

## Os Candomblés vistos a partir de suas contribuições políticas-epistêmicas

Igor Leonardo de Santana Torres

Mestrando em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)

e-mail: torres.igorsantana@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7455-3212>

Almerson Cerqueira Passos

Mestre em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres,

Gênero e Feminismos (PPGNEIM|UFBA)

e-mail: almerson.passos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9756-4336>

Claudenilson da Silva Dias

Doutorando em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres,

Gênero e Feminismos (PPGNEIM|UFBA)

e-mail: diasghp@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8966-162X>

### RESUMO

A identidade religiosa — assim como os saberes guardados, produzidos e atualizados no interior do Candomblé — tem sido convocada nos discursos e ações de ativistas e pesquisadoras. Há toda uma fundamentação ética e cosmogônica que orienta suas ações, agenciando toda uma rede de significados e reposicionamentos subjetivos e epistemológicos que informam a política e a produção de conhecimento de adeptas e iniciadas na religião dos Orixás. Utilizando revisão bibliográfica, consideramos, ao menos, cinco apontamentos que podem nos ajudar a compreender esse cenário: (i) Candomblés como exercício de decolonialidade; (ii) Candomblés como exercício de outro modelo organizativo de família; (iii) Candomblés como exercício de afetividades; (iv) Candomblés como exercício de autoavaliação e autodefinição; e (v) fundamentos epistemológicos religiosos afro-brasileiros. Concluímos que os Candomblés, como espaços não formais de educação, bem como políticos, têm pressupostos que os constituem como vetores que oferecem estímulos decoloniais notáveis na formação das sujeitas, denotando a expressão e vida religiosa enquanto dimensões que podem levar a processos de subjetivação, estimulando a agência e processos de desidentificação e atuação política.

**Palavras-chave:** Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras.; Candomblés; Epistemologias; Política; Subjetivação.

## Candomblés seen from their political-epistemic contributions

---

### ABSTRACT

The religious identity—as well as the knowledge kept, produced and updated within Candomblé—has been called up in the speeches and actions of activists and researchers. There is a whole ethical and cosmogonic foundation that guides its actions, managing a whole network of meanings and subjective and epistemological repositionings that inform the politics and knowledge production of adepts and initiates in religion. Using a bibliographic review, we consider, at least, five notes that can help us understand this scenario: (i) Candomblés as an exercise in decoloniality; (ii) Candomblés as an exercise in another family organizational model; (iii) Candomblés as an exercise in affectivity; (iv) Candomblés as an exercise in self-assessment and self-definition; and (v) afro-brazilian religious epistemological foundations. We conclude that Candomblés, as non-formal spaces of education, as well as politics, have assumptions that constitute them as vectors that offer remarkable decolonial stimuli in the formation of subjects, denoting religious expression and life as dimensions that can lead to processes of subjectivation, stimulating the agency and processes of disidentification and political action.

**Keywords:** Anthropology of Afro-Brazilian Religions; Candomblés; Epistemologies; Politics; Subjectivation.

## Los Candomblés vistos desde sus contribuciones político-epistémicas

---

### RESUMEN

La identidad religiosa — así como el conocimiento almacenado, producido y actualizado dentro del Candomblé — ha sido convocada en los discursos y acciones de activistas e investigadores. Existe todo un fundamento ético y cosmogónico que orienta sus acciones, gestionando toda una red de significados y reposicionamientos subjetivos y epistemológicos que informan la política y producción de conocimiento de los adeptos e iniciados de la religión de los Orixás. A partir de una revisión de la literatura, consideramos, al menos, cinco apuntes que pueden ayudarnos a comprender este escenario: (i) Candomblés como ejercicio de descolonialidad; (ii) Candomblés como ejercicio de otro modelo organizativo de la familia; (iii) Candomblés como ejercicio de afectividad; (iv) Candomblés como ejercicio de autoevaluación y autodefinición; y (v) Fundamentos epistemológicos religiosos afrobrasileños. Concluimos que el Candomblés, como espacios educativos no formales, así como políticos, tienen supuestos que los constituyen como vectores que ofrecen notables estímulos descoloniales en la formación de los sujetos, denotando la expresión y la vida religiosa como dimensiones que pueden conducir a procesos de subjetivación, estimulando la agencia y los procesos de desidentificación y acción política.

**Palabras clave:** Antropología de las Religiones Afrobrasileñas; Candomblés; Epistemologías; Política; Subjetivación.

## Introdução

No Brasil, a colonização e a escravidão desestruturaram as famílias negras. Povos africanos foram escravizados, divididos em navios e apartados de seus entes, pessoas<sup>1</sup> de contingentes étnicos, culturais e línguas diferentes foram, estrategicamente, misturadas de forma a dificultar a articulação e a resistência da população africana que estava sendo traficada. Os Candomblés<sup>2</sup>, diante desse cenário, foram um projeto de resistência e tentativa de manutenção de laços de parentesco por vínculo religioso, bem como uma forma de manter viva, diante das imposições do catolicismo e do colonialismo, as culturas tradicionais africanas que carregavam consigo, desde suas cidades, suas identidades (MACHADO, 2010; NOGUEIRA, 2020).

No culto aos *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*<sup>3</sup>, pessoas negras escravizadas pelo sistema escravocrata europeu se organizaram através das famílias de santo (LIMA, 2003). É por essa razão que, na atualidade, as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) (NOGUEIRA, 2020) são as principais transmissoras/mantenedoras das culturas negro-africanas, *yorùbá* (Nigéria), *bantu* (Congo-Angola) ou jeje (Benin) no país. A partir delas, a herança cultural, mantida e salvaguardada por nós — CTTro —, foi reconstruída, dentro desses espaços religiosos, por nossas ancestras. Os valores culturais seguem seu curso por meio da transmissão do conhecimento, seja passado pelas mais velhas oralmente, seja através da vasta literatura produzida pelos diversos campos dos saberes (desde a Antropologia até os estudos interdisciplinares), passando também pela produção efetiva e

---

<sup>1</sup> Utilizamos a palavra “pessoa” como termo neutro para referir-nos a um grupo, deixando incluída a menção a toda e qualquer expressão de gênero, sem a distinção binária masculino/feminino. Nesse sentido, todo o texto está escrito no feminino universal.

<sup>2</sup> Utilizamos o termo “Candomblés”, no plural, para indicar a pluralidade de congregações religiosas que existem e costumam a ser ocultadas, inconscientemente por pesquisadoras e pessoas em geral, sob o termo “Candomblé”, no singular. Quando nos referimos à “religião”, no singular, fazemos menção ao “Candomblé” enquanto instituição religiosa. Não obstante a noção de Candomblé não exista em África, no Brasil, o culto aos *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun* se organiza como prática religiosa.

<sup>3</sup> Esses termos designam, respectivamente, as nações dos Candomblés. Os autores deste artigo pertencem aos Candomblés de nação *Kétu*. Assim sendo, nossas percepções e argumentos partem da inserção na tradição de nossas casas de *àṣẹ*. No entanto, tendo em vista o compartilhamento de símbolos linguísticos e ritualísticos entre essas nações, inclusive sendo o uso dos termos *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun* muitas vezes irrestrito às suas nações e seus troncos linguísticos de origem, e de modo a acentuar as múltiplas tradições dos Candomblés, utilizamos os três vocábulos que marcam essa pluralidade ritualística e de origem, que pode variar em maior ou menor grau entre os Candomblés. Sobre o conceito de nação nos Candomblés da Bahia (cf. LIMA, 1976). Há que se ressaltar, também, a existência de religiões de matriz africana como a Umbanda, o Tambor de Mina e o Batuque, e outras que estão pautadas no culto a caboclos, como os Candomblés de Caboclo, e outras entidades.

afetiva do próprio povo-de-santo (CASTILLO, 2010). Isso nos permite a reconstituição de uma identidade histórica e a transmissão de valores civilizatórios, morais, éticos e religiosos (MACHADO, 2010; SEGATO, 1990).

Certa feita, em 2019, conversando com um amigo enquanto observavam a interação de cursistas que participavam de um mesmo componente on-line sobre teorias lésbicas, um dos autores foi questionado sobre os motivos da incorporação de uma “linguagem do Candomblé” — como nomeou uma das discentes citando a obra *Interseccionalidade*, de Carla Akotirene (2019), como exemplo — em textos acadêmicos. Eles acharam interessante a expressão utilizada pela discente, mas não conseguiram construir uma resposta adequada para a inquietação do colega de estudo. Elaboraram, rapidamente, como as movimentações em torno da categoria “lugar de fala” (RIBEIRO, 2019) e as epistemologias decoloniais poderiam ter alguma influência nessa emergência de novas pesquisadoras e ativistas com vivências sociais e religiosas específicas, mas marcantes em suas formas de ver o mundo e construir conhecimento. Mas, ainda assim, restou essa inquietação sobre como as suas referências e as suas formas de pensar têm sido impactadas por essa incorporação da identificação crítica, reflexiva, e vivência religiosa.

No contexto de privilégios epistêmicos, a subjetividade e as experiências corporificadas passam a inscrever não apenas os corpos, mas os textos, de maneira que algumas pessoas, ao lerem um escrito, procuram identificar-se por completo neles, na procura de um reflexo de suas vidas em cada palavra. A subjetivação do texto passa, então, pela incorporação do universo material e simbólico das pessoas. Os Candomblés, com toda a sua carga ancestral e de saberes, não poderiam deixar de ser acionados e incorporados tanto nos textos quanto nas práticas e reflexões políticas de pessoas ativistas adeptas dessa religião. Esse processo não corresponde a uma atitude nova. Intensificando-se através da popularização das redes sociais e da emergência de atrizes orgânicas nesses espaços, narrativas subalternizadas, compactadas em experiências “individuais” e coletivas, têm refletido uma pluralização de discursos e ações que encontram o seu cerne no “lugar de fala” (RIBEIRO, 2019).

Nesse sentido, a identificação religiosa — assim como os saberes guardados, produzidos e atualizados no interior dos Candomblés — tem sido convocada nos discursos e ações de ativistas e pesquisadoras. Essas pessoas têm discutido temas políticos a partir de suas relações com as religiões de matriz africana, com o conhecimento

transmitido de seus *Ilé Àṣẹ*<sup>4</sup>. A interpretação das divindades como agentes espirituais e políticos – e não apenas como figuras simbólicas — decorre de uma fundamentação cosmogônica complexa que, envolvendo relações e seres, orienta as ações dessas pessoas. Essa compreensão se complementa com a exigência – por parte dessas deidades às suas devotas, segundo algumas adeptas e *omọ Ọrìṣà, vodunsi, muṣenṣa*<sup>5</sup> — de um comportamento político que honre o pacto de devoção feito dentro da religião (SEGATO, 1990).

A identidade candomblecista<sup>6</sup> — fundamentada em uma experiência (auto)reflexiva de pertença religiosa — agencia toda uma rede de significados e reposicionamentos subjetivos e epistemológicos que informam a política e a produção de conhecimento de pessoas adeptas e iniciadas na religião. Questionamos então: quais as chaves interpretativas desse processo? E de que maneira isso vem ocorrendo? A fim de tentar respondê-las parcialmente, precisamos começar considerando ao menos cinco apontamentos: (i) Candomblés como exercício de decolonialidade; (ii) Candomblés como exercício de outro modelo organizativo de família; (iii) Candomblés como exercício de afetividade; (iv) Candomblés como exercício de autoavaliação e autodefinição; e os (v) fundamentos epistemológicos religiosos afro-brasileiros<sup>7</sup>.

## Candomblés como exercício de decolonialidade

---

<sup>4</sup> Casa de Axé, em iorubá.

<sup>5</sup> Termos utilizados nas três principais nações dos Candomblés para designar os(as) iniciados(as), aqueles(as) que foram raspados(as) e marcados(as). Após o processo de iniciação, eles(as) ocupam um status na hierarquia dos Candomblés. Respectivamente, os termos referem-se à nomenclatura nas nações *Kétu* ou *Nàgó*, Jeje e Congo-Angola.

<sup>6</sup> Aqui, não buscamos uma lógica universal ontológica. Referimo-nos a uma construção político-epistemológica que amplia o entendimento dos Terreiros. A construção de uma identidade candomblecista requer atenção para com a nossa capacidade de (re)pensar nossa prática cotidiana dentro e fora do Terreiro, haja vista que nossas relações são mediadas pelas colonialidades do ser/saber/poder/gênero, e estamos com esse projeto apontando novas estratégias de resistência. Essas reflexões estão em curso na tese de doutoramento de Claudenilson Dias e em nossas lutas diárias em nossas CITTro.

<sup>7</sup> Embora Vagner Gonçalves da Silva (2017) exponha como as categorias “religiões de matriz africana” e “religiões afro-brasileiras” foram utilizadas em contraposição em determinado momento histórico, não partimos dessa diferenciação. Compreendendo e negando a ideia de pureza baseia essa distinção — “mais puro” versus “mais sincrético” — consideramo-nas correspondentes. No nosso uso, alternamos entre uma e outra.

As autoras decoloniais têm denunciado como a modernidade ocidental<sup>8</sup> se estrutura e se mantém sobre a colonialidade, um empreendimento sustentáculo do surgimento das metrópoles mundiais e do progresso do Norte Global<sup>9</sup> a partir do sistema escravocrata. A colonialidade aparece como uma engrenagem complexa de produção de miséria, dor e esquecimento. Ela se manifesta na colonialidade do ser, do poder e do saber, um processo que não se deu, simplesmente, no nível material, mas cognitivo, emocional e cultural (QUIJANO, 2005). Diante disso, as teorias decoloniais têm um compromisso político, epistêmico e ético com a descolonização. Elas indicam o projeto (neo)colonial como uma ação que não cessou sua dominação política, econômica e subjetiva (BALLESTRIN, 2013; QUIJANO, 2005) e cuja colonialidade do saber indica um desnível de prestígio sobre a produção de conhecimento do Sul e os saberes locais em favor da valorização da ciência moderna ocidental produzida no Norte Global (SANTOS; MENESES, 2010). Sem falar da colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2008), que se manifesta na desumanização das pessoas racializadas e na imposição de uma matriz eurocêntrica de gênero e sexualidade, muito bem discutida e sintetizada no conceito de colonialidade de gênero (LUGONES, 2008; 2014).

Constituídos dentro de uma matriz de conhecimentos e paradigmas civilizatórios africanos, através do culto a *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*, os Candomblés inserem-se em uma tradição de saberes locais, subalternos, que, coexistindo com a imposição de uma cultura ocidental, resistiu — não sem a incorporação/influência em algum grau da cultura hegemônica (HOFBAUER, 2011) — ao epistemicídio (CARNEIRO, 2005; SANTOS; MENESES, 2010), e ainda aos investimentos persecutórios, criminalizantes e etnocêntricos da cultura da colonização. Essa religião, tal qual a proposta decolonial aponta, questiona, profundamente, todo o terreno epistemológico ocidental, no qual foram formuladas as teorias e os conceitos de gênero, raça, sexualidade, economia e humanidade, levando em consideração que a missão civilizatória, a empreitada colonial, justificou-se pela colonização da memória, das emoções, transformando as relações com

---

<sup>8</sup> O ocidente ao qual nos referimos se refere a uma divisão política, no qual incluímos a América do Norte e a Europa.

<sup>9</sup> Refere-se a uma delimitação, não exclusivamente geográfica, que toma a dominação colonial e capitalista europeia sobre o Sul Global como um fenômeno social que sustenta a divisão política do globo terrestre em Norte e Sul globais do ponto de vista das relações de poder e saber estabelecidas entre sociedades coloniais e colonizadas. A América do Norte, a Europa, a Austrália e a Nova Zelândia — estes dois últimos por terem atingido o nível de desenvolvimento econômico dos dois primeiros — estão inseridas no Norte Global; a América Central, do Sul, a África e a Ásia pertencem ao Sul Global (SANTOS; MENESES, 2010).

a espiritualidade e com a terra. Desestabilizou as concepções de identidade, organização social, ecologia e cosmologia das pessoas colonizadas (LUGONES, 2008).

Diante disso, e tomando como base epistemológica os estudos decoloniais, a noção de ecologia de saberes (SANTOS, 2007) e desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008), compreendemos o lugar dos Candomblés como um *locus* produtivo de epistemologias e outros modos de vida. Sua experimentação e incorporação direta engendra processos e críticas decoloniais desde experiências que partem da realidade cotidiana e plural de resistência às colonialidades em seus distintos modos. Isso ocorre, pois “[...] conhecimentos, relações e valores, práticas ecológicas, econômicas e espirituais são, logicamente, constituídos em oposição a uma lógica dicotômica, hierárquica, ‘categorial’ [...]” (LUGONES, 2008, p. 936) da colonização.

Não obstante a defesa desse lugar ocupado pelos Candomblés ou de evidência de suas potencialidades nesses termos, tem-se consciência de que uma cultura subalternizada dentro de um esquema macrossocial no qual está inserido, tende a incorporar seus valores e códigos que se expressarão nas práticas individuais e coletivas de pessoas de *àsê*<sup>10</sup> dentro e fora de suas roças. Não se trata, de forma alguma, de defender um purismo ou impermeabilidade cultural da religião. Ao contrário, pretende-se sublinhar — desde uma rede de códigos derivados e processos históricos — os fenômenos que podem se apresentar como contrastantes e facilitadores de uma reatribuição de sentidos. Como, também, ressaltar aqueles que permitam a expressão de novos modos existenciais e organizativos que influenciam o pensamento científico, as análises sociais de ativistas e/ou pesquisadoras das Ciências Humanas.

### **Candomblés como exercício de outro modelo organizativo de família**

Os movimentos feministas elaboraram, nas décadas de 1980 e 1990, incontáveis críticas à ciência, questionando seu viés androcêntrico e racialmente homogêneo. Não apenas críticas, muitas autoras sugeriram métodos mais objetivos de fazer pesquisa a partir de uma corporificação do conhecimento, propondo uma construção epistemológica na qual o ponto de vista partisse de um lugar — e não de lugar nenhum — e criasse uma objetividade forte (ALCOFF, 2016; COLLINS, 2016b; HARAWAY, 1995; HARDING, 1992; 1998). Esse contexto de dúvida e desconfiança dos pressupostos de objetividade científica descorporificada (HARAWAY, 1995) as conduziu ao desenvolvimento de uma

---

<sup>10</sup> Termo êmico que se refere ao ambiente das CTTro.

epistemologia do ponto de vista (HARDING, 1992) ou epistemologia política (ALCOFF, 2016).

Essas autoras nos mostram a ciência como um campo de poder e tensões e redefinem as noções e separações de forma e conteúdo no método científico. A produção de uma crítica feminista sobre a ciência visava antes uma reformulação desse campo de poder, refletindo e trazendo para o fazer ciência uma relação crítica entre as relações de privilégio e opressão que permeiam esse processo, com vistas a uma “[...] multiplicidade radical dos conhecimentos locais [...]” (HARAWAY, 1995, p. 16). Esse projeto político-epistemológico se concentra na ideia de que os saberes produzidos pelas margens, pelos grupos subalternos, são confiáveis e mais próximos de suas realidades e experiências de opressão, oferecendo uma melhor alternativa de explicação do mundo e abrindo um espaço para percepções plurais que permitam “[...] a formulação de várias reivindicações de conhecimento [...]” (ALCOFF, 2016, p. 141).

Sua aplicação no debate político-epistemológico se explica alinhando-se ao desvelamento das relações de poder no campo das ciências e se estende para o domínio ativista, posto que une engajamento político ao interesse epistêmico. Devemos levar em consideração, principalmente, que essa perspectiva não se vale tão somente do subjetivismo como base da prática científica engajada, mas marca o lugar do corpo, das experiências específicas e compartilhadas na produção de conhecimento, seja ele crítico ou pretensamente neutro. Essa gênese combinada de ativismo e ciência que marca o surgimento da teoria do ponto de vista feminista e dos saberes localizados informa essa sua dupla origem e delinea o segundo campo de pertencimento e uso dessa ferramenta: as lutas sociais.

A desmistificação de uma experiência comum, mais a especificidade de experiências grupais marcadas por categorias distintas, serviu para uma complexificação dos movimentos sociais e de suas demandas e críticas ao Estado. Assim como para os estudos decoloniais, para essas autoras discutir as relações de grupos sociais segundo seus posicionamentos no diagrama das relações de poder de raça, classe, gênero, sexualidade, entre outras intersecções, era o principal e mais importante aporte dessas epistemologias situadas. Em vista disso, a corporificação dos saberes e a incorporação de lugares sociais aos discursos se faz uma estratégia de resistência à colonialidade epistêmica.

As incursões de apagamento de toda sorte de saber local em favor de uma racionalidade neutra, mas prenhe de preconceitos encontra barreira na prática de ativistas feministas e LGBT de CTTro, que reformulam suas apreensões da realidade a partir da

experiência religiosa e conhecimentos ancestrais advindos de uma filosofia de culto a *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*. Dessa forma, não somente encontramos ligações com as ideias do pensamento decolonial, como também da crítica africana ao gênero (OYĚWÙMÍ, s/d), ao feminismo branco e à epistemologia ocidental norte-americana e europeia, sobretudo no que diz respeito à construção do conhecimento dentro de uma perspectiva de neutralidade moderna ocidental e desvalorização de saberes outros, o que pode ser sintetizado no conceito de colonialidade do poder/saber.

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2017) apresenta fatos que contestam o universalismo do gênero e o lugar do ocidente (América do Norte e Europa) como produtor de conhecimento, alertando para a existência de categorias situacionais, não tão fixas ou rígidas quanto as designações baseadas no gênero em sociedades ocidentais. O surgimento do gênero como categoria útil de análise histórica transformou o movimento de mulheres e o movimento feminista, tendo também alterado, significativamente, as discussões acadêmicas sobre a condição feminina e a opressão das mulheres. Não sem muita objeção, a categoria logo virou conceito difundido em textos teóricos, agências internacionais, sendo algumas vezes utilizado como sinônimo de mulheres, e outras, como sua clássica atribuição significa: “[...] uma forma de indicar construções sociais sobre um corpo sexuado [...]”, uma categoria relacional que informa “[...] origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres.” (SCOTT, 1990, p. 75).

O gênero foi imposto como uma metanarrativa, um conceito que permitiria uma aplicação universal na análise das experiências sociais de mulheres e homens ao redor do mundo. A hegemonia do gênero, nesse sentido, vem sendo questionada por teóricas africanas como mais uma injunção neocolonial do ocidente estimulada por teóricas brancas do circuito euro-estadunidense. O *ethos* europeu construído em cima da valorização da figura masculina e racialização do conhecimento, que coloca a Europa como berço do saber, são pressupostos criticados e analisados na compreensão das realidades africanas.

Diante disso, consoante a Oyěwùmí (2017), o gênero não poderia ser aplicado para analisar o contexto africano de organização social, posto que esse conceito de origem ocidental se baseia na família nuclear, uma formação europeia, na qual o gênero organiza a família, e as distinções de gênero são a fonte primária de hierarquia e opressão (OYĚWÙMÍ, 2017). Não existindo ou sendo pouco expressiva essa formação em África, especificamente em *Ọ̀yọ́*, região *yorùbá* do sudoeste da Nigéria, a exportação do gênero e da noção de família nuclear que o acompanha dificultaria uma apreensão do contexto

familiar africano. Oyěwùmí mostra que a família *yorùbá* não pode ser lida como genericada, pois que o poder não se atribui ao gênero, apresenta-se difuso na estrutura familiar e a senioridade/antiguidade se constitui como princípio organizador fundamental.

A prática religiosa também complexifica e desloca o gênero como fundante da organização social ao passo que a categoria *iyàwó* (esposa) também pode ser atribuída a homens e mulheres do *Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀* ou *Iṣeṣe Lágba*<sup>11</sup>, conhecidos como *iyàwó Òrìṣà*. A ideia de homem/macho reprodutor sofre uma dissensão quanto ao gênero observada no culto a *Ṣàngó*<sup>12</sup>, que divide a posição de gerador e fertilizador com *Oya*<sup>13</sup> e *Ọṣun*<sup>14</sup>. Ao dialogar com Oyěwùmí (2017) em sua crítica à colonialidade e ao imperialismo epistêmico a partir da transnacionalização do conceito de gênero, observamos o reflexo da influência da cultura *yorùbá* em África, sobre a organização familiar, na desestabilização das colonialidades de poder e saber, porque pensando a produção e aplicação universal de categorias ocidentais. O seu trabalho, quando evidencia categorias distintas de classificação familiar e regulação da distribuição de poder, assim como o culto a *Òrìṣà*<sup>15</sup>, traz uma organização categorial diferente da ocidental, na qual o conceito de gênero não deve ser aplicado.

Pensar os Candomblés como outro modelo organizativo de família na qual o gênero, *a priori*, não organiza — ou ao menos não deveria organizar — as funções, parte de sua condição de herdeiro, uma extensão dessa cultura *yorùbá*. A família de santo ou de *àṣẹ* não está estruturada fora das convenções da família nuclear ocidental, muito embora vejamos algumas atribuições de cargos dentro da estrutura hierárquica e funcional da religião que sejam, comumente, acompanhadas de um discurso de gênero não ocidentalizado. As posições de *Bàbálórìṣà* ou *Ìyálórìṣà* não são dadas por uma função materna ou paterna, tampouco refletem, em sua estrutura lexical, os significados de mãe e pai de *Òrìṣà*, mas revelam a ideia de zeladores que detêm o saber sobre o culto a essas

<sup>11</sup> Formas pelas quais o culto tradicional de *Òrìṣà* é reconhecido na África Iorubá.

<sup>12</sup> *Òrìṣà* da justiça, representado pelo fogo e pelo trovão. Considerado o quarto rei de *Ọyó*.

<sup>13</sup> *Òrìṣà* dos ventos, do raio, considerada a mãe dos *égún*, a primeira esposa de *Ṣàngó*. O rio Níger é dedicado a essa divindade. Também pode ser chamada de *Yánsàn*.

<sup>14</sup> A segunda esposa de *Ṣàngó*, seu nome também é atribuído a um rio que corre na Nigéria. Divindade relacionada às águas doces, ao ouro e à fertilidade.

<sup>15</sup> Como explica Oyěwùmí, a cultura *yorùbá* está, profundamente, implicada na tradição religiosa, não há uma separação entre o social e o religioso, pois “a sociedade *yorùbá* não era e não é secular; a religião foi e é parte da estrutura cultural e, portanto, não pode ser confinada a um âmbito social.” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 106, tradução nossa, grifos nossos).

divindades. Assim como *Olórun/Olódumarè*<sup>16</sup> não age sozinho, mas em companhia e ajuda de outros *Òrìṣà* — como *Ọ̀rúnmìlà* e *Èṣù* —, também o *bàbá* ou *ìyá* estrutura sua família com postos que lhe auxiliam no cuidado da *ẹ̀gbé*. Não há um pai ou mãe responsáveis por toda a “prole”, acompanham-nos por exemplo a *Ìyá Kékeré* ou *Bàbá Kékeré*<sup>17</sup>, a *Ìyá Ẹ̀gbé* ou *Bàbá Ẹ̀gbé*<sup>18</sup>.

O cuidado como categoria ganha um sentido comunitário nos Candomblés. Um exemplo disso está na iniciação/feitura (*ibèrè*), quando os chamados barcos (grupos de pessoas) são recolhidos, e toda a comunidade, sobretudo as *ÌyájìbỌ̀nà* e os *BàbájìbỌ̀nà*<sup>19</sup>, alguns em menor e maior intensidade, dedica-se a cuidar dos neófitos que estão em processo de gestação dentro do útero sagrado que chamamos *hunko*<sup>20</sup>. Algumas vezes, como mencionado, as atribuições podem carregar sentidos ocidentais de gênero, mas nas CTTro, por exemplo, o cargo de cozinheira ritualística atribuído às mulheres — *Ìyábàsè* ou *Ìyálàsè* — não sustenta a divisão sexual do trabalho que lhes é imposta nas sociedades ocidentalizadas — incluindo a nossa, brasileira, o que não implica dizer que somos, de fato, ocidentais. A cozinha, nos Candomblés, é um espaço de poder. Esse cargo, por sua vez, reconhece competências e atribui a responsabilidade de preparo da comida votiva às divindades, uma posição que acompanha reconhecimento e autoridade. Uma vez que o gênero de quem ocupa um cargo vai variar segundo as particularidades contextuais de cada CTTro, nesse caso, também podemos ver o próprio *bàbá* ou *ìyá* exercendo essa função ou delegando-a, por exemplo, a outros homens que possuem o saber necessário para executá-la.

Tampouco *ÌyájìbỌ̀nà* goza de algum desprestígio de poder. Esse cargo de “mãe criadeira”, responsável por passar os conhecimentos litúrgicos e ensinamentos cotidianos nas CTTro, os conhecimentos necessários aos neófitos durante o processo iniciático, não

---

<sup>16</sup> Único e supremo deus. Aquele que criou os primeiros *Òrìṣà*.

<sup>17</sup> Cargos que dividem com a *Ìyálórìṣà* as responsabilidades civis e religiosas. Na sua ausência, eles têm autoridade para gerir o Terreiro.

<sup>18</sup> Cargo cuja responsabilidade consiste no cuidado da comunidade e de questões burocráticas do Terreiro. Alguns Candomblés atribuem a esse posto, também, o culto aos ancestrais, à *Ẹ̀gbé Ọ̀run*.

<sup>19</sup> Uma vez que a maioria dos cargos nos Candomblés foram pensados para as mulheres, não é recorrente a atribuição de tal posição a um homem na maioria dos Terreiros, sendo vista em alguns poucos, o que pode gerar alguns conflitos sobre a sua legitimidade ou não. Devemos acrescentar ainda que, em alguns Terreiros, quando não há pessoal suficiente para a execução de todas as funções individualmente, mesmo os *bàbá* e as *ìyá* se encarregam de desempenhar as funções atribuídas a esse posto.

<sup>20</sup> Quarto no qual as pessoas a serem iniciadas ficam recolhidas durante o processo iniciático, recebendo os preceitos e fundamentos para a concretização da feitura (*ibèrè*).

se resume aos sentidos da maternidade ocidental e encontra sua correspondência masculina na figura do *BàbájìbỌ̀nà*, muito embora este não seja tão comum nas CTTro. Esse cargo antes de tudo exige habilidades técnicas, requer conhecimentos litúrgicos, como dos *àdírà*<sup>21</sup>, dos *orin*<sup>22</sup> e dos *oríkí*<sup>23</sup> específicos para aquele momento. Não depende de uma suposta inclinação feminina essencializada para o cuidado. Esses saberes e habilidades apreendidos, executados e repassados na vida cotidiana das CTTro, são verdadeiras expressões do cuidado e respeito com as divindades, os ancestrais e a comunidade. Diante disso, muitas vezes essa função pode ser compartilhada com os homens, os pais pequenos<sup>24</sup> das neófitas, ou mesmo alguns cuja função esteja na preparação destes para o dia do *orúkọ*<sup>25</sup>, como no caso do *Bàbá Oníjọ*, cuja atribuição está em ensinar as danças ritualísticas às noviças (JAGUN, 2017).

Os cargos variam de casa para casa e surgem conforme a necessidade de cada uma delas. A figura do *Ọ̀gá*, por exemplo, registra essa relatividade dos postos e seus sentidos. Quanto a isso, Luis Nicolau Parés (2018) situa o *Ọ̀gá* dentro de uma relação necessária e estratégica com as pessoas brancas, na qual o cargo teria sido criado pela necessidade de proteger os Candomblés e agregar personagens célebres e influentes para representar essa religião fora dos limites da CTTro. O pesquisador oferece outras chaves interpretativas para pensar a relação dos Candomblés com a branquitude. Dessa forma, os cargos e suas respectivas funções não são fixos, tampouco os sentidos que lhes dão inteligibilidade e legitimidade no interior da religião, podendo desaparecer, serem atualizados ou mesmo outros serem criados. Outro exemplo que pode ser trazido — desta vez, rompendo com a adequação de gênero ao posto — é o do cargo de *Ìyá Moro*<sup>26</sup>, que, sendo um cargo destinado quase que exclusivamente às mulheres, no *Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀pó Àfonjá*, já foi ocupado por dois homens: o primeiro na gestão de Mãe Aninha, e o segundo na gestão de Mãe Stella de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* (SANTOS; MENESES, 2010).

A senioridade ressurgue no espaço dos Candomblés como categoria estruturante de autoridade, prestígio e atribuições. Geralmente, quanto mais velha nos termos do

<sup>21</sup> Rezas, em iorubá.

<sup>22</sup> Cânticos, em iorubá.

<sup>23</sup> Invocações, em iorubá.

<sup>24</sup> Pais pequenos são o segundo pai de uma pessoa que se inicia nos Candomblés. Ele participa de todo o processo iniciático de seu(a) filho(a). Em algumas casas, durante a feitura, eles são responsáveis por presentear-los(as) com os animais votivos.

<sup>25</sup> Nome, em iorubá.

<sup>26</sup> Cargo responsável pelo *ìpàdẹ̀*, cerimônia inicial dos Candomblés, na qual se reverencia *Èṣù* e os ancestrais, para que tudo ocorra bem durante a celebração porvir.

cumprimento das obrigações rituais, mais prestígio e privilégios são acessados pelas pessoas com status de *ègbón m̃*<sup>27</sup>. Confere-se esse título àquelas pessoas que cumpriram seu *òdún méje*<sup>28</sup>. Assim, pouco adianta a idade cronológica fora do CTTro: uma criança, tendo sua obrigação de 7 anos arriada<sup>29</sup>, será a mais velha de uma pessoa que, na ordem cronológica ocidental, tenha muito mais anos de vida, sendo adulta jovem ou idosa. O que estabelece a senioridade é a “idade de santo”. Se essa criança ou adolescente tiver um cargo que exija certos procedimentos — como o caso do *foríbalè* ou *dojúbolè*<sup>30</sup> — das outras filhas diante dela, independentemente da idade social, assim será feito.

A compreensão de tempo e senioridade ganha outros contornos no sistema religioso e organizacional dos Candomblés. No entanto, resta-se uma consideração importante, a velhice, a senioridade, sempre será levada em consideração, não obstante o cumprimento das obrigações. Uma pessoa mais velha, idosa, deverá sempre ser respeitada pelo seu tempo de vida e experiências. No entanto, outras relações de senioridade e velhice são estabelecidas nos Candomblés para além de uma perspectiva ocidental da gerontologia, nas quais o ser velha se difere bastante do ser velha para o resto da sociedade brasileira, ganhando a velhice outros sentidos.

Os Candomblés, sobretudo os *Nàgó* ou *Kétu*, como uma extensão dessa cultura *yorùbá* tem fundamentos outros de gestão e classificação familiar, como evidenciado no cotidiano das CTTro e nos variados papéis que compõem seus sistemas de cuidado. Uma família que não se estrutura consanguineamente, mas por escolha e necessidades espirituais, sendo influentes na seleção da “família de santo” componentes como o racial, o geográfico, o político e o afetivo.

## Candomblés como exercício de afetividade

Sentadas sobre o chão, com os olhares atentos àquela senhora de quase 80 anos de idade, que, vagarosamente, passava a contar o seu processo de iniciação no Candomblé, seus desafios e estratégias de sobrevivência que já faz mais de 70 anos, as suas filhas de santo, incluindo um de nós, fincavam o interesse em saber a história daquela mulher negra, de pensamento perspicaz e lucidez espantosa para a sua idade — segundo ela, *Ìyálórìṣà*

---

<sup>27</sup> Meu irmão mais velho ou minha irmã mais velha, em iorubá.

<sup>28</sup> Festa de sete anos, em iorubá.

<sup>29</sup> Termo utilizado para fazer menção ao cumprimento da obrigação desde uma referência ao costume de arriar *èbò*, fazer uma oferenda.

<sup>30</sup> Bater a cabeça ou deitar-se ao chão, em iorubá.

Maria Luiza de *Ológún-ẹde*<sup>31</sup>, a sua memória e vitalidade invejáveis se davam pela força de *Òrìṣà* em sua vida. Acreditamos que essa dinâmica de produção dos ensinamentos nas CTTro, através das experiências das mais velhas, tendo a oralidade como princípio ancestral elementar, promove uma série de reflexões acerca de alguns tensionamentos contra-hegemônicos. Aqui, entendemos a importância de também pensarmos os Candomblés como exercício de afetividade, trazendo para esse *ṣiré* decolonial os entrelaçamentos da memória, a noção de aquilombamento, e como a estrutura desses espaços promove experiências que buscam, a partir dessa relação com o sagrado, arriar *ẹbọ* de afeto que se articulem com as nossas perspectivas políticas e epistemológicas.

A cena supracitada sobre a relação da *Ìyá* Maria Luiza e suas filhas de santo pode ser entendida como um ritual comum em muitas CTTro da Bahia. Os ensinamentos, que possibilitam o alargamento e complexidade das dimensões afetivas nesses espaços, materializam-se quando posicionamos a oralidade enquanto uma encruzilhada discursiva que dá sentido às relações entre as pessoas praticantes de Candomblés. Fomos socializadas para perceber as dimensões afetivas como modelo uníssono pautado nos atravessamentos da colonialidade no ocidente, elegendo as *quizilas*<sup>32</sup> branconormativas (MUNDELL, 2014) como única possibilidade de exercício de afetividades, e vivenciar outras perspectivas nos convoca a diversos enfrentamentos, como também *Orí-entações*<sup>33</sup> (AKO'TIRENE, 2019). Entretanto, antes de pedirmos *àgô*<sup>34</sup> para arriarmos esta oferenda epistemológica, o que seria afetividade para o povo-de-santo? Como pensamos este conceito?

Quando refletimos os Candomblés como exercício de afetividade, estamos propondo um novo olhar sobre nossas subjetividades e nossos corpos. Lançar uma caça decolonial que visibilize a importância das relações afetivas nas CTTro significa tomar a experiência como fundamento ancestral, *ẹbọ* de cura que anuncia novos *religares*.

Como revela Jorge Larrosa (2018), a experiência é tudo que nos toca, tudo que nos passa, que está em nós e nas CTTro. A construção de pertencimento afetivo se dá através

<sup>31</sup> *Òrìṣà* da caça e da pesca, considerado filho de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* e *Ọ̀ṣun*.

<sup>32</sup> Do kimbundo *kejila*, a expressão significa “interdito” ou “tabu”. Muito utilizada para se referir às proibições alimentares, vestuárias, sociais, que podem ser adquiridas por frequentadores(as) da casa e iniciados(as) na religião. Apesar do vocábulo ser da língua kimbundu, tronco linguístico dos Terreiros Congo-Angola, está difundida entre o povo-de-santo de todas as nações. Nos Candomblés *Kétu*, o termo utilizado é *èwò* (BENISTE, 2014; JAGUN, 2017).

<sup>33</sup> *Orí*, em iorubá, significa tanto a cabeça física, quanto a divindade que acompanha todas as pessoas na concretização de seus destinos. *Orí* é o elo entre a pessoa e seu respectivo *Òrìṣà*.

<sup>34</sup> Licença, em iorubá.

das práticas do cotidiano, pelo exercício primevo da coletividade. Acostumadas com um projeto político de existência neoliberal e capitalista, somos, constantemente, impelidas por ele a pensar que as nossas afetividades têm uma intersecção distante dos projetos políticos coletivos, fazendo-nos acreditar que o que sentimos tem relação estreita com as nossas ações individuais e que a nossa felicidade é proporcional às escolhas que fazemos. Quando adentramos aos Candomblés e às suas ritualísticas, um dos princípios elementares é a noção de família-de-santo, conceito que redimensiona as nossas percepções sobre o exercício da afetividade como um processo que dialoga com as perspectivas de colaboração em comunidade. Nesses espaços, aprendemos a importância de cada pessoa, cada cargo que compõe a cosmogonia *yorùbá*, dos rituais necessários para a manutenção das dinâmicas dessas famílias, que não tem relação única e exclusiva com as ambições produzidas por concepções ocidentais. A noção que queremos pautar nesses riscos crítico-reflexivos é a de que, nos Candomblés, a construção de afetos, de afetar o outro, materializa-se quando a comunidade que ali vive compreende as dimensões políticas e históricas dos seus ancestrais.

Dessa maneira, enxergar os Candomblés enquanto dispositivos relacionados ao exercício da afetividade nos convoca a pensar que essas famílias-de-santo são também construções políticas que precisam reelaborar o seu conceito de pertencimento afetivo através dos ensinamentos de suas mais velhas e dos mitos e *ìtàn*<sup>35</sup> de *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*, por exemplo, com o objetivo de nos mostrar a importância das suas histórias. O exercício da afetividade nos Candomblés se dá pelo acesso à memória, lugar onde acessamos o sentido político de sermos um povo que tem enfrentado diversas tecnologias coloniais de apagamento, pois o projeto afetivo que aprendemos nos espaços das CTTro são *ẹbọ* de tensionamentos que desestruturam a lógica colonial perpetrada sobre nossas existências. Produzimos afetividade a partir de um aquilombamento, conceito esse que Abdias do Nascimento (1980, p. 255) compreende como “[...] exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga e da organização de uma sociedade livre [...]”. Vivenciar emoções, sensações e afetos nessas comunidades é uma possibilidade de compreendermos novas rotas de existência enquanto minoria política, construindo novas estratégias de sobrevivência e liberdade.

Assim, não temos o objetivo de exaurir tais reflexões, uma vez que existem inúmeras dinâmicas de Candomblés no Brasil e, no nosso caso, especificamente em Salvador/BA. Partimos de um ponto de vista, um olhar, entretanto, essa discussão não

---

<sup>35</sup> Contos, em iorubá.

pode ser entendida como menos importante. A colonialidade tem produzido diversas narrativas de universalização dos corpos e das experiências, renegando trajetórias e modos sociais de organização complexos e legítimos, fazendo valer o seu projeto de poder sobre diversas comunidades mundo afora. A intenção de trazer os Candomblés como exercício de afetividade é localizar a nossa experiência enquanto povo-de-santo, propondo olhares que dialoguem com as nossas comunidades e visibilize as construções fenomenológicas a partir de um saber localizado (HARAWAY, 1995). Pensar em afetividades, nos Candomblés, é pensar coletividades, ancestralidade, memória, aquilombamento e emancipação política. Projetos afetivos nas CTTro são um desafio incessante de luta pelas nossas liberdades.

Dentro dessa complexa rede relacional de afetividades e relações de parentesco, a religião dos *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun* promove uma série de deslocamentos políticos e epistemológicos que facilitam processos desconstrucionistas e reavaliativos da identidade de pessoas negras e da religião ela mesma. Dessa dinâmica surgem proposições alternativas que enfrentam discursos verticais sobre pessoas negras e o culto afro-brasileiro.

## **Candomblés como exercício de autoavaliação e autodefinição**

O exercício das mulheres negras no âmbito da sua identidade religiosa e de sua autoafirmação implica pensar em processos de autodefinição e autoavaliação já teorizados pela socióloga norte-americana Patricia Hill Collins (2016a). Nesse sentido, cabe-nos fazer duas indagações: a partir da ênfase na identidade religiosa de mulheres negras é possível pensar o papel político atrelado à perspectiva subjetiva, tomando a categoria *Outsider within* (COLLINS, 2016a)? E em estando essas líderes religiosas tanto imersas nas relações macrossociais da sociedade ampla quanto nas microrrelações em suas CTTro, como entender os processos de assimilação e incorporação dessa cultura de fora dos terreiros que em alguns casos resulta num processo de atuação política e de incorporação dessa identidade religiosa como uma dimensão de construção subjetiva, diferenciação e mobilização política?

Collins (2016a) insere os processos de autodefinição e autoavaliação como um dos temas centrais do pensamento feminista negro. O primeiro diz respeito ao enfrentamento às imagens estereotipadas produzidas sobre as mulheres negras, estando relacionado à produção de símbolos e significados sobre as suas subjetividades. O segundo se refere à análise dos significados, a produção de novos conteúdos sobre suas identidades, “[...]”

substituindo imagens externamente definidas como imagens autênticas de mulheres negras.” (COLLINS, 2016a, p. 102). Essas operações, consideradas fundamentais dentro da perspectiva do feminismo negro e estimulada pela sua crítica, assumem um ponto de vista analítico, uma vez que desloca a atenção para as operações de poder que fundamentam essa relação de definição das imagens de controle, estereótipos sobre as mulheres negras, e, por que não, as pessoas negras de *àşę* e os Candomblés em si. Ademais, constitui uma prática que revela a agência das pessoas negras no desafio às imagens de controle e seus conteúdos definidos dentro de um esquema de poder desigual mediado pelo racismo.

Embora a autora use esse conceito para falar da relação das mulheres negras com a Sociologia, gostaríamos de utilizá-lo para pensar o objeto deste trabalho, levando em consideração esse trânsito entre o global e o específico e os tensionamentos que a perspectiva dessas mulheres de Candomblé, mas também pessoas LGBT, têm causado tanto no campo epistemológico quanto político. Nesse sentido, poderíamos pensar que não somente intelectuais negras, mas muitas mulheres negras feministas ou não, assim como homens negros, com uma relação com os Candomblés, “[...] têm feito uso criativo de sua marginalidade, do seu status de *outsider within*, para produzir um pensamento feminista negro [ou de outra sensibilidade] capaz de refletir um ponto de vista especial em relação ao ‘self’, à família e à sociedade” (COLLINS, 2016a, p. 99, grifo da autora).

Mulheres, ativistas LGBT e feministas negras têm lançado mão dos saberes e experiências obtidos a partir de suas inserções nos Candomblés para questionar e tensionar concepções de gênero, sexualidade, ecologia, economia etc. no interior, mas também fora dos limites da religião. Elas têm inflexionado tanto a produção epistemológica brasileira quanto os movimentos sociais e suas bandeiras. Alguns trabalhos podem ser destacados aqui por sua linguagem que reflete uma mobilidade discursiva e epistêmica em direção aos fundamentos dos Candomblés, como *Interseccionalidade*<sup>36</sup>, de Carla Akotirene (2019), e *Identities trans\* em Candomblés: entre aceitações e rejeições*<sup>37</sup>, de Claudenilson Dias (2017). Outros trabalhos, não necessariamente de pessoas negras, têm marcado essa produção

---

<sup>36</sup> Nesse trabalho, Akotirene vai discutir o conceito de interseccionalidade a partir de seu lugar afrodiáspórico, analisando as condições de existência de mulheres negras desde os saberes de Candomblés, utilizando, inclusive, de mitos de *Oşun* e a categoria *iyálóde*, assim como outras conexões com as experiências, a cosmovisão e as epistemologias africanas, reelaborando uma interpretação de tão caro conceito aos feminismos negros.

<sup>37</sup> Nesse trabalho, Dias vai pensar como as identidades trans são vistas no espaço de alguns Terreiros de Candomblés em Salvador, articulando discussões de gênero, sexualidade e colonialidade para pensar como as religiões de matriz africana, de certo modo, acabam reproduzindo ideários coloniais.

teórico-política localizada, tributária dos saberes ancestrais e da culturas religiosas afro-brasileiras, como *Fogo no Mato* e *Flecha no tempo*, de Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018, 2019), *Pedagogia das encruzilhadas*, de Luiz Rufino (2020). Obras mais referenciadas, também, como *Pensar nagô, O terreiro e a cidade*, de Muniz Sodré (2017, 2019), e *O samba segundo as Ialodês*, de Jurema Werneck (2007), para citar alguns. Aqui, vale citar a noção de “sujeito encarnado” (PAZ, 2019), segundo a qual a pessoa pesquisadora incorpora suas marcas existenciais e experiências na produção do conhecimento, encarnando suas singularidades como fundamental no processo criativo-científico, o que parte, segundo defende-se aqui, desses processos críticos de autodefinição e autoavaliação (COLLINS, 2016a).

Algumas ativistas também vêm demonstrando a relação entre a sua religiosidade e seu lugar político, a instrumentalização do discurso religioso na prática política, no ativismo. Essa imbricação de identidades, posicionalidades e experiências religiosas, pode ser visualizada através das plataformas digitais, sobretudo Instagram e Facebook. Muitas dessas ativistas têm uma inserção acadêmica, sendo algumas vezes sacerdotisas, estudantes universitárias, professoras acadêmicas e/ou pesquisadoras. Essas informações são expostas ora nas biografias dos seus perfis, ora podem ser identificadas nas suas publicações, nas quais apresentam seus títulos e divulgam seus cursos. Algumas delas têm entre 16 mil e 96 mil seguidoras. Outras com menor público constituem com as mais populares um nicho que dialoga entre si, sendo possível ver interações nos comentários de suas postagens.

Personalidades com notório reconhecimento têm realizado esse movimento de incorporação de conceitos e saberes religiosos de matriz africana em sua prática política, sendo mesmo a identidade religiosa um atributo aglutinador, como no caso da eleição da chapa *Pretas por Salvador*, para o pleito de vereadora, que em sua propaganda mencionava como algo positivo e diferenciador haver mulheres de *àṣẹ*, “candomblecistas”, como figurava em seus *cards* de propaganda eleitoral, acompanhado de identificações como “feminista”, “feminista negra” e “ativista LGBTQIAP+”: Gleide Davis e Laina Crisóstomo. A primeira *iyàwó*<sup>38</sup> de *Yèwá*<sup>39</sup> e a segunda *elèṣin*<sup>40</sup> de *Ọbá*<sup>41</sup>. Acompanham elas

<sup>38</sup> Noiva, em iorubá. Mas, no contexto dos Candomblés *Nàgô* ou *Kétu*, refere-se às pessoas que passaram pelo processo de iniciação.

<sup>39</sup> *Ọrìṣà* das fontes, representa o mistério do entardecer. Seu nome faz referência a um rio na Nigéria.

<sup>40</sup> Devota, em iorubá. Como não sabemos a sua posição dentro do candomblé — se *iyàwó*, *èkéjì* ou outro *oyè* (título ou cargo) — optamos por nomeá-la como devota.

<sup>41</sup> *Ọrìṣà* guerreira, conhecida por cobrir uma das orelhas quando incorporada em alguma pessoa. Terceira esposa de *Ṣàngó*. Seu nome também faz referência a um rio na Nigéria.

tantas outras candidaturas do “povo-de-santo” para os cargos do legislativo e executivo municipais e estaduais nos últimos anos ao redor do Brasil, principalmente na Bahia.

Toda essa produção acadêmica e discursiva, que se ancora nas experiências de contato e experimentação dos fundamentos dos Candomblés, denota aportes importantes que essa religião, que se expressa também como modelo societário, exprime na sua prática cotidiana e histórica, em seu *corpus* mitológico, simbólico, ético e moral. Essas contribuições serão mais bem discutidas e evidenciadas por algumas pesquisadoras e escritoras que têm pensado as CTTro para além de um ambiente de expressão religiosa, pensando-as também como um lugar de produção de novos referenciais de relações sociais, ecológicas, econômicas e subjetivas. Os Candomblés como exercício de pensamento e vida de novos mundos possíveis.

## Fundamentos epistemológicos religiosos afro-brasileiros

O que se entende, atualmente, por “epistemologia de terreiro” parte da percepção da colonialidade sobre a qual os Candomblés foram estruturados. Pressupomos que o culto se manter alheio, intocável e impermeável aos valores e às moralidades ocidentais modernas seria fomentar uma ideia de pureza. Mas a questão é: o povo-de-santo, sobretudo aquele que tem inserção acadêmica, tem percebido essa colonialidade e visto na cosmogonia africana — reinterpretando os mitos/Ifá — que os Candomblés têm antes de tudo um potencial simbólico que estimula o avesso das práticas coloniais. Mas há uma apropriação (WILLIAM, 2019) muito grande desse bem simbólico, desse sistema ético, dessa cosmogonia, que, por vezes, imbuídas pelo racismo, pelo heterossexismo, cissexismo e outras estruturas de opressão correlatas, acaba por reforçar o contrário, as ideologias do sistema ocidental moderno nas relações sociais e na vida.

Nesse sentido, podemos pensar, por exemplo, a expressão da colonialidade de gênero a partir da figura patriarcal que se constrói nas CTTro. Do pai, do chefe, da estrutura hierárquica quando não é colocada com fins de organização ou aprendizagem, mas para fins de opressão. Quando os(as) *bàbá/iyá* se utilizam de suas posições de poder para violentar, física e simbolicamente, as membras da *egbê*. Há também toda uma discussão sobre o respeito e acolhimento de pessoas trans dentro das CTTro. A relação com a homossexualidade que, ao contrário do que se discursa corriqueiramente, não ocorre de forma tão amigável e aceitável, sendo uma relação ainda permeada por preconceitos por vezes sutis, por vezes explícitos (BOMFIM, 2009; DIAS, 2017; JESUS,

2012; RIBEIRO, 2009; ROMBA, 2015). Reflexos da gestão da diferença pela sociedade englobante que perpassa os espaços das CTTro e devem ser tratados politicamente.

Tomando essas relações com bases coloniais que se reproduzem dentro dos Candomblés, parece-nos mais que interessante partir do que as pessoas de Candomblé, como Claudenilson Dias, Sidnei Barreto Nogueira, Carla Akotirene, Yemôjaj, Luiz Rufino, Wanderson Flor do Nascimento, Antônio Simas etc. estão pensando como possibilidades para repensar não somente a religião, mas as suas contribuições, em suas práticas, facultando às membras da *egbê* sua constituição enquanto sujeitas éticas e políticas. Com isso, revê-se as possibilidades de repensar/reinterpretar, assim como reinserir, o *corpus* literário de Ifá, de reinterpretar os mitos, bem como a figura de *Èṣù*.

Diante disso, teóricas afro-religiosas vão compreender que a macumba impõe ao saber moderno ocidental um combate ao esquecimento (RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020). A epistemologia das CTTro se coloca contra as políticas de apagamento, homogeneização e domesticação subjetiva. A vida se alicerça nas possibilidades, variações, diversidade de sentires e sentidos (NOGUEIRA, 2020). Utilizando a metáfora da encruzilhada (NOGUEIRA, 2020; RUFINO, 2020), ver-se-ão nas roças territórios negros que resguardaram “[...] capitais científicos, culturais, ambientais e filosóficos [...]” (RIBEIRO, 2020, p. 38), que os estabelecem como espaços de potencialidades de vida (RUFINO, 2020). A gira macumbística (HADDOCK-LOBO, 2020) ou a epistemologia preta das CTTro (NOGUEIRA, 2020) recita valores civilizatórios ancestrais, africanos, a partir da organização e culto religioso, sendo imprescindíveis na reafirmação de corpos, subjetividades e memórias racializadas (NOGUEIRA, 2020; RUFINO, 2019; SIMAS; RUFINO, 2018; SIMAS; RUFINO, 2019).

Os conhecimentos obtidos do culto a *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*, nos Candomblés, a partir da interpretação de algumas lideranças religiosas, rompe com paradigmas ocidentais de gênero, sexualidade, identidade, economia, justo porque, no mercado, todas as trocas são possíveis, uma vez que justas; a sexualidade é positivada como veiculadora de *àṣẹ*; a forma como reconhecemos nosso gênero não se liga ao genital, pois a divindade *Orí* rege esse reconhecimento e *Èṣù* assegura os trânsitos, assim sendo, não se defende nenhuma fixidez ou estabilidade (NOGUEIRA, 2020); a personagem feminina tem centralidade na organização da *egbê*<sup>42</sup>, posto que, como defende Katiúscia Ribeiro (2020), as mulheres assumem um papel de matrigeradoras e matrigestoras, congregando em si a força para

<sup>42</sup> Comunidade, em iorubá.

gerir e gestar a vida — não no sentido ocidental de cuidado e domesticidade — mas também as organizações ancestrais e a comunidade, tal qual *Oya* e *Ọṣun* (OYẸWÙMÍ, s/d).

Esses saberes e epistemologias oriundos da tradição de culto a *Òrìṣà*, *Nkisi* e *Vodun*, com estreita relação com a cultura *yorùbá* são como um “[...] complexo de saber codificado de maneira contínua nos trânsitos entre diferentes modos de ser e saber [...]” (RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 18). Nessa esteira, afirma-se que, nos Candomblés, há relações sociais de africanidade que consistem em modos de vida e experiência fundamentados nas “[...] tradições que buscam reforço e equilíbrio nos elementos da natureza como princípio básico de organização existencial [...]” (RIBEIRO, 2020, p. 38). Essas tradições ganham sentido e são ressignificadas pelo povo-de-santo, que recria novas sociabilidades e relações com o social, o político e o conhecimento.

## Tecendo algumas considerações

Diante do exposto, reiteramos tanto a necessidade política quanto científica de compreender a produção do conhecimento e a articulação de novas sujeitas políticas, como o movimento de articulação dos marcadores que facilitam a produção de novas subjetividades, práticas e discursos. Os Candomblés, vistos como espaços não formais de educação, bem como espaços políticos, têm pressupostos que os constituem como vetores que oferecem estímulos decoloniais notáveis na formação das sujeitas, denotando a expressão e vida religiosas enquanto dimensões que podem levar a processos de subjetivação, estimulando a agência e processos de desidentificação e atuação política. Mas as transformações não são tão somente de dentro para fora de suas CT\*Tro. A agência das pessoas de *àṣẹ* que utilizam esses saberes política e epistemologicamente, sua experiência particular com o sagrado (HOFBAUER, 2011), engendra uma mútua influência na constituição dessa episteme negra/macumbística.

O trabalho aqui apresentado consiste num esboço de indagações que ainda estão em processo de resposta, por isso aberto a revisões, complementações e reorganização dessas ideias. Não procuramos, como sempre afirmamos em nossos textos, exaurir esta discussão, posto que impossível quando se trata de práticas culturais, relações de poder e discurso. Consideramos que o proposto aqui já vem sendo discutido pelas próprias referências trazidas no texto e por inúmeras pessoas dentro das CT\*Tro, integrantes ou não do ambiente acadêmico, que expressam conhecimentos e práticas decoloniais.

Os Candomblés continuam sendo fonte de largo interesse de pesquisa, pois nos confronta, desde suas práticas e relações entretecidas entre suas adeptas, com constantes indagações. As teorias decoloniais são fontes conceituais indispensáveis para compreensão de fenômenos como o estudado aqui, unindo-se a elas as teorias feministas negras e inter/multidisciplinares que estão sendo encabeçadas por pessoas religiosas de matriz africana. Essas narrativas, possibilitam-nos compreender o acontecimento de novas relações que contrariam o discurso da secularidade como o *telos* da sociedade moderna-democrática em nome da racionalização do ser. A secularização não somente não existe como possibilidade para essas pessoas, como se constituiria na negação de suas culturas, ancestralidades e subjetividades, a negação ainda de sua existência enquanto sujeitas políticas que se constituem e agem política, religiosa e epistemologicamente a partir de suas experiências religiosas.

## Referências

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 129-143, janeiro/abr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00129.pdf>. Acesso em: 4 out. 2020.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 4 out. 2020.
- BENISTE, José. *Dicionário yorùbá-português*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2014.
- BOMFIM, Patrick Thiago dos Santos. *Discriminação e preconceito: identidade, cotidiano e religiosidade de travestis e transexuais*. 2009. 132 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Católica de Brasília, Brasília. 2009. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/bitstream/123456789/1939/1/Texto%20completo%20Patrick%20Thiago%20Bomfim%20-%202009.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2015
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Orientadora: Roseli Fischmann. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em 7 out. 2020.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível

em: <https://books.google.com.br/books?id=AF5VCwAAQBAJ&lpg=PP1&hl=pt-BR&pg=PA29#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 12 out. 2020.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Estado e Sociedade*, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016a. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 5 dez. 2020.

COLLINS, Patricia Hill. *La pensée féministe noire*. Montréal: Les éditions du Remue-ménage, 2016b.

DIAS, Claudenilson da Silva. *Identidades trans\* em candomblés: entre aceitações e rejeições*. Orientadora: Janja Araújo. 2017. 125 f. Dissertação (Mestrado em Gênero, Feminismos e Mulheres) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28601>. Acesso em: 7 dez. 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A gira macumbística da filosofia. *Revista Cult*, ano 23, n. 254, p. 21- 23, fev. 2020.

HOFBAUER, A. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 5, p. 37-79, jul. 2011. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-33522011000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522011000100003&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 11 dec. 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 4 out. 2020.

HARDING, Sandra. Rethinking standpoint epistemology: what is “strong objectivity?”. *The Centennial Review*, v. 36, n. 3, p. 437-470, outono, 1992.

HARDING, Sandra. Existe un método feminista? In: BARTRA, Eli (org.). *Debates em torno a uma metodología feminista*, México, D.F.: UNAM, 1998. p. 9-34.

JAGUN, Márcio de. *Yorùbá: vocabulário temático do Candomblé*. São Paulo: Litteris, 2017.

JESUS, Fátima Weiss de. *Unindo a cruz e o arco-íris: vivencia religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. 2012. 302 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/100558/308807.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 jan. 2015.

LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre experiência*. Tradução de Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774/13377>. Acesso em: 8 maio 2021.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003. 216 p.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, dez. 2008. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 4 out. 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 5 dez. 2020.

MACHADO, Vanda. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias. In: ENECULT, 4., 2010, Salvador. *Anais* [...]. Salvador: UFBA, 2010, p. 1-17. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24929.pdf>. Acesso em: 12 out. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 71-114, 2008. Disponível: <http://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 15 dez. 2021.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MUNDELL, John Andrew. *Meninos diferentes: construção e performance de masculinidades de homens negros gays em Salvador, Bahia*. Orientador: Jocélio Teles. 187 f. 2014. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Centro de Estudos Afro-Orientais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo: documentos da militância pan-africanista*. Petrópolis, Vozes, 1980. p. 245-281.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução de Juliana Araújo Lopes. *Filosofia africana*, textos africanos, s/d. Disponível em: [oyeronke\\_oyewumi\\_-\\_conceitualizando\\_o\\_genero.\\_os\\_fundamentos\\_eurocentrico\\_dos\\_conceitos\\_feministas\\_e\\_o\\_desafio\\_das\\_epistemologias\\_africanas.pdf](http://oyeronke_oyewumi_-_conceitualizando_o_genero._os_fundamentos_eurocentrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf) (weebly.com) Acesso em: 4 out. 2020.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editora En la Frontera, 2017. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/a-invencao-das-mulheres-oyc3a8ronke-oyewumi.pdf>. Acesso em: 4 out. 2020.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*. 3. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

PAZ, Adilson. *Pedrinha miudinha em Aruanda é, Lajedo: o modo de vida da umbanda*. Orientadora: Suely Aldir Messeder. 2019. 194 f. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/31253>. Acesso em 11 dez. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130. (Colección Sur Sur). Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 4 out. 2020.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.

RIBEIRO, Katiúscia. Mulheres negras e a força matricomunitária. *Revista Cult*, ano 23, n. 254, p. 38-41, fev. 2020.

RIBEIRO, Luiz Albero Faria. *Deus é para todos?: travestis, religião e inclusão social*. 2009. 159 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: [http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0710336\\_09\\_Indice.html](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0710336_09_Indice.html). Acesso em: 21 jul. 2016.

ROMBA, Rui Martins. *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: estudo de caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes Pessoas Trans*. 2015. 195 f. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais) – Universidade Aberta, [S. l.], 2015, Portugal. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4463/1/Tese%20Mestrado%20-%20Rui%20Martins%20Romba.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2015.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. Apresentação. *Revista Cult*, ano 23, n. 254, p. 18-20, fev. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 6 out. 2020.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SEGATO, Rita Laura. Iemanjá em família: mito e valores cívicos no Xangô do Recife. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 12, n. 1, p. 145-190, 26 jan. 1990. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6394>. Acesso em: 13 dez. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 56, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22524>. Acesso em: 13 dez. 2020.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 2019.

WERNECK, Jurema Pinto. *O samba segundo as Ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*. Orientadora: Liv Rebecca Sovik. 2007. 318 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://issuu.com/marcelooreilly/docs/0152-juremapintowerneck>. Acesso em: 7 out. 2020.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen, 2019.

Recebido em 19 de agosto de 2021

Aceito em 25 de fevereiro de 2022