012, P. 73).

organização cosmológica foi fruto de um exercício do tipo cripto-religião, ou se houve adesão aos valores morais do catolicismo em detrimento dos valores ancestrais africanos²². O que nos interessa aqui é perspectivar que as Irmandades, enquanto espaços oficiais cristãos, possibilitaram a esse grupo, participarem legitimamente da sociedade colonizada.

No caso de Goiás Moraes (2012) relata que

Para a maior parte daquela gente simples e inculta que chegou ao sertão inóspito e adverso dos Guayazes — a qual necessitava associar-se entre si, ser solidária e fraterna, para superar as enormes dificuldades que tinha de enfrentar —, o culto formal de um Deus longínquo, promovido por uma Igreja sumamente hierarquizada, concretamente não significava muito. De modo que o espaço sagrado se expandiu, abarcando os rituais e outras ações praticados pelos membros das irmandades e confrarias que foram surgindo. A própria Igreja ratificou essas associações e suas práticas devocionais, as quais não só deram sentido à vivência religiosa dos arrivistas, mas também contribuíram para que estes se radicassem na região (MORAES, 2012, p. 71)

Dentre as práticas aceitas no âmbito das Irmandades de Goiás, que outrora eram consideradas profanas pela Igreja, estão as festas após as procissões e os enterros (MORAES, 2012). Assim, as Irmandades, no caso de Goiás, se tornaram um espaço de negociação das diferenças, já que a imposição civilizatória por vezes se mostrava fraturada e fragmentada. É nessa perspectiva que podemos compreender que o sentimento religioso e a busca do sagrado eram aspectos que uniam os diferentes grupos que migraram para o sertão de Goiás no século XVIII, conforme afirma Moraes (2012). Esse sentimento teria sido responsável pela irmanação, e possibilitou que as pessoas se organizassem em sociedade, fixando-se em locais que lhes eram completamente adversos.

Por meio das Irmandades surgiram as Folias, as Congadas, as procissões, os folguedos, manifestações coletivas quase sempre marcadas por cortejos de reverência a reis e rainhas africanos/as, demonstrando uma reapropriação do espaço e da cultura dos seus antepassados em terras brasileiras mediante seus festejos, que se espalharam por todo Brasil. Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás são os estados com maior visibilidade e devoção desse tipo de prática religiosa (SIMONI, 2017).

Não há um registro exato do início dessas devoções, mas alguns documentos apontam que, desde 1639, as devoções à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito são vivenciadas no Rio de Janeiro. Em Goiás, as Irmandades começam a surgir apenas após os anos de 1730, já que a colonização desse território se deu de forma tardia, em relação à outras localidades, e foi motivada pela corrida ao ouro, “descoberto” em 1722 por Bandeirantes²³ portugueses. Alguns historiadores²⁴ defenderam por muito tempo que o próprio povoamento de Goiás se deu em função da atividade mineradora, sendo a decadência do ouro, apontada como o motivo do “atraso” da região. No entanto, Moraes (2012) contesta essa tese e afirma que a religiosidade foi a grande promotora da ocupação do estado.

²² Sobre esse assunto sugiro um estudo sobre a concepção de cultura do estruturalismo dialético de Louis Dumont (1980), para ele a cultura é estruturada em torno de valores hierárquicos, em que categorias culturais de menor valor são elaboradas ou racionalizadas para que não haja conflito com categorias de maior valor, sendo que essa compreensão só pode se dar a partir da leitura de um contexto global, ou seja, uma sociedade de classes e racista. A identificação dos valores maiores assimilados indicaria qual a instituição cultural de maior presença na construção subjetiva dos sujeitos.

²³ Um dos Bandeirantes mais famosos é Bartolomeu da Silva Bueno, conhecido como Anhangüera (Diabo Velho ou Feiticeiro), que usou de artimanhas para conseguir dos indígenas que habitavam as terras da capitania de Goyazes a localização das jazidas de ouro.

²⁴ Ver: Bertran (2000) Coelho (1995, 1999).

Nós, na esteira de Moraes (2012), advogamos que a diplomacia entre a Coroa Portuguesa e Roma na busca por expansão territorial gerou um lócus fraturado que possibilitou a criação de um patrimônio, que depois, diante dos conflitos internos entre padroado e Roma, e da decadência do ouro na região, passou a ser ocupado por negros/as, pardos/as, forros/as, escravizados/as, libertos/as, fundando distintas Irmandades. Portanto, os/as negros/as, maioria entre os arrivistas que migravam em busca de ouro, teriam tido papel de destaque na consolidação do povoamento de Goiás.

Na perspectiva de Moraes (2012) para além da montagem da administração local de acordo com as diretrizes da Coroa, o que teria favorecido a ocupação e a fixação da população em todo o sertão goiano, “seria a vivência religiosa e espiritual de seus habitantes, manifesta na organização das associações religiosas e na construção de oratórios, ermidas, capelas e igrejas consagradas aos seus protetores” (p. 52).

Então, vemos que esse sistema global capitalista colonial nem sempre foi exitoso em todos os sentidos, deixando lacunas e espaços para que relações, saberes e economias fossem efetuados para além da imaginação colonial. Esse é o lócus fraturado, construído duplamente e ambigualmente, conforme fala Maria Lugónes (2014). Os/as negros/as ao habitarem esse lócus fraturado percebe duplamente, relaciona-se duplamente, “onde os “lados” do lócus estão em tensão, e o próprio conflito informa ativamente a subjetividade do ente colonizado em relação múltipla” (p. 942).

Rainhas e juízas: diferença colonial e feminismos de terreiros

Moraes (2012) indica que nos sertões da província de Goyazes entre 1736 e 1808 surgiram e se organizaram 34 Irmandades. Dessas Irmandades a autora afirma que podem ser tipificadas de 4 (quatro) formas diferentes: 1) as que aceitavam apenas brancos/as; 2) as que admitiam apenas pretos/as; 3) as que congregavam membros de qualquer cor, desde que fossem livres; 4) e as que indistintamente aceitavam brancos/as. Pretos/as, pardos/as, crioulos/as, escravizados/as e forros/as. Moraes (2012) ainda assegura que em quase toda a capitania havia irmandades de negros, que eram devotos de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora das Mercês.

Apenas o primeiro tipo de irmandade (que aceitavam apenas brancos/as) como em São Miguel e Almas, Santo Antônio e Nossa Senhora da Lapa, embora aceitassem mulheres, não havia possibilidade de mulheres ocuparem cargos de destaque, como de juíza ou de presidir mesas. Havia ainda os cargos de escrivão, tesoureiro, provedores, mais doze irmãos de mesa e zeladores (todos homens) (MORAES, 2012). Esse dado pode indicar a presença do patriarcado na organização da Irmandade de Brancos/as, ou seja, de uma hierarquia eurocentrada binária de gênero, que delega autoridade moral apenas às figuras masculinas, habilitadas para a atuação no espaço público, que demonstram capacidade de dominação sobre os desiguais (as mulheres brancas, negras e sobre os homens negros, escravizados/as ou não), que, por sua vez, ocupam posições inferiores. Esse advento demonstra que o patriarcado se estende da esfera doméstica aos espaços públicos mais amplos, inclusive no âmbito institucional da Igreja Católica de Goiás, que impedia o ingresso de negros/as, além de oprimir a participação de mulheres nas mesas diretivas das Irmandades de brancos/as.

Nos demais grupos, os cargos mais importantes eram de rei e rainha, juiz e juíza, tesoureiro, escrivão, zelador, andador, doze irmãos e doze irmãs de mesa (MORAES, 2012). Assim, vemos que a participação de mulheres nas mesas diretivas das Irmandades que admitiam a presença de negros/as e pardo/as, sejam escravizados/as ou livres, não era cerceada, indicando certa fluidez e relacionalidade em relação aos papéis que podiam ser exercidos por mulheres

nessa instituição. Esse pode ser um indicativo tanto da colonialidade de gênero, que não atribui o gênero feminino às negras, ou seja, de que o gênero é também racializado. Mas, também pode indicar que a compreensão de gênero entre os africanos e afrodescendentes responde a um “mandato”²⁵ distinto do patriarcado ocidental, embora este tenha sido sistematicamente imposto a esse grupo de pessoas desde a diáspora africana.

No caso de algumas dessas Irmandades desses três grupos, ainda possuíam os cargos de mordomas, princesas e juízas de ramallete indicando que a participação feminina era crucial e fundamental para essas Irmandades (MORAES, 2012).

A atuação nas irmandades teria possibilitado subjetivamente e intersubjetivamente desagregar as fontes de agenciamento das mulheres colonizadas, assim, elas conseguiram nesse espaço, agir coletivamente, revertendo a opressão de gênero racializada, ou seja, a colonialidade de gênero (LUGONES, 2008), praticando o que Maria Lugones chama de “feminismo descolonial” (LUGONES, 2014).

Karasch (2012) também indica o caráter diferenciado dos papéis exercidos pelas negras nas irmandades brasileiras em relação às *cofrades* da América hispânica. A historiadora hipotetiza que tal protagonismo das negras no âmbito das organizações católicas brasileiras poderia estar associado às tradições religiosas africanas. Grande parte dessas africanas são falantes do Iorubá (principal origem dos africanos e africanas escravizadas no Brasil e em Goiás). Como vimos, nessa cosmologia as relações de gênero são duais e múltiplas, e embora apresente assimetrias, não há uma hierarquia opositiva entre os pares, que são plenos ontologicamente e politicamente.

Na Irmandade dos Pretos de Natividade, hoje território pertencente ao estado de Tocantins, mas à época parte da província de Goiás, a participação das mulheres negras era ainda mais notória que nas demais Irmandades de Goiás, como relata Mary Karasch (2012). Segundo ela, as rainhas e juízas eram eleitas por mais de um ano consecutivo, o que indica a capacidade dessas mulheres de mobilizarem recursos. Há inclusive relatos de uma rainha perpétua entre 1787 e 1800, chamada Joana Maria de Assunção. A autora especula, diante das ausências de dados sobre esse fato, que

ela fora rainha na África, mas que provavelmente tenha feito uma grande doação de ouro como parte da promessa, a ponto da irmandade homenageá-la com o título de rainha perpétua. Como seu sobrenome era o de uma santa e não português, talvez ela tenha sido escrava. Infelizmente faltam testamentos e inventários do período colonial em Natividade que nos permitam avaliar a riqueza de Joanna Maria na época de sua morte” (KARASCH, 2012, p. 57).

O fato é que a participação dessas mulheres (e homens) nas Irmandades ocorria mediante a doação de grandes quantidades de ouro, logo, elas possuíam a capacidade de obtê-lo, seja por conta própria, seja por meio dos homens que participavam de suas vidas, os senhores e sacerdotes inclusos, como afirma Karasch (2012). Mas, também pode indicar um movimento de ajuda mútua entre as mulheres e homens negros/as.

Assim, nas irmandades os serviços mais exercidos, segundo Karasch (2012) eram relacionados a louvar Nossa Senhora, honrar os santos negros e consolar os irmãos e irmãs com os ritos religiosos fundamentais, sobretudo orações para os mortos, conforme indícios coletados nos livros de Termos de Mesa. Em outras localidades do Brasil as irmandades de pretos foram usadas para libertar do cativeiro os seus membros escravizados. Mary Karasch (2012), no entanto, indica que a documentação sobre Goiás é muito esparsa em relação a esse fato, não apresentando indícios desse movimento em Goiás. Mas, ela revela um dado interessante com base na

²⁵ Segundo Rita Segato (2012) o Patriarcado pode ser compreendido por uma “estrutura sem sujeito” que emerge feito um “mandato”

comparação entre os Livros de Termos de Mesa do início e da metade do século XIX. Nos primeiros livros do século a maioria dos/das que compunham as mesas eram escravizados e escravizadas na irmandade da Cidade de Goiás, mas em “1860 quase todos haviam saído dessa condição” (KARASCH, 2012, p. 55).

Esse fato pode estar associado à escassez de ouro de Goiás, que teria favorecido o aumento de oportunidades de atividades remuneratórias e de alforrias aos negros e negras escravizadas (MARINHO, 2008 e 2019), mas também pode indicar que os membros da irmandade agiam em conjunto em prol da libertação de seus pares.

Se para Rita Segato (2012) a maleabilidade, a flexibilidade e o anti-essencialismo do sistema de gênero lorubá, diante do ambiente desfavorável²⁶ para a manutenção das associações familiares negras constituídas durante a colonização, teria favorecido o surgimento do advento dos Candomblés. Seria também essas características peculiares do sistema de gênero lorubá que teriam possibilitado que as mulheres negras atuassem no âmbito dos dominantes das Irmandades, ao participarem das mesas diretivas.

Roger Bastide (1971 e 1973) já salientara que a “universalização” do Candomblé em diferentes regiões do país diante de condições tão desfavoráveis de desenvolvimento, estaria relacionado com a possibilidade das crenças fragmentadas durante o processo de escravização, que constituem uma memória coletiva, encontrarem um “nicho” espacial para se materializar. Esse argumento coaduna com a perspectiva de Halbwachs (1990), para quem a memória coletiva necessita-se encarnar num lugar para se materializar. Assim, advogamos que para além do Candomblé no Brasil, o catolicismo, por meio das Irmandades, também se mostrou como um “nicho” capaz de materializar elementos da herança ancestral africana, especialmente por meio da atuação das mulheres negras, na condução e organização dos festejos, procissões, enterros, quermesses, folias e reinados, atuando inclusive nas mesas diretivas. Embora, essa realidade tenha sido ocultada por meio da noção de sincretismo e sob o termo catolicismo popular.

Núbia Regina Moreira (2011), na esteira de Ruth Landes (1967) indica que a mulher negra se tornou “a viga mestra da família e da comunidade negra”, especialmente a partir da sua atuação como mães-de-santo, zeladoras, transmissoras e guardiãs das tradições religiosas e culturais, conforme especifica Theodoro (1996). Esse fato, no entanto, parece ter ocorrido também entre as católicas, nas Irmandades, já que em muitos casos, membros pertencentes às casas de Candomblé e Umbanda, se auto-declaram católicos/as, participam e frequentam também das instituições católicas (PRANDI, 2004). Na esteira dessas autoras compreendemos que a atuação da mulher negra, que chefia sua família e cuida da sobrevivência dos seus, especialmente, espiritualmente, já nos séculos XVIII e XIX, nos permite falar em “feminismos de terreiros”, (que discutiremos nesse tópico) e em afrocatolicismos (que debateremos no próximo tópico).

Inicialmente, ao inserir no âmbito das Irmandades elementos advindos da cosmologia lorubá, como a participação de mulheres nas mesas diretivas, com indicativos de ações coletivas de ajuda mútua, a partir da mobilização de recursos e ações intencionais, que visavam superar a situação de opressão presente na lógica escravista, acreditamos ser possível afirmar na esteira de Lugónes (2012), que essas mulheres negras se engajaram num tipo de feminismo decolonial, pelo potencial de superação da colonialidade de gênero, ao mesmo tempo, implica num tipo de feminismo comunitário, que coletivamente almeja melhores condições de existência para seu gênero cotidianamente.

Mas, para pensarmos o caso específico do Brasil, especialmente, a partir do contexto goiano, acreditamos ser válido adotarmos um termo diferenciado para pensarmos o tipo de atuação dessas mulheres negras no âmbito da espiritualidade, da família, das atividades laborais,

²⁶ Devido às estratégias coloniais de separar as famílias, devido à baixa proporção entre homens e mulheres, devido à ausência de legitimação dos casamentos entre escravizados/as, entre outros fatores.

da reprodução (que em função da influência da cosmologia Iorubá, são indissociáveis da espiritualidade), que faça alusão ao espaço ocupado por essas mulheres ao longo do tempo, e que possibilite a territorialização/materialização da memória coletiva que compartilham. Esse lugar seriam os “terreiros”.

Os terreiros são entendidos aqui como espaços de convivência próprios aos negros/as escravizados/as, seja nos arredores das senzalas, irmandades, roças de plantação, acampamentos de mineração, que se estenderam para os alpendres e quintais dos ranchos e cordões de forros/as, quilombolas e negros/as livres, onde realizavam benzeções, celebrações católicas (como as congadas, folias e festejos em celebração aos santos), rituais de candomblé, umbanda e outros, além de conviverem e realizarem parte das atividades laborais domésticas. Assim, seria nos “terreiros”, notadamente, que a superestrutura simbólica de matriz africana, por meio das celebrações, mitos revividos e práticas cotidianas, (incluindo aí a compreensão de gênero), estabelece um elo entre os afro-brasileiros e seu passado africano.

Logo, as mulheres negras ao ocuparem os “terreiros” no labor cotidiano, nas conversas à beira do fogão, durante as preparações das celebrações e dos rituais em si contribuem com a disseminação e materialização do que Segato (2003) chamou de “códex afro-brasileño”, que apontam para a existência de um código fixo em ação por trás das práticas observáveis, uma inscrição críptica que se manifesta todo o tempo no discurso de algumas dessas mulheres. Assim, os terreiros se tornam espaço de territorialização, e de mobilização de ações coletivas e individuais de ajudas mútuas relacionadas às intempéries do racismo e do patriarcado ocidental.

A possibilidade dessas mulheres atuarem dessa maneira, pode, então estar relacionada com as concepções múltiplas e duais Iorubás, baseada em divisões e assimetrias (como as entre *obinrin* e *okunrin*, ou entre *ana-machos* e *ana-fêmeas*), mas que não respondem necessariamente à hierarquia de gênero binário. A existência de rainhas e juízas, apontados como os cargos mais importantes das Irmandades, ao lado dos juizes e reis, pode ser um indicativo dessa multimodalidade do gênero, presente também nas religiões de matriz africana, onde a matripotência, é reverenciada como controladora das grandes energias espirituais, embora essa realidade tenha sido historicamente ocultada por uma imposição de sentido do patriarcado.

Ressalta-se que, em quase todas as religiões de matriz africana, a mulher exerceu e exerce um papel fundamental como já demonstrados em estudos de Ruth Landes (1967), Rita Segato (1985) e Patrícia Birman (1995), Núbia Regina Moreira (2011) dentre outras. As sacerdotisas das religiões afro-brasileiras, conhecidas como Iyalorixas (Candomblé), Mães de santo ou Zeladoras (umbanda ou quimbanda), Mestras (Jurema, Jarê), num contexto em que predomina a compreensão de gênero binária, representam a força e a importância da compreensão de gênero africana, que possibilita às mulheres atuarem espiritualmente e socialmente, independente dos papéis de gêneros atribuídos a elas pela hierarquia do patriarcado ocidental.

Apesar da violência colonizadora, das tentativas de controle cristão sobre os/as negros/as, especulamos que mesmo nas Irmandades, foram preservadas redes de relações de gênero que funcionam de forma relacional, sendo a senioridade mais relevante do que a feminilidade ou masculinidade, como herança da matriz africana Iorubá. Assim, tanto as posições de juízas, rainhas, feitiçeras e depois como mães de santo e congadeiras indicam o protagonismo religioso das mulheres negras no Brasil colônia e contemporâneo.

O processo de hibridação, conforme concebido por Bhabha (1998) e Young (1995), entre as religiões católicas e os cultos tradicionais africanos serviram de estímulo para o surgimento de uma nova forma de expressar a espiritualidade, os elementos de matriz africana infiltraram no catolicismo produzindo situações no bojo do próprio catolicismo estranhas à autoridade dessa instituição, como o próprio advento das Irmandades de Pretos ou a inserção de mulheres em mesas diretivas, ou ainda, tomadas de decisões no âmbito das Irmandades em desacordo com

o estatuto, ou mesmo, a ausência de estatutos, ou ainda a atuação de homens e mulheres negras como curandeiras, “feiticeiras” e benzedoras, o alto número de relações de concubinato, entre outros²⁷. Essa rearticulação ou tradução de elementos, produzem ambivalências, provocam instabilidade e incertezas tanto no discurso colonial, quanto no próprio catolicismo²⁸. Logo, embora conceitos como sincretismo e catolicismo popular não possibilitem perspectivar os impactos e efeitos dessas mesclas com valores ancestrais africanos, como os de origem lorubá, a relacionalidade entre homens e mulheres, a perspectiva holista sobre as relações entre os planos físico, humano e espiritual, demonstrado especialmente, por meio do uso das ervas e plantas em rituais de benzeções e simpatias, a matripotência e a senioridade se apresentam, enquanto constantes nos mitos, nas práticas, na corporeidade, na sensibilidade de muitas dessas pessoas negras, e nos “terreiros” primordialmente, esses saberes são comunicados, partilhados e incorporados, dando continuidade aos processos de construção subjetiva dos sujeitos, como nas irmandades.

Feiticeiras, curandeiras e benzedoras: regimes de representações sobre o afrocatolicismo

Vemos, então, que se esse processo de hibridação com a memória ancestral lorubá possibilitou às mulheres negras protagonismo nas irmandades, por outro lado, pelo seu potencial ambivalente e desestabilizador no discurso colonial, promoveu prisões de negras acusadas de serem “feiticeiras” e advinhas, além de

queixas de clérigos sobre danças nas Igrejas de Goiás à noite, enquanto no século XIX as mulheres eram identificadas com frequência como curandeiras. Outras fontes ainda se referem ao uso de talismã e amuletos na região, como a bolsa de mandinga. No início do século XIX, as negras participaram até mesmo do controle da varíola em Goiás por meio da inoculação de braço a braço, técnica que algumas podem ter aprendido na África Ocidental. A descrição mais detalhada de uma negra que conduziu rituais religiosos africanos provém de Paracatu, que hoje se situa em Minas Gerais, mas então fazia parte da capitania de Goiás. Em 1774, Caetana Mina, da Vila de Giyazes, conduzia ritos que os observadores chamaram de dança de tunda (KARASCH, 2012, p. 52-3)

Em todo o relato Karasch (2012) e Moraes (2012) fazem referências às perseguições de manifestações religiosas de inspiração africana. Isso porque embora a concepção do catolicismo como uma religião sincrética hegemônica tenha sido providenciada no bojo do discurso dos “vencedores” portugueses, há um lócus fraturado (LUGÓNES, 2014), de modo que a realidade é que tanto os nativos, quanto os africanos no contexto diaspórico eram

²⁷ Sobre esses fatos vale a pena uma incursão na biografia de Dom Eduardo Duarte da Silva, que foi eleito arcebispo de Goiás em 1891. Ele narra ao longo do diário suas experiências enquanto viajava pelo Brasil à serviço de Roma. Com frequência ele narra episódios em que ridiculariza a documentação encontrada nas Irmandades, em outros trechos estranha e reprova o destino dado aos recursos obtidos que eram empregados em festas e “comilanças” “completamente paganizadas”. Sua atuação, também desencadeou o fim das Irmandades em Goiás, em 1893 em visita aos redentoristas na Baviera, na Alemanha, obteve concessão para trazer dez padres redentoristas para o Brasil, dos quais 5 vieram para Goyaz e 5 para Aparecida em São Paulo. A presença do clero foi sendo assimilada a partir daí, ocupando a liderança das irmandades. Ver: SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Ed. UCG, 2007, p. 127-143)

²⁸ Essa estranheza e rejeição em relação à atuação divergente, em função da alteridade, no âmbito da Igreja Católica só se resolve a partir do Concílio Vaticano II realizado em 1950. Segundo Ortiz (2001) a incorporação a valores como cidadania e democracia, se deu devido à necessidade de a Igreja Católica (no intuito de manter sua universalidade) aderir à modernidade ocidental como uma ordem legítima, e não mais como ameaça.

seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram. Ao invés disso, o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados (LUGÓNES, 2014, p. 941)

Tal reducionismo se deve ao regime de representações (HALL, 1996) negativo, presente na ideologia civilizatória colonial-moderna, que transformou os mitos africanos, segundo “as condições de imaginação e de possibilidade de quem os decodifica” (NAVARRO-SWAIN, 2006, p. 16), sendo ora “representado como caricatura, ora como estereótipo e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que o nós (brancos civilizados) não é e nem quer ser” (COSTA, 2006, p. 119).

Assim, os/as nativos/as e africanos/as eram descritos como irracionais e incapazes de sair da “simplicidade e da mesquinharia da vida terrena” buscando a mera satisfação de desejos cotidianos, presos ao supérfluo, ao casual, ao grosseiro, a um mundo no qual há espaço apenas para a matéria bruta e desejos humanos, sobretudo para os últimos projetados aos primeiros” (PIRES, 2011b, p. 71).

A descrição dos cultos africanos, como fetichismo, a partir da experiência de viajantes (protestantes holandeses) como Brosnam e De Broses, na costa africana da Guiné, contribuiu para a estereotipização dessas manifestações como não humanas, uma vez que faltaria aos africanos e africanas, segundo esses relatos etnocêntricos, características consideradas humanas, basilares da racionalidade, como a capacidade de figuração - isto é de simbolizar, de metaforizar, de exprimir uma coisa através de outra -, de representação e de transcendência (PIRES, 2011). Na leitura desses depoimentos, faltaria um sistema filosófico ou teológico, que expressasse abstração e possibilitasse a especulação científica, logo, a própria capacidade de pensamento simbólica estaria ausente nesses agrupamentos. Nessa interpretação eurocentrada as religiões africanas, e qualquer ação ligada a elas, passaram a ser compreendidas como feitiçaria. Logo, o próprio uso do rosário, como talismã contra o mal (THORNTON, 2001), no bojo do afrocatolicismo brasileiro, era visto com maus olhos pelos católicos europeus, já que desestabilizava a autoridade eclesiástica, para quem era impossível que o poder divino se expressasse por meio de

objetos, especialmente objetos fabricados. Ele deveria advir apenas da fé interior e da palavra (da prece da bíblia): fora objetos centrais na liturgia cristã e o corpo humano modelado à semelhança de deus, a matéria sacralizada era vista como indício de idolatria (falsa crença) ou superstição (prática de culto exagerada, supérflua) (PIRES, 2011, p. 64).

Mas, essas menções históricas em relação às reminiscências africanas no bojo do catolicismo, indicam que o sistema global capitalista colonial não foi exitoso em “todos os sentidos na destruição dos povos, relações, saberes e economias”, como indica Lugónes (2012). Foi um processo continuamente resistido e resistindo até hoje, já que opera conforme um lócus fraturado, que possibilita a manutenção de modos criativos de reflexão, comportamento e relacionamento que “são antitéticos à lógica do capital”.

Assim, de forma criativa o lócus fraturado possibilita uma multiplicidade de subjetivações a essas pessoas negras. Não apenas as lógicas de opressão estão postas, mas as diferenças coloniais que se configuram enquanto espaço para que as múltiplas histórias “locais” se encontrem, não apenas implementando os desígnios globais, mas adaptando-os, adotando-os, rejeitando-os, integrando-os ou ignorando-os. Essas “histórias entrelaçadas” (RANDERIA, 2000) permitem encenações e performances criativas desafiadoras às lógicas essencialistas e dicotomizadoras.

A ausência de registros sobre ações coletivas dessa natureza é problematizada por distintas teóricas e teóricos em função de uma política do disfarce e do anonimato, chamada por James Scott (1985 e 2002) de infrapolítica, um modo de atuação (que também é uma ação) pública, composta por um conjunto de formas discretas de resistências que recorrem a formas indiretas de expressão. Essa infrapolítica indica a resistência de dentro, já que “Legitimidade, autoridade, voz, sentido e visibilidade são negadas à subjetividade oposicionista” (LUGONES, 2014, p. 940). Indica “o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder” colonial. Assim, embora tenha havido a imposição hegemônica do catolicismo sobre os escravizados e escravizadas, esses católicos e católicas negras são também diferentes daquilo que o cristianismo hegemônico buscou transformá-los/as, daí a insistência no termo afrocatolicismo.

Pertencer a uma irmandade de pretos era para os/as negros/as escravizados/as a fomentação dos cerimoniais de Congada que, hoje, são vistos por pesquisadores/as como redutos de fusionismo afro-cristão (SOUZA, 2012, SIMONI, 2019a). Nesses cerimoniais os negros atualizavam crenças africanas por intermédio de uma codificação cristã, e continuam usando tal codificação para, agora, tirar da marginalidade social essa manifestação de fé e cultura afrodescendente.

Nos bastidores das irmandades, sob a barroca expressão católica, essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos esses que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade. Desse modo, com muita frequência, as irmandades encobriram práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus, os congados, dentre outros (PARÉS, 2007, p. III). As benzeções e simpatias eram praticadas rotineiramente, e mesmo os clérigos como Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz entre 1891-1893, narra em sua autobiografia como foi curado de uma mordida de marimondo com uma simpatia (SILVA, 2007, p. 220).

Assim, entendemos que à medida que é hibridizado ao catolicismo, expressos nos rituais cristãos, algumas desses elementos de matriz africana, como os valores e princípios lorubás, expressos na adoção de condecorações como os brasões, patuás, alguns conhecidos como Bentinhos, além de práticas ligadas às benzeções, curas e simpatias, e à sensibilidade corpórea que agrega cantos, adornos, vestuários, ritmos, danças, bem como os valores ligados aos feminismos de terreiros, descritos acima, não se trata apenas de catolicismo popular. Estamos diante de um afrocatolicismo. As extintas Irmandades de Goiás dos séculos XVIII e XIX, os atuais festejos de Nossa Senhora do Livramento e de Nossa Senhora da Abadia entre os quilombolas Kalunga do nordeste de Goiás²⁹ e os festejos de Congadas de Goiânia do século XX³⁰, para citar alguns exemplos estudados por nós, são elucidativas desse afrocatolicismo.

²⁹ Sobre essa comunidade Marinho (2008, 2017 e 2019) elaborou uma etnografia que descreve com detalhes como são organizados esses festejos, bem como as relações identitárias travadas no território, a partir da memória coletiva inscrita no *habitus* desses sujeitos e após o reconhecimento constitucional das comunidades remanescentes de quilombo.

³⁰ Sobre as Congadas de Goiânia sugerimos a leitura da tese de doutorado Simoni (2017).

As Congadas são festejos populares que apresentam uma mistura de elementos da tradição africana de origem Banto com o culto aos santos católicos padroeiros dos escravizados, como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão, são dançadas e cantadas durante os festejos anuais dos santos pretos (MUNANGA e NILMA, 2004). Esses festejos ganharam roupagens de acordo com a região onde estavam inseridos, porém resguardam nos ritos e símbolos, elementos que fazem alusão aos reis e rainhas do Congo; visíveis também nos festejos de Goiás desde suas primeiras aparições.

Rezadeiras e congadeiras: militância comunitária e religiosidades

O protagonismo das mulheres negras em Goiás também pode ser interpretado a partir da ausência de clérigos no final do período colonial. Mesmo perseguidas e condenadas pelos católicos da época, por serem não-mulheres³¹ e pelas práticas supersticiosas de “feitiçarias”, a ausência de autoridades clericais possibilitou que as mulheres negras organizassem a religiosidade local e ocupassem cargos de relevância dentro das irmandades. Realidade que ainda se faz presente em áreas rurais, especialmente em territórios de remanescentes de quilombos e outras comunidades tradicionais, onde as rezadeiras comandam as novenas dos festejos, guardam os santos, cuidam da limpeza e decoração das capelas, na ausência de um páraço (MARINHO, 2017, 2019 e 2020 e VIEIRA, 2020). Assim, como afirma Karasch (2012, p. 55)

Fosse qual fosse a cor dos irmãos, cada irmandade erguia suas igrejas ou obtinha permissão para homenagear seus santos numa capela lateral de outra igreja. Na maioria das cidades, as igrejas negras construídas pelas irmandades do Rosário e de São Benedito encontravam-se entre as menores e mais pobres da capitania. A igreja em ruínas do Rosário em Natividade foi sem dúvida uma exceção da pobreza generalizada de outras irmandades negras e suas igrejas.

As celebrações oficiais e a administração de sacramentos eram comandadas por sacerdotes visitantes, de forma esporádica, desse modo, as irmandades possuíam grande autonomia, permitindo que “as negras exercessem papéis de liderança e fizessem contribuições financeiras significativas, que talvez não fossem permitidas a brancas ou pardas” (KARASCH, 2012, p. 55). Essa liderança podia ser exercida nas mesas, uma espécie de conselho ou grupo dirigente da irmandade.

No bojo comunitário a ação torna-se possível “alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos” (LUGONES, 2014, p. 949).

Assim, a não menção a situação de escravizada, livre ou forra nos registros da Irmandade de Natividade podem tanto indicar, como conclui Karasch (2012), que se tratavam de negras livres, como podem indicar uma ação infrapolítica, que desqualifica o status de escravizado/a como relevante no âmbito religioso. No caso de Natividade, Karasch (2012) ressalta a riqueza da

³¹ Segundo Maria Lugones (2012) as negras, não eram consideradas mulheres devido à colonialidade de gênero, que nega gênero às colonizadas. As negras e indígenas seriam seres bestiais, fêmeas apropriadas para o labor e à reprodução, seja na produção do embranquecimento por meio da mestiçagem, seja na produção de mão-de-obra escravizada. As mulheres (brancas), por outro lado, se prestavam ao papel de reprodutoras de herdeiros, pela sua pureza e passividade sexual, e aos cuidados do lar, atendendo às demandas do homem branco.

edificação da Irmandade dos Pretos, fato que não ocorria em outras irmandades. Logo, há indícios de uma comunidade de negros e negras nessa localidade abastada que carece de estudos. O mesmo fato não ocorria na Cidade de Goiás, tanto em relação à descrição do status dos negros e negras, quanto em relação à riqueza da Capela de Nossa Senhora do Rosário, que foi demolida em 1948 para dar lugar a uma edificação gótica.

É notório observar que a luta das mulheres negras, conforme descreve Nascimento (2005), ao contrário das reivindicações das feministas brancas, “não se focaliza na necessidade de transgredir a lógica da família burguesa e da educação voltado ao lar” (p.12). O foco dos feminismos de terreiros seria a manutenção, reconstrução e o resgate de “valores ligados à estabilidade e à harmonia familiares, que, mesmo atacados durante mais de três séculos de escravidão, nunca se destruíram por completo embora renomados pensadores tenham insistido no caráter de promiscuidade das senzalas e na incapacidade negra para constituição de estruturas familiares sólidas” (NASCIMENTO, 2005, p. 12).

À medida que o corpo eclesiástico substitui as lideranças nas Irmandades a partir do início do século XX, levando ao fim das mesmas, a atuação dessas mulheres negras é coibida no âmbito institucional da Igreja, especialmente em espaços urbanos (no caso dos quilombos rurais essa atuação perdura). No caso de Goiás, com a transferência da capital do Estado do município de Vila Boa (atualmente cidade de Goiás) para a cidade planejada de Goiânia, surge um novo espaço de atuação institucional católico, para que os feminismos de terreiros sejam colocados em prática. Trata-se da emergência das Congadas.

Apesar de ser uma cidade planejada no século XX, o projeto de Goiânia não concebeu espaços de moradia para os trabalhadores braçais que vieram trabalhar na construção da cidade. Os trabalhadores foram ocupando áreas que ficaram fora do planejamento urbano como a Vila Nova, Fama, margens do Córrego Botafogo, Vila João Vaz, Vila Santa Helena, dentre tantos outros. Nesses bairros, imigrantes passam a ressignificar os novos espaços ocupados rememorando as tradições afrocatólicas.

Maria de Lourdes Souza, nascida em 23 de junho de 1943, é uma dessas imigrantes, mineira, herdou dos pais a devoção rosarina. Foi a primeira bandeirinha da congada Cor de Rosa, da Vila Santa Helena (1947), fundadora e participante da Congada 13 de Maio (1971); mulher negra católica e Umbandista, faleceu em 2006; é reverenciada até os dias atuais por sua atuação junto ao movimento negro de Goiânia reconhecida como mantenedora da história e memória da congada no estado. Sua atuação na congada projetou as mulheres negras em espaços antes ocupados apenas por homens. Atualmente, a Congada 13 de Maio, fundada por Maria de Lourdes e seu marido Onofre Costa dos Santos, é comandada por sua filha Valeria Eurípedes Souza Santos Oliveira e pela sua neta Lourdysane Valeska Oliveira.

Outra praticante do afrocatolicismo goiano é Maria José Alves Dias, nascida em 08 de janeiro de 1937, em Catalão. Autodidata, poetisa, uma das fundadoras da pastoral afro em Goiânia, articuladora do movimento de mulheres negras ativista por direitos humanos; fundou junto com o irmão Pedro Casemiro e com auxílio dos fundadores da Congada Cor de Rosa, a Congada da Vila João Vaz (1972). Essas duas mulheres negras atuaram ativamente no universo goiano afrocatólico, e através dele ocuparam como militantes espaços políticos e sociais entre as décadas de 1950 e os anos 2000 abrindo espaço para outras mulheres negras naquele período.

A participação dessas mulheres contradiz a percepção da congada como um universo, fundamentalmente, masculino (SIMONI, 2019ab). A imposição de sentidos do patriarcado sobre essas manifestações, objetivados em trabalhos acadêmicos, foi responsável por uma leitura binária dos gêneros, em que os papéis masculinos e femininos, estariam bem definidos e delimitados no contexto ritualístico dessa manifestação cultural afro religiosa. Porém, ao realizarmos um giro decolonial, superando a colonialidade de gênero, ao analisarmos os percursos e até os rituais

percebemos a crucialidade do papel feminino nesta manifestação, que perpassa todas as funções que compõem essa vasta manifestação religiosa.

Assim, além da participação como rainhas e bandeirinhas nas Congadas as mulheres usam dos terreiros de preparação para as celebrações para realizarem conversas ao “pé de fogão”, sobre direitos, igualdade social e de gênero, além de cuidarem umas das outras no combate à violência doméstica e superação. Foi assim, que Maria José Alves Dias, contribuiu com a articulação do grupo de mulheres negra Malunga. Além disso, ela introduziu a missa afro nos festejos da congada da Vila João Vaz, que se reunia para bordar os adornos, e cabia a ela as homílias das novenas, ajudou a fundar as CEBS - Comunidades Eclesiais de Base, Pastoral dos Negros e da Pastoral da Mulher.

Considerações finais

A especificidade histórica das mulheres negras, formulada no bojo das desigualdades sociais e raciais, possibilitaram a elas a organização política de um feminismo negro informal, muito anterior à demanda das sufragistas e feministas brancas, que inicialmente protagonizaram a luta pelo sufrágio universal no fim do século XIX e início do século XX, e que passam a se organizar formalmente apenas após a segunda guerra mundial.

No entanto, o fato de as mulheres negras não estarem integradas às instituições de poder, não serem proprietárias, não gozarem de direitos civis, nem de cidadania política, - ou seja, terem sido constituídas a partir de uma colonialidade de poder, do ser, do saber e de gênero -, impediram que sua atuação política fosse visualizada ou mesmo considerada. Tampouco as demandas das mulheres negras, muito distintas das mulheres brancas, eram tematizadas no bojo do movimento feminista tanto do fim do século XIX³², quanto das décadas de 1960 e 1970 do século XX. O racismo que as constrangem/constrangem a ocupar esses espaços de subcidadania, também é o responsável pela ocultação e invisibilização da luta das mulheres negras pela academia. Mas, como defendemos ao longo do texto essa imposição civilizatória se apresenta a partir de um lócus fraturado, que possibilitou não apenas o advento do movimento feminista,

³² Sobre esse fato é emblemática a participação de Sojourner Truth, ex-escravizada, considerada a primeira feminista negra do mundo, que em 1851 durante a Convenção de Mulheres em Akron, Ohio. Na ocasião houveram protestos das mulheres brancas que temiam que a causa sufragista fosse confundida com a causa abolicionista e as demandas dos “crioulos”. O discurso de Truth, conhecido como “E eu não sou uma mulher?”, chamava a atenção para as diferenças entre mulheres brancas e negras, buscando provar que enquanto mulher não precisava dos privilégios das brancas, lançando por terra o argumento masculino a respeito do “sexo frágil” como também refutou a tese deles de que a supremacia masculina era um princípio cristão, uma vez que o próprio Cristo era homem: “Aquele homenzinho de preto ali, ele diz que as mulheres não podem ter os mesmos direitos do que os homens porque Cristo não era uma mulher. E de onde veio Cristo?” Quanto ao terrível pecado cometido por Eva, não era um argumento contra as capacidades das mulheres. Ao contrário, tratava-se de uma enorme vantagem: Se a primeira mulher criada por Deus foi forte o suficiente para, sozinha, virar o mundo de cabeça para baixo, estas mulheres, juntas, devem ser capazes de colocá-lo de volta no lugar! E, agora que elas estão pedindo para fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer”. Sobre as diferenças entre brancas e negras Truth afirma: Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher?” Veja mais sobre a história dessa mulher no livro: DAVIES, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Heci Regina Candiani tradução. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016.

contestando o patriarcado, mas também a organização do movimento negro, contestando o racismo.

No entanto, como advoga autoras como Moreira (2011), o campo de atuação das mulheres negras na academia, se deu mais por meio da luta do movimento negro unificado (MNU)³³, do que do movimento feminista. Esses movimentos, ao assumirem as categorias “mulher” e “negro”, que passam a ser privilegiadas nas análises científicas, ao lado de “pobre” não são articuladas de maneira que incluam pessoas que são mulheres, negras e pobres. Segundo Maria Lugones (2014) a intersecção entre “mulher” e “negro” revela a ausência das mulheres negras em vez de sua presença. Já que a lógica categorial moderna constrói as categorias em termos da presença generalizada de binarismos, dicotomias hierárquicas, sendo cada uma homogênea, atomizada, separável e constituída dicotomicamente, em referência opositiva ao membro superior da dicotomia. Assim, “mulheres” refere-se às mulheres brancas; “negro” refere-se aos homens negros. E quando se tenta entender as mulheres na intersecção entre raça, classe e gênero, mulheres não brancas, negras, mestiças, indígenas ou asiáticas são seres impossíveis, porque não são nem mulheres burguesas europeias, nem machos negros.

Desse modo, os movimentos negros construídos sob uma lógica de resgate das contribuições africanas, foram resistentes também em perspectivar que as manifestações de mulheres negras no âmbito dos afrocatolicismos ocorreram e continuam ocorrendo, e que foram fundamentais para o estabelecimento e continuidade do catolicismo, enquanto religião nacional, seja a partir da atuação como rainhas, juízas, bandeirinhas, princesas, benzedeiras, rezadeiras nas Irmandades, nas Congadas e nos demais festejos populares de Goiás, como também foram fundamentais para o estabelecimento dos primeiros povoamentos desse Estado, e para a consolidação da nova capital no século XX.

Além disso, a atuação delas mesmo reforçando a matriz cristã, a partir do catolicismo, agregaram a essa tradição secular mudanças inspiradas nas espiritualidades e tradições africanas, sendo responsáveis pela organização dos ritos e da espiritualidade, mas também o sustentáculo das famílias negras, em muitos casos.

A interseccionalidade, portanto, expõe a falha das instituições em incluir discriminação, opressão contra as mulheres de cor e mesmo sua atuação, que a partir das diferenças coloniais, emergem contradizendo e se adaptando à lógica civilizatória. O giro decolonial de gênero requer essa desconstrução e nos obriga a pensar na presença das mulheres negras enquanto seres tanto oprimidos como resistentes, a partir de uma colonialidade do gênero na diferença colonial que possibilita perceber e compreender o lócus fraturado da missão civilizatória racista e a participação das mulheres negras na construção da religiosidade brasileira.

Assim, com a demanda de salvaguardar os valores familiares, preservando a cultura ancestral africana, por meio da reconstrução de laços de sociabilidade e espiritualidade fundados nos “terreiros”, que formaliza a ação coletiva das mulheres negras, contra a opressão patriarcal, racista e de classe, os feminismos de terreiros praticados pelas mulheres negras goianas, se estabelecem enquanto um movimento social do dia-a-dia, que acumula conquistas, como a ascensão cultural e econômica de distintas mulheres negras, a luta contra a violência doméstica e contra o racismo. Logo, com uma identidade religiosa de matriz africana, nos afrocatolicismos, as mulheres negras construíram um projeto de empoderamento feminino, articulado nos “terreiros”.

³³ No Brasil, o movimento negro nasce e se fortalece de ações voltadas aos direitos humanos. Podemos citar a Frente Negra Brasileira como a primeira organização coletiva dos negros brasileiros na década de 1930, em São Paulo, também destaca-se o Teatro Experimental de Negros, nos anos de 1940, até o MNU na década de 1970.

Referências

- AGUIAR, Neuma. Patriarcado, sociedade e patrimonialismo. *Soc. estado*, Brasília, v. 15, n. 2, p. 303-330, Dec. 2000. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922000000200006&lng=en&nrm=iso>. access on 14 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922000000200006>.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. As raízes da violência na sociedade patriarcal. *Soc. estado*, Brasília, v. 19, n. 1, p. 235-243, June 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922004000100012&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922004000100012>.
- BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista: estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BERTRAN, Paulo. *História da Terra e do homem no Brasil Central*. Eco-história do Distrito Federal; do indígena ao colonizador. Brasília: Verano, 2000.
- BIRMAN, Patricia. "Fazer estilo criando gêneros". Rio de Janeiro, UERJ/Relume-Dumará. 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel. Coleção Memória e Sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.
- Código de direito canônico. *Canon 707, paragraffos primeiro e segundo*. Edição de Lorenzo Miguelez Domingues et al. Madri: La Editorial Católica, 1947, p. 305 apud, MORAES, 2012, P. 73].
- COELHO, Gustavo N. Arquitetura da mineração em Goiás, Goiânia, UCG, 1995.
- COELHO, Gustavo N. Guia dos Bens Imóveis Tombados em Goiás. Goiânia. UCG, 1999.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, Feb. 2006. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092006000100007>.
- DAVIES, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Heci Regina Candiani tradução. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016.
- FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo. 1958.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A Modernidade Negra. *Rev. Teoria e Pesquisa*, UFSC, Vol. 1, n. 42 E 43 Janeiro a Julho de, 2003

HABERMAS, J. (1980). *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

HALL, Stuart. The West and the rest: discourse and power. In: HALL, Stuart et al. (Org.). *Modernity: introduction to the modern societies*. Oxford: Blackwell, 1996. p. 185-227.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, Brasília, n. 16, p. 193-210, Apr. 2015. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522015000200193&lng=en&nrm=iso>. access on 14 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/0103-335220151608>.

ISAIA, Artur Cesar. Brasil: três projetos de identidade religiosa. In: RODRIGUES, Cristina Carneiro; LUCA, Tania Regina de; GUIMARÃES, Valéria (Org.). *Identidades brasileiras: composições e recomposições*. São Paulo: UNESP, 2014. p. 175-202.

KARASCH, Mary. Rainhas, Juízas: as negras nas Irmandades dos Pretos no Brasil Central (1772-1860). In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio. *Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo, Selo Negro, 2012.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1967

LUGONES, María. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". *Hypatia*, 22(1):186–209, 2007.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dec. 2008. Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso>. access on 15 Aug. 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, Dec. 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300013&lng=en&nrm=iso>. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>.

MARINHO, Thais Alves. *Kalunga: os donos da terra*. Brazilian Publishing, Curitiba, 2019.

MARINHO, Thais Alves. TERRITORIALIDADE E CULTURA ENTRE OS KALUNGA: para além do culturalismo. *Cad. CRH*, Salvador, v. 30, n. 80, p. 353-370, May 2017. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792017000200353&lng=en&nrm=iso>. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792017000200009>.

MARINHO, Thais Alves; ECCO, Clovis. Religião, Cultura e Sistema Simbólico. *Revista Caminhos*, Volume Especial, Editora da PUC Goiás, Goiânia, 2020.

MARINHO, Thais Alves; ECCO, Clóvis; ARAÚJO, Claudete Ribeiro de. Religião e Gênero: uma investigação do estado da arte dos Estudos de Gênero nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil. *MANDRÁGORA*, São Paulo, v. 24, p. 5-37, 2018.

MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda C. da Silva. *O Matriarcado negro nos “terreiros”³⁴: Da cosmovisão do feminino ao feminismo de terreiro*. No prelo, *Revista Faculdades EST*. 2020.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do corpo místico de Cristo: irmandades e confrarias na Capital de Goiás (1736-1808)*. Goiânia, FUNAPE, 2012.

MOREIRA, Núbia Regina. *A organização das feministas negras no Brasil*. Vitória da Conquista-BA, Edições UESB, 2011.

MUNANGA, Kabengele; NILMA, Lino Gomes. *Para entender o negro no Brasil hoje*. São Paulo: Global, 2004.

NASCIMENTO, Giovana Xavier da Conceição. *Coisa de pele: relações de gênero, literatura e mestiçagem feminina* (Rio de Janeiro, 1880-1910). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. 2005

NAVARRO-SWAIN, Tania. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos. *Labrys: Revista de Estudos Feministas*, nº 9, 2006. Disponível em: Acesso em 02 jun. 2006.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento.

PARÉS, Luis Nicolau, SANTOS, João Batista dos, . 21Cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha 1935-1937. Artigo publicado na *Revista Afro-Ásia*, Universidade Federal da Bahia 2007.

PATEMAN, Carole. *The sexual contract*. Stanford, California: Stanford University Press. 1988.

PIRES, Rogério Brittes W.. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 61-95, June 2011a. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100004&lng=en&nrm=iso. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000100004>.

³⁴ A palavra terreiros neste contexto faz alusão não apenas aos templos de religiões de matriz afro, mas a todos espaços de convivência que os afrodescendentes permearam e modificaram, seja por ações políticas e sociais, seja simplesmente por estar e ser, terreiros como espaços de transformação de movimentos sejam religiosos políticos ou sociais (SIMONI, 2020).

PIRES, Rogério Brittes. "Fetische und ungerade Dualismen: Anmerkungen zu afrikanischen und afroamerikanischen Religionen". In: C. Antenhofer (ed.). *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*. Bielefeld: Transcript. 2011b.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, Dec. 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015&lng=en&nrm=iso>. access on 12 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. *Epistemologias do Sul*. Edições ALMEDINA. Coimbra, 2009.

RANDERIA, Shalini. Jenseits von soziologie und soziokultureller anthropologie: zur ortbestimmung der nichtwestlichen welt in einer zukünftigen sozialtheorie. In: BECK, Ulrich; KIESERLING, André (Org.). *Ortsbestimmung der soziologie: wie die kommenden generation gesellschaftswissenschaften betreiben will*. Baden-Baden: Nomos, 2000. p. 41-50.

RIBEIRO, Ronilda. *Alma Africana*, os Iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

SCOTT, James C. LOS DOMINADOS Y EL ARTE DE LA RESISTENCIA. DISCURSOS OCULTOS. *Reflexión Política*, vol. 4, núm. 8, diciembre, 2002 Universidad Autónoma de Bucaramanga Bucaramanga, Colombia

SCOTT, James. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press. 1985.

SEGATO, Rita Laura "Inventando a natureza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife". *Anuário Antropológico*, 1985. Rio de Janeiro.

SEGATO, Rita Laura. *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010, 2003.

SEGATO, Rita Laura, Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES* [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 dezembro 2012, consultado a 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/eces/1533> ; DOI : 10.4000/eces.1533

SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Ed. UCG, 2007.

SIMONI, Rosinalda C.S. Virgem do Rosário e São Benedito: Irmãos Irmandades Negras na Capitania dos Goyazes. *Revista Caminhos*, Editora da PUC Goiás, Goiânia, v.17, jan/jun, 2019a. p. 278-295.

SIMONI, Rosinalda C.S; MESSIAS, Noeci Carvalho. Fé e festividades nas irmandades negras no interior do Brasil: (RE) afirmação identitária afrodiásporica. *Revista Mosaico de história*. Editora da PUC Goiás, Goiânia 2019b. p. 251-254

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. *Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO)*. Memória e Tradição tese doutorado defendida pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás em agosto 2017 disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3835>

THEODORO, H. *Mito e espiritualidade*. mulheres negras. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

THORNTON, John. "Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu áreas, 1500-1700". In: HEYWOOD, Linda M. [org]. *Central Africans and cultural transformation in the America diaspora*. Cambridge. Cambridge University Press, 2002.

VASCONCELOS, P. de A. Cultura, religião e escravidão na Bahia (1549 - 1888). *Revista Espaço Cultural*, Salvador, n. 2, p. 08-18, jun. 1996.

VELLOSO, M. P. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 1999.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1938.

WALBY, Silvia. *Theorizing patriarchy*. Oxford: Brasil Blackwell. 1990.