



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**MARIA GOMES DE MEDEIROS**

**JUREMA E UMBANDA NAS VOZES DE MÃE RITA PRETA E MÃE  
MARINALVA: narrativas do pioneirismo feminino nos cultos afro-indígenas da  
Paraíba**

**JOÃO PESSOA**

**2022**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA CENTRO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**MARIA GOMES DE MEDEIROS**

**JUREMA E UMBANDA NAS VOZES DE MÃE RITA PRETA E MÃE  
MARINALVA: narrativas do pioneirismo feminino nos cultos afro-indígenas da  
Paraíba**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós- Graduação em Letras (PGL), como  
requisito para obtenção do título de Mestre  
em Letras. Área de Concentração:  
Literatura, Teoria e Crítica  
Linha de pesquisa: Estudos Culturais e de  
Gênero  
Orientadora: Prof. Dr.<sup>a</sup> Ana Cristina  
Marinho Lúcio

**JOÃO PESSOA**

**2022**

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

M488j Medeiros, Maria Gomes de.

Jurema e Umbanda nas vozes de Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva : narrativas do pioneirismo feminino nos cultos afro-indígenas da Paraíba / Maria Gomes de Medeiros. - João Pessoa, 2022.  
221 f. : il.

Orientação: Ana Cristina Marinho Lúcio.  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Poéticas orais. 2. Jurema sagrada. 3. Umbanda. 4. Paraíba. I. Lúcio, Ana Cristina Marinho. II. Título.

UFPB/BC

CDU 82-9(043)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**  
**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO(A) ALUNO(A)**  
**MARIA GOMES DE MEDEIROS**

Aos vinte e cinco dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e dois, às nove horas, realizou-se, pela Plataforma Google Meet a sessão pública de defesa de Dissertação intitulada: “JUREMA E UMBANDA NAS VOZES DE MÃE RITA PRETA E MÃE MARINALVA: narrativas do pioneirismo feminino nos cultos afro-indígenas da Paraíba”, apresentada pelo(a) aluno(a) Maria Gomes de Medeiros, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de MESTRA EM LETRAS, área de Concentração em Literatura, Teoria e Crítica, segundo encaminhamento da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Daniela Maria Segabinazi, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. O(A) professor(a) Doutor(a) Ana Cristina Marinho Lúcio (PPGL/UFPB), na qualidade de orientadora, presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte o(a)s Professores Doutore(a)s Luciana Calado Deplagne (PPGL/UFPB) e Rinah de Araújo Souto (UFPB). Dando início aos trabalhos, o(a) Senhor(a) Presidente convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao(à) mestrando(a) para apresentar uma síntese de sua dissertação, após o que foi arguida pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final, ao qual foi atribuído o seguinte conceito: APROVADA. Proclamados os resultados pelo(a) Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Ana Cristina Marinho Lúcio (Secretária *ad hoc*), lavrei a presente ata, que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

João Pessoa, 25 de fevereiro de 2022.

Parecer:

A banca considera a pesquisa de grande relevância para os estudos literários, decoloniais e feministas. A pesquisa fortalece os campos das ecologia dos saberes e epistemologias do Sul. A banca recomenda para publicação.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Cristina Marinho Lúcio  
(Presidente da Banca)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rinah de Araújo Souto  
(Examinadora)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luciana Calado Deplagne  
(Examinadora)

Maria Gomes de Medeiros  
(Mestranda)

Dedico este trabalho ao legado e memória de todas as mulheres umbandistas e juremeiras do estado da Paraíba, especialmente Inês dos Santos, Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva.

*É vista quando há vento e grande vaga  
Ela faz um ninho no rolar da fúria e voa firme e certa  
como bala  
As suas asas empresta à tempestade  
Quando os leões do mar rugem nas grutas,  
Sobre os abismos, passa e vai em frente  
Ela não busca a rocha, o cabo, o cais  
Mas faz da insegurança a sua força e do risco de morrer,  
seu alimento  
Por isso me parece imagem justa  
Para quem vive e canta no mau tempo*  
(Sophia de Mello Breyner Andresen)

*As ações e o saber ancestral dos terreiros e suas  
mulheres ainda não foram de todo esgotados, pois essa  
nascente jamais secará – enquanto houver livros e  
pessoas com tais iniciativas, continuaremos vivas lutando  
e guerreando não só por nós mulheres negras e  
guerreiras, mas também pela sociedade mais ampla, que  
muito ganhará com tais reflexões e ações.  
Gotas de água juntas se transformam em chuva.*  
(Mãe Beata de Yemonjá)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, aos Orixás, santos, mestres e entidades da Umbanda e Jurema que emergiram em minha vida desde o ano de 2018, quando adentrei ao campo de pesquisa com senhoras juremeiras, que resultou na presente dissertação. A mestria da Jurema iluminou esta caminhada, fazendo com que o sagrado revelasse faces festeiras e zombeteiras, deslocando minhas certezas e tornando menos árduo e solitário o caminho da pesquisa. Saravá senhores mestres!

À Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva, cujo manancial de vida, conhecimento e luta possibilitaram a construção do presente trabalho. O exemplo de vida dessas duas mulheres me acompanhará como farol por toda vida. Neste sentido, agradeço também ao trabalho dos professores Valdir Lima e Giovanni Boaes, que me antecederam e abriram portas para que as vozes de Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva chegassem até mim.

Gostaria de agradecer à minha orientadora, a professora Ana Cristina Marinho Lúcio, por ter me conduzido pelo caminho da pesquisa em poéticas da oralidade, e, principalmente, por ter sido um exemplo de ética e solidariedade feminista em minha vida. Quando Aninha me levou ao campo de pesquisa com as Umbandas de João Pessoa, minha visão de mundo, de ciência e de universidade alargaram-se de maneira a questionar o meu papel de pesquisadora, de professora e até mesmo a forma de me colocar no mundo. Obrigada por ter me ajudado a perceber que há possibilidades de alianças fraternas, que há caminhos que precisam ser trilhados.

À Rinah Souto, minha (co)orientadora informal, mestra e amiga. A sua voz ecoa nessa dissertação de muitas maneiras, desde as nossas tantas conversas, desabafos, dramatizações e risadas mais descompromissadas, aos contextos mais formais de produção de conhecimento, como a banca de qualificação, cujas suas contribuições foram imprescindíveis para a forma final que este trabalho tomou.

Ao corpo docente do PPGL, que me formou de muitas maneiras, a quem eu agradeço em nome das professoras Liane Schneider e Luciana Calado. Os debates em sala de aula, as orientações pacientes e generosas e o esforço criativo em tornar viáveis as aulas em contexto

de isolamento social ampliaram meus conhecimentos e me tornaram uma pesquisadora mais qualificada.

Às e aos colegas com quem tive o prazer de partilhar as angústias, incertezas, descobertas e alegrias dessa jornada: Beatriz Batista, Juliana Micasi, Eider Madeiros e Maria Luíza Diniz. Muito obrigada por não terem permitido que os laços de virtualidade tornassem essa louca experiência ainda menos humanizada.

À Josilane Silva, por seu empenho solícito e generoso sempre que eu precisei dos serviços da secretaria do programa. A organização, ternura e eficiência de Josi possibilitaram que momentos complicados e burocráticos fossem vivenciados de maneira suportável e seguros.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior - CAPES, que me concedeu um ano e meio de bolsa de estudos, cujo apoio possibilitou a execução plena da pesquisa.

À minha família, nas pessoas da minha mãe Noca, do meu irmão Felipe e da minha gata Nina. Obrigada por serem fortaleza e refúgio em um país onde família ainda é um privilégio para poucas pessoas trans. O amor e cuidado de vocês foram imprescindíveis, bem como foi imprescindível a paciência que tiveram comigo todas as vezes que precisei estar ausente em momentos importantes, ou que precisei desabafar e chorar as pitangas.

A Marcus Paulo, o meu Marquinhos, amigo que de tão querido se tornou irmão. Obrigada por ter sido presença em todos os dias da minha vida. Obrigada por ter respeitado a minha aflição e inquietação, e por muitas vezes ter me mostrado que a calma e a ponderação são as melhores conselheiras que uma pessoa pode escutar. Quero seguir compartilhando aprendizado, alegria e esperança com você por todos os dias em que estivermos neste plano, apesar dos nossos abusos e arengas.

Às minhas amigas e amigos, sem os quais eu não seria muita coisa, gente amada que me sustenta, me inspira, que me faz feliz e me faz sonhar. Obrigada por me suportarem e continuar ao meu lado apesar de mim mesma. Obrigada Bárbara Martins, Aragão Martins, Jacione Lucena, Crismara Lucena, Maria Vicentina, Maylla Lacerda, Lucas Lucena, Lucas Machado, Lucas Medeiros, Lucas Bezerra, Elida Elena, Mariana Davi, Luana Oliveira, Yago Licarião, Thainá Dantas, Jeferson Trindade, Manu Souto Maior, Amanda Braga,

Moama Lorena, Letícia Carvalho, Clarice Cardoso, Katarina Duarte, Camila Winny, Iuri Assunção, Vanessa Riambau, Rebeca Alves, Monica Gomides, Jéssica Maria Hipolito, Giuliana Torres e as/os demais cuja ausência é justificada apenas em função dos limites formais deste agradecimento, embora sejam presença segura em meu coração.

À Inês dos Santos e Marinaldo Lira, mestres amados que abriram as portas de suas casas e terreiros de Umbanda e Jurema de maneira sublime e generosa quando em 2018 comecei a fazer pesquisa de campo nos terreiros de Jurema de João Pessoa. Sempre guardarei em meu coração os ensinamentos e o amor que vocês me transmitiram através da ciência sagrada da Jurema. Muito obrigada.

Por fim, às senhoras ervas, plantas, cascas, raízes e frutos que nutriram, curaram e me ajudaram a estar de pé e bem durante o processo. Obrigada jurema, camomila, cidreira e capim-cidreira, maracujá, erva-doce, hortelã, hibisco, amora, lavanda, manjerição e manjerona, arruda, alecrim, boldo, rosa silvestre, rosa branca, rosa vermelha, anis-estrelado, canela, cravo e toda a flora medicinal das macumbas, catimbós e bruxaria nordestinos. Agradeço-lhes entoando as palavras de Wally Salomão, chegadas através da voz de Maria Bethânia: “Ó senhora dos cem remédios/ Domai as minhas brutas ânsias acrobáticas/ Que suspensas / Piruetam pânicas nas janelas do caos/ Ó garrafada das marceradas ervas do breu das brenhas / Adonai-vos do peito lacerado e do lenho o oco que ocupo”.

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Figura 1:</b> Capturas de tela com vestimentas ritualísticas de Mãe Rita Preta .....                                                                           | 51 |
| <b>Figura 2:</b> Capturas de tela do documentário Santa Rita Reta mostrando a vestimenta cotidiana de Mãe Rita Preta. ....                                        | 56 |
| <b>Figura 3:</b> Capturas de tela que retratam o cruzo de elementos culturais indígenas, africanos e do espiritismo kardecista no Terreiro de Mãe Rita Preta..... | 60 |

## Resumo

O presente trabalho envolve pesquisas sobre narrativas orais (depoimentos, histórias de vida) e relatos autobiográficos de Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva, antigas juremeiras/umbandistas das cidades de João Pessoa e de Santa Rita. No que diz respeito às memórias de Mãe Rita Preta, nos debruçaremos sobre o trabalho etnográfico empreendido por Valdir Lima, presente no livro *Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé* (2020), fruto de sua dissertação de mestrado em ciências das religiões. Também contaremos com a análise do documentário *Santa Rita Preta* (2007), organizado pela ONG Encumbe, com direção de Cleyton Ferrer e trabalho de pesquisa de Valdir Lima. As memórias de Mãe Marinalva foram analisadas a partir do livro *Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida* (2013), narrado por Mãe Marinalva e transcrito e organizado pelo professor Giovanni Boaes. Interessa-nos entender, a partir da experiência dessas mulheres, que foram precursoras do culto de Umbanda e Jurema no estado da Paraíba e também sujeitos políticos imprescindíveis para a luta pela liberação dos cultos afros na década de sessenta, como as narrativas coletivas de terreiros de Jurema e Umbanda (re)constroem a memória mítica (SODRÉ, 2018) de populações em contextos de diáspora afro-indígena. Foram utilizados os conceitos de tempo espiralar (MARTINS, 2002), para compreender essas narrativas, conforme os imperativos éticos e políticos firmados no cruzo de temporalidades próprias de vozes em diáspora. Utilizamos, ainda, conceitos dos estudos culturais, feministas e decoloniais, autores e autoras que se debruçaram sobre temas como “colonialidade” e “decolonialidade”, “diáspora”, “epistemicídio”, “justiça social e cognitiva” (GONZALEZ, 2008; COLLINS, 2019; FANON, 1968; QUIJANO, 2005; SOUSA SANTOS, 2019).

**Palavras-chave:** Poéticas orais. Jurema Sagrada. Umbanda. Paraíba

## **Abstract**

The present work involves research on oral narratives (depositions, life stories) and autobiographical accounts of Mãe Rita Preta and Mãe Marinalva, former juremeiras/umbandistas from the city of João Pessoa and Santa Rita. With regard to the memories of Mãe Rita Preta, we will focus on the ethnographic work undertaken by Valdir Lima, present in the book *Cultos Afro-Paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé* (2020), the result of his master's thesis in science of religions. We will also feature the analysis of the documentary *Santa Rita Preta* (2007), organized by the ONG Encumbe, directed by Cleyton Ferrer and research work by Valdir Lima. Mãe Marinalva's memories are based on the book *Umbanda: Missão do bem: minha história, minha vida* (2013), narrated by Mãe Marinalva and transcribed and organized by Dr. Giovanni Boaes. We are interested in understanding, from the experience of these women, who were precursors of the cult of Umbanda and Jurema in the state of Paraíba and also essential political subjects for the struggle for the freedom of Afro cults in the sixties, such as the collective narratives of terreiros of the Jurema decade and Umbanda (re)construct the mythical memory (SODRÉ, 2018) of populations in Afro-Indigenous diaspora contexts. We will stick to the concepts of spiral time (MARTINS), so that they understand this narratives, according to the ethical and political imperatives firm in the cross of temporalities typical of diaspora voices. We use concepts from cultural, feminist and decolonial studies, authors and authors who have focused on topics such as “coloniality” and “decoloniality”, “diaspora”, “epistemicide”, “social and cognitive justice” (GONZALEZ, 2008; COLLINS, 2019; FANON, 1968; QUIJANO, 2005; SOUSA SANTOS, 2019).

**Keywords:** Oral-poetics. Jurema Sagrada. Umbanda. Paraíba

## SUMÁRIO

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....                                                                                              | 1   |
| <b>1 EPISTEMICÍDIO CONTRA NARRATIVAS E SABERES</b> .....                                                             | 10  |
| 1.2 O CÂNONE E A LÓGICA DO SABER LITERÁRIO .....                                                                     | 16  |
| 1.3 A EMERGÊNCIA DAS NARRATIVAS DE VIDAS JUREMEIRAS .....                                                            | 23  |
| 1.4 A FOLCLORIZAÇÃO DAS POÉTICAS ORAIS AFRO-INDÍGENAS.....                                                           | 30  |
| <b>2 MÃE RITA PRETA: a tradição da umbanda em cruzeiro com a ciência encantada da Jurema</b> ....                    | 37  |
| 2.1 A VOZ, A IMAGEM E A CIÊNCIA SAGRADA DA MULHER DE AXÉ (E DE CIÊNCIA) .....                                        | 37  |
| 2.2 A TERRITORIALIZAÇÃO DAS VOZES JUREMEIRAS.....                                                                    | 44  |
| 2.3 O ORI DE IANSÃ, O CORAÇÃO DE JESUS E A FORÇA DA JUREMA .....                                                     | 47  |
| 2.4 TERREIRO: espaço de muitas lutas terrenas e de sonhos que constroem cidades encantadas e desencantadas .....     | 53  |
| <b>3 MÃE MARINALVA NARRADORA DA UMBANDA</b> .....                                                                    | 62  |
| 3.1 AS MEMÓRIAS DA MÃE PRETA E A INSCRIÇÃO DO CORPO BRANCO EM UMA GRAMÁTICA COSMOLÓGICA UMBANDISTA E JUREMEIRA ..... | 62  |
| 3.2 AS CIDADES DENTRO DA CIDADE .....                                                                                | 74  |
| 3.3 (DES)ENCANTAR-SE.....                                                                                            | 78  |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....                                                                                    | 99  |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....                                                                              | 105 |
| <b>REFERÊNCIA FÍLMICA</b> .....                                                                                      | 110 |

## INTRODUÇÃO

Ainda no início do semestre letivo de 2020.1 todas e todos nós que formamos a humanidade e habitamos o planeta terra fomos surpreendidas pela emergência da pandemia ocasionada pelo novo Coronavírus. O mundo como conhecíamos sofreria um forte abalo e acirraria ainda mais as misérias que a humanidade tem vivenciado nos últimos anos. A imensa maioria da população viu seus níveis de pobreza aumentar, enquanto a ínfima minoria ficou absurdamente mais rica; mulheres ficaram mais esgotadas com trabalho doméstico; moradores de comunidades, favelas e quilombos continuaram a ser massacrados e despejados pelas polícias do estado racista; LGBTs moradoras de rua foram violentadas e até incineradas com mais veemência. Enquanto nação, o estado segue inerte e zombeteiro diante da situação de caos social enfrentada pelo povo brasileiro.

A ciência foi desacreditada em um nível nunca visto, o que levou a população brasileira (diretamente influenciada pelo presidente e seus asseclas) a negligenciar as recomendações das organizações mundiais de saúde para enfrentarmos este momento, resultando na morte de centenas de milhares de pessoas. As Universidades vivem um processo de sucateamento e de constante corte de verbas para pesquisa. A nossa UFPB viveu um golpe contra a sua autonomia interna não ocorrido desde o período da ditadura militar de 1964: quando o presidente eleito não levou em conta a preferência de todo o corpo universitário, e nomeou o reitor menos votado da lista tríplice. Pois bem, é neste cenário de horror, caos e resistência que eu faço pesquisa, e é sobre isso também que este trabalho vem comunicar.

Nós, enquanto Programa de Pós-graduação em Letras da UFPB, sentimos o forte abalo deste momento em nossas disciplinas, pesquisas, estudos e formas de fazer ciência e de se colocar no mundo. Os resultados que apresento nesta pesquisa de mestrado não são os resultados esperados quando submeti o projeto de pesquisa na seleção que garantiria a vaga de pesquisadora do PPGL que ocupei durante os anos de 2020 e 2021. Juntamente com minha orientadora, a professora Ana Marinho, ainda em 2018, através do Programa de Iniciação Científica (PIBIC), começamos uma pesquisa de campo com mulheres juremeiras que vivenciavam o espaço urbano de João Pessoa. Os desdobramentos dessa pesquisa me levaram

ao mestrado. No entanto, por causa das restrições sociais impostas pela pandemia, desde 2020 não foi possível voltar ao nosso campo, o que deu novos contornos à nossa pesquisa.

A pesquisa que inicialmente seria sobre a história de vida de Inês dos Santos, mestra juremeira moradora do bairro de Mangabeira, acabou por englobar as vozes de outras mulheres juremeiras, mas não mais pela pesquisa de campo, e sim por meio da análise de um livro de memórias intitulado *Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida* (2013), narrado pela sacerdotisa de Umbanda Mãe Marinalva e organizado pelo professor Giovanni Boaes, do documentário *Santa Rita Preta* (2007), organizado pela Ong Encumbe, e de uma pesquisa etnográfica desenvolvida por Valdir Lima, presente no livro *Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé* (2020).

Em artigo sobre memória e Umbanda, o professor Giovanni Boaes (2012) elucida de maneira contundente que a memória “não é mero registro e evocação do que passou: acervo de nomes, imagens, eventos, enredos, descrições, fórmulas, “acumulações” etc., guardado no “estoque” individual do ator. Ela é lacunar dinâmica, e por isso fratura-se para dar passagem à imaginação”(p.960). Este direcionamento é muito importante para pensarmos a memória e desenvolver o trabalho que foi feito na presente dissertação. A pesquisa que empreendemos teve por objetivo analisar as maneiras de narrar a memória de duas mães de santo imprescindíveis para a construção coletiva do campo religioso afro-indígena no estado da Paraíba. Suas vivências são uma rica possibilidade analítica para nós, que não buscamos fazer uma reconstrução histórica, antropológica ou social do campo religioso afro-indígena paraibano. A nossa intenção com a presente pesquisa é focar na construção poética que tanto os relatos biográficos de Mãe Rita Preta, quanto a autobiografia de Mãe Marinalva desenvolvem ao buscar dar conta de suas histórias de vida.

Como já mencionamos, o recorte do *corpus* que analisamos no presente trabalho foi modificado em função das consequências acarretadas pela pandemia do Covid19, que nos impossibilitou de desenvolver nossas pesquisas de campo iniciadas em 2018, e também por assumirmos um caráter de ordem ética, feminista e decolonial. O imperativo do olhar feminista diante do campo religioso afro-indígena, tanto na academia, quanto nas organizações políticas (federações e fóruns de diversidade religiosa) nos apontou a predominância de certo masculinismo que garante a pais de santo como Carlos Leal o título de “fundador da Umbanda na Paraíba” e também ao governador João Agripino os “louros da glória” por ter assinado a lei que 3.343, de 6 de novembro de 1966. O presente trabalho não

pretende deslegitimar a importância de figuras históricas como Carlos Leal ou João Agripino, nosso objetivo é construir justiça social e cognitiva para com o legado de grandes sacerdotisas e militantes que por vezes sofrem apagamento na construção coletiva da memória religiosa afro-indígena paraibana.

A justiça cognitiva que perseguimos com estas narrativas emerge como uma ausência não apenas no campo religioso afro-indígena, mas, também e principalmente no campo dos estudos literários. Ainda que o desenvolvimento dos estudos culturais e feministas, desde os anos oitenta do século vinte, tenha oferecido um saldo positivo para o estudo das produções culturais de autoria de mulheres, o legado colonial e patriarcal ainda é muito presente quando pensamos a produção de autoras negras, iletradas e umbandistas/juremeiras. Nesse sentido podemos pensar em novas hegemonias feministas civilizatórias, como nos alerta Françoise Vergès (2020). A escrita de memórias de mulheres juremeiras e umbandistas, bem como a sua produção oral, ritualística e artística, tenciona concepções idealizadas do objeto literário em si. Neste mesmo sentido Rita Terezinha Schmidt, no artigo *Centro e margens: reflexões sobre a historiografia literária* (2017), questiona o “caráter idealizado ou essencialista do conceito de literatura que ainda vigora nos discursos em defesa das tradições canônicas, nas histórias da literatura e compêndios que circulam no meio acadêmico e que sustentam uma determinada representação de literatura “ou imagem do literário” (p.123).

Assim sendo, posicionamos o nosso trabalho dentro dos estudos literários, feministas e decoloniais. Acreditamos que a análise da oralitura<sup>1</sup> e a literatura produzida por Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva, oferecem uma grande contribuição na construção de conhecimento para a área de Literatura, Teoria e Crítica que o nosso trabalho está inserido. O Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba (PPGL-UFPB), possibilita que os estudos literários ganhem contornos mais abrangentes. Em um levantamento organizado pela professora Ana Cristina Marinho (2019) sobre a pesquisa em literatura nos programas de Pós-graduação da região Nordeste, publicado no livro *Cartografia GelNE: 20 anos de pesquisas em Linguística e Literatura*, percebemos como desde a década de 1970, as pesquisas do programa, estão voltadas para os estudos de literatura oral e popular, da escrita de mulheres e negros(as), e também para a tradução e comentário de textos clássicos, para a dramaturgia brasileira e a canção.

---

1 Trabalhamos com o conceito de oralitura conforme apresentado pela professora Leda Maria Martins (2002). Essa discussão será melhor desenvolvida no segundo capítulo da presente dissertação.

A linha de pesquisa Estudos Culturais e de Gênero - linha em que estamos inseridas - tem desenvolvido de maneira pioneira trabalhos no sentido de romper com o epistemicídio contra mulheres, povo negro e indígena. O conceito de epistemicídio, como utilizamos na presente dissertação, é desenvolvido no espaço/tempo da língua portuguesa pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, que o define como “à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas” (2009, p. 183).

Epistemicídio também ganhou usos correntes pela filósofa brasileira Sueli Carneiro em sua tese de doutorado:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Por isso, o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender” ( p. 97, 2005.).

Na presente dissertação faremos o uso do conceito a partir das formulações do professor Boaventura de Sousa Santos por critérios de maior familiarização pessoal com a obra do sociólogo. Entendemos que atravessamentos de raça e gênero conformam essa postura, resultado de como o conhecimento acadêmico é disseminado de maneira desigual, fazendo com que a produção intelectual de mulheres negras esteja fora de circulação.

As contribuições das professoras Liane Schneider e Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne da linha de pesquisa de Estudos Culturais e de Gênero atravessaram essa pesquisa desde antes da banca do processo seletivo, quando participei da Jornada de Gênero organizada pela linha, também na disciplina de Teorias e críticas feministas ministrada pela professora Luciana Calado, que ofereceu suporte teórico e me colocou em contato com as principais vertentes e discussões feministas e decoloniais. As teorias feministas e decoloniais possibilitaram o aprofundamento na análise das memórias de Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva sem perder de vista marcadores da diferença como classe, raça, gênero, sexo e sexualidade que acompanham a história de vida e produção de sentido destas mulheres.

O primeiro capítulo, intitulado *Epistemicídio contra narrativas e saberes*, busca apresentar a metodologia de pesquisa e oferecer uma contextualização das discussões que

serão desenvolvidas nos próximos capítulos, a partir de problematizações a respeito da historiografia e cânone literários, tendo em vista que a herança cultural do colonialismo escravocrata delimitou as possibilidades cognitivas para o estudo sobre as nossas letras e artes. A problematização da colonialidade do saber literário desenvolvida no capítulo em questão está alicerçada nas contribuições traçadas pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005). Quijano sistematiza de maneira substancial a forma pela qual a colonialidade do poder e do saber foi perpetuada no seio de países latino-americanos com passado colonial. Quijano advoga que ainda que as ex-colônias tenham passado por processos oficiais de independências das metrópoles, o *modus operandi* do colonialismo continuou conformando subjetividades e organizando o sistema de poder que confere às elites brancas capital político, simbólico e financeiro.

O modelo historiográfico de “formação da literatura brasileira” adotado por Antonio Candido será discutido e problematizado de maneira a questionar a tentativa de homogeneização da identidade nacional fundada em exclusões estruturais de sujeitos racializados, mulheres e pessoas dissidentes do patriarcado cisheteronormativo. O cânone literário como instância de representação das produções culturais modelares do estado nação será desnaturalizado e historicizado a partir da contribuição de teóricas feministas e dos estudos culturais (SCHMIDT, 2017; LEMAIRE, 1994; HALL, 2019) que se debruçaram sobre essa questão. Partindo da compreensão de que a historiografia e o cânone literário obedeceram aos padrões coloniais eurocentrados, com base em artigo de Sabrina Schneider (2009), buscamos fazer uma breve contextualização sobre o apagamento da oralidade e literaturas orais na historiografia da literatura brasileira.

Concluimos o capítulo com o entendimento de que os terreiros de Jurema e Umbanda se inscrevem dentro deste patrimônio cultural do negro brasileiro, conforme elucidou Muniz Sodré (2019), ao tratar do terreiro enquanto forma social negro-brasileira. Esses lugares apresentam-se como possibilidade de se “reterritorializar” na “diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” ( p. 52). Tendo em vista que a Jurema e a Umbanda reterritorializam conhecimentos e experiências que sofreram constantes tentativas de destruição, apontamos as narrativas de mulheres negras e sacerdotisas de Umbanda e Jurema, como ricas possibilidades de construção de justiça social e cognitiva.

O segundo capítulo, intitulado Mãe Rita Preta: a tradição da umbanda em cruzo com a ciência encantada da Jurema buscará oferecer uma análise sobre as memórias e histórias de vida de Mãe Rita Preta, sacerdotisa de Umbanda e antiga mestra de experiência com a Jurema sagrada. Utilizaremos o conceito de temporalidade espiralar da professora Leda Maria Martins (2002), a compreensão de que a constituição ontológica de pessoas negras em diáspora, enquanto seres humanos, está sujeita a uma série de interdições, cujo resultado desses processos de interdição e resistência é um arranjo simbólico que visa à reestruturação de sistemas cosmológicos em temporalidades outras, que não apenas as temporalidades da modernidade ocidental. A temporalidade espiralar nos permitirá compreender as narrativas de Mãe Rita Preta de acordo com os seus imperativos éticos e políticos. Entendemos que a forma de narrar a sua história, bem como a construção de significado na narrativa, está alicerçada na força ancestral arquetípica de Iansã Igbalé e a negociação de legitimidade para o culto da Jurema com a sociedade em que está inserida.

Igbalé é o epíteto que a Orixá Iansã recebe em sua função de conduzir as almas ao *Orum*. Desta forma, tentaremos entender como essa constituição simbólica é importante para Mãe Rita Preta, pois o modelo mitológico (CAMPBELL, 2015) de trabalho com as almas é o que dá sentido para a missão espiritual de Mãe Rita Preta. Entendemos que há uma continuidade da força arquetípica da Orixá que “tomou a cabeça” de Mãe Rita Preta, a sua predileção pelas mesas brancas, pelo apaziguamento dos espíritos vagantes. A própria concepção da religião adotada por Mãe Rita Preta está entrelaçada ao trabalho com as almas.

Tendo em mente que o Candomblé e consequentemente a Umbanda oferecem um modelo arquetípico para as mulheres negras (CARNEIRO e CURY, 2009), faremos uma análise da narrativa de Mãe Rita Preta através da sua forma de narrar a jornada iniciática na Umbanda e na Jurema. Sem perder de vistas os cruzos que as tradições Nagô tiveram com a Jurema Sagrada no nordeste Brasileiro - entendidas neste trabalho conforme Luiz Assunção (2011), para quem os elementos indígenas foram assimilados pelas Umbandas - não cairemos essencialismos que reduzem o sincretismo à condição de mera infiltração de influências aos cultos puros vindos de África (FERRETTI, 2013). Pelo contrário, entendemos que o cruzo epistêmico das matrizes nagô, indígenas, espíritas e do catolicismo popular oferecem uma rica gama de possibilidades e (re)elaborações espiralares.

A jornada de Mãe Rita Preta pela religião é iniciada através do desfalecimento e do consequente ritual de *Obori*, o início de uma série de rituais centrados na experiência e na

construção de ciência e axé, cuja jornada terrena do médium e/ou do iniciado é imbricada com a cosmologia de cada deidade que lhe rege a cabeça. O objetivo deste ritual é alimentar o seu Orixá de cabeça. Através do jogo de búzios o Babalorixá (ou qualquer outro sacerdote) acessa o tabuleiro de *Ifá* e interpreta os *Odus* de vida do consulente, que é requisitado a cultivar o seu *ori*, sua cabeça. Quando o Orixá de cabeça de cada adepto está alimentado, se dá a harmonia entre o corpo físico e o corpo espiritual, por isso este ritual. Tendo a cabeça uma configuração cosmológica e epistêmica central (SODRÉ, 2018; POLI, 2019; LAWAL, 1983) no pensamento nagô, este princípio será a nossa chave de leitura para a narrativa de Mãe Rita Preta.

No terceiro capítulo, intitulado *Mãe Marinalva narradora da Umbanda: estratificação, racismo e necropolítica*, será analisada a narrativa de Mãe Marinalva, como organizada e transcrita no livro *Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida* (2013). Estas memórias inscrevem-se no espaço biográfico conforme pensando por Leonor Arfuch (2010), para quem as diferentes maneiras de narrar uma história buscam dar conta de expressar uma experiência de vida. A coerência e construção de sentido na narrativa de vida de Mãe Marinalva estão centradas em dois pontos principais: sua jornada iniciática nas religiões de matrizes afro-indígenas - Umbanda e Jurema- e a sua luta política pela regulamentação dos cultos afros<sup>2</sup> na Paraíba. Neste capítulo, nos interessa como a mãe de santo constrói seu relato de vida com traços de narrativa épica que busca dar conta de sua comunidade religiosa a partir dos percalços e dádivas de sua jornada pessoal, oferecendo um relato de vida que ateste: I- o seu pioneirismo enquanto líder religiosa e militante política pela liberação dos cultos afros na Paraíba; II- o caráter sagrado e divino de sua missão enquanto sacerdotisa de Umbanda.

Entendemos que ainda que as narrativas épicas correspondam majoritariamente ao contexto da antiguidade ocidental clássica, traços desta forma de narrar a realidade perduram no tempo, partilhando temporalidades e espacialidades outras, como é o caso da narrativa de Mãe Marinalva. Diferentemente do sujeito moderno/colonial, a cosmologia nagô e juremeira

---

2 Como discutido nos capítulos I e II da presente dissertação, durante a nacionalização das lutas pela regulamentação de religiões de matrizes advindas de culturas diaspóricas e originárias como Candomblé, Umbanda e Jurema, abrigou-se sobre o guarda-chuva do termo “cultos afros” uma série expressões cosmológicas não necessariamente de origens africanas, como por exemplo a Jurema, a Pajelança e o Candomblé de Caboclo. Entendemos que este arranjo diz respeito às necessidades organizativas do período, que demandou incessantes reelaborações e estratégias de sobrevivência aos povos em diáspora e originários. Neste capítulo, quando pertinente, utilizaremos o termo “liberação dos cultos afros” em respeito à voz narrativa de Mãe Marinalva.

oferece o encantamento com o mundo de maneira a dar contornos épicos aos relatos de filhos e filhas de terreiro. Evidentemente há um deslocamento ontológico no que diz respeito ao ser em condição de colonialidade tardia como Mãe Marinalva, e o ser da antiguidade clássica, no entanto, como afirma Lukács (2009) : “a divindade que preside o mundo e distribui as dádivas desconhecidas e injustas do destino posta-se junto aos homens, incompreendida mas conhecida [...] toda a ação é somente um traje bem-talhado da alma”(p.26).

O narrar de Mãe Marinalva aproxima-se mais desse lugar épico de enunciação, cujos contornos da linguagem dão sentido a perfeição e ao essencialismo cosmológico de um mundo concebido por Deuses. Não há, na narrativa de mãe Marinalva, um eu fundado em uma problemática de desencanto e abismo existencial. Há o sentido completo de tudo que acontece na mira de Deus, dos Orixás e de entidades que fazem a festa épica da cosmologia da Jurema Sagrada. Cidade moderna e cidade mítica; corpo que é matéria e que também é iniciação e texto, conforme lhes dita o tabuleiro de Ifá. Neste sentido, o capítulo é dividido em três tópicos que buscam dar conta de: I- Como Mãe Marinalva narra a sua própria genealogia de maneira a ser inscrita na gramática dos conhecimentos nagôs e juremeiros de sua parteira<sup>3</sup>; II- Como o testemunho sobre a repressão sofrida pelo povo de terreiro e também como sua luta política a constitui como uma sujeita histórica de importância central para a liberação dos cultos afros no estado da Paraíba. Será brevemente analisada a importância que o terreiro de Ogum Beira Mar, erguido no bairro do Miramar, desempenha nas memórias da sacerdotisa, pois o terreiro foi vítima da modernização das cidades e precisou ser realocado de um bairro de classe média de João Pessoa, para a periferia da cidade, atestando os processos de marginalização que o povo de terreiro têm sofrido; III- estaremos preocupadas em entender como a morte também é um princípio cosmológico que organiza a narrativa de Mãe Marinalva. Concepções de morte e encantamento nas cosmologias nagôs e juremeiras nos interessam na mesma medida que análises sobre a necropolítica (MBEMBE, 2026). Mãe Marinalva escolhe um tom narrativo para dar conta de rituais fúnebres da Jurema e Umbanda, bem como para falar da morte de pais e mães de

---

3 A figura de Maria Salomé, a “Mãe Preta” de Mãe Marinalva exerce função central em sua narrativa, pois a mulher representa a ligação de Mãe Marinalva com o conhecimento sagrado da Umbanda. Na jornada heroica de Mãe Marinalva, Maria Salomé exerce a função de mentora espiritual da heroína. Há no relato de Mãe Marinalva fossos biográficos a respeito da figura de Maria Salomé, sua Mãe Preta. Apenas para citar um exemplo, na pesquisa etnográfica realizada por Valdir Lima (2020), Mãe Marinalva nos informa que Maria Salomé era a sua madrastra, que se casou com o seu pai quando a mãe morreu. Na biografia, Maria Salomé é apresentada como parteira e mãe de santo. Não nos interessam atestações históricas sobre os fatos narrados por ela, ainda que o papel que Maria Salomé ocupa em sua narrativa seja discutido e problematizado na presente dissertação, em função da importância que desempenha para a sua identidade narrativa.

santo, e outro tom narrativo quando precisa narrar a morte do seu próprio filho. Buscaremos entender a construção narrativa feita nestas duas formas de narrar a morte.

Enfim, na presente dissertação, interessou-nos como as histórias de vivências e narrativas autobiográficas de Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva, duas mulheres que assumiram a posição de sujeitas de suas histórias de vida, seja na direção e condução de terreiros de Umbanda e Jurema, seja na luta política pela liberação dos cultos afro-paraibanos, atualizam a memória coletiva do povo de terreiro da Paraíba. As memórias de Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva, em nosso entendimento, promovem justiça cognitiva de maneira a apresentar possibilidades culturais diante das constantes investidas do fundamentalismo eurocêntrico, racista e patriarcal, além de questionarem visões essencialistas e higienizadas do próprio campo dos estudos em religiões afro-indígenas e também dos estudos literários.

## **1 EPISTEMICÍDIO CONTRA NARRATIVAS E SABERES**

### **1.1 O SISTEMA LITERÁRIO E A MÁQUINA COLONIAL**

O filósofo e crítico literário palestino Edward Said (2017), nos alertou para o fato de que a história, bem como a história da literatura e da cultura em geral, é feita por homens e mulheres, e assim sendo, ela pode ser “desfeita e reescrita, sempre com vários silêncios e elisões, sempre com formas impostas e desfiguramentos tolerados” (p.14). Entendemos que a história da literatura brasileira que conhecemos hoje, o conjunto de textos que formam o cânone literário e que nos informam a respeito de características que dão sentido à identidade nacional, são forjados em um percurso cujas ausências e presenças anunciam a continuidade de uma lógica e temporalidade com forte etos do sujeito hegemônico colonial: o homem branco, heterossexual, cristão e detentor de capital.

Não apenas os textos que compõem o arsenal do que entendemos por Literatura Brasileira, mas também os métodos que conformam os estudos literários, nos dizem dos lugares de ausências que perduraram à construção de uma nação apartada do conjunto de seu povo. Assim sendo, indígenas, pobres, mulheres, povo negro, dissidentes do sistema patriarcal cisheteronormativo de sexo e gênero, estiveram alijados da vida política, religiosa, da produção artística e de conhecimento e da sistematização dos saberes dotados de autoridade. A produção cultural e artística de grande parte do povo brasileiro foi submetida a escrutínios e classificações altamente ideológicas por parte da elite intelectual, que imprimiu uma conotação negativa em tudo o que não lhe fosse semelhante.

A permanente tentativa de homogeneização da cultura brasileira corresponde a um projeto de poder que visa a elaboração do Estado-nação brasileiro que corresponda aos anseios de uma elite econômica herdeira do sistema de organização colonial.<sup>4</sup> Tendo em vista

---

4 Neste sentido, parece-nos interessante as clássicas concepções de Darcy Ribeiro a respeito da constituição da gênese brasileira. O antropólogo é certo em apontar como a lógica colonial da empresa escravista funciona como um moinho de gastar gente, e como a cultura resultante das barbaridades cometidas contra os pretos escravizados e os povos indígenas não corresponde à pressuposta lógica da modernidade ocidental das

que a herança cultural do colonialismo escravocrata delimitou as possibilidades cognitivas para as nossas letras e artes, entender o *modus operandi* de continuidade dessa lógica é tarefa imprescindível para a construção de justiça social e cognitiva<sup>5</sup> com os povos que tiveram suas vidas e narrativas alijadas dos processos de participação na vida cultural brasileira.

A este respeito, parece-nos interessante a leitura que Silviano Santiago (2019) faz sobre a condição de entrelugar que o discurso latino-americano ocupa no jogo de organização da cultura hegemônica:

Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira Língua. Como dizia recentemente Jacques Derrida: “O signo e o nome da divindade têm o mesmo tempo e o mesmo lugar de nascimento”. Uma pequena correção se impõe na última parte da frase, o suplemento de um prefixo que visa a atualizar a afirmativa: “[...] o mesmo tempo e o mesmo lugar de renascimento”. Esse renascimento colonialista — produto de outra renascença, a que se realizava concomitantemente na Europa —, à medida que avança, apropria o espaço sociocultural do novo mundo e o inscreve, pela conversão, no contexto da civilização ocidental, atribuindo-lhe ainda o estatuto familiar e social do primogênito. A América transforma-se em *cópia*, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontraria na cópia do modelo original, mas em sua origem, apagada completamente pelos conquistadores. (SANTIAGO, 2019, p.29-30)

Tendo em mente o que está colocado por Santiago, evidencia-se que o jogo de homogeneização da cultura brasileira proposto pelo projeto colonizador ansiava por estabelecer uma filiação cultural com a modernidade ocidental. No entanto, este processo ocorre dentro de rígidos padrões de subserviência do Brasil colônia à metrópole portuguesa,

---

metrópoles. Segundo o autor: “Conscritos nos guetos de escravidão é que os negros brasileiros participam e fazem o Brasil participar da civilização de seu tempo. Não nas formas que a chamada civilização ocidental assume nos núcleos cênicos, mas com as deformações de uma cultura espúria, que servia a uma sociedade subalterna. Por mais que se forçasse um modelo ideal de europeidade, jamais se alcançou, nem mesmo se aproximou dele, porque pela natureza das coisas, ele é inaplicável para feitorias ultramarinas destinadas a produzir gêneros exóticos de exportação e de valores pecuniários aqui auridos. Seu ser normal era aquela anomalia de uma comunidade cativa, que nem existia para si nem se regia por uma lei interna do desenvolvimento de suas potencialidades, uma vez que só vivia para os outros e era dirigida por vontades e motivações externas, que o queriam degradar moralmente e desgastar fisicamente para usar seus membros homens como bestas de carga e as mulheres como fêmeas animais” (Ribeiro, 2015, p. 89)

<sup>5</sup> O sociólogo Boaventura de Sousa Santos tem insistido na ideia de que a construção de justiça social passa pela descolonização das perspectivas cognitivas. Com base no pensamento de intelectuais do sul global, como o grupo modernidade e colonialidade, grupo no qual Aníbal Quijano e Nelson Maldonado-Torres propuseram a colonialidade como a lógica do colonialismo que perdura para além do colonialismo enquanto regime de ocupação histórico, o sociólogo de Coimbra alerta que: “O colonialismo não terminou com o fim do colonialismo histórico baseado na ocupação territorial estrangeira. Apenas mudou de forma. Na verdade, como acontece desde o século XVI, o capitalismo não consegue exercer o seu domínio senão em articulação com o colonialismo. Do mesmo modo, o termo “descolonização” não tem a ver apenas com independência política, mas refere-se antes a um amplo processo histórico de recuperação ontológica, ou seja, o reconhecimento dos conhecimentos e a reconstrução da humanidade. Inclui, é claro, o direito inalienável de um povo ter a sua própria história e de tomar decisões com base na sua própria realidade e na sua própria experiência.” (2019, p.164)

bem como às outras potências ocidentais. Fez-se necessário “que o país por nascer” assumisse um lugar que refletisse a imagem do patriarca europeu, e assim sendo, ambiguidades e expressões culturais que escapassem da cartilha cristã e signo homogêneo da lusofonia, sofressem policiamento e interdições da máquina colonial. Resquícios culturais que borravam os limites das aspirações civilizatórias eram considerados malignos, atrasados, selvagens ou eram folclorizados.

Quijano (2005) aponta como as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Desse jogo relacional que a Europa estabeleceu com o resto do mundo, resulta uma profunda arrogância colonial através de anunciações salvíficas na biblioteca colonial. Um exemplo canônico são os sermões do Padre Antônio Vieira. Este homem, muitas vezes acolhido como um humanista salvador de índios e negros da agrura da escravidão pela intelligentsia branca portuguesa e brasileira, na realidade representou a implementação dos anseios ideológicos da metrópole entre o nosso povo escravizado e os povos indígenas.

O crítico literário Alcir Pécora, que tem se debruçado de forma mais crítica pela obra de Vieira, pelo contrário, em artigo sobre como a escravidão aparece nos sermões, aventa como os lugares retóricos estabelecidos pelos escolásticos do século XVI são aplicáveis ao caso dos sermões do jesuíta português: “eles se concentram nos argumentos favoráveis à criação das condições práticas que julgava indispensáveis para a finalidade da conquista” (2019, p.167).

Faz-se importante ilustrar isso através das palavras do próprio Vieira, em um sermão pregado na Bahia, à irmandade dos pretos de um engenho no dia de São João Evangelista, no ano de 1633:

Começando pois pelas obrigações que nascem do vosso novo e tão alto nascimento, a primeira e maior de todas é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta terra, onde instruídos na fê, vivais como cristãos, e vos salveis. Fez Deus tanto caso de vós, e disto mesmo que vos digo, que mil anos antes de vir ao mundo, o mandou escrever nos seus livros, que são as Escrituras Sagradas. Virá tempo, diz Davi, em que os etíopes (que sois vós) deixadas a gentilidade e idolatria, se hão de ajoelhar diante do verdadeiro Deus. E que assim ajoelhados? Não baterão palmas como costumam, mas fazendo oração, levantarão as mãos ao mesmo Deus. E quando se cumpriram estas duas profecias, uma do salmo 71, e outra do salmo 67? Cumpriram-se principalmente depois que os portugueses conquistaram a Etiópia ocidental, e estão se cumprindo hoje mais e melhor que

em nenhuma outra parte do mundo nesta da América, aonde trazidos os mesmos etíopes em tão inumerável número, todos com os joelhos em terra, e com as mãos levantadas ao Céu, creem, confessam, e adoram no Rosário da Senhora todos os mistérios da encarnação, morte e ressurreição do criador e redentor do mundo, como verdadeiro filho de Deus e da Virgem Maria. (VIEIRA: 2016, p.188-189)

O trecho citado compõe o contexto argumentativo em que o Padre Vieira tenta convencer pessoas negras escravizadas de que elas eram sortudas por terem sido roubadas de suas terras e escravizadas no Brasil. Vieira associa a imagem das pessoas negras sofrendo suplícios à imagem do Cristo na cruz -e deduz- a partir disso, que a escravidão era necessária para expiar os pecados advindos da “gentilidade e idolatria etíope”, que estas pessoas e sua descendência praticaram ao longo dos séculos. Os argumentos do jesuíta constituíram-se um lugar comum do pensamento colonial sob o qual o império europeu exerceu sua dominação simbólica e cognitiva. Sob a égide da salvação cristã, pretos e povos indígenas ocuparam um lugar de marginalidade muito bem delimitado pela lógica do Estado-nação.

Este suporte ideológico tem continuidade na ideologia dominante, segundo a qual diversos estereótipos raciais para com pessoas negras e indígenas organizam lugares de violência que foram perpetuados na sociedade brasileira até os dias atuais. A suposta violência e animalidade das pessoas negras, por exemplo, legitima o extermínio da juventude negra nas periferias, o encarceramento massivo da população negra e toda sorte de truculência policial para com o povo negro. Os contornos paternalistas que a armadilha hermenêutica dos jesuítas construiu em torno da imagem das pessoas indígenas, ainda hoje, são utilizadas como pretexto para a tutela e as interdições do estado no que se refere às demarcações das terras indígenas no território nacional.

Em busca de construção de autonomia epistêmica, a pensadora indígena Célia Xakriabá (2019) interpreta “o movimento indígena como uma forte expressão de resistência, associada à nossa espiritualidade e à afirmação de nossos conhecimentos, portanto, como luta epistêmica” (p.104). A luta epistêmica indígena é contra os processos de tutela perpetrados pelo estado brasileiro. Segundo a autora:

a tutela foi (e será) uma estratégia do Estado, uma estrutura política de controle de nossos corpos-territórios, de forma que fôssemos confinados não apenas em nossos territórios - quando estes são violentados pelos processos de demarcação inconclusos ou colocados sob risco e suspeição - mas também de nossas mentes, nossas expressões ancestrais e por fim, de nossa identidade. (p.86)

A luta indígena por autonomia epistêmica ocorre em múltiplas dimensões, seja nos rituais religiosos, nas narrativas orais dos ancestrais da aldeia, no trato com a terra e também no que diz respeito à sistematização de conhecimento acadêmico de pesquisadores indígenas que adentraram em espaços acadêmicos. Célia Xakriabá aponta a importância de lutar contra o sequestro das mentes, culturas e identidade, para tanto, a memória mítica e a experiência das mulheres da aldeia emergem como instrumento imprescindível.

É neste sentido que Nelson Maldonado-Torres aponta que a naturalização do extermínio, expropriação, dominação, exploração, estupros, torturas e mortes prematuras estão entre os efeitos da modernidade/colonialidade nos países colonizados ou naqueles que são ex-colônias e cujos povos nativos e outros grupos alijados dos privilégios de raça, classe e sexo/gênero seguem sofrendo com a lógica da dominação cognitiva. Segundo o professor:

Extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro, são ações predominantes nos conflitos beligerantes. Algumas delas são às vezes consideradas legalmente legítimas até um certo ponto, e outras são tidas no máximo como temporárias ou são concebidas como tendo efeitos não pretendidos. Na modernidade/colonialidade, todas essas ações ocorrem permanentemente, não como uma resposta a conflitos específicos, mas como formas de estar de acordo com a ordem percebida da natureza e do mundo. Como o colonialismo, a colonialidade envolve a expropriação de terras e recursos, mas isso acontece não somente através de apropriação estrangeira, mas também pelos mecanismos do mercado e dos Estados-nações modernos. Isso leva a uma situação de ex-colônias, em que os sujeitos nativos estão despossuídos. Não somente terras e recursos são tomados, mas as mentes também são dominadas por formas de pensamentos que promovem a colonização e a autocolonização. (Maldonado-Torres, 2019, p. 41)

Diante do que foi colocado por Maldonado-Torres e Célia Xakriabá, emerge o questionamento a respeito do lugar que a literatura ocupa dentro dessa dinâmica de perpetuação da colonização das mentes, lógica que segue possibilitando o apagamento sistemático de narrativas de contingentes da população brasileira que sequer atingiram o status ontológico de humanidade. Os lugares comuns do discurso literário que demonizam e inferiorizam a religião, cultura e o ser e estar no mundo de pessoas negras e indígenas, como os que vimos nos sermões do Padre Antônio Vieira representavam o anseio do projeto colonizador em sua forma mais evidente. Há uma continuidade da arrogância colonial nos textos que correspondem a formação da nossa literatura, mesmo quando esta busca dar conta de uma representação própria da identidade nacional.

Interessa-nos pensar a formação do sistema literário brasileiro sem perder de vista que fatores extraliterários como raça, classe e sexo/gênero, funcionaram como organizadores da capacidade cognitiva e de apreensão dos fatos literários. Antonio Candido, em introdução ao seu antológico ensaio *Formação da literatura brasileira*, estabelece a literatura como aspecto orgânico da civilização, quando esta está organizada em um sistema literário autônomo, e não apenas quando considerada como manifestações literárias isoladas. Para o autor, o sistema simbólico que é a literatura, depende de uma tríade de agentes: receptores, produtores e crítica. Apenas a partir desta dinâmica é que um conjunto de textos funcionam como sistema, nas palavras do autor:

Para compreender em que sentido é tomada a palavra formação, e porque se qualificam de decisivos os momentos estudados, convém principiar distinguindo *manifestações literárias*<sup>6</sup>, de *literatura* propriamente dita, considerada aqui um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes duma fase. Estes denominadores são, além das características internas, (língua, temas, imagens), certos elementos de natureza social e psíquica, embora literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura aspecto orgânico da civilização. Entre eles se distinguem: a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de públicos, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor, (de modo geral, uma linguagem traduzida em estilos), que liga uns a outros. O conjunto dos três elementos dá lugar a um tipo de comunicação inter-humana, a literatura, que aparece sob este ângulo como sistema simbólico, por meio do qual as veleidades mais profundas do indivíduo se transformam em elementos de contacto entre os homens, e de interpretação das diferentes esferas da realidade. (p.23)

Pensar o sistema literário brasileiro, nos termos colocados por Candido, é pensar a perduração de injustiças que (con)formam os saberes e fazeres literários neste país. Características imanentes ao estilo literário de cada período da história literária, bem como elementos de natureza social e psíquicos, sempre estiveram alicerçados na divisão de poder branca, patriarcal e capitalista que estruturou a sociedade brasileira. Quando a literatura busca dar conta da representação artística do Estado-nação moderno, não é possível perder de vista que a razão de ser própria do Estado-nação está ancorada em lógicas segundo as quais, determinados grupos de pessoas estão à margem da identidade nacional. Assim sendo, a lógica representacional do sistema literário brasileiro ocorreu de acordo com a lógica do colonialismo, que formou os sujeitos dignos de serem chamados brasileiros com base em exclusões e homogeneizações de outros sujeitos culturais que não o homem branco, europeu e cristão.

---

6 Destaque do autor

O sociólogo jamaicano Stuart Hall aponta que as identidades nacionais, conforme expressadas nos estados-nações modernos, bem como as culturas nacionais, são comunidades imaginadas que visam construir sentido e organizar ações e noções que os indivíduos modernos têm de si mesmos. A literatura nacional exerce uma função primordial neste processo, segundo o autor:

Em primeiro lugar há a narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Essas fornecem uma série de estórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação. Como membros de tal “comunidade imaginada”, nos vemos, no olho de nossa mente, como compartilhando dessa narrativa.” (p. 52)

O sociólogo nos alerta também para o fato de que não importa o quão diferente sejam os membros de determinada comunidade em termos de classe, gênero ou raça, a cultura nacional sempre busca unificá-los: “a maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta — isto é, pela supressão forçada da diferença cultural.” (p.59)

Dentro do sistema literário brasileiro, apenas foram legitimadas as letras escritas brancas e masculinas. Tendo em vista a formação da nossa sociedade, onde o patriarcalismo rural e o colonialismo eram as possibilidades de existência, cada sujeito sexuado ou racializado correspondia a lugares bastante rígidos dentro dessa hierarquia de valores. Assim sendo, a cultura de homens e mulheres pretos e indígenas era considerada animalesca e anti-civilizatória, e apenas figurava no estilo da literatura legitimada, quando temática interpelada pelo sujeito ocidental hegemônico. Exemplos disso, são as literaturas indianistas do romantismo brasileiro, que se valem de mitos e estereótipos racistas, com vistas à exotificação da vida originária não branca e não cristã.

## 1.2 O CÂNONE E A LÓGICA DO SABER LITERÁRIO

Qualquer tentativa de entender os processos que tornaram viável a normalização da destruição das múltiplas experiências culturais e literárias, em nome de um projeto de nação com hegemonias como as citadas acima, deve passar pela desnaturalização do cânone literário como instituição trans-histórica, apolítica e neutra. O que os recentes estudos culturais e de gênero têm nos revelado é que o resultado do que hoje entendemos por cânone

literário, é fruto de um conjunto de conflitos com vistas à manutenção de privilégios e hegemonias no seio do Estado-nação. Um estudo exemplar neste sentido, é o da professora e crítica literária feminista Rita Terezinha Schmidt (2017), que nos oferece possibilidades metodológicas para pensarmos a história da literatura para além das generalizações masculinistas, tidas como pressupostos de verdade por tanto tempo.

A respeito do cânone literário, Schmidt alerta para o fato que:

Todo cânone é uma forma institucionalizada através da qual uma determinada cultura determina o que vem a ser sua literatura representativa, isto é, os textos modelares que recortam a singularidade discursiva e representacional de uma cultura e que vêm a integrar o seu patrimônio cultural. Um cânone não se constitui a partir de um processo espontâneo, autogerativo. Reconheço que é um processo em que muitos fatores entram em jogo - determinações ideológicas, estilos predominantes numa época, gênero prestigiado, etc. Contudo, por trás de todos os fatores, tem-se uma tradição crítica, o que significa dizer que a constituição de um cânone é, na base, uma decorrência do poder de discursos críticos e das instituições que os abrigam. (p.157)

Acreditamos que entender que o pacto etnocêntrico e masculinista dos sujeitos coloniais que moldaram a nossa forma de pensar a literatura e cultura, passa pela tentativa de enxergar para além dos lugares comuns que dão suporte ideológico para a perpetuação deste tipo de injustiça que produz invisibilidades e estigmatização com produtores culturais outros, que não os sujeitos cristãos/ocidentais. Para tanto, precisamos nos debruçar sobre o significado político que os conhecimentos consagrados sobre cultura e literatura tentam ocultar, sob a suposição de uma objetividade apolítica que contorna os modos de fazer ciência e crítica literária. Ao contrário, como nos lembra Said (2017): “nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas jamais pode ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano nas suas próprias circunstâncias” (p. 39).

Como Schmidt, a professora Ria Lemaire (1994) também questiona o cânone literário e nos convida a repensar a história da literatura, tendo em mente as exclusões e apagamentos de sujeitos de saberes e de produções artísticas e literárias tradicionais. Segundo a professora, a cultura scriptocêntrica, masculina e branca, não se enraizava na realidade cotidiana como as antigas literaturas das comunidades pré-cristianismo, cujas manifestações artísticas eram diversas anunciavam possibilidades de lugares culturais diversos. Mulheres e homens eram produtores de cultura ligada aos seus lugares de conhecimento tradicionais e com suas atividades em comunidade.<sup>7</sup> Ainda que a pensadora esteja se referindo ao contexto europeu,

---

<sup>7</sup> Silvia Federici, em sua obra *Calibã e a bruxa* (2017) faz uma análise sobre como o ataque drástico contra as mulheres trabalhadoras e a sua exclusão da esfera do trabalho socialmente reconhecido e remunerado foi

entendemos que suas contribuições possuem grande valor para pensarmos os lugares de apagamentos das culturas tradicionais brasileiras de matrizes afro-indígenas.

Não podemos esquecer que no projeto de modernidade ocidental, que necessariamente envolve a colonialidade, esta imposição de tradição escrita, moral e predominantemente masculina foi produzida por uma elite vista como produtora de uma cultura superior e mais valorizada, realizada em coalizão com o cristianismo católico romano. Nas sociedades europeias “uma elite masculina se utilizou do latim e da tecnologia da escrita para impor suas visões de mundo e criar centros elitistas de cultura escrita.” (Lemaire, 1994, p. 62), e isto determinou uma defasagem entre a tradição e o saber oral local, que pertencia a todos os membros da comunidade, mulheres e homens, como nos alerta Lemaire. O colonialismo das capacidades cognitivas aplicado em terras brasileiras foi resultado desse acúmulo de experiência elitista e unificadora no norte global.

Lemaire delimita a divisão de saberes no que diz respeito à cultura escrita e a cultura oral e popular, como resultado deste processo de destruição e homogeneização das diversas culturas que não obedeciam ao cristianismo como instância reguladora. Segundo a professora:

Uma característica dessa redefinição foi a separação entre o estudo da literatura escrita, que na Europa ocidental concentrou-se nas universidades, e o estudo das tradições populares e orais, relegado aos folcloristas, geralmente não admitidos como professores nas universidades. Assim, as abordagens e as disciplinas tradicionais das humanidades ainda refletem a luta entre as tradições populares européias nativas, com suas visões de mundo e sabedorias próprias, e a tradição escrita, de origem estrangeira imposta pela elite. (1994, p. 61)

Assim sendo, precisamos romper com a tradição que delimita uma única e homogênea possibilidade de falar a história da literatura como um monolito de obras apenas escritas sob as regras do idioma nacional padrão e adequadas aos modelos cuja origem está numa cultura dominante colonial, de ancestralidade europeia e distante, transmitida por meio de uma elite intelectual branca e masculina. Se persistimos olhando para as manifestações culturais e produções artísticas do povo brasileiro a partir desta lógica, como nos alerta Lemaire, “a existência das tradições orais e das culturas populares nativas vai permanecer excluída da

---

necessário para a instauração do capitalismo como ordem econômica hegemônica, e se relaciona com a imposição da maternidade forçada e sua consequente função como trabalhadora não assalariada do lar. A disciplinarização dos corpos para o novo modelo de organização, passa pelo ataque contra a cultura popular. Segundo a autora: “Ao se buscar a disciplina social, um ataque foi lançado contra todas as formas de sociabilidade e sexualidade coletivas — incluindo esportes, jogos, danças, funerais, festivais e outros ritos grupais que haviam servido para criar laços e solidariedade entre os trabalhadores.” (p.162)

historiografia cultural. No mesmo sentido, a perspectiva scriptocêntrica vai continuar dispensando os pesquisadores da tarefa de estudar o impacto inegável das culturas orais” (p.61).

A este respeito, precisamos questionar a historiografia da literatura brasileira, e buscar entender o que este tipo de saber perpetua de injustiça para com as literaturas orais e demais expressões literárias não normativas. Esta tarefa precisa estar alicerçada em uma perspectiva de construção de conhecimento com vistas a romper com o apagamento histórico de pessoas não brancas e não cristãs da constituição da nação brasileira. Ainda que as obras clássicas e canônicas tenham sido construídas com base em práticas de extrativismo dos saberes tradicionais de indígenas e do povo negro, a autoridade da autoria literária e artística nunca foi tornada inteligível para esta população pelas instâncias reguladoras de saber do sistema literário brasileiro.

No ensaio *A morte do autor* (2012), Roland Barthes ofereceu uma possibilidade analítica para a historicização da autoria literária. A ideia de autor literário, dotado de autonomia e autoridade para reivindicar a autoria de uma determinada obra, é um fato concebido no seio da modernidade ocidental, e assim sendo, sujeitos coloniais como pessoas negras e indígenas não estavam habilitados a se tornarem autores de suas próprias narrativas. Esta não habilitação ocorria em função tanto da organização colonial do mundo ocidental, quanto de suas próprias organizações sociais, cuja coletivização de saberes e narrativas era mais recorrente, em contraste com a individualização da autoria moderna.

Segundo Barthes:

O autor é uma personagem moderna, produzida sem dúvida por nossa sociedade na medida em que, ao sair da Idade Média, com o empirismo Inglês, o racionalismo francês e a fé pessoal da reforma, ela descobriu o prestígio do indivíduo ou, como se diz mais nobremente, da “pessoa humana”. Então é lógico que, em matéria de literatura, seja o positivismo, resumo e ponto de chegada da ideologia capitalista, que tenha concedido a maior importância à “pessoa” do autor. O autor ainda reina nos manuais de história literária, nas biografias de escritores, nas entrevistas dos periódicos e na própria consciência dos literatos, ciosos por juntar, graças ao seu diário íntimo, a pessoa e a obra; a imagem da literatura que se pode encontrar na cultura corrente está tiranicamente centralizada no autor, sua pessoa, sua história, seus gostos, suas paixões; (p. v58)

Sabrina Schneider (2009), em artigo sobre o apagamento da oralidade na historiografia da literatura brasileira, faz um levantamento bastante breve e interessante a respeito de como manifestações e produtos culturais das literaturas orais são apagados da

historiografia da literatura e, quando aparecem nesses textos, a literatura oral é subcategorizada como uma literatura menor e sem possibilidade de expressão para o conjunto da literatura oficial. A hipótese da autora é de que a filiação europeia dos intelectuais brasileiros que construíram as histórias literárias do Brasil, fez com que a literatura fosse compreendida em seu aspecto estritamente escrito.

Segundo Schneider:

por meio de estratégias discursivas, o aspecto da oralidade venha sendo marginalizado por esses autores. Mesmo antes de se lançar um olhar sobre o corpus selecionado, parece lícito supor a existência de tal lacuna. Afinal, se na Europa, como mostra Paul Zumthor (1993), várias gerações de estudiosos perderam a capacidade de dissociar a ideia de poesia da de escritura, renegando (p. 7) “[...] toda uma ordem de traços relativos à poeticidade da linguagem medieval [...]”, por que a situação do Brasil seria diferente, tendo em vista a contribuição europeia na formação de seus intelectuais, bem como a participação direta de europeus na constituição da historiografia literária do país? (p. 260)

Schneider inicia a sua análise pela obra *Resumo da história literária do Brasil*, de 1826. O texto do francês Ferdinand Denis, foi escolhido por ter sido o primeiro a considerar a literatura brasileira como independente da de Portugal. Nesta obra o autor faz referência à literatura dos viajantes que vieram ao Brasil e registraram o interesse dos povos indígenas pela vida poética, narração e manifestações de dança e festa.

A autora comenta os embrionários ensaios de Joaquim Norberto de Sousa Silva e João Manuel Pereira da Silva, autores, respectivamente, dos ensaios *Bosquejo histórico da poesia brasileira*, de 1841, e *Uma introdução histórica e biográfica sobre a literatura brasileira*, de 1843. Os dois autores brasileiros divergem a respeito da literatura oral produzida pelos indígenas. Sousa e Silva, em introdução ao seu ensaio, reconhece que Tamoios, Tupinambás e Caetés possuem “imaginação ardente e poética”, expressa em seus cantos de louvor e guerra, por exemplo. Pereira da Silva faz o caminho oposto e, dotado de truculência colonial, afirma que “as “hordas de selvagens” que habitavam o imenso território do Brasil não possuíam qualquer civilização, portanto, não poderiam ter uma literatura” (p. 261).

Seguindo o percurso, Schneider elenca a obra *O Brasil literário* (1863) do escritor austríaco Ferdinand Wolf, como a primeira historiografia literária brasileira sistematizada como tal. Nessa obra, no entanto, o escritor austríaco, junto com Pereira da Silva compõe a sinfonia de deslegitimação da cultura e literatura indígena. Como ponto de transição em relação ao trato com a literatura oral, a obra *História da Literatura Brasileira* (1988), do

escritor brasileiro e sergipano Silvio Romero, é apontada por Schneider. Porém, Schneider ressalta que Sílvia Romero, apesar de inovar na abordagem da literatura oral, não faz referência à “produção dos nativos brasileiros nem à dos negros trazidos para a América como mão-de-obra escrava, mas à poesia anônima produzida pelos portugueses – e transplantada para a colônia” (p.262).

O autor sergipano, utilizando a ótica etnocêntrica em voga nas ciências humanas de seu tempo, argumenta que os indígenas não tinham uma literatura autônoma, ainda que a língua tupi e manifestações de poemas de guerra e rituais de vida e de morte tenham sido estudadas pelos viajantes e invasores portugueses, tendo, por exemplo, jesuítas como José de Anchieta composto até poemas na língua dos nativos. Romero faz uma observação muito interessante para o presente estudo, segundo ele, apesar de os indígenas não possuírem literatura e cultura legítima, os povos negros escravizados nesta terra “ainda menos do que os índios eram senhores de uma poesia” (p.262).

Romero afirma que as mitologias e narrativas poéticas dos africanos sequestrados para esta terra, foram destruídas no trânsito atlântico, e desapareceram por não despertarem o interesse dos portugueses, como ocorreu com os nativos, ainda que com vistas à exotificação e à dominação. Este apontamento de Romero confirma a hipótese que estamos utilizando no presente trabalho, hipótese segundo a qual a destruição da experiência literária, artística e cognitiva dos povos subjugados pelo sistema colonial brasileiro, foi atravessada por diferentes tecnologias de dominação. Se era interessante para a dominação portuguesa que a língua e a cultura do povo nativo fossem interpeladas em níveis de conhecimento úteis à ocupação portuguesa, a cultura dos povos africanos, por outro lado, precisava ser destruída para que a criação de laços entre os povos escravizados não possibilitasse agenciamentos de resistência à empresa escravista.

A literatura colonial brasileira e a produzida no Brasil durante este período, seguem à risca esta lógica de infantilização e docilização dos indígenas nativos, por um lado, e a demonização do povo negro por outro. De maneira que estes estereótipos guardam um lugar seguro em toda a tradição de nossa literatura. Sendo assim, exemplos deste ódio de raça não nos faltam, como os versos do poema Coplas<sup>8</sup>, do poeta luso-brasileiro Gregório de Matos, emblemáticos quanto à truculência e o ressentimento racista do branco brasileiro para com o povo negro:

---

8 Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/gregoi03.html>

Não sei, para que é nascer  
 neste Brasil empestado  
 um homem branco, e honrado  
 sem outra raça.

Terra tão grosseira, e crassa,  
 que a ninguém se tem respeito,  
 salvo quem mostra algum jeito  
 de ser Mulato.

Aqui o cão arranha o gato,  
 não por ser mais valentão,  
 mas porque sempre a um cão  
 outros acodem.

Os Brancos aqui não podem  
 mais que sofrer, e calar,  
 e se um negro vão matar,  
 chovem despesas.

Não lhe valem as defesas  
 do atrevimento de um cão,  
 porque acode a Relação  
 sempre faminta.

Nos trechos do poema acima citado, fica evidente o *ethos* de sujeito colonial no eu lírico do poema. A vida de uma pessoa negra não tem o *status* ontológico de vida humana, percebemos um forte anseio pela pureza da raça branca, que apesar de nunca ter correspondido à realidade brasileira, serviu de suporte ideológico para a ideologia eugenista que dominou o meio acadêmico, legitimando a dinâmica de racialização da classe trabalhadora brasileira. O sujeito branco, ainda que detentor de todo capital financeiro e simbólico, exala ressentimento diante da existência do diferente, resultando em uma melancolia racista que a classe dominante expressa através do seu luto para com a pureza racial nunca alcançada e sempre perdida, tal qual com o ideal intelectual eurocêntrico, que, nesta terra sempre existiu em caráter farsesco.

Retornando ao texto de Sabrina Schneider, a autora aponta que a história da literatura de Sílvio Romero serviu de modelo para que a editora José Olympio, na década de 1950 lançasse a *História da Literatura Brasileira*, dirigida por Álvaro Lins e escrita por diversos autores. Nessa empreitada, o Volume VI, é destinado inteiramente à literatura oral e escrita por Câmara Cascudo, cujos contornos folcloristas serão analisados posteriormente no presente trabalho. Schneider conclui seu levantamento com duas obras: a *História concisa da*

*literatura brasileira*, de Alfredo Bosi, publicada em 1970, e a *História da literatura brasileira*, publicada em 1997 pela italiana Luciana Stegagno-Picchio, tendo a primeira edição publicada na Itália, *La letteratura brasiliana*, de 1972. Segundo Schneider, ambas as obras destinam um olhar enviesado para a literatura oral, especialmente a de Stegagno-Pichio, que enxerga negros e indígenas “como temas literários, mas não como produtores culturais” (p. 264), atualizando a formação discursiva colonial que estamos discutindo.

### 1.3 A EMERGÊNCIA DAS NARRATIVAS DE VIDAS JUREMEIRAS

Tendo em vista que o trânsito atlântico forçado e a invasão das terras brasileiras pelos portugueses resultaram em constante tentativa de apagamento da cultura de povos afro-brasileiros e indígenas, em função da cultura oficial, as bibliotecas oficiais, histórias da literatura e a historiografia nacional seguem a lógica do apagamento, como vimos anteriormente. Estes lugares e saberes apenas destinaram para as culturas de indígenas e afro-brasileiros espaços de interpelação através da criminalização e policiamento<sup>9</sup>. As narrativas cosmológicas, a cultura e os saberes tradicionais destes povos precisaram de estratégias de resistência que reinventam possibilidades de socialização e manutenção destes saberes. Terreiros, aldeias urbanas, quilombos e outros espaços são exemplos de rearranjos neste sentido.

Entendemos que os terreiros de Jurema e Umbanda se inscrevem dentro deste patrimônio cultural do negro brasileiro, conforme elucidou Muniz Sodré (2019), ao tratar do terreiro enquanto forma social negro-brasileira. Esses lugares apresentam-se como possibilidade de se “reterritorializar” na “diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” (SODRÉ, 2019, p. 52).

Sodré delimita os terreiros como o espaço cujas diversas tradições das culturas negras tiveram abrigo em solo nacional:

Os terreiros podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros em sua distribuição pelo espaço físico brasileiro. Em qualquer deles,

---

9 Frantz Fanon (1968), em *Os Condenados da Terra*, aponta que o poder policial emerge na sociedade colonial exatamente como a linha abissal onde a mobilização de forças de repressão se expressa. Para os povos colonizados, não existe mediação, a violência policial é a linguagem utilizada no diálogo entre colono e colonizado.

entretanto, permanece ainda hoje o paradigma - um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais - nagô, mantido, em sua maior parte, pela tradição Ketu. (p. 53)

A finalidade didática escolhida por Sodré, ao utilizar o termo “cultos negros”, quando busca dar conta da multiplicidade de tradições de terreiro como devedoras do sistema organizativo dos nagôs, pode ser problemática quando esta homogeneização, com vistas à abstração teórica, acaba por construir injustiças cognitivas com a herança dos diversos povos indígenas presentes nos terreiros, após amplos processos de reelaborações simbólicas. Ainda que a forma social dos terreiros seja devedora hegemonicamente do complexo mitológico nagô, elementos da Jurema e de outras tradições foram assimiladas à forma do “mundo-terreiro”, dando outra conotação aos cultos. Sendo assim, na presente dissertação estaremos trabalhando com o termo culturas afro-indígenas, mesmo que estas estejam sob a forma social negro-brasileira dos terreiros de Umbanda Nagô de que trata Sodré.

Dentro do panorama dos estudos que se debruçaram sobre as religiões de matrizes afro-indígenas, escolhemos nos ater ao contexto paraibano da Jurema Sagrada, ou ainda da Jurema cruzada com a Umbanda. “O culto da Jurema é uma prática religiosa de tradição indígena, especialmente das tribos do Nordeste, vinculado à árvore do mesmo nome (jurema), a qual possui seu habitat no agreste e caatinga nordestina” (LIMA SANTOS, 2008, p. 01).

Estaremos interessadas especificamente nas histórias de vida e narrativas cosmo-míticas de duas sacerdotisas que foram imprescindíveis para a luta pela regulamentação dos cultos afros e indígenas no estado da Paraíba: Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva. Estas mulheres possuem histórias de vida são atravessadas e confundidas pela luta para a instituição da Jurema e Umbanda como religiões que atualizam e dão continuidade ao legado cultural diaspórico de resistência negra nesse estado. Nos debruçaremos sobre suas vidas mais adiante no presente trabalho. Antes, precisamos entender como a Jurema e/ou Catimbó paraibano constituiu-se enquanto sistema cosmo-mítico que conforma a religiosidade legada por estas mulheres e seus terreiros nos dias atuais.

O cruzamento da Jurema com a Umbanda na Paraíba é fruto de um arranjo que os povos de terreiro fizeram quanto ao culto da Jurema, no qual as mesas de Catimbós eram criminalizadas. Foi a partir da expansão da Umbanda e da militância organizada do povo negro contra a criminalização de sua fé que o arranjo se deu, conforme elucida Idalina Lima Santos (2008):

Em meados do século XX, no Estado paraibano, ocorre a aproximação do Catimbó com a Umbanda em virtude do movimento de expansão desta pelo país. Assim, foi se delineando a Umbanda cruzada com Jurema como resultado da junção dos rituais da tradição juremeira/catimbozeira com a Umbanda trazida oficialmente para o referido Estado nos fins de 1960. Até essa época predominava na Paraíba a prática do Catimbó, tratado como caso de polícia. Os catimbozeiros ou juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da nascente Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, encampadora da doutrina umbandista. Contudo, a forte influência da jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da umbanda paraibana. (2008, p.3)

Tendo em vista a dimensão de forte criminalização que os juremeiros/catimbozeiros enfrentaram no contexto local da Paraíba, entendemos que as produções de conhecimento advindas destas experiências promovem justiça cognitiva sobre a temática invisibilizada, até mesmo dentro dos estudos das religiões afro-brasileiras, segundo Sampaio (2015):

Nesse contexto, a Jurema e o Catimbó, presentes no nordeste brasileiro, especialmente na Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco, foram relegadas não sendo tomadas como objeto de estudo. Devido à concentração dos estudos na tradição jeje-nagô, o interesse pela Jurema ainda se mostra mais tardio se comparado às demais religiões afro-brasileiras, pois mesmo sua presença sendo notada nos denominados Candomblés de Caboclo pelos autores pioneiros, passa, ainda assim, praticamente ignorada ou despercebida por esses autores. (2015, p. 04)

Foi pensando justamente neste processo de reelaboração dos cultos afro-indígenas do nordeste brasileiro que Luiz Assunção (2011) discorreu sobre a nova jurema, que seriam os elementos tradicionais de origem indígena em terreiros de Umbanda. Estes elementos seriam o culto às entidades espirituais identificadas como pertencentes ao universo da jurema: caboclos, índios e mestres. Segundo o autor:

O processo de reelaboração e criação de uma nova prática religiosa do culto da jurema está inserido no contexto das transformações da sociedade, vivido no caso específico do fenômeno religioso, através do processo de umbandização dos cultos populares, onde a umbanda assimila as práticas religiosas populares, reelaborando-as, ao mesmo tempo que ela também é reelaborada, e construindo um fazer religioso que procura legitimar e tornar hegemônica a prática umbandista. Por outro lado, a existência de elementos simbólico indígenas como característicos do culto da jurema aponta a possibilidade de construção de uma identidade sertaneja e nordestina, marcando não apenas o culto da jurema, mas, principalmente, dando uma forma específica à umbanda praticada na região Nordeste. (p.183)

Entre os elementos tradicionais da Jurema e do Catimbó nordestino que foram reelaborados pela Umbanda, de que fala Assunção, além do culto aos caboclos e mestres, estão o fumo da jurema, a vasilha ritualística que recebe o nome de princesa, e a crença na existência das cidades sagradas. A este respeito, parecem-nos interessantes, algumas formulações do estudo pioneiro que o sociólogo francês Roger Bastide escreveu sobre a religiosidade popular nordestina, em seu clássico trabalho *Imagens do Nordeste mítico em preto e branco*, cujo texto sobre o catimbó que tivemos acesso para o presente estudo estava presente no livro *Encantaria Brasileira*, organizado por Reginaldo Prandi (2011), e foi extraído da edição original de 1945.

Sobre a fumaça da Jurema, Bastide aponta que:

Para o índio, o fumo é a planta sagrada e é sua fumaça que cura as doenças, proporciona o êxtase, dá poderes sobrenaturais, põe o pajé em comunicação com os espíritos. [...] Temos aqui os primeiros elementos do catimbó, o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, a idéia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há casas e cidades análogas às nossas. A grande diferença é que a fumaça na pajelança é absorvida, enquanto no catimbó ela é expelida. O poder intoxicante do fumo é substituído pela ação da jurema. Mas o uso da jurema também é de origem índia. (p.146-147)

Sobre a utilização da princesa, a interpretação de Bastide é de que as antigas festas indígenas chamadas adjuntos da jurema, de que tratam as literaturas de viajantes, antropólogos e missionários, recebe reelaboração com elementos do catolicismo popular e da magia branca portuguesa:

A vasilha, que toma o nome de princesa no catimbó, o fato de fumar ao contrário, a distribuição da jurema, os cânticos aos espíritos dos mortos e de elementos mágicos primitivos, tudo isso, tornaremos a encontrar daqui a pouco. Podemos dizer, portanto, que o catimbó não passa da antiga festa da jurema, que se modificou em contato com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas, nas camadas inferiores da população do Nordeste. (p. 148)

A respeito da configuração dos espíritos adorados na Jurema, o sacerdote juremeiro e Coordenador do Quilombo Cultural Malunguinho Alexandre L'Omi L'Odò (2017), através de uma busca etnográfica realizada com o apoio de sacerdotes e religiosos da Jurema pernambucana, pensou na possibilidade de sistematizar os princípios da Jurema Sagrada, enquanto uma juremologia. O sacerdote e historiador busca fazer uma retomada dos

conhecimentos e das narrativas da Jurema, com objetivo de sistematizá-los. Ele aponta que as cidades da jurema são um princípio organizador de grande importância:

De acordo com seus praticantes, a Jurema se organiza a partir das “cidades da Jurema”. Na Jurema, pode-se perceber uma ritualística rica em mitologias pautadas a partir de histórias de pessoas que foram “heróis do povo” e/ou de grande relevância no contexto social de seus praticantes que ascenderam ao cargo de entidades e divindades. As principais narrativas que envolvem a mitologia e cosmo da Jurema são as “Cidades da Jurema”. As cidades são os espaços espirituais onde “moram” as divindades e entidades. Também, no passado, Cidade dava o nome às árvores sagradas em que antigos mestres e mestras eram enterrados embaixo, como indicativo de que aquela pessoa viria ascender ao panteão da Jurema como mestre ou mestra, devido a sua importância enquanto sacerdotes em vida. (p.176-177)

Apesar do processo de assimilação de elementos da cultura indígena brasileira, e do espiritismo kardecista, a Umbanda e a Jurema, em seus processos de reelaborações simbólicas, são também devedoras de culturas e visões cosmológicas dos povos africanos de procedências étnicas Nagô (Yorubá). Estes povos foram sequestrados da região do Golfo da Guiné, ou Baixa Guiné, região da qual fazem parte países como Costa do Marfim, Gana, Togo, Benim, Nigéria, Camarões, Guiné Equatorial e Gabão e que, antigamente, correspondiam aos reinos de Benin, Daomé e Ashanti.

Partindo de princípios cosmológicos nagôs advindos dos candomblés, que se estendem amplamente às Umbandas cruzadas com Jurema, a vivência do transcendente se dá através de rituais e transe que colocam a comunidade em contato além dos caboclos e mestres, também com os Orixás e outras entidades do universo afro-indígena. Diferente de visões cosmológicas judaico-cristãs, nas quais o reino de Deus está em um lugar não terreno, o mundo nagô é o próprio planeta terra. Elementos naturais e físicos são constituintes divinos, como, por exemplo, a lava dos vulcões é o corpo vivo de Xangô, o mar é o corpo materno de Iemanjá e o rio é o corpo de Oxum.

Esse princípio leva à compreensão do corpo humano, dentro de tal configuração simbólica, como permeado por um mundo histórico, o mundo da modernidade ocidental e suas dinâmicas organizacionais, mas, também, como um mundo cosmo mítico que coloca a pessoa em diáspora em contato com uma rede de significações muito profundas. A este respeito, Muniz Sodré (2018) disserta sobre como a memória mitológica opera:

A memória “mitológica”, porém, não consiste em um corpo doutrinário articulado, portanto, em nenhuma exposição dogmática nem raciocínios formais

e sim em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, comidas, lendas parábolas e símbolos cosmológicos, que transmite de forma iniciática no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expandindo-se nas descrições assim como nas interpretações escritas ou livrescas. (2018, p.96)

Em *Memória e Patrimônio em Arquivo Vivo* (2018), Maria Antonieta Antonacci argumenta que a memória e a história de povos africanos ou em diáspora emergem em agenciamentos que impactam o “drama do saber” das civilizações ocidentais e que, assim sendo, o corpo das pessoas em diáspora é arquivo vivo. A memória dos povos africanos e indígenas em diáspora, segundo esta autora, se expressa através de escritas do próprio corpo, nos quais o conhecimento é transmitido de geração em geração:

Só mais recentemente textos, pesquisas acadêmicas, traduções vem abrindo perspectivas que povos africanos em diáspora, em função de seus universos e práticas culturais, aqui chegaram com memória do corpo. O dramaturgo nigeriano Esiaba Irobi, em diálogo com estudos do tráfico atlântico, argumentou que africanos “sobreviveram à travessia do Atlântico trazendo consigo escritas performativas, veiculadas a transmissão de geração a geração por meio da inteligência do corpo humano”. Como a “ontologia da maioria de povos africanos é primordialmente espiritual, o corpo físico importa, em certo nível, hábitos memoriais, atividades são inventadas e praticadas. (ANTONACCI, 2018, p. 83)

Tendo em vista a forma como a memória mitológica destes povos se inscreve no corpo, como observamos, nos interessam os pontos cantados, preces faladas, estórias, contos e anedotas, narrativas míticas ou de vivências da Umbanda e da Jurema Sagrada. Não buscamos na pesquisa analisar depoimentos de maneira a confrontar a carga de veracidade histórica do que estava sendo dito. A perspectiva adotada foi a de compreender as histórias de vida dessas mestras, em seu próprio contexto de produção de sentido e modo de subjetivação. Modo de subjetivação este que opera em planos materiais e no plano dos encantados.

Assim sendo, entendemos que a resistência do povo de santo ao embranquecimento e cristianização de seus símbolos adquire caráter político quando estes símbolos são falados, cantados ou escritos e inscritos nos corpos de homens e mulheres, vítimas da intolerância religiosa. A voz e o corpo de um juremeiro ou juremeira partem da esfera individual, mas assumem a esfera coletiva, pois desafiam os padrões impostos ao seu povo. Pensando a partir da memória mitológica que os corpos de pessoas juremeiras e umbandistas carrega, o sagrado opera de forma também a se manifestar através de diversos sinais físicos, muitas vezes

chegando a se expressar até mesmo através de doenças espirituais que só podem ser curadas em rituais iniciáticos.

A relação de vitalidade, energia e força, “a força da jurema”, desenvolvida através dos rituais, é um princípio organizativo também correspondente à visão cosmológica dos Yorubás do axé, uma corrente de poder a partir da subordinação de um indivíduo ao conjunto de práticas da jurema, “a ciência da jurema”. Essas práticas consistem na construção de experiências iniciáticas dinâmicas no coletivo religioso, que não existem de forma individualizada, mas sempre em conexão com uma hierarquia de laços desenvolvidos nos terreiros.

Muniz Sodré (2019) compreende o axé, além de uma força, também como:

um princípio-chave de cosmovisão. O Axé, diz Juana Elbein, “assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital”. Pode-se usar aqui a explicação de Jung relativa a outro contexto: “Não é o supranormal, mas o eficaz, o poderoso, o criativo”. A energia do Axé acumula-se e transmite-se por meio de determinadas substâncias (animais, vegetais, minerais, líquidas), sendo suscetível de alteração, a depender das variadas combinações dos elementos que se compõe. Há, portanto, vários tipos de axé. (2019, p. 89)

Além de doenças, desfalecimentos e curas que têm uma dinâmica própria dentro da Umbanda e Jurema, podemos perceber marcas nos corpos dos juremeiros e umbandistas que remetem aos comportamentos miméticos relacionados às narrativas mitológicas dos Orixás e de outras entidades das religiões afro-indígenas. Por exemplo, quando uma pessoa é recebida como filho por um determinado Orixá é comum a transferência gestual e de personalidade para aquela pessoa: diz-se de uma filha de Oxum que esta pessoa seja graciosa e melindrosa, ou que de um filho de Xangô é comum esperar gestos abruptos e incisivos.

Como argumentou Boaventura de Sousa Santos (2019), o corpo tem potencialidade narrativa tal qual outras formas de expressão e de busca de conhecimento. É, pois, neste sentido que buscamos “ler” a construção de narrativa do corpo e de vida. A escrita performativa que se desenvolve no cotidiano com o corpo reflete, diretamente, aquilo que durante todos estes anos se aprendeu e viveu na Umbanda e Jurema Sagrada. Pois, não sendo a liturgia destas religiões escrita, a forma como estes corpos guardam os preceitos da religião é de grande importância. Ainda segundo Antonacci:

Sant’Anna, em entrevista a Vigarello, abordando o potencial do corpo, que “pode representar dimensões bastante diferentes da vida”, sendo “por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído”, contempla questão vital a

estudos voltados à memória do corpo em culturas orais: “Em certas situações, especialmente quando a relação com a escrita e com o livro não é geral, o corpo pode revelar uma profundidade social por vezes inimaginável; o corpo é arquivo vivo em várias culturas.” (2018, p. 86)

É o corpo como memória viva que se coloca à disposição dos mestres e mestras da Umbanda e Jurema. Fazem parte desse corpo também o conhecimento e a ciência necessários para prosseguir nas trajetórias dos filhos de santo nos terreiros da vida. Entender esse aspecto é crucial, pois a Jurema e a Umbanda não respeitam o binário espírito/corpo que foi essencial para edificar a fé cristã no ocidente, cujo objetivo central era salvar o espírito para Deus, livrando-o dos males e paixões do corpo.

A forma como os rituais da Jurema e da Umbanda se organizam é um exemplo de como essas religiões destinam importância aos prazeres e sentidos carnis, conferindo ao corpo status ontológico de contato com o sagrado. Festas, giras, toques, são sempre nomes alusivos ao prazer, à dança e à comunicação com o sagrado por outras vias dos sentidos humanos e corpóreos.

#### 1.4 A FOLCLORIZAÇÃO DAS POÉTICAS ORAIS AFRO-INDÍGENAS

As religiões de matrizes afro-indígenas emergem no contexto colonial brasileiro como exemplos de resistência dos povos colonizados e escravizados, constituindo-se num universo múltiplo e multifacetado de saberes e práticas que, historicamente, resistiram às formas de dominação europeias que impuseram a moral e ética cristãs como preceitos de humanidade. As populações de origens africanas que foram sequestradas de seus países de origem e aqui escravizadas e as populações originárias foram, portanto, relegadas à condição de sub-humanidade.

Os europeus forçaram os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo o que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, seja no campo da atividade subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Deste processo resultou a colonização das perspectivas cognitivas, das formas de produção de sentido através de experiências materiais, intersubjetivas e culturais, conforme explica Aníbal Quijano (2005).

No entanto, mesmo diante do contexto de violência que essa população enfrenta, a permanente retomada das práticas religiosas se inscreve no conjunto de tradições do povo

negro e dos povos indígenas como signo de resistência e criatividade muito potente. São as reflexões do teórico cultural e sociólogo jamaicano Stuart Hall (2005) que possibilitam pensar e problematizar as identidades em diáspora, bem como as mediações que povos subalternizados traçam com a sua cultura:

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu "trabalho produtivo". Depende de um conhecimento da tradição enquanto "o mesmo em mutação" e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse "desvio através de seus passados" faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. (HALL, 2005, p. 44)

Destarte, entendemos que estudar e buscar compreender o contexto de produção de conhecimento e as narrativas que dão sentido às experiências dos povos afro-indígenas nos possibilita construir ferramentas eficazes contra a perpetuação dos modos de dominação que se utilizam da destruição da experiência cultural e subjetiva de contingentes significativos da população brasileira. Tendo em vista a forma como, tradicionalmente, a academia relegou ao lugar de marginalização saberes e narrativas advindas de povos marginalizados socialmente, Boaventura de Sousa Santos (2007) argumenta que a ciência cartesiana se desenvolveu no sentido de estabelecer-se como único conhecimento capaz de entender a realidade do mundo:

Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica. (SOUSA SANTOS, 2007, p.5)

O epistemicídio contra o conhecimento de povos historicamente oprimidos na sociedade é uma forma de perpetuar injustiças sociais e cognitivas. Entendemos que, apesar do conhecimento científico hegemônico ter sua importância, a diversidade de experiência do mundo não pode ser apreendida quando a enxergamos apenas através das lentes do conhecimento acadêmico, branco e eurocêntrico. Para tanto, precisamos nos atentar para o que pensadores indígenas e afro-brasileiros têm formulado a respeito do apagamento

sistemático de conhecimento e das culturas subjugadas pela colonialidade do saber acadêmico.

Ailton Krenak aponta que:

Historiadores de respeito deste país, como Sérgio Buarque de Holanda, sempre reconheceram que seria impensável a fundação da nacionalidade e da ideia de Brasil se ela não estivesse apoiada na riqueza cultural e material, na grande herança que nós, os povos indígenas, legamos. Não fizemos isto de livre e espontânea vontade, pois fomos esbulhados na maioria das vezes por relações de desigualdade e de roubo. Todos reconhecem a importante contribuição que as sociedades indígenas, que o nosso povo deu e continua dando, sendo solicitado a integrar a nação para pagar a conta deste Brasil cuja camisa verde e amarela todo mundo gosta muito de vestir, de subir em carroceria de caminhão para gritar, mas não gostam de pagar a conta. É mais ou menos como você gostar de ir a uma festa, beber muito, comer muito, mas não lembrar que, para comer muito e beber muito, as pessoas trabalharam e deram a comida para que ela pudesse existir. É uma injustiça e um absoluto absurdo que os brasileiros se esqueçam, que apaguem a história da memória e queiram fazer contas sobre quanto custa atender às sociedades indígenas hoje, depois de se ter roubado todo este continente para construir o Brasil. (2018, p. 28)

A folclorização dos saberes populares é atravessada por esta lógica de conhecimento, cuja autoridade sobre o mundo resultou em apagamentos de sujeitos históricos cujas existências não estavam de acordo com o projeto de cultura dominante. Ainda que parte da cultura dos povos indígenas brasileiros, bem como do povo negro, tenha se tornado eventualmente objeto do interesse de acervos e coleções de pensadores folcloristas, o pensamento, os anseios, a epistemologia e cosmovisão destes povos não são levados em conta. Esses povos apenas são instrumentalizados em função da exotificação de suas culturas.

O pesquisador folclorista<sup>10</sup> não está preocupado com o ponto de vista dos sujeitos culturais, apenas com o objeto cultural e sua constituição prática. Entendemos que os objetos de cultura não devem ser tomados de maneira isolada e submetidos aos escrutínios de

---

10 Ainda nas décadas de 1940, 50 e 60, Florestan Fernandes fez uma série de considerações bastante incisivas a respeito da falta de sistematização científica dos folcloristas brasileiros, que segundo o sociólogo brasileiro, não possuíam habilidades para compreender os fenômenos culturais em sua totalidade. Como podemos observar em: “A falta de familiaridade do folclorista com essas disciplinas acarreta outra consequência ainda mais grave: o folclorista deixa de encarar o elemento folclórico como parte de um conjunto cultural mais amplo, ou melhor, de uma configuração sociocultural onde ele tem forma, uso, significado e função característicos. Toma-o isoladamente, estuda-o sob o ponto de vista genético - quando o faz ou pode fazer - e depois o agrupa numa das categorias do folclore material ou espiritual! Esse tipo de estudo elimina quase que por completo a possibilidade de descobrir as causas dos elementos folclóricos considerados no início, nas condições de sua função, e de sua transformação, posteriormente, já que elas só poderiam ser isoladas dos fatores da ambiência social e cultural. Apresenta-se como uma verdadeira determinação das “origens”, entendendo-se por origem o lugar de onde provém o dado e se possível a época, mesmo que hipoteticamente. E embora seja “preciso procurar as origens antes que as causas”, como o quer Maunier, não há dúvida de que o trabalho todo de muitos folcloristas não passa, às vezes, de simples “biografias” de certos elementos folclóricos”. (p.60)

classificações com o objetivo de aludir a uma ideia folclórica romântica de origem pura. Estamos pensando na postura folclorista romântica, conforme o explanado por Renato Ortiz (1992), pois há uma continuidade da lógica romântica na postura que os folcloristas assumem. Assim sendo, entendemos que antes devemos estar atentos aos produtores culturais e ao ponto de vista dos sujeitos e de suas histórias.

Segundo Ortiz, os românticos fabricaram uma noção de povo ingênua e anônima, cuja essência idealizada corresponde aos anseios culturais identitários da ideologia nacional. Como o bom indígena de Rousseau, cuja pureza estaria isolada das contradições modernas do ocidente, o “povo/popular”, idealizado pelos românticos e retomados pelos folcloristas, também está revestido de aspirações melancólicas que choram uma pureza e originalidade perdidas.

Neste sentido, camponeses e homens e mulheres do interior do Estado-nação, longe dos grandes centros urbanos, são figuras privilegiadas da idealização romântica. No entanto, as questões práticas que envolvem suas vidas, bem como as contradições em que estão inseridos, pouco interessam ao folclorista, pois o sujeito do povo é apenas um meio para apreender a riqueza nacional perdida. Vejamos como este panorama é traçado pelo pesquisador:

Não é a cultura das classes populares, enquanto modo de vida concreto, que suscita a atenção, mas sua idealização através da noção de povo. O critério sócio-econômico torna-se então irrelevante; interessa mapear os arquivos da nacionalidade, a riqueza da alma popular. “Povo” significa um grupo homogêneo, com hábitos similares, cujos integrantes são os guardiões da memória esquecida. Daí o privilégio pela compreensão do homem do campo. Entretanto, o camponês não será apreendido na sua função social; ele apenas corresponde ao que há de mais isolado da civilização. [...] Esta concepção terá grande influência no pensamento posterior; ela estabelece a base de identificação entre os intelectuais e seu objeto de estudo. Tudo se passa como se o campo da cultura popular fosse análogo ao de uma formação geológica. Na superfície encontramos o pensamento letrado, com suas veleidades racionais e reflexivas. Descendo pelas camadas sociais, penetraríamos no segredo das jazidas escondidas. Por isso os pobres e os trabalhadores são personagens secundários da curiosidade romântica; é necessário ir mais fundo, tocar os grupos incólumes, afastados da civilização. O intelectual, como um geólogo, caminharia pelas camadas intermediárias, para finalmente recuperar os restos arqueológicos cobertos pela poeira da história (Ortiz, p. 26-27)

As narrativas de terreiro das mulheres que produzem mundos a partir de sua experiência com suas comunidades nos interessa na medida em que vislumbramos possibilidades de romper com a homogeneidade cultural imposta. Sérgio Ferretti (2013) faz

uma observação interessante sobre como a folclorização das culturas negras e indígenas no Brasil corresponde à assimilação destas culturas por meio da ideia de democratização racial. Segundo o pesquisador:

Manifestações da cultura negra passam a ser consumidas como cultura de massas e como entretenimento, num processo parecido com a situação do indígena, denunciada no México por Nestor García Canclini (1983). A religião e outros aspectos da cultura negra passam por este processo de “domesticação” e de folclorização, divulgado pelos meios de massa, transformando-se em espetáculo exótico para consumo turístico. Este problema enfrentado pelo negro, entre nós, não afeta evidentemente o judeu no Brasil. Tem sido denunciado por intelectuais, mas não foi ainda devidamente equacionado pelas religiões afro-brasileiras, que sofrem atualmente mais este tipo de discriminação, visível sobretudo no Norte e Nordeste do país. (p. 113)

A domesticação das culturas resistentes ao processo de permanente epistemicídio perpetrado pela nação brasileira, necessita que traços destas culturas tradicionais de matrizes afro-indígenas sejam assimilados enquanto entretenimento inofensivo, como um dado folclórico de uma realidade distante, que nunca deve ser levada a sério verdadeiramente. O que vemos quando tomamos as histórias de vidas das mestras da Jurema e de Umbanda, pelo contrário, é a anunciação de possibilidades outras de ser e de estar no mundo. Por isso é que acreditamos que a emergência destas vozes, possibilita espaços de resistência.

Na contramão do discurso folclorista, Lélia Gonzalez (2019), em artigo sobre o racismo e sexismo na cultura brasileira, escreveu exatamente sobre o poder que a memória ocupa como possibilidade de enunciação do negro na reinscrição de sua história no Brasil da mitologia da democracia racial. Vejamos como a ideia aparece no texto da pensadora:

[...] a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala. (p.240-241)

Pensar com González, a memória como este lugar de “não-saber que conhece”, nos coloca em contato com uma sorte de epistemologias em múltiplas plataformas de saberes. Podemos ainda alargar a compreensão de como a memória se atualiza além da oralidade, nos corpos de pessoas que vivenciam suas diásporas, pensando junto com a professora Leda Martins (2003), para quem o corpo em performance é não apenas expressão e representação de uma ação, mas local de inscrição de conhecimento. “No âmbito dos rituais afro-brasileiros (e também nos de matrizes indígenas), por exemplo, essa concepção de performance nos permite apreender a complexa pletora de conhecimentos e de saberes africanos que se restituem e se reinscrevem nas américas” (p.66-67).

Para tanto, a professora Leda Martins denominou de Oralitura essas inscrições em uma temporalidade própria do povo africano em diáspora no Brasil. Rasuras são as inscrições de um povo que vive sob o signo da encruzilhada de temporalidades, costurando no tempo da colonialidade/ modernidade, a temporalidade de epistemes outras, em constantes câmbios culturais. Tomando como exemplo de análise o cortejo gestual e a narrativa mitológica dos congados, Martins chega à compreensão de que “o corpo em performance, nos congados, é o lugar do que curvilinearmente ainda e já é, do que pôde e pode vir a ser, por sê-lo na simultaneidade da presença e da pertença” (p.77).

Vejamos como o conceito é delineado pela autora:

O significante oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição verbal, mas especificamente, ao que em sua performance indica a presença de um traço residual, estilístico, mnemônico, culturalmente constituinte, escrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Como um estilete, esse traço sinético inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. A oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos vôlejos do corpo. Como já grifamos, em uma das línguas bantu do Congo, o mesmo verbo, *tanga*, designa os atos de escrever e de dançar, de cuja raiz deriva-se, ainda, o substantivo *ntangu*, uma das designações do tempo, uma correlação plurissignificativa, insinuando que a memória dos saberes inscreve-se, sem ilusórias hierarquias, tanto na letra caligrafada do papel, quanto no corpo em performance. (p.77)

Isso posto, entendemos que as narrativas de vida de mães de santo, bem como de mulheres mestras da Jurema, devem ser lidas/ouvidas em atravessamento com todas as possibilidades enunciativas que as oralituras e a memória mítica de povos afro-indígenas fornecem de compreensão para as temporalidades das culturas tradicionais e dos sujeitos em comunidades produtoras de resistências culturais.

Assim sendo, a resistência do povo de santo ao embranquecimento e cristianização de seus símbolos adquire caráter político quando estes símbolos são falados, cantados ou escritos e inscritos nos corpos de homens e mulheres, vítimas da intolerância religiosa. A voz e o corpo de um juremeiro ou juremeira partem da esfera individual, mas assumem a esfera coletiva, pois desafiam os padrões impostos ao seu povo.

## **2 MÃE RITA PRETA: a tradição da umbanda em cruzeiro com a ciência encantada da Jurema**

### **2.1 A VOZ, A IMAGEM E A CIÊNCIA SAGRADA DA MULHER DE AXÉ (E DE CIÊNCIA)**

O mitologista Joseph Campbell (2015) trabalhou com a ideia de que a deidade ou os mitos são metáforas segundo as quais invocamos energias que queremos presentes em nossas vidas, definindo o sentido que abraçamos para continuar as nossas trajetórias na terra. As nossas escolhas e a forma como nos colocamos no mundo, partem também de modelos mitológicos que assimilamos. Ter em mente este tipo de abordagem nos possibilita entender como as mulheres juremeiras estão situadas no imaginário coletivo popular, bem como entender a construção de sentido por meio das narrativas cosmológicas da jurema sagrada e os permanentes atravessamentos que estas narrativas são submetidas. Pois, como já foi citado anteriormente, os cultos afro-indígenas desenvolveram constantes arranjos simbólicos, de acordo com as necessidades impostas pelo sistema colonial e pela lógica da colonialidade que perdurou/perdura na sociedade.

Além de visões cosmológicas de mundo dos povos negros e indígenas, as religiões afro-indígenas inscreveram-se no imaginário popular como práticas mágicas que possibilitam negociações entre todo o conjunto dos povos e as hegemonias instituídas. Para além das juremeiras e juremeiros, cuja ciência da Jurema informa o caráter diaspórico de conhecimentos tradicionais e não ocidentais, o resto da população também participa ativamente da dinâmica de vida dos povos de terreiros. Mães e pais de santo, mestres e médiuns da Jurema são procurados pelo conjunto da população para a resolução de conflitos de diferentes campos, como o amoroso, financeiro, da saúde etc.

Neste sentido, parece-nos interessante como o historiador português Francisco Bethencourt trabalhou com o imaginário popular da magia no Portugal do século XVI:

Foi possível reconstruir a visão mágica do mundo a partir do simbolismo dos ritos observados, da relação do homem com a totalidade das coisas (baseada numa concepção animada do universo borbilhante da vida, povoado de espíritos, no qual todas as coisas têm propriedades e interagem, influenciando a cada momento a vida humana), da relação do homem com o homem (em que a psicologização crescente da vida social, revelada pela observação das atitudes e emoções alheias, base do cálculo das próprias ações e da previsão das ações dos outros, explica a objetivação mágica das angústias relacionadas com a doença ou com os acidentes naturais), do papel do *homo magus* (intermediário capaz de compreender e inflectir o complicado jogo de forças ocultas que envolve a

condição humana). Nesse percurso tornou-se mais evidente a contaminação constante de crenças entre diferentes níveis de cultura, envolvidos em práticas mágicas paralelas ou coincidentes. (2004, p.13)

Segundo Campbell, a metáfora do Deus que cultuamos opera na nossa vida como a verdade mais íntima que rege nossas atitudes e sentimentos. Nas palavras do autor:

À afirmação de Goeth: “Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis” (“Tudo o que é transitório não passa de referência”), Nietzsche acrescenta: “Alles Unvergängliche — das ist nur eins Gleichnis” (“Todas as coisas eternas são apenas referências”). Essa é a chave para compreender as deidades: elas são personificações, representações metafóricas de poderes que operam na nossa vida aqui e agora. Há nelas uma verdade - a verdade de nossas próprias vidas e atitudes. O deus que escolhemos reverenciar como deidade primária representa a escolha dos poderes que serão a base na nossa vida. Escolhemos um ou outro aspecto do nosso viver como possibilidade que representaremos dentro da nossa realidade. (p.188)

A afirmação de Campbell, de que o Deus que escolhemos reverenciar como deidade primária representa a escolha dos poderes que serão a base da nossa vida, ganha contornos especiais quando estamos pensando a dinâmica de vida de pessoas que vivem em situação diaspórica, como as pessoas descendentes de africanos nas américas e os povos indígenas expropriados de suas terras e culturas, cujo complexo sistema simbólico foi fortemente alterado pela colonização. Nestes casos, a constituição ontológica de cada pessoa enquanto ser humano está sujeita a uma série de interdições, cujo resultado desses processos de interdição e resistência é um arranjo simbólico que visa à reestruturação de sistemas cosmológicos em temporalidades outras, que não as temporalidades da modernidade ocidental.

Dentro deste complexo jogo de retomada da visão cosmológica, as religiões de matrizes afro-indígenas ocupam o lugar possível de aterramento com a tradição de povos indígenas e afrodescendentes. Os deuses que compõem o panteão Nagô, bem como os diversos panteões cultuados pelos povos indígenas no território brasileiro, expressam possibilidades de existência e cargas arquetípicas diferentes do Deus único da religião judaico-cristã trazida pelos colonizadores. Em função dessa incompatibilidade com valores cristãos, outras manifestações religiosas foram reservadas aos lugares de dissidência e, com isso, estigmatizadas em diversos níveis. Uma forma de estigmatização de manifestações religiosas não cristãs é a atribuição de características demoníacas aos deuses de negros e

indígenas, tendo em vista que na mitologia judaico-cristã, Lúcifer é o anjo que se rebela contra a ordem divina do pai celestial.

Ainda que a ancestralidade seja retomada, não se pode confundir a reverência que povos afro-indígenas em diáspora fazem à tradição e ancestralidade, com as aspirações românticas por um passado idealizado. Como já foi mencionado anteriormente, esta é uma postura equivocada entre folcloristas e que tem continuidade dentro dos estudos da cultura popular e dos estudos culturais e crítica literária em geral. As narrativas da Jurema, seus ritos, axé e a ciência sagrada não idealizam um passado mítico ou histórico. As tradições e a cosmovisão estão sempre em uma encruzilhada com vistas ao presente, marcando um tempo espiralar, como nos alerta a professora Leda Martins (2002). A mirada para um passado mítico não é com o objetivo de conservar ideais de pureza e sim de abrir as portas do presente para as infinitas possibilidades de reinvenção, em que ancestralidade, futuro e morte entrelaçam-se construindo lugares culturais outros. Nas palavras da professora Leda Martins:

Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, no qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. Nascimento, maturação e morte tornam-se, pois, contingências naturais, necessários na dinâmica mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta. Para Fu-Kiau Bunseki (1994: 33), na sociedade nicongo, vivenciar o tempo significa habitar uma temporalidade curvilínea, concebida como um rolo de pergaminho que vela e revela, enrola e desenrola, simultaneamente, as instâncias temporais que constituem o sujeito. (p.84)

É neste mesmo sentido que Muniz Sodré (2018) fala da reterritorialização, conceito do léxico deleuziano que corresponde ao movimento antitético à desterritorialização exercida pelo capital sobre as sociedades tradicionais. A invocação da reterritorialização pelo pensamento nagô é oportuna, pois possibilita outro modo de pensar daqueles que vivem a cosmovisão nagô/juremeira no espaço/tempo da modernidade ocidental. Para Sodré, na *Arkhé* nagô o corpo empírico “torna-se possível pela corporeidade - transcendental - do grupo” (p.96). Logo, a coletividade destes grupos possibilita que a construção de novas narrativas seja traçada visando a continuidade com a força dos orixás e mestres e encantados da Jurema.

Para Sodré:

Não se trata da nostalgia do antigo, portanto, de nenhuma reminiscência romântica, nenhuma forma de um espírito original, nem de qualquer *apelo* memorial a um começo. Trata-se, sim de um *eterno retorno* ou um *eterno renascimento*, um logos circular (o fim é a origem, a origem é o fim), que se

subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão enquanto algo de fundamental de que não se recorda nem se fala, mas não falta, pois se simboliza no culto - *naturista*, como na Ásia Oriental e na Índia - aos princípios cosmológicos (os orixás, as divindades) e aos ancestrais. (p. 97)

Assim sendo, compreender a constituição mitológica que oferece sentido para as vivências de mulheres juremeiras e umbandistas é importante quando almejamos analisar suas histórias de vida. Entendemos que há uma continuidade da força arquetípica da Orixá (Iansã Balé) que “tomou a cabeça” de Mãe Rita Preta, no estilo de narrar a vida dessa mulher, que será analisada no presente trabalho. Pensando ainda com Campbell (2015), se muitas das dificuldades que as mulheres brancas e cristãs, que buscam adentrar o mercado de trabalho, enfrentam nos dias atuais, “decorrem do fato de estarem adentrando em um campo de ação no mundo que antes estava reservado aos homens, e para qual não há modelos mitológicos femininos” (p.17), o caso das mulheres de terreiro, em certo nível, foge a esta afirmação. Este *ethos* de dona de casa maternal e submissa, imagem fiel da santa Virgem Maria, firmado no ocidente pela igreja católica, não corresponde completamente à realidade das mulheres negras, que foram sequestradas de África e forçadas ao trabalho escravo no Brasil.

Dessa maneira, pensar a realidade das mulheres e a divisão sexual do trabalho, de forma essencial e homogeneizadora, é uma simplificação que produz injustiça cognitiva com a realidade histórica de mulheres negras trabalhadoras. Pioneiras do pensamento feminista negro como Angela Davis, em seu clássico trabalho *Mulheres, raça e classe* (2016), nos alertam sobre como o sistema de trabalho escravista reservou um lugar muito bem delimitado para as mulheres negras: “aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava” (p.19). Longe de estarem revestidas pela ideologia da feminilidade e maternidade cristã que foi reservada para as mulheres brancas, as mulheres negras e indígenas precisaram lidar com a dupla exploração e opressão de sua condição, em uma sociedade que é patriarcal e racista.

Ainda que submetidas ao jugo da racialização e exploração, a história dessas mulheres têm sido uma história não apenas de sofrimento, dor e derrota. Mas, sobretudo, uma história de resistência que possibilitou a construção de riquezas culturais e um manancial inesgotável de conhecimento. O Candomblé, Umbanda e Jurema e os demais sistemas de crença com matrizes indígenas e africanas que se organizaram na sociedade brasileira são exemplos da resistência dessas mulheres. Ainda que o elemento masculino esteja presente nos Candomblés, é sobre a liderança de grandes mulheres que as principais casas do Brasil foram

fundadas e exemplos de lideranças femininas não nos faltam, como *Iyá*<sup>11</sup> Nassô que, juntamente com outras duas iás, *Iyá Acalá* e *Iyá Adetá*, fundaram o candomblé da barroquinha; Mãe Aninha, fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*; Mãe Senhora e tantas outras.

Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008), em artigo intitulado *O poder feminino no culto aos orixás*, traçaram um interessante panorama a respeito da transição entre o período de escravização do povo negro e a abolição formal da escravatura. Segundo as autoras, a inserção do negro na sociedade de classes ocasionou uma série de implicações para esta população, entre elas a desvalorização da mão de obra de pessoas negras, em função dos imigrantes brancos:

A libertação dos escravos trouxe para o negro, especialmente para o homem, uma nova forma de constrangimento social. Libertos, eles se viram completamente alijados da nova ordem que emergiu com a decadência do ciclo de açúcar, da extração de ouro, do café e assim por diante. O processo de industrialização que se iniciava estava baseado fundamentalmente na mão-de-obra imigrante, seja por sua especialização, seja pela ideologia de branqueamento da sociedade brasileira que tomava grande fôlego nessa época em função do grande contingente de população negra no país. Ao homem negro, despreparado e marginalizado do processo de industrialização nascente, restaram as tarefas sociais mais humilhantes e a marginalidade. Nesse contexto, a mulher negra toma para si a responsabilidade de manter a unidade familiar e a coesão grupal, preservando as tradições culturais, particularmente as religiosas. Apesar das condições subumanas em que a escravidão/liberdade deixou a população negra, as mulheres negras encontraram maiores opções de sobrevivência que os homens negros. Elas foram para a cozinha das patroas brancas, criaram e amamentaram os filhos destas, lavaram e passaram suas roupas, foram para os mercados vender quitutes e desenvolveram inúmeras estratégias de sobrevivência. Assim criaram seus filhos carnavais, seus filhos-de-santo, abriram seus candomblés, adoraram seus deuses, cantaram, dançaram e cozinham para eles. (p.121-122)

Como podemos observar no trecho citado, as autoras especificam como homens negros e mulheres negras sofreram diferentes cargas de opressão/exploração do sistema capitalista brasileiro, que se modernizava naquele período. Os homens negros foram alijados da dinâmica de trabalho das indústrias, sendo relegados aos subempregos e à marginalidade. As mulheres negras, no entanto, participaram da vida pública por outras vias e conseguiram trabalhar como empregadas domésticas e quituteiras, o que as permitiu sustentar os lares, organizar as irmandades negras, movimentos associativos e principalmente as roças ou terreiros de Candomblé. A dinâmica social de inserção da mulher negra no mercado de trabalho corresponde ao imaginário cosmo-mítico do universo afro-indígena, no qual as

---

<sup>11</sup> Palavra do Iorubá que significa mãe.

deidades femininas encarnam forças e princípios organizativos ativos e não apenas passivos e submissos.

A mitologia nagô é transmitida por meio da tradição oral de geração em geração. Uma forma de organização deste complexo sistema de textos é o tabuleiro de Orunmilá, também chamado de Ifá, personagem mitológico e conselheiro de todos os orixás. A sabedoria de Orunmilá é transmitida aos sacerdotes do oráculo de Ifá, os *babalaôs* (pais do segredo). O orixá Exú é considerado o princípio comunicativo entre o consulente do tabuleiro e Orunmilá. Esta é a forma pela qual a mitologia nagô se disseminou e, ainda que as mulheres originariamente não tenham tido acesso ao tabuleiro de Orunmilá, posteriormente mães de santo e Ialorixás também aprenderam a tirar o jogo no tabuleiro de Ifá, além de que o protagonismo feminino nestas narrativas é bastante presente.

Segundo Prandi (2001):

Os mitos dessa tradição oral estão organizados em dezesseis capítulos, cada um subdividido em dezesseis partes, tudo paciente e meticulosamente decorado, já que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo atrás, da cultura dos povos de língua iorubá. Acredita-se que um determinado segmento de um determinado capítulo mítico, que é chamado de odu, contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses, os orixás. O babalaô precisa saber em qual dos capítulos e em que parte encontra-se a história que fala dos problemas do seu consulente. (p.18)

Como apontado por Prandi, os *odus* estão divididos por narrativas míticas, poemas narrativos, chamados de *ìtans*, os *ìtans* são os relatos de vidas, aventuras, histórias e causos vivenciados pelas deidades no mundo e tempo dos homens e dos Orixás. É a partir dessas histórias que podemos saber dos princípios organizativos do mundo nagô. É por meio dos *ìtans* que podemos visualizar as diversas possibilidades e arranjos de gênero realizados por estas deidades além das possibilidades culturais cristãs-ocidentais.

Dentro da visão cosmológica do universo nagô, cuja influência sobre a Jurema cruzada com Umbanda é muito vasta, as deidades são expressões de características espirituais nobres, também de características que apresentam proximidade à contradição da natureza humana. Por serem religiões animistas, tanto a Jurema quanto a Umbanda não entendem que haja diferenças entre o mundo físico e o espiritual, assim sendo, a manifestação do divino está também em todas as coisas do plano terreno. Essa ética permite que o pensamento nagô e a ciência encantada da Jurema abranjam comportamentos e posturas tidas como imorais e condenáveis por uma ética cristã ocidental. Orixás, Mestres e entidades, nos textos sagrados

da tradição oral que correspondem ao tabuleiro de Ifá, expressam, inclusive, conflitos a respeito da sexualidade, papéis de gênero e vivência do desejo sexual.

Se dentro do cristianismo romano e protestante os papéis culturais atribuídos aos sexos são bastante estáticos, alicerçados em uma concepção de família nuclear e patriarcal, seria completamente inconcebível que imagens representativas do ideal de feminilidade cristã fossem retratadas pela tradição como indóceis, autônomas e apartadas da idealização da maternidade. Exemplos de expressão da insubordinação do feminino apenas existem para confirmar a norma e delimitar os limites punitivos da autoridade do Deus pai todo poderoso. Como exemplo canônico disto, temos a narrativa do gênesis e a eterna maldição que a queda da humanidade provocada pela desobediência da mulher acarretaria.

Ainda que na Jurema e Umbanda haja uma forte delimitação dos papéis culturais para os sexos, ganhando inclusive conotações misóginas em alguns dos mitos, a insurgência do feminino diante da autoridade masculina também é uma constante nessas histórias, além de que a própria expressão de masculino e feminino seja menos estática que na tradição cristã. As grandes mães Orixás (*Ayabás*), caboclas e mestras, além de maternais e submissas podem ser valentes, bélicas, cruéis, misândricas e revoltadas. Um exemplo por excelência da feminilidade arquetípica das Orixás é Oxum. Esta deidade é considerada a protetora das mulheres, auxiliar dos partos e os mitos da tradição nos informam de sua vaidade, beleza, docilidade e poder maternal. No entanto, Oxum também pode ser imagem de um feminino que foge da esfera do passivo, toma as rédeas de sua narrativa e não recebe punição por isso.

Um exemplo da insubordinação feminina que Oxum pode expressar está presente em um *itan* muito tradicional, registrado por Pierre Verger e publicado em livro por Reginaldo Prandi (2001):

*Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens*

Logo que o mundo foi criado,  
 todos os orixás vieram para a Terra  
 e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles,  
 em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar.  
 Oxum não se conformava com essa situação.  
 Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos Orixás masculinos.  
 Condenou todas as mulheres à esterilidade,  
 de sorte que qualquer iniciativa masculina  
 no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso.  
 Por isso, os homens foram consultar Olodumare.  
 Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer  
 sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses,

sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras  
 e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias.  
 Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões.  
 Ele aconselhou os Orixás a convidá-la, e às outras mulheres,  
 pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade  
 nada poderia ir adiante.  
 Os Orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare  
 e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso.  
 As mulheres tornaram a gerar filhos  
 e a vida na Terra prosperou. (p.345)

Este *itan* é representativo da flexibilidade com que masculinidade e feminilidade podem orbitar os paradigmas do poder dentro da visão de mundo dos nagôs. Às mulheres são negadas algumas hierarquias dentro de Candomblés tradicionais, como por exemplo o próprio tabuleiro de Ifá, cuja interpretação é negada às mulheres, no entanto, o contrário também acontece e observamos a insurgência das Orixás femininas, premiadas com desfechos como o apresentado. Que esta história tenha sido contada a Verger por Mãe Senhora de Oxum, descendente de Mãe Aninha, lendária fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá* em Salvador, é sintomático do comportamento mnemônico que as filhas de Oxum estabelecem com sua mãe.

As mulheres negras invocaram o poder ancestral de forças como Oxum, Iansã, Nanã, Obá e Iemanjá e construíram lugares culturais além da interdição imposta pela colonialidade. Essa será, também, a tônica das narrativas de vida analisadas no presente trabalho. Mãe Marinalva e Mãe Rita Preta constroem sentido para a narração de suas vidas a partir da cosmologia de que são herdeiras. Enquanto juremeiras que vivem a cidade e a região metropolitana de João Pessoa, essas mulheres tomaram como exemplo mitológico sua mãe Iansã, a grande guerreira dos ares, escudo contra a intolerância religiosa, o epistemicídio e a homogeneização das narrativas culturais a respeito dessa cidade.

## 2.2 A TERRITORIALIZAÇÃO DAS VOZES JUREMEIRAS

Para adentrar nas narrativas sobre a Jurema paraibana, a voz de Mãe Rita Preta ecoa como um ponto privilegiado de intersecção entre a tradição das antigas mesas de Catimbós rurais e a Umbanda urbanizada. A história de vida desta sacerdotisa de Umbanda e mestra da Jurema sagrada é muito valiosa para entendermos os fluxos e cruzos que catimbozeiros, juremeiros e umbandistas traçaram para vivenciar suas crenças neste estado. No presente trabalho, contaremos com o estudo etnográfico de Valdir Lima, presente em sua dissertação

de mestrado, depois transformada no livro *Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé* (2020). Também analisamos o documentário *Santa Rita Preta* (2007), organizado pela ONG Encumbe, com direção de Cleyton Ferrer e trabalho de pesquisa de Valdir Lima.

Mãe Rita Preta é natural de uma pequena cidade do Pernambuco, mas veio morar na Paraíba ainda muito cedo, no ano de 1940. A sua história de vida nos informa dos constantes deslocamentos que os pobres fizeram do interior para as capitais e regiões metropolitanas nas primeiras décadas do século XX. A arquiteta Erminia Maricato, em artigo intitulado *Métropole, legislação e desigualdade* (2003), aponta as “mudanças políticas havidas na década de 1930, com a regulamentação do trabalho urbano (não extensiva ao campo), incentivo à industrialização, construção da infra-estrutura industrial” (p.152), entre outras, como medidas que reforçaram o movimento migratório campo-cidade durante este período.

Esse processo de migração está marcado na narração das memórias de Mãe Rita Preta, inclusive a primeira moradia de Mãe Rita foi em um conjunto habitacional para trabalhadores:

**Mãe Rita Preta:** Eu nasci numa cidade de Pernambuco.

**Voz de homem:** Em qual cidade?

**Mãe Rita Preta:** Na cidade de Lagoa Seca... Agora, eu nasci lá mas vim bem novinha praqui, para Itabaiana. Aí saí de Itabaiana com dezesseis anos... e vim praqui, vim pra Cabedelo, de Cabedelo, passei um mês em Cabedelo na casa de minha tia, que eu tinha uma tia lá. Aí a gente vinhamos para a casa da tia, mas minha mãe não gostou, aí vinhamos para Santa Rita em quarenta. Em quarenta nós vinhamos praqui. Quando eu vim praqui, eu vim lá para a rua Cardoso Vieira. Não sei se ainda...você conhece?

**Mãe Rita Preta:** Aquelas primeiras casas do lado de lá, morava ali uma mulher que vendia banana. Era minha madrinha, aí eu vim prali, ajudar ela, e mãe disse assim: “agora não vai mais para lá, não. Vai ficar aqui.” Aí mãe fez uma casinha na bela vista, nesse tempo tava abrindo terreno para dar ao povo para fazer casa. Aí, fizemos... uma casinha de taipa, aí ficamos lá. Aí minha tia muito invejosa... filha da minha avó, muito invejosa, inventou de vender a casa e a gente sair da casa. Aí eu vim morar aqui, nessa casa aí da frente. (Santa Rita Preta, 2007, 01 min.)

A história de Mãe Rita Preta nos informa da instabilidade que sua família enfrentou até conseguir se estabelecer em Santa Rita, cidade que ela reside até os dias atuais. Em trechos do documentário *Santa Rita Preta*, de onde retiramos estes diálogos, ela fala também como sua infância foi de privações e que ia estudar com o sentido de voltar para casa e ir trabalhar. Durante a sua infância, mãe Rita Preta trabalhava trançando palhas para fazer chapéus e, segundo suas palavras, trabalhava até às nove, dez horas da noite. Como já falamos anteriormente, a rotina tripla de trabalho das mulheres negras é uma constante na

modernização da sociedade industrial brasileira, que por séculos contou com o trabalho escravo. As mulheres negras nas grandes cidades, desde muito cedo, estiveram inseridas em rotinas esgotantes de trabalho, além do cotidiano doméstico e de eventuais organizações coletivas como os movimentos associativos, terreiros, irmandades e igrejas.

Ainda que Mãe Rita Preta tenha se estabelecido na cidade de Santa Rita, a sua vida espiritual foi iniciada em Pernambuco, em decorrência do seu corpo ter sido acometido por doenças sem soluções apresentadas pela medicina. A narrativa de vida de Mãe Rita Preta contém este elemento muito comum entre os praticantes da Jurema sagrada, que é o fato de o corpo do médium ser a via de comunicação quando se está em dívida espiritual com deidades (Orixás) e entidades (mestres, caboclos, preto-velho etc). A “doença espiritual” é diagnosticada por algum médium, rezador ou sacerdote que aponta caminhos para tratar da mazela. O caso de Mãe Rita Preta foi percebido por sua vizinha, que era juremeira e a levou “de surpresa” para um terreiro de Jurema.

Sobre o adoecimento físico como etapa primeira de um processo de incursão na espiritualidade, Luiz Assunção (2010), em pesquisa etnográfica pelos terreiros de Umbanda nordestinos, faz uma elucidação muito interessante:

Esse é o momento que o sofrimento assumido passa a ser substituído por práticas sagradas. O sofrimento é apresentado como uma condição primeira, como sofrer para ficar puro e limpar assim os caminhos para a prática religiosa. A fé vai levá-la por meio de leituras e orientações dos guias espirituais por esse caminho. O mundo religioso de que ela fala é generalizado como o dos espíritos. Ela pergunta: Como vai se ligar no espiritismo? Em outras palavras, como vai conhecer, aprender? (p.173)

Vejamos como este momento fica marcado na narrativa de Mãe Rita Preta:

**Voz de homem:** Como a senhora conheceu o espiritismo? Como a senhora se aproximou dessa...

**Mãe Rita Preta:** Eu me aproximei depois que eu me senti doente, deixei a mãe e o marido, fui pra Recife... casa de umas tias, pra me tratar, quando eu cheguei lá a mulher disse que tudo o que eu sentia, sentia uma dor de dente, sentia esse caroço, mas não tinha nada de doença. A doença que eu tinha era só o espírito. E justamente foi o espírito. Aí, ela disse que ia afastar a dor de dente e eu ia ficar boa. Passar quinze dias... fez quinze dias como hoje, como amanhã... eu tava debruçada mais a outra na janela conversando. Aí deu aquela dor muito grande no meu dente que eu caí pra trás. Quando eu caí, a vizinha que era xangozeira... era juremeira, xangozeira não era não. Aí veio e pediu para rezar uma prece na minha cabeça. Na prece aí meu guia falou, pela cabocla, falou e disse que eu tive que continuar. Aí ela me levou, me chamou para um convite de aniversário, quando eu cheguei lá não era aniversário, era um terreiro. Aí eu fui com um vestido branco, quando eu voltei, o cabelo não tinha... só tinha poeira e a roupa tava preta da cor de chão

**Mãe Rita Preta:** Aí o dono da casa, que era meu tio, foi e disse pra mim: “olhe, você prossiga, cada qual segue no que pode... prossiga, mas seja fiel.”

**Mãe Rita Preta:** Aí meu Orixá eu sofri muito, sofri muito...eu caía no meio da rua, eu endoideci, eu fiz tudo, fiz muita coisa... fiz muito. Fiz logo uma obori, passei quinze dias, depois do obori o iaô. Aí foi vinte e um de novo. Tenho assentamento, tenho obori, tenho iaô, tenho três iaô. Não faço mais porque não dá pra fazer... Nem a idade pode.

**Mãe Rita Preta:** Levo até o fim de minha vida, o que eu prometi. Porque eu jurei perante o santo, perante os meus pais de santo que ia até o fim da vida. Agora... quando eu morrer, Jesus me chamar... (Santa Rita Preta, 2007, 05 min).

A jornada pela religião é iniciada através do desfalecimento e do consequente ritual de *bori*, o início de uma série de rituais centrados na experiência e na construção de ciência e axé, cuja jornada terrena do médium e/ou do iniciado é imbricada com a cosmologia de cada deidade que lhe rege a cabeça. O objetivo deste ritual de que falou Mãe Rita Preta é alimentar o seu Orixá de cabeça. Através do jogo de búzios o Babalorixá (ou qualquer outro sacerdote) acessa o tabuleiro de Ifá e interpreta os *Odus* de vida do consulente, que é requisitado a cultuar o seu *ori*, sua cabeça. *Bori* é o rito de oferenda à cabeça (*ebó ori*), que se compõe dos rituais de assentamento para reverenciar e ofertar o Orixá do *Ori* de cada pessoa. Quando o Orixá de cabeça de cada adepto está alimentado, se dá a harmonia entre o corpo físico e o corpo espiritual, por isso este ritual.

### 2.3 O ORI DE IANSÃ, O CORAÇÃO DE JESUS E A FORÇA DA JUREMA

Ivan Poli (Osunfemi Elebuibon), autor e estudioso do Renascimento Africano, tem buscado construir uma interpretação antropológica dos Orixás através da literatura oral Iorubá, dos mitos e *orikis*<sup>12</sup> e aponta a dimensão que a cabeça, como instância de significação, desempenha dentro da cosmologia Nagô/Iorubá. Para Poli (2019) o “Ori é todo o axé (àse) que uma pessoa tem, e sua sede é na cabeça: é ela que, geralmente, vem primeiro ao mundo e abre caminho para trazer o resto do corpo” (p.19). Assim sendo, é natural que a jornada iniciática abrace a simbologia da cabeça como ponto de partida para o conjunto de práticas que seguirá pela vida do iniciado.

---

12 Nas palavras de Poli (2019): “Oriki é, antes de tudo, uma das diversas tradições literárias da oralidade iorubá [...] O vocábulo *oriki* é formado a partir de *ori* (cabeça) e *ki* (saudação), o que nos leva a concluir que ele representa uma saudação a cabeça.”(p.15)

Neste mesmo sentido, o professor Babatunde Lawal, nigeriano da Universidade de Ilê Ifê, nos dá a dimensão da importância que a cabeça tem nas sociedades tradicionais africanas, percebida como a sede do destino de cada pessoa:

Na maioria das culturas africanas tradicionais, a CABEÇA é a parte mais proeminente porque, na vida real, é a parte mais vital do corpo humano: ela contém o cérebro - a morada da sabedoria e da razão; os olhos - a luz que ilumina os passos do homem pelos labirintos da vida; o nariz - que serve como uma espécie de ventilação para a alma; os ouvidos - com os quais o homem escuta e reage aos sons, e a boca - com a qual ele come e mantém o corpo e a alma juntos. As outras partes do corpo são abreviadas para enfatizar suas posições subordinadas (9). Tão importante é a cabeça em muitas sociedades africanas que ela é adorada como a sede da personalidade e destino de um homem. (p.46)

Dessa maneira, a assimilação dos traços mitológicos de cada Orixá que recebe a cabeça é uma constante em cada pessoa que se inicia pelo *bori*. Mãe Rita Preta é filha de Iansã Balé, epíteto abreviado para o atributo de Iansã quando ela se torna Rainha *Oiá Igbalé*, a grande condutora dos espíritos para o reino de Obaluaê. Obaluaê é o senhor do reino dos mortos, que fez de Iansã/Oiá a senhora de seu Reino.

Essa constituição mitológica de Iansã Igbalé está expressa em um *itan* narrado a Reginaldo Prandi por Rosamaria Susanna Barbàra, em 1999, e registrado em seu livro *Mitologia dos Orixás* (2001), vejamos:

*Oiá ganha de Obaluaê o reino dos mortos*

Certa vez houve uma festa com todas as divindades presentes.  
Omulu-Obaluaê chegou vestindo seu capucho de palha.  
Ninguém o podia reconhecer sob o disfarce  
e nenhuma mulher quis dançar com ele.  
Só Oiá, corajosa, atirou-se na dança com o Senhor da Terra.  
Tanto girava Oiá na sua dança que provocava vento.  
E o vento de Oiá levantou as palhas e descobriu o corpo de Obaluaê.  
Para surpresa geral, era um belo homem.  
O povo o aclamou por sua beleza.  
Obaluaê ficou mais do que contente com a festa, ficou grato.  
E, em recompensa, dividiu com ela o seu reino.  
Fez de Oiá a rainha dos espíritos dos mortos.  
Rainha que é Oiá Igbalé, a condutora dos eguns.  
Oiá então dançou e dançou de alegria.  
Para mostrar a todos seu poder sobre os mortos,  
quando ela dançava agora, agitava no ar o iruquerê,  
o espanta-mosca com que afasta os eguns para o outro mundo.  
Rainha Oiá Igbalé, a condutora dos espíritos.  
Rainha que foi sempre a grande paixão de Omulu. (p. 308)

Em sua narrativa, Mãe Rita evidencia com bastante veemência que foi tomada por Iansã Balé, diferente de todos os outros filhos da casa cujas cabeças Iansã tomara por outro epíteto, que não o de Iansã Igbalé, e por isso em sua casa ela faz as mesas brancas para conduzir espíritos perdidos para o caminho da luz. Além do suporte mitológico nagô/iorubá, Mãe Rita Preta apresenta uma formação discursiva bastante alinhada com o pensamento espírita kardecista, como é comum para os adeptos da Umbanda que se expandiu buscando legitimação social sob alguns signos moralizantes do kardecismo. Vejamos um trecho do documentário em que ela fala sobre a sua Orixá:

**Mãe Rita Preta:** Eu sou filha de Iansã de Balé, eu não sou filha de Iansã de Kerequetê. Sou filha de Iansã de Balé. Eu sou diferente dos outros irmãos, uma filha de Iansã, outro filho de Iansã... mas não cabe n'eu.  
Iansã tem seu leque de pena, para se abanar dia de calor/ Iansã tem o leque de pena, para se abanar dia de calor / Iansã mora na pedreira  
e eu quero ver meu pai Xangô/  
Iansã é unida com Xangô, eles eram amigos, ela e Xangô... Iansã. Pra mim ela é uma maravilha, né isso mesmo? Porque se você está doente, meu filho, e eu peço a minha mãe Iansã, eu peço a ela de joelhos, imploro a ela e a Deus que você fique bom e você fica bom, num é uma maravilha pra você? Eu digo assim pra você: “meu filho, eu vou pedir a Deus e a minha mãe Iansã, aquelas palavras que eu disse a você, você me agradece, quando me vê é uma alegria. (Santa Rita Preta, 2007, 16 min).

Assim sendo, vida e obras religiosas de Mãe Rita Preta são norteadas por este princípio organizativo cuja forma mitológica e narrativa assume as feições do Orixá Iansã Igbalé. Além da explicação sobre a filiação dos filhos da casa aos outros epítetos de Iansã, observamos no ponto cantado neste trecho do documentário um aspecto que corresponde à aproximação de Iansã ao Orixá Xangô. Iansã e Xangô são Orixás dos raios e das tempestades e diversos elementos os ligam às pedreiras e ao princípio ético da justiça. Iansã, ao lado de Xangô, assume sua face bélica e ativa, exemplo justo da jornada de mulheres negras em diáspora, como Mãe Rita Preta, que precisou guerrear para fazer imperar a justiça na terra.

Em função da filiação de Mãe Rita à Iansã, elementos visuais de seu terreiro também estão associados à constituição mitológica da Orixá. As cores vermelho, amarelo e rosa são uma constante na casa, desde as roupas dos adeptos, até as cores das paredes do terreiro. Em *O fim do império cognitivo* (2019), Boaventura de Sousa Santos traça possíveis rotas para afirmações das produções epistemológicas dos povos do Sul Global. Entre as metodologias pós-abissais o autor advoga a necessidade de uma experiência profunda com os sentidos, pois

o conhecimento não é possível sem a experiência e a experiência é inconcebível sem os sentidos. É pensando nisso que o autor defende uma visão profunda por parte dos pesquisadores não abissais:

A visão profunda implica que o investigador pós-abissal esteja disposto a “ver” o que efetivamente não vê e sim aquilo que sabe ou presume que o grupo vê no que se refere a si pessoalmente. Tem plena consciência de que a forma como trata essas assimetrias do ver decidirá o destino do conhecer-com e da partilha da luta. O próprio investigador é, por assim dizer, um mapa atravessado pela linha abissal; o seu projeto de conhecer-com tem de incluir a cura da ferida causada pela linha abissal, sob pena de o seu trabalho deixar de ser aquilo que afirma ser (um projeto de investigação pós-abissal). (p.249)

Temos em mente que para efetivar a visão profunda, quando analisamos as narrativas visuais de vozes em diáspora como a de Mãe Rita Preta, precisamos descolonizar nossos olhares para buscar compreender o contexto de vida e sua produção de conhecimento. Não buscamos aqui romantização ou exotificação, buscamos, ao contrário, olhar para essas histórias partindo do contexto de produção de sentido das sujeitas culturais. O plano visual nas religiões afro-indígenas tem importância elementar, como já foi mencionado anteriormente sobre a capacidade dos corpos de manterem-se como arquivos vivos da tradição juremeira, preservando características físicas e visuais.

Pensando nisso é que as considerações do semioticista francês Roland Barthes (2009) sobre a significação da vestimenta no sistema de moda nos interessam para buscarmos entender a construção de narrativa através das roupas de santo:

Quando o seu significado é explícito, o código indumentário recorta o mundo em unidades semânticas das quais a retórica se apodera para “vesti-las”, ordená-las e, a partir delas, construir uma verdadeira visão de mundo: noite, fim de semana, passeio, primavera são unidade erráticas que, embora provenientes do mundo, não implicam nenhum “mundo” particular, alguma ideologia definida, motivo pelo qual nos recusamos a classificá-las no código indumentário. Essa construção retórica do mundo, que poderia ser comparada a uma verdadeira cosmogonia, é feita por duas vias principais (já indicadas quando falamos do significante retórico): metáfora e parataxe. (p.365)

No trecho acima citado, Barthes argumenta como a vestimenta pode ser uma unidade semântica a depender da forma como a retórica se apropria dela. O autor opõe as práticas cotidianas de vestuário, que são corriqueiramente ocasionais, a uma forma de construir significado através de metáforas que expressem uma cosmogonia, como entendemos que seja o uso das roupas de santo nos rituais religiosos. Para tanto, se faz interessante olharmos para

algumas imagens recortadas do documentário, nas quais Mãe Rita expressa a sua filiação ao Orixá através da sua indumentária religiosa. Vejamos as imagens a seguir:



**Figura 1:** Capturas de tela com vestimentas ritualísticas de Mãe Rita Preta  
**Fonte:** Documentário Santa Rita Preta (2007, 17:30 min)

Nesses trechos do documentário, Mãe Rita escolheu mostrar-se com a sua vestimenta litúrgica, que tem um forte apelo simbólico ao universo mitológico de Iansã. As roupas religiosas se opõem ao estilo muito simples do cotidiano da Ialorixá. Este caráter metafórico das roupas é muito comum dentro do universo litúrgico das mais diversas religiões. A própria igreja católica, dentro do marco temporal do ano litúrgico, delimita cores específicas que correspondam à narrativa bíblica e patrística da vida de Jesus Cristo, da Virgem Maria e dos santos. Um exemplo disso é a utilização de roxo e preto que significam o luto pelos dias que correspondem à quaresma e morte de Jesus Cristo, até a sua ressurreição no Domingo de Páscoa da semana santa.

Ainda que tradições religiosas monoteístas, ancoradas em livros sagrados milenares, como é o caso das religiões judaico-cristãs, também tenham passado por processos de trocas e reelaborações no que diz respeito aos seus ritos e mitos, as tradições afro-indígenas na América do Sul elaboraram suas constituições simbólicas a partir de um contexto específico

de constantes deslocamentos impostos pelo sistema escravista e colonial, que subjugou os povos negros e indígenas ao domínio cultural do cristianismo. Essa tentativa de dominação levou a estratégias de sobrevivência cultural como o sincretismo religioso.

O sincretismo é um processo contraditório e que perdurou nos terreiros, de maneira que não podemos falar em purismo cultural de determinada narrativa ou produto cultural, como ambicionaram os colecionadores folcloristas com seu espírito de antiquário. Pelo contrário, apenas quando escolhemos dar enfoque ao ponto de vista dos sujeitos culturais é que estas elaborações fazem sentido. O antropólogo Sérgio Ferreti (2013), com base em seus estudos sobre a Casa das Minas no Maranhão, propôs que ao repensar o sincretismo não buscássemos a coerência deste processo nos fatos em si, tentando ver purismo, ou elaborando análises genéticas para os fatos narrados pelos sujeitos, pois, quando pensamos o sincretismo, “a coerência pode não se encontrar no fenômeno em si, mas em suas relações com outros” (p.19).

Na narrativa de Mãe Rita Preta encontramos uma forte presença do elemento cristão/espírita. Desde as práticas religiosas de sua casa, como as mesas brancas e as orações espíritas, saudações a Jesus Cristo e aos santos, até a postura com que a mãe de santo se coloca no mundo. O Catimbó nordestino, bem como a Jurema, apresenta essa assimilação de traços religiosos de outras tradições, como é o caso do catolicismo popular e a magia europeia, o espiritismo kardecista e ainda rituais dos iorubás/nagôs. Diferente de candomblecistas tradicionalistas ou católicos fundamentalistas, que aspiram por uma tradição pura que reconstrua as origens africanas, os juremeiros e catimbozeiros não expressam este tipo de preocupação.

Ainda que contaminado pelo folclorismo romântico, Luís da Câmara Cascudo (1978), em seu livro *Meleagro*, fez algumas elaborações muito originais e avançadas para o período do seu estudo sobre a tradição do Catimbó nordestino, tradição de que Mãe Rita Preta é herdeira. Para o folclorista, a incongruência com sistemas fechados de cultos como a pajelança indígena, o candomblé e a bruxaria europeia se explica por serem os membros das mesas de catimbó das camadas da população menos favorecidas e alfabetizadas, tendo que recorrer à criatividade própria das tradições populares, que se reelabora conforme haja necessidade.

Segundo Cascudo:

A pajelança amazônica não é um elemento decisivo para o Catimbó como não o é o cerimonial da bruxa européia com os catarpácios de São Cipriano e da Bruxa

de Évora, ciência do pajé americano ou do Quimbanda de Angola. O Catimbó é bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval. É a parte não-oficial, não ritualística das religiões negras, americanas e européias. Está condenado pelos concílios da Igreja Católica, pelas instruções de todas as polícias. Também um Pai-de-Terreiro que se preze não dá a um “mestre” de Catimbó o tratamento de colega, nem mesmo a simples tolerância de quem exerce atividade paralela, a distância entre um *chauffeur* de caminhão e um piloto de *Constellation*. Uma Mãe-de-Santo não verá uma catimbozeira com olhos mansos de quem a sabe fiel aos encantos de Iemanjá ou Oxosse. Uns e outras enxergarão o intruso, o adventício, hostil, desconfiado, zombeteiro, um culto irregular e maldito, sem ligação e coerência, sem hierarquia e gradações, vivendo pela exploração do Medo, origem dos deuses petronianos. O Catimbó é o melhor, é o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia. As três águas descem para a vertente comum, reconhecíveis mas inseparáveis em sua corrida para o mar. (p.21)

Na voz de Mãe Rita Preta há a presença de frestas culturais cujas matrizes são múltiplas. A experiência com os rituais iniciáticos de mistérios da tradição nagô/yorubá, seu forte nível de exigência ritualístico, convive perfeitamente com a simplicidade das tradições do catolicismo popular e do espiritismo. Mãe Rita, em um momento do documentário, afirma que não é uma trabalhadora da Jurema<sup>13</sup>, que apenas auxilia os espíritos perdidos à procura da luz de Jesus, mas ao mesmo tempo em sua casa se canta e dança o ponto de entidades da Jurema e Umbanda que representam forças orgásticas como as Pomba-giras. O que *a priori* parece uma contradição em sua narrativa, ganha sentido quando, como Ferreti, analisamos o caráter situacional do sincretismo religioso.

#### 2.4 TERREIRO: espaço de muitas lutas terrenas e de sonhos que constroem cidades encantadas e desencantadas

Mãe Rita Preta atravessou períodos de muita perseguição policial e legal aos cultos afro-indígenas, tendo ajudado a fundar a Federação dos Cultos Africanos da Paraíba na década de 1960. Naquele momento, a Paraíba acompanhava o processo de expansão da Umbanda que todo o país vivenciava. Os membros das federações e dos terreiros buscavam ganhar legitimação social e, muitas vezes, somavam elementos moralizantes do kardecismo ao seu discurso.

---

13 Nas tradições dos terreiros de Jurema e Umbanda, espíritos trabalhadores e vencedores de demanda são aqueles que auxiliam os filhos da casa e os clientes dos terreiros em troca de oferendas (*Ebós*). Estes trabalhos perpassam as mais diversas esferas do cotidiano humano e são amplamente presentes no imaginário popular.

O sociólogo da religião Lísias Nogueira Negrão (1994), em artigo intitulado *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*, aventa possibilidades que tenham levado a Umbanda a estar dividida entre os apelos de suas raízes negras e os atrativos legitimadores da adoção dos princípios éticos cristãos, vejamos:

Constatamos que a grande influência moralizadora sobre a umbanda provém do kardecismo. Certamente uma grande quantidade de pais-de-santo teve sua formação espírita e mediúnica inicial nas “mesas-brancas”, aderindo posteriormente às giras. Há também um número indefinido mas certamente bem elevado de simples médiuns iniciados nos salões kardecistas. A influência das idéias de Allan Kardec difusas no meio umbandista pode ser aferida pela generalizada presença da concepção de caridade. A sua prática é ao mesmo tempo a finalidade do culto e sua instância legitimadora. Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustamentos familiares e amorosos) que afligem a carente clientela. Ao praticar a caridade não são apenas os clientes os favorecidos, mas também os médiuns e os próprios guias que se elevam na hierarquia espiritual, garantindo no primeiro caso uma reencarnação mais favorável e no segundo caso, ascensão no mundo dos espíritos. A teoria kardecista da reencarnação e da evolução espiritual é o pano de fundo motivador da caridade umbandista. Sua prática é entendida, portanto, como missão, à qual os pais-de-santo gostariam de poder fugir, pois são muito restritivas da liberdade individual, mas à qual se submetem. (p.116)

A experiência religiosa de Mãe Rita é fruto desse processo de expansão da Umbanda de que fala Negrão, sendo ela um agente de luta e sujeito protagonista dessa história na Paraíba. Em uma entrevista a Valdir Lima, no dia 10 de Julho de 2000, e posteriormente publicada em seu livro *Cultos Afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé* (2020), Mãe Rita Preta faz uma bonita narração do período em que ela, junto com Carlos Leal (fundador e primeiro presidente da Federação de Cultos Africanos da Paraíba) e Cícero Tomé, percorria todo o estado da Paraíba filiando terreiros e regulamentando templos religiosos após a recente e vanguardista<sup>14</sup> liberação dos cultos de Umbanda na Paraíba.

Segue o trecho da entrevista:

Eu lutei muito para fundar a Federação dos Cultos Africanos da Paraíba junto com mestre Carlos Leal e Cicho [sic] Tomé. Nós viajamos a Paraíba inteira num carro, visitando terreiro por terreiro. E tudo era muito escondido, alguns nos sítios, ninguém dava informação com medo da polícia. Tomei água até do chão, das poças. A gente comia o que aparecia e dormia ou no carro ou no chão limpo, para no outro dia continuar sertão a fora [...] Carlos Leal foi preso em Itabaiana

---

<sup>14</sup> A liberação dos cultos afros na Paraíba ganhou contornos muito específicos e acabou acontecendo em 1966, anos antes do restante do país. O governador da época, João Agripino, guardava grande simpatia pela Umbanda, além de uma relação de amizade com Mãe Marinalva, sacerdotisa cujas memórias analisaremos em capítulo posterior. Para uma compreensão mais aprofundada a respeito da liberação dos cultos afros, sugerimos a leitura de Valdir Lima (2020).

(1966) porque ele tava com os papéis da “libertação” [entenda-se liberação] dos cultos de Umbanda. Aí o delegado prendeu ele dizendo que ele era mentiroso, porque o doutor João Agripino não aceitava essas coisas. A gente era muito perseguido. Quando ligaram para João Pessoa, disseram ao delegado que Carlos Leal não estava mentindo, aí ele foi solto. Eu fiquei o dia inteiro fora da delegacia esperando a soltura dele. Aí o delegado me perguntou: “A senhora cultua satanás?”. Eu respondi “Não, senhor, eu cultuo, amo os orixás”. No dia da libertação [sic] dos cultos africanos, a gente fez uma festa em Cruz das Armas, mas na festa soltaram fogos e queimou-se duas casas de palha, mas o doutor João Agripino estava lá, e fez depois as casas de tijolo. (p.150)

Tendo em vista o contexto de satanização das religiões afro-indígenas, contando com o poder policial como instrumento privilegiado de perseguição, é compreensível que a legitimação do discurso das federações fosse atravessada por elementos moralizantes. A própria postura que Mãe Rita Preta se coloca quando não está falando de seu lugar de sacerdotisa, expressa o atravessamento do racismo estrutural da sociedade brasileira em sua vida de mulher negra. Como nos alertou Lélia Gonzalez, em seu artigo *Mulher Negra* (2008), a mulher negra foi a grande excluída da modernização conservadora imposta pelos donos do poder pós-1964. Sempre é exigido da mulher negra extremo altruísmo e cuidado com o outro<sup>15</sup>, não lhe restando tempo para cuidar de si mesma, sendo altamente condenável a altivez e bem-viver nas histórias de vida de mulheres negras.

Em um trecho do documentário *Santa Rita Preta*, Mãe Rita expressa profunda recusa a qualquer tipo de vaidade e luxo material, admitindo viver apenas com o mais essencial. Essa narrativa de humildade extrema é coerente tanto com a postura moralizante do discurso umbandista de seu tempo, quanto com o lugar imposto para a mulher negra, perpassado pelo racismo e por imagens de controle da sua subjetividade. No entanto, Mãe Rita subverte esses lugares quando assume a posição de sacerdotisa da Jurema e, através da cosmologia de suas deidades e entidades, constrói outras possibilidades de ser e de estar no mundo, interligadas com sua ancestralidade.

Vejamos:

**Voz de homem:** Só teve um namorado?

**Mãe Rita Preta:** Só! Que veio me atazanar por muitos anos (rindo). Ai, Maria! Olhe, nunca usei batom, nunca usei pó, só usei perfume porque o perfume a gente deve usar. Mas... batom, rouge, sombra, as unha pintadas... Ó as unhas, chega é preta, olha: (mostra as unhas dos pés). Nunca usei não, nunca usei

---

15 A pensadora e feminista negra norte-americana Patrícia Hill Collins (2019), ao traçar uma arqueologia do pensamento feminista negro, aponta como imagens de controle foram utilizadas para sequestrar a autoimagem das mulheres negras. Iremos nos debruçar sobre este conceito de modo mais atencioso no terceiro capítulo da presente dissertação.

relógio, nunca usei pulseira... (mostrando os punhos). O povo me dá o relógio, (apontando)... toma Nilda!

**Voz de Nilda ao fundo:** Ela dá pra mim, cordão, pulseira...

**Mãe Rita Preta:** Cordão, pulseira, não gosto dessas coisas, não gosto de nada disso. Não quero nada de Luxo! Luxo não quero nada. Tendo uma cama velha para eu me deitar quando der seis horas... e o cumê para eu comer, minha vida tá rica, rica. Não tenho luxo, não quero luxo de nada. Tudo meu é simples. Tudo meu é simples. (Santa Rita Preta, 2007, 03 min).



**Figura 2:** Capturas de tela do documentário Santa Rita Preta mostrando a vestimenta cotidiana de Mãe Rita Preta.

**Fonte:** Documentário Santa Rita Preta (2007, 03 min)

A fala sobre a simplicidade e humildade se aproxima da visão dicotômica cristã, para quem corpo e espírito, mundo terreno e paraíso celestial, são realidades apartadas e opostas entre si, devendo o fiel almejar os bens espirituais e se afastar dos prazeres terrenos. Quando ouvimos a voz de Mãe Rita, e quando vemos essas imagens de sua indumentária simples, de cores claras, com pés descalços e cabelos presos, somos superficialmente induzidas ao universo cristão.

Ainda que realmente haja ecos da cosmologia cristã/espírita na voz de Mãe Rita, é apenas em diálogo com as outras esferas de sua vida que podemos ir mais fundo na rede de significações que compõem a sua narrativa. Se as roupas brancas e simples podem significar modéstia cristã, elas também remetem para a ancestralidade do povo negro escravizado, cuja iconografia é formada majoritariamente por indumentárias como as usadas por Mãe Rita, anunciando uma formação temporal espiralar que firma os pés no terreiro, mira para o ontem

e almeja o futuro. Assim sendo, vemos uma retomada dos trabalhadores das mesas de Catimbós, santos católicos, dos mestres da Jurema e de entidades da Umbanda e Candomblé como Preto-velhos e Orixás.

Muitas são as intersecções na narrativa oral e visual de Mãe Rita Preta, pois ela é filha de uma tradição cultural cujo culto advém tanto dos adjuntos de Jurema, organizados pelos indígenas do litoral nordestino, e que foram constantemente reelaborados pelos praticantes do seu culto, quanto pela imagem do catimbozeiro/juremeiro no imaginário popular. Como alertou Cascudo (1978), em seu *Meleagro*: “O Catimbó vai vivendo, apesar de tudo, com a segurança de uma predileção popular irresistível” (p.19).

Em 1938, o poeta, romancista, musicólogo, historiador de arte, crítico e fotógrafo brasileiro Mario de Andrade era Chefe do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo e enviou ao Nordeste e ao Norte do país uma Missão de Pesquisas Folclóricas encarregada de gravar e filmar manifestações culturais populares. Destas missões, e de outras viagens anteriores, resultaram registros audiovisuais e escritos de muitos pontos cantados, histórias de mestres e mestras da Jurema, além de registros etnográficos de mestres, médiuns, clientes, mães e pais de santo dos catimbós e juremas que atuavam naquele tempo. Entendemos que alguns dos apontamentos de Mário de Andrade, quando colocados em diálogo com a narrativa de Mãe Rita Preta, podem resultar em interessantes pontes para a nossa análise.

Por exemplo, em um trecho da conferência *Música de feitiçaria no Brasil*, escrita em 1933 para a Associação Brasileira de Música, e cuja versão utilizada neste trabalho foi organizada e publicada em livro com mesmo nome, por Oneyda Alvarenga (2006), Mário de Andrade tece comentários sobre o caráter dialógico do Catimbó nordestino:

O catimbó, que conheço mais intimamente ainda não é um culto definitivado no seu organismo, e dificilmente agora poderá ser, com todas as perseguições e influências que sofre. Não é idólatra, no que se distingue profundamente da feitiçaria afro-brasileira que tem seus ídolos de barro ou de pau e abusa do fetiche (5, 39). A própria “princesa”, um simples prato-fundo de pó-de-pedra nos catimbós mais pobres, parece mais ter a função de ara, de saco vazio onde possa descer o deus ignoto, pois que jamais os catimbozeiros sabem qual o deus que descerá dos reinos dos encantados do espaço. Nada tem que ver com o ídolo, nem com o grigri, nem com o amuleto. Em todo caso o amuleto aparece nas práticas do catimbó. (p.31)

A concepção de Jurema e do trabalho com os mestres expressa por Mãe Rita Preta segue uma continuidade com o explanado por Mário de Andrade em seus registros dos Catimbós das décadas de trinta e quarenta. Ainda que na casa de Mãe Rita Preta, em Santa

Rita, o *Templo de Umbanda Caboclo José de Andrade*, haja as giras e outros rituais para entidades e deidades nagôs e da umbanda, as mesas de catimbó e as Juremas batidas ou de chão seguem sendo realizadas conforme a ialorixá e mestra aprendeu em seus rituais iniciáticos. Como foi mencionado anteriormente, com base na bibliografia de Assunção (2010), este tipo de cruzo diz respeito à assimilação da tradição da Jurema pela Umbanda nordestina.

Em alguns trechos do documentário *Santa Rita Preta*, Mãe Rita aponta a Jurema sagrada como um processo elaborado em diálogo com diversas outras matrizes de crença. O espiritismo e catolicismo popular estão presentes através da constituição popular e mitológica dos mestres, que eram trabalhadores negros, muitas vezes católicos, e de referências na comunidade que estavam inseridos, o que leva estes mestres a serem tombados e cultuados dentro da tradição juremeira. Em notas para conferência sobre a música de feitiçaria, Mário de Andrade (2006) já apontava que não devemos buscar entender os mestres da Jurema utilizando lentes intelectuais formadas pela teologia católica, por exemplo.

Isso fica expresso em:

Catimbó / Deuses ou Santos / Na verdade nem Nina Rodrigues nem Ortiz estão com a razão. Mais difícil de definir aliás é compreender o que são um Xangô ou um mestre Carlos. Eles não têm um conceito perfeitamente determinado na cabeça do popular ou do negro primitivo. Taylor (conf. 137 e 201) demonstrou suficientemente em relação ao animais-presságios, ao culto dos antepassados, dos mortos, dos reis, e ainda ao culto dos espíritos a prodigiosa complexidade dessas entidades que participam de tudo. São veículos do espírito como também participam do espírito, são o espírito mesmo. Não é possível derimir a questão dizendo são deuses ou são santos, segundo o conceito católico que já é por inteiro consciente, conceitual e organizado conforme a lógica intelectual. Na realidade os mestres de Catimbó, mesmo os materializados participam da divindade, nisso de terem poderes sobrenaturais por si mesmos, independente de concessão dalguma divindade superior. O poder é deles mesmos. Ora maior, ora menor, mas deles. (p.125)

Em trechos do documentário, Mãe Rita Preta revela características sobre os mestres da Jurema, em outros ela prefere esconder, trabalhando o texto que quer publicizar sobre os encantados. Também estão expressos cruzos com a tradição Nagô e do catolicismo e espiritismo popular, vejamos:

**Mãe Rita Preta:** A Jurema é sagrada, chama por Deus, salva o nome de Deus, tudo que a gente pede a Jurema é com amor de Deus, existe. O juremeiro fuma o cachimbo se ele for da Jurema de chão.

Significa que ele foi da Jurema de chão, ele fuma o cachimbo que nem eu fumei. Mas, se ele não tiver Jurema de chão, ele não bota um cachimbo na boca. Não bebe, não fuma, não joga, não dança. A alegria dele é onde tiver um espírito.

**Mãe Rita Preta:** Toda a minha alegria que eu tenho no meu coração é quando eu tô aqui dentro deste terreiro. Eu não tenho medo de ver meia noite, duas horas, três horas da madrugada sozinha, abrir, sentar aqui, eu não tenho medo disso. Porque nada vai me acontecer, porque eu confio em deus e na Jurema.

“Jurema é minha madrinha, Jesus é meu protetor/ Jurema é minha madrinha, Jesus é meu protetor/ A Jurema é um pau sagrado onde Jesus descansou/ A Jurema é um pau sagrado onde Jesus descansou”

Eu sou Ialorixá mais velha de Santa Rita, mas não me gabo. Não digo “eu sou boa, eu faço isso”, como eu vejo muitos dizerem. Eu não faço nada, eu só posso fazer se Deus quiser e a Jurema consentir. Se Deus quiser e a Jurema consentir, eu faço. Mas, se ela não consentir, Deus não querendo, a Jurema não consente.

**Mãe Rita Preta:** A Jurema é sagrada! Eu passei sete dias deitadas em cima de uma folha de mato, deitada, coberta de folha, sem travesseiro, sem lençol, coberta de mel. Qual é o de vocês que querem passar sete dias desse jeito? Num chão deitado numas folhas de mato. Querem? Não querem, quando deitar, a formiga vai me morder, a formiga vai me morder. Eu não imaginei em formiga, eu não imaginei em nada. Imaginei em Deus e em minha saúde... e passei sete dias, quando saí, saí boinha parecida que tinha saído novinha. Que temos muito mestres, tem mestre bom. Mestre da aliança, são mestres muito bom, tem os nomes deles todos, não podemos revelar todos. Porque a gente... os espíritos da gente, a gente não pode revelar. Só quando ele chega na mesa, e no canto que diz louvado seja nosso senhor Jesus Cristo, levante se acha, irmão fulano de tal, ele é quem sabe, só tem aquela cabocla que é muito astuciosa, porque ela, cabocla, é uma menina... ela vê uma criança doente, ela vai fazer todo jeito de tratar da criança... ter amor a criança. E eu tenho amor a criança, adoro as crianças, as crianças passa por aí e diz assim: “a benção mãe Rita”, e eu digo “deus te abençoe minha fia”. Me dá a benção, eu beijo, eu abraço, eu faço tudo. Eu amo as crianças, amo a Deus sobre todas as coisas. (Santa Rita Preta, 2007, 08 min)

Algumas narrativas dos mestres da Jurema se aproximam do romanceiro popular nordestino. Os feitos do Jesus Cristo da teologia cristã, são mesclados aos elementos regionais populares, no caso do ponto cantado por Mãe Rita Preta, a Jurema ganha lugar privilegiado dentro da narrativa cristológica como “um pau sagrado onde Jesus descansou”. Neste arranjo o componente etnobotânico de matriz cultural indígena da Jurema (*Mimosa hostilis Benth*), ganha outra camada de significado para a adoração entre os fiéis: o fato de ter abrigado o descanso de Jesus Cristo. Além disso, a Jurema ganha traços de força inteligível e dotada de vontade: “Se Deus quiser e a Jurema consentir, eu faço”; “Jurema é minha madrinha”. Estes cruzamentos borram as fronteiras entre matrizes culturais distintas e ganham significado e coerência na tradição popular e na perspectiva dos sujeitos.

No terreiro de Mãe Rita Preta, além das narrativas mitológicas de cada mestre, elementos visuais miméticos se fazem presentes, correspondendo ao universo da Jurema e do Catimbó. Elementos como as mesas brancas com a princesa, altares de mestres, cachimbos e

maracás, são cada vez menos presentes nas casas de Umbanda urbana, já no terreiro de Mãe Santa Rita estes elementos se fundem com os instrumentos e representações do universo simbólico nagô.

Vejamos algumas imagens retiradas do documentário *Santa Rita Preta*, que são uma incursão no universo simbólico juremeiro:



**Figura 3:** Capturas de tela que retratam o cruzo de elementos culturais indígenas, africanos e do espiritismo kardecista no Terreiro de Mãe Rita Preta.

**Fonte:** Documentário Santa Rita Preta (2007, 11:05min; 19:15 min; 08min; )

O fumo para o cachimbo conhecido no universo do catimbó como “marca-mestra” é utilizado para a defumação que abre e fecha as mesas de Catimbó, como disse Mãe Rita no trecho citado acima: “O juremeiro fuma o cachimbo se ele for da Jurema de chão.” Há diversas falanges de espíritos mestres da Jurema, que operam no campo espiritual conforme

as correspondências de suas ações na vida. Geralmente trabalha-se com a entidade que corresponda aos anseios do pai ou da mãe de santo, donos da casa.

Por exemplo, quando Mãe Rita Preta está falando da Cabocla que era uma menina astuciosa, que adora criança e faz de tudo para as crianças, ela emenda a descrição da Cabocla com a narração de sua própria vida e do trato com as crianças da comunidade em que o seu terreiro está inserido. Este tipo de investimento performativo no que diz respeito ao médium e aos elementos mitológicos de cada entidade e deidade de devoção, atualiza a constituição diaspórica destas tradições.

Não interessa para Mãe Rita Preta, ou para os filhos e filhas de sua casa, que imagens de Orixás, mestres, caboclos e guias sejam cristalizadas em dogmas estáticos. Os relatos mitológicos de cada entidade se atualizam em cada trabalho e vivência na comunidade do terreiro. Essa vivência em comunidade é mundana e é sagrada, as suas reelaborações miram o plano encantado das cidades da Jurema, onde vivem os mestres, e (re)constroem os espaços urbanos negados.

### 3 MÃE MARINALVA NARRADORA DA UMBANDA

#### 3.1 AS MEMÓRIAS DA MÃE PRETA E A INSCRIÇÃO DO CORPO BRANCO EM UMA GRAMÁTICA COSMOLÓGICA UMBANDISTA E JUREMEIRA

A narrativa de Mãe Marinalva, como organizada e transcrita no livro *Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida* (2013), inscreve-se no espaço biográfico conforme pensando por Leonor Arfuch (2010), para quem as diferentes maneiras de narrar uma história buscam dar conta de expressar uma experiência de vida. A coerência e a construção de sentido na narrativa de vida de Mãe Marinalva estão centradas em dois pontos principais: sua jornada iniciática nas religiões de matrizes afro-indígenas (Umbanda e Jurema), e a sua luta política pela regulamentação dos cultos afros<sup>16</sup> na Paraíba.

A jovem filha de santo e de Jurema que viria a se tornar a primeira sacerdotisa de Umbanda da cidade de João Pessoa com terreiro registrado em cartório, como nos ensina sua própria narrativa e o trabalho de pesquisa do historiador Valdir Lima (2020), constrói seu relato de vida com traços de narrativa épica que busca dar conta de sua comunidade religiosa a partir dos percalços e dádivas de sua jornada pessoal.

Ainda que as narrativas épicas correspondam majoritariamente ao contexto da antiguidade ocidental clássica, traços desta forma de narrar a realidade perduram no tempo, partilhando temporalidades e espacialidades outras. No ensaio *A teoria do romance* (2009), o filósofo húngaro Georg Lukács aponta a grande épica como o relato que busca a completude do ser, diferente do herói problemático do romance moderno e burguês:

Ao sair em busca de aventuras e vencê-las, a alma desconhece o real tormento da procura e o real perigo da descoberta, e jamais põe a si mesma em jogo; ela ainda não sabe que pode perder-se e nunca imagina que terá de buscar-se. Essa é a era da epopeia. Não é a falta de sofrimento ou a segurança do ser que revestem aqui homens e ações em contornos jovialmente rígidos (o absurdo e a desolação das vicissitudes do mundo não aumentaram desde o início dos tempos, apenas os

---

16 Como discutido nos capítulos I e II da presente dissertação, durante a nacionalização das lutas pela regulamentação de religiões de matrizes advindas de culturas diaspóricas e originárias como Candomblé, Umbanda e Jurema, abrigou-se sobre o guarda-chuva do termo “cultos afros” uma série expressões cosmológicas não necessariamente de origens africanas, como por exemplo a Jurema, a Pajelança e o Candomblé de Caboclo. Entendemos que este arranjo diz respeito às necessidades organizativas do período, que demandou incessantes reelaborações e estratégias de sobrevivência aos povos em diáspora e originários. Neste capítulo, quando pertinente, utilizaremos o termo “liberação dos cultos afros” em respeito à voz narrativa de Mãe Marinalva.

cantos de consolação ressoam mais claros ou mais abafados), mas sim a adequação das ações às exigências intrínsecas da alma: à grandeza, ao desdobramento, à plenitude. (p.26)

Diferentemente do sujeito moderno/colonial, a cosmologia nagô e juremeira oferece o encantamento com o mundo de maneira a dar contornos épicos aos relatos de filhos e filhas de terreiro. Evidentemente há um deslocamento ontológico no que diz respeito ao ser em condição de colonialidade tardia, como Mãe Marinalva, e o ser da antiguidade clássica, no entanto, como afirma Lukács: “a divindade que preside o mundo e distribui as dádivas desconhecidas e injustas do destino posta-se junto aos homens, incompreendida mas conhecida [...] toda a ação é somente um traje bem-talhado da alma”(p.26).

O narrar de Mãe Marinalva aproxima-se mais desse lugar épico de enunciação, cujos contornos da linguagem dão sentido à perfeição e essencialismo cosmológico de um mundo concebido por Deuses. Não há, na narrativa de mãe Marinalva, um eu fundado em uma problemática de desencanto e abismo existencial. Há o sentido completo de tudo que acontece na mira de Deus, dos Orixás e de entidades que fazem a festa épica da cosmologia da Jurema Sagrada. Cidade moderna e cidade mítica; corpo que é matéria e que também é iniciação e texto, conforme lhes dita o tabuleiro de Ifá.

As poéticas orais guardam especificidades que possibilitam a continuação com a narrativa épica. A tradição oral, desde Homero, os Griots da África Ocidental e os leitores do tabuleiro de Ifá no candomblé brasileiro, inventa linguagens e conforma modos de contar histórias. A professora Ana Cristina Marinho, em sua tese de doutorado, há vinte anos, apontou as possibilidades de continuidade com a narrativa épica que o texto oral conserva.

O trabalho de Ana Marinho empreende a escuta e transcrição dos relatos de vida do cantador Jovelino Guilhermino. A pesquisadora chega à conclusão de que noções de espaço e de tempo narrativos do cantador correspondem ao modelo épico das narrativas de viagem desde o Odisseu homérico:

Na narrativa de Joventino não é possível identificar uma dimensão romanesca, no sentido de distanciamento individual e aprofundamento de questões do eu diante de um mundo caótico e sem respostas. Nela existem o sentido épico, os motivos do romance de viagens, a travessia pelos sons e ritmos de fala. Não existe o desencanto com o mundo e com o homem, característicos do romance moderno. (2001,p.166)

Entendemos que semelhante opção narrativa também esteja presente nos relatos de vida de Mãe Marinalva, e também nos relatos em que ela busca dar conta da genealogia da

religião Umbanda na Paraíba. Mãe Marinalva assume a posição heroica diante de sua vida, do sacerdócio e diante da luta política em torno da liberação dos cultos afros.

Neste sentido, devemos ter em mente que a identidade narrativa (ARFUCH,2010) de Mãe Marinalva está também ancorada em uma coletividade e em um contexto de marginalização que um grupo específico de pessoas - os filhos de terreiro - enfrentaram e enfrentam em função do racismo religioso.

Entendemos que a sua vivência de mulher de terreiro, tanto no plano social, quanto no plano religioso, organiza a sua narrativa por ser este um espaço de reelaboração simbólica do qual subjetividades e narrativas têm como referencial de acolhimento e possibilidade de existência. Luiz Rufino e Mariana Miranda (2019) apontam que diante do racismo religioso como trauma colonial, quando pensamos do ponto de vista político, epistemológico e pedagógico, “os terreiros cumprem também remontagens de identidades, saberes, gramáticas e suas respectivas formas de ensino-aprendizagem” (p.232).

Assim sendo, o terreiro como sistema gerador de vida e de narrativas, para Mãe Marinalva, é lugar que referencia memórias e desencadeia possibilidades de transmissão da experiência. No entanto, não é possível pensar essa história apartada do conjunto de implicações que a colonialidade do saber impõe para os sujeitos gendrados, racializados e que vivem situações limites de resistência, como a experiência de professar uma fé dissidente do sistema de crenças hegemônico do colonialismo eurocristão. Mãe Marinalva vivencia a fé de Umbanda e Jurema a partir do lugar da branquitude e este lugar de enunciação e ponto de vista implica em certos privilégios e comprometimentos éticos diante da dinâmica do racismo religioso.

Atestar que a voz narrativa de Mãe Marinalva é a de uma mulher branca, não implica absolutamente uma deslegitimação de sua militância ou trajetória na Umbanda e na Jurema, apenas demarca o lugar de enunciação dessa voz tão importante para as narrativas de terreiro de João Pessoa. Assim sendo, cabe uma análise cuidadosa sobre a forma como esse corpo branco e feminino foi (re)inscrito em uma gramática cosmológica afro-indígena por meio do contato com uma mulher negra, sua parteira e cuidadora, que logo tornar-se-ia uma mentora espiritual que levou Mãe Marinalva a ser uma importante liderança religiosa no contexto de luta do povo de santo da Paraíba e também nacionalmente.

O início da jornada de Mãe Marinalva é envolto em controvérsias, em nossa pesquisa para a presente dissertação encontramos duas versões: a versão narrada por Mãe Marinalva

para o professor Giovanni Boaes e organizada no livro *Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida* (2013), e a versão narrada na pesquisa de campo para a dissertação de mestrado de Valdir Lima, publicada no livro *Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé*, de 2020. Com base em sua pesquisa de campo, Lima narra da seguinte forma o nascimento e iniciação de Mãe Marinalva:

Marinalva Amélia da Silva, a Mãe Marinalva de Ogum, nasceu em 17 de Junho de 1935, em João Pessoa. Como perdeu a mãe muito cedo, foi morar com o pai na Bahia, no Sítio Tucano, a quatro quilômetros de Salvador. Lá, o pai casou-se com uma mãe de santo chamada Maria Salomé. Sob a influência da madrastra, Mãe Marinalva iniciou-se na Jurema aos 12 anos de idade e na Umbanda com Nagô aos 15. (p.86)

A versão narrada pela mãe de santo para o professor Giovanni contrasta em pontos bastante elementares com a de Lima, vejamos:

Nasci de parto normal conduzido pelas mãos habilidosas da baiana Maria Salomé, parteira muito requisitada, não só em Tucano, cidade onde morava, no interior da Bahia. Sua fama a conduzia, no lombo de cavalo ou a pé, a lugares distantes.

Após a morte do meu pai, em 1939, mudamo-nos para Tucano. Um ano depois, minha mãe faleceu e eu fiquei com Mãe Preta, a minha parteira. Morávamos num sítio afastado da cidade, levando uma vida simples, dada aos afazeres da roça e da religião que sigo até hoje. Cresci dentro de um terreiro, educada por Mãe Preta que foi minha mãe duas vezes: no santo e na vida; queria-me muito bem a ponto de me confiar a função da mãe pequena da casa, mesmo eu sendo muito nova. (p.19)

As duas versões são contraditórias em pelo menos três pontos, como por exemplo o lugar de nascimento de Mãe Marinalva, o fato de ter perdido o pai antes da mãe, e o principal deles: a posição que Maria Salomé ocupa na vida de Mãe Marinalva. Ela era a parteira que virou a mãe de santo, ou era a madrastra e mãe de santo que a iniciou na religião? No presente trabalho não buscamos fazer uma análise histórica ou sociológica da vida de Mãe Marinalva, nos interessa mais a forma de narrar a vida e como a memória mitológica dessa mulher atualiza a memória coletiva do campo religioso afro-indígena da Paraíba.

Tendo em mente a contradição a respeito dos fatos históricos da vida de Mãe Marinalva, nos ateremos aos seus modos de contar a sua própria história. E, independente de Maria Salomé ser a sua parteira ou a sua madrastra, o que interessa à presente análise é que é através dessa mulher que Mãe Marinalva teve contato com o conhecimento da Umbanda e Jurema. Maria Salomé desempenha a posição dupla de guia espiritual e também de exemplo materno para a narradora. Neste tópico iremos nos ater a esta posição ambígua de sua

narrativa, tentando entender as dimensões de gênero e racialidade em que estes lugares (mãe preta, mãe de santo, parteira) foram forjados.

Para uma compreensão mais aprofundada do papel que Maria Salomé ocupa no relato de Mãe Marinalva, contaremos com as contribuições da antropóloga argentina Rita Laura Segato, em seu ensaio *O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça* (2021). Neste ensaio, com base no uso abrangente que Judith Butler faz da categoria psicanalítica lacaniana da forclusão, Segato analisa como a figura da mãe preta, herança colonial e escravista, presente na socialização dos sujeitos brasileiros, gera uma forclusão de gênero e raça. Segundo a antropóloga, a influência dessas figuras cuidadoras, herdeiras do estereótipo da escrava materna, torna-se ameaçadora para o “eu” do sujeito branco. Por isso, essa influência precisa ser forcluída da personalidade do sujeito nacional.

Neste sentido, Segato assume uma posição divergente de um lugar comum do pensamento social brasileiro: a ideia de que a presença da escrava materna na vida dos sujeitos coloniais geraria uma formação cultural multiracial e harmônica. Pelo contrário, o processo de ruptura, invisibilização e rasura da influência da mãe negra “determina uma entrada defeituosa no simbólico ou, dito em outras palavras, determina a lealdade a um simbólico inadequado que levará certamente a um colapso quando ocorrer a irrupção do real”(p.242). Para Butler, e, conseqüentemente, Segato, a negação gerada pela forclusão é ainda mais radical que a repressão, pois, se inscreve como a ausência total de referências da mãe preta.

Nas palavras da autora:

O parentesco de seio - transformado, mais tarde, em parentesco de colo e mamadeira - e a ancestralidade negra que ele determina sobre a pessoa negra ou branca, indistintamente, em sociedades pós-coloniais como a brasileira, ficam assim expostos. Os laços de leite iniciais e a intimidade do colo que lhes deu continuidade histórica conferem características particulares ao processo do sujeito assim criado. Nesse caso, a perda do corpo materno, ou castração simbólica no sentido lacaniano, vincula definitivamente a relação materna com a relação racial, a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica. Ocorre, assim, uma infiltração da maternidade pela racialidade e da racialidade pela maternidade. Dá-se uma retroalimentação entre o signo racial e o signo feminino da mãe. Portanto, longe de dizer que a criação do indivíduo branco pela mãe negra resulta em uma plurirracialidade harmônica, ou que se trata de convivência inter-racial íntima, como fazem os que tentam romantizar esse encontro inicial, *o que afirmo é, ao contrário, que o racismo e a misoginia, no Brasil, estão entrelaçados em um gesto psíquico único*<sup>17</sup>. (p.238)

---

17 Destaque da autora.

Na narrativa de Mãe Marinalva podemos atestar um movimento complexo no que diz respeito a forclusão da mãe. É correto afirmar que haja certa objetificação/romantização na descrição que Mãe Marinalva faz de Maria Salomé em seus relatos biográficos. No entanto, também há influência elementar da mãe preta através da religiosidade afro-indígena, de maneira que a tese de forclusão de que fala Segato não pode ser completamente aplicada ao caso. Ao permitir-se iniciar na Jurema e depois na Umbanda e tornar-se mãe de santo, Mãe Marinalva, pelo contrário, rasurou a genealogia branca e cristã da sua mãe branca, tornando-se devedora das cosmologias nagô e juremeira e não apenas do cristianismo romano.

As cosmologias juremeiras e nagôs ocuparam centralidade na vida da sacerdotisa à revelia do desejo da mãe branca, de modo que estas dão sentido e coerência ao seu relato de vida. Percebemos que a forclusão em seu relato recai sobre a influência cristã da mãe branca, havendo um processo inverso à forma como o eu hegemônico torna-se sujeito nacional. Em diversos trechos de seu relato fica bastante evidente a maneira como a mãe branca é descrita como uma mulher austera e bastante servil ao cristianismo mais severo. Vejamos um momento em que isso se torna evidente:

Eu trazia o dom da mediunidade do ventre. Minha mãe, então, lembrou que eu havia chorado em sua barriga, mas disse que se fosse para eu viver com esse negócio de espírito, teria prazer de colocar-me num caixão, enfeitá-lo e enterrar-me. Ela era muito católica e não queria aceitar de jeito nenhum o espiritismo. (p.22)

A imagem construída para a mãe branca é inscrita em uma economia de estereótipos tradicionais que o ocidente reserva para certa ideia de maternidade, na qual as mães são responsáveis por garantir exemplos para que as filhas mulheres tenham uma socialização adequada às expectativas determinadas pela divisão binária e patriarcal de gênero. Quanto à descrição da mãe preta, observamos um tom revestido de ternura, que tem na religião a sua possibilidade pedagógica de construção de experiência.

Vejamos:

Com Mãe Preta aprendi tudo o que eu sei hoje na religião. Ela foi uma grande professora, contava-me muitas histórias, muitas coisas boas. Não sei quem foi sua mãe de santo, como e quando foi iniciada - parece-me que foi alguém da família de Mãe Menininha do Gantois - mas eu sei que era dona de uma força poderosa, conhecedora de muitas rezas, e tudo o que aprendi com ela, nunca falhou. (p.21)

A oposição entre a mãe biológica, jurídica e austera e a mãe cuidadora e doce tem, como nos alerta Segato, uma correspondência mitológica no vocabulário dos xangôs de Recife que a antropóloga desenvolveu através de pesquisa de campo. A autora fala da importância que os filhos e filhas de santo conferem às “águas salgadas - a água do mar - e as águas doces - rios e cachoeiras”(p.220). Estas águas são o espelho mitológico das duas grandes mães: Iemanjá e Oxum.

Segundo Segato:

Iemanjá é descrita como uma mãe fria, hierárquica, distante e indiferente. Sua maternidade é convencional. Embora terna na aparência, diz-se que sua ternura é mais consequência de seu autocontrole e boas maneiras do que de um coração compassivo e terno – em oposição ao carinho verdadeiro de Oxum, a “mãe adotiva”. (p.221)

Acreditamos que esta configuração mitológica guarde grande influência sobre Mãe Marinalva, pois como já mencionamos anteriormente, ao empreender sua narrativa tentando dar conta da uma jornada iniciática na Umbanda e na Jurema, bem como na militância política pela liberação dos cultos afros, Mãe Marinalva utiliza de traços épicos nos quais os dados históricos e pessoais fazem parte de um plano maior de significação. Assim sendo, a Umbanda de parte do litoral nordestino (Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte especificamente), goza de uma similaridade de trocas e rearranjos com os elementos indígenas, conforme nos informa o trabalho de Luiz Assunção (2010), já citado nesta dissertação.

A configuração desta interpretação do cenário mitológico das mães águas é também atravessada por uma estrutura social colonial que moldou determinados corpos para o cuidado extremo com o outro e o autoabandono, como é o caso das mulheres negras que o racismo e sexismo da sociedade brasileira destinou aos trabalhos de cuidado. No entanto, de modo nenhum podemos essencializar a imagem de Oxum ou de Iemanjá nestes estereótipos, muito pelo contrário, a ancestralidade nagô oferece uma visão mitológica bastante fluida, como já discutimos anteriormente na presente pesquisa. O fato é que na narrativa de Mãe Marinalva há o contraste entre estes dois polos da maternidade de que Segato fala.

A estrutura narrativa de suas memórias é organizada de modo a trabalhar sempre com dois nascimentos: o de carne e o espiritual, e, conseqüentemente, com duas mães. Essa estrutura comporta também a maneira como Mãe Marinalva vivencia seu sacerdócio, como veremos no próximo tópico deste capítulo. Esse tipo de configuração torna-se possível graças

à temporalidade espiralar (MARTINS, 2002) das epistemologias nagô em diáspora, cujas configurações mitológicas convivem com as configurações temporais e espaciais da modernidade colonial.

A iniciação de Mãe Marinalva carrega uma genealogia espiritual que corresponde à cosmologia juremeira, na qual a iniciada é um meio (médium) para a manifestação de várias falanges de entidades que se manifestam em terra para realizar trabalhos espirituais. Os trabalhos nas matas e nos terreiros partem desde os complexos simbólicos das Juremas aos assentamentos de Orixás Nagôs:

Mãe Preta preparou meu mestre Seu Zé Pilintra de Aguiar e minha mestra Maria Conga, que depois passou a ser minha preta velha. Iara foi cabocla de preparação e Japuitupinambá o guia de mesa branca juntamente com a cabocla Genoveva. Às minhas correntes foram acrescentados pai Jerônimo, o preto velho com quem Mãe Preta trabalhava, e a companheira dele, Benvinuta. Pai Jerônimo depois de um tempo subiu, isto é, evoluiu e não encarnou mais, mas Benvinuta continua comigo até hoje, ela é dada à bruxaria e adora trabalhar com sapo. A *curiação* dos mestres foi feita também na mata, onde se deixou a oferenda principal; poucas coisas se arriam no terreiro. (p. 30)

Dessa maneira, percebemos que a constituição do corpo físico de Mãe Marinalva é apenas a ponta de um iceberg mitológico que está alicerçado em uma rede arquetípica de personagens da encanteria brasileira, que dão significado às suas ações. Para a tradição da Umbanda e Jurema da qual Mãe Marinalva é devedora, o agenciamento do sujeito moderno sofre um deslocamento de acordo com a gramática mítica das entidades que lhe acompanham. Como fica expresso no ensinamento de Maria Salomé para Mãe Marinalva: “Disse-me que quem faz tudo na nossa religião são os espíritos. Nós - a matéria - nada sabemos, por isso devemos ser sempre humildes” (p.21).

Como no nascimento religioso, no nascimento físico percebemos a interferência de Maria Salomé, a mãe biológica teve um parto difícil e graças ao intermédio do conhecimento da mãe preta Marinalva veio ao mundo:

O meu parto foi muito difícil e se não fosse pela sabedoria dela, talvez eu e minha mãe tivéssemos morrido naquele dia. Estava com os pés virados para frente e os braços cruzados, cosa rara de acontecer. Já eram seis horas da manhã e minha mãe havia sofrido a noite inteira sem que eu pudesse nascer. Quando ela já estava à beira da morte, Mãe Preta pegou o rosário e botou no pescoço dela, rezou uma oração de São Jorge, e assim que pronunciou as últimas palavras, imediatamente eu passei direto e fui cair em seu colo, chorando forte. (p.22)

Na cena de seu parto percebemos uma forte conotação épica, que faz parte do estilo escolhido por Mãe Marinalva para contar sua história, como mencionamos anteriormente. Não há um ato humano no mundo físico e vasto que não corresponda ao plano do divino, pois todo ato da alma torna-se significativo e integrado na dualidade do humano e do divino: “a determinação da correspondência de cada ímpeto que brota da mais profunda interioridade com uma forma que lhe é desconhecida, mas que lhe está designada desde a eternidade e a envolve num simbolismo redentor” (LUKÁCS, 2009, p.26).

Vejamos uma das poucas descrições detalhadas que Mãe Marinalva faz de sua mãe biológica, e como essa descrição se aproxima do espelho mitológico conferido ao arquétipo da maternidade de Iemanjá nas macumbas nordestinas:

Era prendada, sabia fazer todo tipo de flores de parafina e crepe, e era a melhor louceira da região, moldava jarras para cem litros d'água. Quando amanhecia a gente não a encontrava na cama, levantava-se cedo e se embrenhava na mata. A fazenda tinha uma parte baixa e plana, a baixa do cajueiro onde ficava o açude e quem tomava conta era minha irmã, e em cima ficavam os lajedos rodeados pela mata. Às vezes, minha mãe subia os lajedos e se socava lá dentro, onde permanecia o dia inteiro. Levava a chaleira, o café, o fumo e o cachimbo. Acendia o fogo com o catiço, um objeto com uma pedrinha que faz faísca e incendeia um chumaço de algodão, naquela época não se usava fósforo. Ela não gostava que ninguém fosse atrás dela para incomodá-la, por isso nunca ficamos sabendo ao certo o que fazia por lá. A gente se escondia para espiar, mas antes mesmo que chegássemos perto, ela gritava logo:

– Não adianta que eu estou vendo. nem venham para cá, porque se vier eu meto-lhe o cacete. (p.38)

No trecho acima citado, vemos que a maternidade ganha uma conotação muito própria à rotina doméstica. Amélia Maria da Conceição é descrita por sua filha de forma a nos informar como a mãe era apta ao trabalho doméstico, sendo também prendada para o trabalho desempenhado tradicionalmente por mulheres na região em que moravam: a fabricação artesanal de louças e flores de parafina. Apesar de ter sido mãe biológica de muitos filhos, poucos desses se criaram: “foi uma mulher determinada e muito trabalhadora. Mãe de dezoito filhos, embora apenas seis tenham se criado”(p.37).

No trecho podemos observar a irrupção de certo esgotamento mental e físico dessa mulher trabalhadora que criou tantos filhos, quando ela ia se isolar nas matas perto da casa onde a família morava, longe de suas crianças. Amélia morreu muito jovem, no ano de 1940, quando Mãe Marinalva ainda tinha apenas cinco anos de idade, tendo depois ficado aos cuidados da mãe preta. As memórias que a menina guardou, ou que certamente ouviu dos irmãos, constroem um relato muito duro e potente a respeito de como a maternidade das

mulheres trabalhadoras do sertão nordestino não corresponde ao ideal burguês e romântico que a socialização binária e patriarcal impõe às mulheres.

É compreensível, dessa maneira, que Iemanjá seja tida como “a mãe de todas as cabeças” e também descrita como “uma mãe fria, hierárquica, distante e indiferente” (SEGATO, 2021, p.221). Essa complexidade arquetípica para a maternidade infere possibilidades de identificação outras em relação à carga simbólica que o catolicismo romano legou para maternidades sagradas, como o exemplo canônico da Virgem Maria, ainda que a maternidade divina de Maria seja muitas vezes subvertida no catolicismo popular e nas próprias religiões afro-indígenas. O espelho mitológico de Iemanjá significa também a ressaca que a maternidade causa na vida de muitas mulheres, quando as vestes da romantização materna são despidas.

A descrição da mãe preta, pelo contrário, é revestida de idealização e a figura de Maria Salomé aparece nos relatos de Mãe Marinalva com uma aura mítica de uma sacerdotisa que tinha poderes extraordinários e que estava sempre disposta a trabalhar a qualquer custo que fosse. Vejamos um trecho em que Mãe Marinalva relata a postura de Maria Salomé diante da vida:

Mãe preta era uma pessoa maravilhosa, filha de Xangô Bomi. Enviuvou há muitos anos e vivia da ajuda das pessoas, das consultas e dos jogos que fazia. Era da época do cruzeiro, do centavo. Ela não cobrava pelos seus trabalhos, mas o povo retribuíam com carneiro, bode, galinha, garrote, presentes desse tipo. Os ganhos se multiplicavam e a gente ia vivendo. Ela também tinha suas roças, nas quais eu não cheguei a trabalhar porque ela não deixava. Eu ficava em casa fazendo a comida, enquanto ela ia cuidar da plantação. Só não morreu com uma enxada na mão porque estava cega. (p.27)

A descrição da mãe adotiva, no imaginário de Mãe Marinalva, corresponde a uma imagem de controle muito comum que é utilizada para reduzir a subjetividade das mulheres negras ao estereótipo de trabalhadoras incansáveis. Utilizamos o conceito de imagem de controle a partir da obra da autora feminista norte-americana Patricia Hill Collins.

Winnie Bueno (2019) apontou a categoria imagens de controle no trabalho de Collins como chave de leitura muito profícua para a compreensão da perpetuação de estereótipos racistas que subordinam as mulheres negras à uma rotina de superexploração e opressão. As imagens de controle são frutos ideológicos do sistema escravocrata, que tinha na mão de obra escravizada das mulheres negras uma fonte de riquezas para os senhores de escravos. A partir das imagens de controle, a dominação e exploração que recai sobre mulheres negras ganham

aparência de naturalidade e inevitabilidade, fazendo com que os abismos sociais que as mulheres negras têm experimentado permaneçam inalterados.

Segundo Bueno:

As imagens de controle atribuem significados às vidas de mulheres negras que solidificam a matriz de dominação. Essas figuras, cuja gênese é o período escravocrata, continuam a ser reformuladas com o intuito de disseminar na sociedade contemporânea as justificativas que estruturam o sistema de vigilância e violência que atravessam o cotidiano de mulheres negras. Patricia Hill Collins evidencia que a ideologia dominante durante o período escravocrata fomentou a criação de imagens de controle, interconectadas socialmente e relacionadas à feminilidade negra, cada uma refletindo o interesse do grupo dominante em manter a subordinação dessas mulheres. As imagens de controle mascaram as contradições das relações sociais, afetando não apenas as mulheres negras como também as mulheres brancas. (p.70)

Assim sendo, entendemos que as imagens de controle que dominam o imaginário pós-colonial e pós-escravista, contaminam em certa medida o imaginário de Mãe Marinalva, especificamente na forma como ela constrói a imagem de Maria Salomé, sua “mãe preta”. A imagem da sacerdotisa, descrita como parteira devotada e que trabalhava sem receber salário até sua velhice extrema, é um desses lugares comuns que estamos habituadas quando pensamos nas feminilidades negras. Diferente de sua mãe branca, que expressava forte angústia diante do cotidiano de labuta e criação dos filhos, o tratamento que Mãe Marinalva guarda para a imagem da “mãe preta”, cujo nome próprio é atribuído apenas uma vez em toda a narrativa, naturaliza seu cotidiano de exploração e opressão.

No entanto, há também um momento raro em que Mãe Marinalva nos deixa ver o ranço colonial nas histórias de vida que Maria Salomé lhe contava :

Foi filha de escravos e alcançou o tempo da escravidão. Quando eu era criança ela já era bem velhinha, deveria estar beirando os noventa anos. Não dizia a idade a ninguém. Quando se insistia, ela resmungava:

– Para que quer saber da minha vida? Não tô velha não! Falava-me de seus pais, da senzala e dos pretos velhos africanos, de como eram maltratados pelos senhores brancos. Dizia que o pior Exu era o senhor branco, embora o povo pense que Exu seja do negro. Exu mesmo vem dos donos de escravos que maltratavam os negros e se tornavam zumbis depois de mortos – ela dizia zumbis –, pois não alcançavam a salvação e ficavam nessa vida a fazer o mal. Os piores Exus são os que em vida foram caçadores de escravos. (p. 28)

No trecho, observamos uma tentativa tímida de descrever a reconstrução do passado de escravidão de Maria Salomé, mas, a descrição dessa reconstrução é envolta de lacunas, que não nos permite ter uma compreensão mais ampla da dimensão de violência que Maria Salomé enfrentou. Outro detalhe que merece ser destacado na narrativa, é a leitura do homem

branco pelas lentes das cosmologias nagô e juremeira como contragolpe. Maria Salomé ensina a Mãe Marinalva que o Exu é o homem branco, que o demoníaco não faz parte da religião dos negros e sim da dos brancos<sup>18</sup>. Utilizar Exu dessa maneira é um elemento de grande contradição em sua narrativa, já que a entidade Exu é o princípio dinâmico de comunicação por excelência na cultura Nagô. Mãe Marinalva, como veremos adiante, é guiada por este princípio de comunicação em episódios muito importantes de sua narrativa.

A rasura recorrente na narrativa de filhas de terreiro, no que diz respeito ao Exu e a ética exusíaca na Umbanda, Candomblé, Jurema e demais religiões centradas na epistemologia nagô - principalmente quando este relato diz respeito ao período histórico das décadas de cinquenta, sessenta e setenta do século passado - se dá em função do rearranjo simbólico que as filhas e filhos de santo precisaram fazer para conseguir legitimidade social na luta pela legalização dos cultos afros. Assim sendo, é compreensível que Exu tenha uma conotação negativa no discurso cotidiano, mesmo tendo importância elementar nas práticas ritualísticas e na cosmologia juremeira e umbandista.

Diante de tudo o que foi exposto, a narrativa de Mãe Marinalva apresenta uma encruzilhada de referências quando trata dos seus dois nascimentos e das suas duas mães, a carnal e a espiritual. Em uma história de vida com este nível de complexidade, não há espaço para essencialismos e simplificações. Há certa romantização na construção narrativa da personagem Maria Salomé, e esta romantização ativa uma referência nefasta para a identidade de mulheres negras: a imagem de controle da mulher negra cuidadora. Essa imagem tão cara ao mito racista da democracia racial tem também eco no imaginário de Mãe Marinalva, no entanto, o aprofundamento da construção da personagem Maria Salomé, bem como a influência em sua narrativa de vida, se dá conforme a gramática da cosmologia juremeira e umbandista que forma a identidade narrativa de Mãe Marinalva ao longo do texto de suas memórias.

Pudemos observar que a realidade da modernidade colonial está intimamente ligada ao mundo mítico da Jurema e Umbanda. Como vimos, o espelho mitológico de Iemanjá e Oxum, ganha na narrativa de Mãe Marinalva uma continuidade que conforma a sua história, aos preceitos da religião que se iniciou aos doze anos de idade. Utilizando os termos da

---

18 Uma clara apropriação do estereótipo racista que vê em Exu a imagem do demônio cristão. Maria Salomé, desarma o argumento evocando a memória da crueldade que ela e a família enfrentaram na mão dos brancos: demônios são eles enquanto classe exploradora e opressora, maldade há na genealogia branca, que vive explorando os outros para garantir os seus privilégios.

antropóloga Rita Laura Segato, o gesto inaugural para a nacionalidade brasileira da forclusão da mãe negra não é compatível com o relato de vida de Mãe Marinalva. O que observamos foi a prevalência da influência simbólica negra, por meio da linguagem mitológica e religiosa.

### 3.2 AS CIDADES DENTRO DA CIDADE

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves e Hermana Cecília (2012), apontam os eventos como a promulgação da Lei Estadual 3.443 de 6 de novembro 1964, que tornou livre o exercício dos cultos africanos em todo o território do Estado da Paraíba, o surgimento da primeira federação (FECAB) no mesmo ano, bem como primeiros registros oficiais de terreiros, “reconhecimento de pais de santo, uso de tambores nos rituais e eventos de divulgação da religião por meio de Mostras de Umbanda e festas de Iemanjá nas praias”(p.01), como delineamentos da chegada da religião Umbanda na cidade de João Pessoa.

Como já vimos anteriormente na presente, essa movimentação de militância política em torno da liberação dos cultos afro-indígenas aglutinou-se em torno da busca por legitimação social que a Umbanda oferecia para os cultos dissidentes do cristianismo católico, protestante e espírita kardecista. As narrativas de Mãe Marinalva nos permitem antever o cenário de criminalização que o estado brasileiro reservava para os praticantes de outros credos religiosos.

Essa perseguição policial aos cultos afros corresponde à continuidade de políticas raciais herdadas da colonização escravista que formou o estado brasileiro. Frantz Fanon (1968), em *Os Condenados da Terra*, aponta que o poder policial emerge na sociedade colonial exatamente como a linha abissal onde a mobilização de forças de repressão se expressa. Para os povos colonizados, não existe mediação, a violência policial é a linguagem utilizada no diálogo entre colono e colonizado.

Em muitos momentos da narrativa de Mãe Marinalva, evidencia-se a violência policial, estando a população de terreiro completamente refém dos caprichos de policiais. Como por exemplo, o caso de Antônio Soldado que fazia questão de violentar o cotidiano da sacerdotisa:

Graças a Deus tinha mato para a gente se esconder da polícia. Mas para piorar as coisas, Antônio Soldado se mudou para minha rua, quatro casas depois do

terreiro. Todo dia ele passava fazendo barulho com as botas no chão - toc, toc - procurando me intimidar, olhando-me com cara feia. (p.56)

Sendo coerente com a voz épica adotada pela narrativa, essa história com o soldado é narrada de maneira a legitimar a sua jornada heroica de sacerdotisa e precursora da Umbanda. Como desfecho, Mãe Marinalva nos informa que Antônio Soldado foi acometido por uma moléstia em sua perna, tendo necessitado de seu auxílio como curandeira. Mãe Marinalva utilizou galhos de pinhão roxo para curar a perna de Antônio Soldado, a mesma perna que passava os dias lhe amedrontando. Após a cura, estabelece-se a amizade entre a sacerdotisa e o soldado, confirmando a totalidade do destino traçado pelos Orixás que lhe reservaram a missão de ser zeladora de santo.

O encantamento e as peripécias do destino sozinhos não dão conta da totalidade das memórias de Mãe Marinalva, isso fica bastante evidente nos inúmeros relatos de destruição e profanação de terreiros pela polícia e pelos moradores incomodados com o culto aos Orixás e entidades da Jurema e Umbanda. O relato da mãe de santo revela, de maneira muito potente, a destruição de experiências que aqueles povos que estiveram condenados pela repressão da linha abissal de que fala Fanon. Não havia mediação para o povo de terreiro, apenas repressão.

Mãe Marinalva, no entanto, escolheu assumir a identidade narrativa heroica de luta pela liberação e pioneirismo dentro do campo umbandista e juremeiro de João Pessoa. Em um determinado trecho de suas memórias, fica bastante evidente como a construção narrativa é feita de maneira a consolidar a sua identidade de mãe de santo pioneira da Umbanda e Jurema paraibana, resistente aos constantes ataques perpetrados pela força policial, como vemos em:

Não esquecia a humilhação que era ser umbandista naquela época, uma vida de louco. Ninguém tinha o direito de me dizer qual religião seguir. Resolvi que não ia me acomodar e voltei várias vezes à delegacia para reivindicar o meu direito de trabalhar e dar toque. A resposta era sempre a mesma: “não”. Mas isso não me intimidou, com ou sem autorização deles, continuei com as atividades do terreiro. E assim o tempo foi passando. (p.49)

Uma vitória muito importante da luta e do ativismo político de Mãe Marinalva, foi a regulamentação do seu terreiro em cartório um ano antes da lei 3.343, lei que liberava os cultos-afros na Paraíba. Este fato é um exemplo da força e determinação incansável da mãe de santo. O modelo de regulamentação do terreiro de Mãe Marinalva serviu como exemplo

para os trabalhos de regulamentação que a Federação de Cultos Africanos do Estado da Paraíba empreendeu.

Segundo Mãe Marinalva:

Aconselhada por um advogado, resolvi registrar o meu terreiro no cartório. Ele foi a Recife buscar informação junto com a Federação de lá, porque em João Pessoa ninguém sabia como fazer. Depois fomos ao cartório Heraldo Monteiro que funcionava no prédio da Associação Comercial e registrei o terreiro com o nome de Centro Espírita São Jorge. O advogado preparou o estatuto e providenciou a publicação no Diário Oficial em 1965. Com o documento do registro, um papel bem grande cheio de selinhos, cheio de assinaturas, eu me senti mais segura. Pelo que eu saiba, eu fui a primeira a ter registro de terreiro com publicação no Diário Oficial no Estado da Paraíba. (p.59)

A voz narrativa transita entre o heroico e o humano comum para construir sentido a partir deste local de pioneirismo desbravador. O relato de Mãe Marinalva é uma imagem de um tempo muito recente em que a liberdade de culto não estava garantida para todas as pessoas, narrar a luta pela liberação desses cultos coloca a sacerdotisa em um lugar de artífice de mundos que coexistem em uma realidade que possui uma forte ligação com o legado do colonialismo histórico e com a colonialidade do saber, e a realidade intrínseca ao campo religioso umbandista e juremeiro.

Neste sentido, por todas as páginas da obra *Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida* (2013), percebemos como a narradora escolhe fazer um recorte muito específico a respeito da consolidação da Umbanda em João Pessoa, recorte que corresponde ao período entre toda a década de sessenta e o início da década de setenta. Outros precursores da umbanda apontados no relato de Mãe Marinalva, como Pai Valdovino, Carlos Leal e sua esposa Creuza, Mário Miranda, Moisés, Maria do Peixe, Pai Robertão e Robertinho são personagens/peças que compõem este cenário narrado. Mãe Marinalva traça como uma árvore genealógica da umbanda paraibana, tendo o seu “terreiro grande do Miramar” como o ponto central de onde as ramificações formam as diversas famílias de santo hoje existentes.

Em certo trecho do capítulo intitulado *A Umbanda em João Pessoa*, o caráter de aspiração genealógica do relato de Mãe Marinalva pode ficar bastante evidente. Vejamos:

Em resumo, a história é essa, eu fui uma das primeiras a abrir terreiro em João Pessoa e a bater *elu*, os outros seguiram meu exemplo. A polícia proibia, perseguia-nos, a gente parava por um tempo, depois batia de novo. Ficamos nisso até quando se regularizou a religião. Daí, então, estourou terreiro para todo lado no Estado da Paraíba e foi surgindo uma nova geração de pais de santo que é impossível conhecer a todos, pois a cada dia se iniciam não sei quantos, que

logo em seguida abrem novos terreiros. Muitos deles são do candomblé, nascidos neles ou que mudaram da umbanda. (p.81)

O terreiro que Mãe Marinalva se refere, foi construído no bairro do Miramar, em João Pessoa. Esse terreiro chegou a funcionar com até duzentos filhos, um número extraordinariamente grande para um templo de Umbanda em João Pessoa. Foi nessa casa de Ogum Beira-Mar que muitos pais e mães de santo de João Pessoa saíram e formaram outros terreiros e suas próprias famílias de santo.

O terreiro de Ogum Beira-Mar, além de ser um divisor de águas para a história da Umbanda de João Pessoa, é também um exemplo canônico do processo de marginalização que os terreiros sofreram no século XX<sup>19</sup>. Com a modernização das grandes cidades, legado de diversos processos que aspiravam o desenvolvimento civilizatório do capitalismo industrial, os terreiros foram expulsos de bairros centrais e de classe média, para as periferias da cidade. Mãe Marinalva precisou sair do Miramar, bairro de classe média da cidade, para o bairro de Mandacaru, periferia da cidade.

O terreiro de Mãe Marinalva foi destruído para que se construísse a avenida Beira Rio, avenida que liga o centro da cidade à orla de João Pessoa. A nova dinâmica territorial provocou um forte abalo na vida da mãe de santo, como vemos no seguinte trecho de suas memórias:

Queria muito voltar para o Miramar, procurei casa para comprar como se procura alfinete no palheiro, porque meu sonho era morar novamente onde eu tive o terreiro grande. Foi triste vê-lo ser destruído, sair dali, mas o que podia fazer. O rio Jaguaribe era limpo, nós bebíamos, tomávamos banho e até cozinhávamos com aquela água. Meus filhos, posso dizer, nasceram e se criaram no Miramar. Foi lá onde comecei, fiz a minha história, firmei-me, evolui. Comecei com uma casa de palha e aos poucos consegui construir uma casa boa, um terreiro grande e bonito. Acalentava sonhos de construir um primeiro andar para ver a praia. Embaixo, faria a residência e o salão da Jurema e em cima faria um salão bem grande para o meu pai Ogum, mas foi tudo por água abaixo. A construção da avenida acabou com a minha alegria. (p.110)

O trecho é sintomático do processo de destruição de experiência e saberes que as grandes cidades perpetraram contra as comunidades culturais afro-indígenas e de terreiro. O corpo e a memória de Mãe Marinalva denunciam de forma contundente essa tentativa de apagamento, pois, ainda que o ressarcimento financeiro mínimo que o estado brasileiro tenha lhe garantido para comprar uma casa em outro lugar, esse fato impossibilitou que Mãe

---

<sup>19</sup> Ver discussão feita por Valdir Lima no livro *Cultos Afro-Paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé* (2020), já anteriormente citado nesta dissertação.

Marinalva votasse ao Miramar. A mãe de santo não cessou de protagonizar toques e giras em locais públicos e centrais da cidade: eventos e apresentações no teatro Santa Rosa, a tradicional procissão da festa de Iemanjá e os terreiros que a sacerdotisa fundou e conduziu por inúmeros bairros da cidade.

O corpo e a memória de Mãe Marinalva são um arquivo cultural vivo que reorganiza a dinâmica de territorialização cultural colonial da cidade de João Pessoa. As Umbandas, como afirma Sodré (2019), diferente da estrutura patrimonialística do Candomblé, garantem “aspecto “religião” do culto negro, sem características de messianismo, mas com forte ênfase na sociabilização (o recurso aos deuses negros propicia o aparecimento de estruturas de aldeias em plena cidade) de contingentes populacionais desenraizados”(p.78).

Assim sendo, percebemos a resistência de Mãe Marinalva e da comunidade dos povos de terreiro como uma rasura na territorialidade dos espaços periféricos, geralmente destinados à massa de trabalhadores e trabalhadoras racializados que enfrentam constantes tentativas de homogeneização e produção de corpos dóceis para rotinas de trabalho informais cada vez mais esgotantes, para o narcotráfico e também para os complexos empresariais-midiáticos-cristãos<sup>20</sup>. Os terreiros e as macumbas são espaços de construção de memória insurgente ao projeto moderno de cidade; também espaços de construção de sociabilidades que escapam aos poderes da necropolítica<sup>21</sup> que reservam às populações racializadas e periféricas a destruição de experiências tradicionais.

### 3.3 (DES)ENCANTAR-SE

A antropóloga Juana Elbein dos Santos, em sua tese de doutorado (1972), escreveu um trabalho sobre os rituais *Pàde*, *Àsèsè* e o Culto *Égun* nos candomblés Nagôs da Bahia. Este trabalho que viria a ser publicado posteriormente como livro sob o nome de *Os Nãgô e a morte* (2012), tornou-se uma grande referência para a compreensão da cosmologia dos grupos descendentes das populações da África Ocidental que se estabeleceram no Brasil. O trabalho de Elbein dos Santos interessa a nossa pesquisa na medida em que a Umbanda cruzada com a

---

20 Ver o ensaio *O sexo e a norma: frente estatal-empresarial-midiática-cristã* de Rita Laura Segato e presente no livro *Crítica da colonialidade em oito entaios* (2021) já citado nesta dissertação.

21 Desenvolveremos melhor esta discussão no tópico seguinte.

Jurema praticada no nordeste brasileiro ainda guarda certa filiação cosmológica com a epistemologia nagô/iorubá.

No presente tópico, estamos especificamente interessadas no que diz respeito às concepções de morte que permeiam o imaginário cosmológico umbandista e juremeiro em contraste com a necropolítica (MBEMBE, 2016) que o estado brasileiro tem adotado para lidar com as populações indígenas e negras, e, conseqüentemente, suas expressões culturais. Sendo assim, o imperativo nagô segundo o qual “a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterram. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status”(p.254), funciona como bússola que orienta a nossa leitura da teia narrativa de Mãe Marinalva.

A constituição mitológica dos Nagôs, segundo Elbein Dos Santos (2012), delimita o eterno renascimento como complemento ao falecimento físico, conforme observamos em:

Sabe-se perfeitamente que *Ikú* deverá devolver a *Ìyá-nlá*, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu *Orí*, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um ser, uma unidade (uma família, um “terreiro” etc.) quanto para o sistema como uma totalidade. A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro, deve ser assegurado. (p.254)

Tendo em vista o princípio do renascimento, a compreensão Nagô delimita que o ser assuma uma jornada ditada pela leitura do seu *Orí*. Jornada esta que antecede as possibilidades humanas de compreensão, que apenas desenvolve sentido através da caminhada iniciática, que tem nos rituais de transmissão do Axé, a sua realização. Assim sendo, a divisão entre vida mundana e vida religiosa, tão comum e cara para a hegemonia judaico-cristã, não faz sentido para o pensar Nagô. Pelo contrário, há na experiência dos terreiros, o estabelecimento de profundas conexões entre o plano terreno (*Àiyé*) e espiritual (*Òrun*). O *Òrun* não é como o paraíso cristão, um lugar livre de todo pecado e mal. O mundo espiritual dos Nagôs é um mundo paralelo ao plano físico (*Àiyé*), e tudo o que aqui existe, é uma representação de algo que existiu anteriormente no *Òrun*. Assim sendo, existência, morte e renascimento transcorrem nestes dois planos.

A partir do complexo mitológico da Jurema, a morte também exerce centralidade e é através da experiência que o princípio da “força da Jurema”, ou “ciência da Jurema” possibilita rearranjos ontológicos para a configuração do ser, dentro e fora da religião. A ciência da Jurema está aterrada na configuração da mestria, aspiração de todas e todos

aqueles que zelam pelos fundamentos da Jurema. A mestria na Jurema pode ser o status de quem adquiriu ciência pelo tempo de zelo com a Jurema e que exerce a função de “pai” ou “mãe de santo”, presidindo as sessões ou mesas de trabalho. Mas, pode ser também, uma configuração mitológica de alguém que já nasce detentor de muita ciência.

Dentro do romanceiro popular da Jurema sagrada, encontramos o caso de Mestre Carlos, exemplo canônico de como a mestria ganha contornos mitológicos em determinadas figuras. Desde as conferências de Mário de Andrade (2006), podemos antever Mestre Carlos como “deus menino e benfeitor, fez com que o povo nordestino generalizasse, sabei-me lá por quantos anos! uma melodia só dele”(p.52).

Andrade fala em “deus menino”, por estar em acordo com a história de Mestre Carlos segundo a tradição popular e oral da Jurema Sagrada e dos Catimbós. Segundo a tradição, Mestre Carlos era filho do Mestre Pai Jacó. Quando ainda era menino roubou a beberagem sagrada feita das cascas da jurema (*Mimosa hostilis Benth*) pelo seu pai, bebendo uma garrafa inteira, o que lhe levou ao transe por três dias deitado no tronco de uma árvore de jurema. Quando Mestre Carlos acordou, ele já estava dotado de toda a ciência do plano dos seres encantados, tornando-se assim um grande mestre a trabalhar pelas mesas de Jurema.

Em um dos pontos mais famosos cantados para o mestre, e escutado por Andrade de Manuel dos Santos e João Germano, dois catimbozeiros que fecharam o seu corpo, em 1928, podemos atestar parte dessa narrativa:

Mestre carlos é bom mestre  
Que aprendeu sem se ensiná,  
Tres dias levou caído  
Na raiz do juremá,  
Quando êle se levantou  
Foi pronto pra trabaíá,  
Trunfando na mesa escusa  
Na sua mesa riá!

Já em pesquisas etnográficas e de revisões bibliográficas mais recentes, Luiz Assunção (2010) caracteriza Mestre Carlos da seguinte Maneira:

[...] uma entidade alegre, que gosta de brincar e rir durante as sessões; gosta de bebida, bebe jurema, cachaça. Especialista em casamentos e descobridor de segredos, estando sempre pronto para o bem e para o mal. É considerado pelos juremeiros como um mestre curador. Quando incorporado , o médium transforma a fisionomia, fica meio estrábico, os lábios ficam em forma de bico; fala muito, conversa com os presentes, gesticula, brinca, ri, receita garrafadas e dá “passes”. A representação iconográfica é feita por um homem branco, meia-idade; a vestimenta é um paletó azul-claro. Suas oferendas principais são: incenso, aguardente, vinho, mel de urucu, charuto. [...] Encontramos a presença

de mestre Carlos em toda a região onde a pesquisa foi realizada, tido como uma entidade possuidora de muito prestígio. (p.247)

O exemplo citado nos permite entender a complexificação que as experiências de morte e de vida adquirem dentro da cosmologia da Jurema sagrada. Esta cosmologia guarda reminiscências das tradições indígenas do litoral nordestino, que a partir do sistema etno-botânico, cujas interações entre as sociedades e as plantas ocorrem de forma dinâmica, construíram cartografias mitológicas partindo de importantes árvores. Na Jurema Sagrada que conhecemos hoje o mundo espiritual é dividido por reinos, cada qual sendo uma árvore popular, como já citamos anteriormente.

Câmara Cascudo faz uma sistematização pioneira destes reinos:

O mundo do além é dividido em Reinados ou Reinos. A unidade é a aldeia. Cada aldeia tem três “mestres”. Doze aldeias fazem um Reino, com trinta e três “mestres”. No Reino há cidades, serras, florestas rios. Quantos são os Reinos? Sete, segundo uns. Vajucá, Tigre, Canidé, Urubá, Juremal, Tanema, Urubá e Josafá. Um reino compreende dimensões, com topografia, população e cidades cuja forma, algarismo e disposição ainda não foram fixados pelos “mestres” terrestres (p.54)

Diante do que foi exposto, podemos atestar que tanto as epistemologias nagôs, quanto para as juremeiras - que se cruzam na experiência da Umbanda urbana que Mãe Marinalva vivencia e da qual é expoente - guardam grande importância para a morte e sua constituição mitológica. Nos interessa, no presente tópico, contrastar essa rotina de encantamento e magia, com a dimensão abissal que o colonialismo tardio e a necropolítica neoliberal impõem ao povo de terreiro que professa sua fé desde as periferias das cidades.

Buscaremos atravessar a encruzilhada que está posta para as comunidades de terreiro onde Mãe Marinalva estabeleceu vínculos afetivos e narrativos através das lentes analíticas da teoria da interseccionalidade. Esse instrumento analítico, forjado no pensamento revolucionário das mulheres negras, é fundamental para uma compreensão mais ampla sobre como a violência e a morte perpetraram o cotidiano dos terreiros de Umbanda nas cidades. Buscamos um enquadramento mais amplo da violência, por entendermos que o “mundo terreiro” é atravessado por uma vasta multiplicidade de vivências e conflitos que uma leitura essencialista e engessada não daria conta.

Para tanto, gostaríamos de ecoar alguns dos questionamentos e problematizações que Avtar Brah e Ann Phoenix (2017) fizeram ao feminismo ocidental e branco quando da

iminência da guerra contra o Iraque, em 2003. As autoras revisitaram a teoria da interseccionalidade como forma de interpelação ética ao feminismo hegemônico quanto à sororidade global e a condição das mulheres orientais. Os discursos salvíficos proferidos por mulheres brancas e cristãs para com as mulheres islâmicas e orientais, ao contrário de estabelecer uma aliança ética, justificaria a violência neoimperialista dos Estados Unidos da América contra países do Oriente Médio.

A aliança entre movimento de mulheres e grupos de supremacistas raciais não é necessariamente uma novidade histórica, como nos alerta Angela Davis (2017), quando discute a influência do racismo no movimento sufragista da virada do século. Assim sendo, faz-se necessário que a opressão que as mulheres ou qualquer outro grupo sofrem seja analisada tendo em vista outros marcadores sociais como raça e classe. Neste sentido, a frase máxima “e eu não sou uma mulher?”, proferida por uma mulher negra escravizada chamada Sojourner Truth, na Convenção Antiescravagista de Seneca Falls, em 1848, e posteriormente adicionada ao léxico feminista negro, segue funcionando como uma potente nascente de possibilidades analíticas.

Para tanto, a concepção de interseccionalidade de Brah e Phoenix nos auxilia na tarefa de entender o contexto de violência que assola a população de terreiro:

Nós concebemos a ‘interseccionalidade’ como um conceito que denota os efeitos complexos, irreduzíveis, variados que advêm quando eixos de diferenciação múltiplos – econômico, político, cultural, físico, subjetivo e experiencial – se interseccionam em contextos historicamente específicos. O Conceito ressalta que as diferentes dimensões da vida social não podem ser separadas em vertentes discretas e puras. (p. 663)

Estamos pensando como os novos arranjos com configurações civilizatórias devedoras do capitalismo, patriarcado e neocolonialismo atualizam os contornos coloniais das políticas que gerem a morte na contemporaneidade. Este é um ponto de muita importância nas memórias da sacerdotisa Mãe Marinalva, e diz respeito à problemática do racismo<sup>22</sup> enquanto elemento estruturante para a constituição social da nação brasileira.

---

22 Enquanto escrevíamos a presente dissertação, nos deparamos com a aterradora notícia sobre o assassinato do casal Johnny de Siríaco e Alyne Vieira Ribeiro, ambos sacerdote e sacerdotisa da Jurema sagrada, na cidade Caaporã, interior do estado da Paraíba. Além do importante papel religioso que desempenhavam na Jurema Sagrada, o casal desenvolvia forte militância social através de sua participação no Fórum Diversidade Religiosa Paraíba. De acordo com a Polícia Civil, que está investigando o crime, eles foram atingidos dentro do veículo em que estavam e nenhum pertence deles foi levado pelos criminosos. A polícia ainda não fala sobre qual seria a possível motivação do crime, mesmo que o casal seja de filhos de santo do tradicional Sacerdote Siríaco, um dos mais velhos Juremeiros vivos da cidade de Alhandra, berço nacional da Jurema Sagrada. Durante a emboscada

Ainda que, como falamos anteriormente, apenas o racismo não dê conta de explicar a violência presente no cotidiano dos povos de terreiro.

Nas memórias de Mãe Marinalva, há um ponto de virada que delimita os níveis de violência que as populações de terreiro enfrentam por volta dos anos oitenta/ noventa. Como já mencionamos anteriormente<sup>23</sup>, não é como se algum dia a população de terreiro tenha sido lida de maneira positiva pelas lentes ideológicas do Estado-nação, pelo contrário, a história dos cultos afro-indígenas é a história da constante resistência às sucessivas tentativas de apagamento cultural. No entanto, na narrativa de Mãe Marinalva, percebemos como os rituais de violência do racismo religioso ganham intersecção com outras violências mais amplas.

Como percebemos no seguinte trecho de seu relato, no qual podemos atestar uma mudança no nível de violência dentro dos terreiros:

Essa foi a única tragédia que ocorreu em terreiro de filho de santo meu e, nessa época, eu não estava nem aqui. Por sinal, naquele tempo era muito raro acontecer uma briga ou assassinato dentro de terreiro. (p.77)

Se, durante a luta pela legalização dos cultos afros, a intolerância religiosa ganha contornos de violência policial, nas sucessivas batidas nos terreiros, bem como de denúncia de moradores racistas incomodados com os terreiros nos bairros da cidade, a partir dos anos oitenta, essa violência ganha outros agravantes. O projeto de higienização das cidades expulsou os terreiros de bairros localizados no centro da cidade, para regiões periféricas. Essa configuração ganha uma marcação muito importante na narrativa de Mãe Marinalva, quando ela fala da desapropriação do seu terreiro do Miramar, como já discutimos.

Com a realocação dos terreiros para as periferias e favelas, conflitos de outras ordens passaram a atravessar o cotidiano dos terreiros, como por exemplo: as políticas de extermínio da população negra, a suposta guerra às drogas, a instituição de grupos milicianos e paramilitares. Estes conflitos são muito próprios dos tecidos da necropolítica contemporânea, em que os Estados-nações perdem o controle sobre determinadas partes de seus territórios para grupos que exercem o domínio local em regiões onde o poder estatal não consegue ou

---

estavam paramentados com vestimenta religiosa e os seus assassinatos seguem o padrão dos relatos de Mãe Marinalva, o que nos leva a crer que devemos analisar essas histórias a partir de um olhar interseccional, pois, ainda que haja motivações externas ao racismo religioso, a configuração social mais ampla desses casos diz respeito ao modo como a sociedade se organiza, impondo marginalização e precariedade às vidas de filhos de terreiro.

Notícia disponível em: <https://parlamentopb.com.br/pai-e-mae-de-santo-sao-assassinados-a-tiros-quando-chegavam-em-casa-em-caapora/>

<sup>23</sup> Ver a discussão sobre colonialismo, epistemicídio e etnocídio no primeiro capítulo da presente dissertação, quando discutimos sobre as rotinas de violência que a população de terreiro sofria desde a formação colonial até a contemporaneidade, com a persistência da lógica colonial, sobretudo nas instituições culturais.

não se interessa de exercer a influência soberana, como na modernidade e na modernidade tardia.

Estas configurações de guerras contemporâneas, têm dado o suporte necessário para implementar o totalitarismo econômico da agenda neoliberal, sobretudo em países do sul global. Neste sentido, conflitos como a luta pelo petróleo, pela soberania no narcotráfico e exploração desregrada da força de trabalho humano, têm dizimado regiões no Oriente Médio, em África, Índia e na América Latina.

Achille Mbembe (2016), aplicou o termo necropolítica para essa tendência que zonas conflituosas utilizam para gerir a morte e a vida de suas populações. O filósofo camaronês, com base na teoria do biopoder de Michel Foucault, e em suas tecnologias de controlar populações, argumenta que o “deixar morrer” se torna aceitável para populações de determinadas zonas territoriais que os Estados não fazem questão de gerir com o apuro constitucional que gere o resto privilegiado de seu território.

Em suas próprias palavras:

Este novo momento é o da mobilidade global. Uma de suas principais características é que as operações militares e o exercício do direito de matar já não constituem o único monopólio dos Estados, e o “exercício regular” já não é o único meio de executar essas funções. A afirmação de uma autoridade suprema em determinado espaço político não se dá facilmente. Em vez disso, emerge um mosaico de direitos de governar incompletos e sobrepostos, disfarçados e emaranhados, nos quais sobejam diferentes instâncias jurídicas de *facto* geograficamente entrelaçadas, e nas quais abundam fidelidades plurais, suseranias assimétricas e enclaves. (p.139)

Entendemos que as favelas e periferias brasileiras fazem parte destas zonas que Mbembe se refere. Zonas onde o estado de exceção à constituição federal é a regra. É necessária muita ingenuidade política ou mesmo má-fé caso queiramos acreditar que a cartilha internacional dos Direitos Humanos tem a mesma serventia em zonas ocupadas por milícias e facções do crime organizado, e em bairros de elite e classe média. Para tanto, é preciso que a condição ontológica de humanidade desses sujeitos moradores de periferia seja questionada.

Judith Butler, em seu ensaio Quadros de Guerra (2016), nos lembra que a “norma continua produzindo o paradoxo quase impossível de um humano que não é humano, ou do humano que apaga o humano como uma alteridade conhecida” (p.117). Segundo Butler, a condição de humanidade é um privilégio conferido apenas a uma parcela da população.

Como atestam também as teorias decoloniais (GONZALEZ, 2008; COLLINS, 2019; FANON, 1968; QUIJANO, 2005;), a noção de humanidade da modernidade colonial foi forjada em uma dinâmica relacional da qual a concepção do sujeito clássico do humanismo foi possível graças à desumanização de populações em territórios colonizados.

Assim sendo, entendemos que a condição de filhos de terreiro, somada a outros marcadores sociais da diferença, faz com que a própria configuração ontológica dessas pessoas seja questionada. Não apenas os conflitos étnico-raciais são responsáveis pela perpetração da violência. Em certo trecho da narrativa de Mãe Marinalva, isso fica especificamente explícito. Vejamos:

Passado um tempo, chegou a notícia de que ele havia morrido. Já estávamos nos arrumando para ir ao enterro quando se soube que era boato. Não passou muito tempo e lá vem notícia de novo: morreu com nove facadas. Fiquei aperreada, mas depois pensei que poderia ser mais um boato. Aguardei para ver o que acontecia, mas dessa vez, Mário tinha sido vítima de um rapaz que morava com ele. Travaram uma luta grande dentro do *peji*, ele tentou se defender, mas não teve jeito. Não morreu, mas ficou muito ruim, até fralda teve que usar. (p.83)

No trecho citado, Mãe Marinalva estava se referindo a Mário Miranda<sup>24</sup>, importante pai de santo e agitador cultural de João Pessoa. Mãe Marinalva guarda grande amizade para com Mário Miranda, ambos duelavam, juntos de seus terreiros, em apresentações no teatro Santa Rosa, principal teatro da cidade de João Pessoa. Estes campeonatos serviam como ações contra a intolerância religiosa e pela promoção da cidadania dos povos de terreiro. Mãe Marinalva sempre lembra como Mário Miranda lhe tratava com respeito e confirmava sua importância na luta pela liberação dos cultos afros na Paraíba. No trecho, ela fala da agressão sofrida por Mário, causada por um rapaz que morava com ele.

O vocabulário tímido de Mãe Marinalva contorna de maneira discreta a vivência homoafetiva do pai de santo e amigo. O emprego deste tipo de linguagem era comum para a época, e diz respeito ao preconceito que os dissidentes do regime cisheteronormativo de sexo e gênero eram submetidos: Pai Mário é violentado à facadas pelo seu parceiro dentro do *peji* de seu próprio terreiro. Nesta cena há a intersecção de dois regimes de violências: o racismo religioso e a homofobia.

---

24 Ela cita que Mário Miranda posteriormente passou a adotar o nome de Maria Aparecida, mas não oferece maiores detalhes a respeito desta mudança de nome. Acreditamos fortemente na possibilidade de fluidez de gênero desta personagem, tendo em vista que os estereótipos de gênero são vividos de maneira menos rígida pelos membros de terreiro de Candomblé, Umbanda e Jurema. A incorporação das entidades de todos os gêneros por qualquer médium, bem como as vestimentas litúrgicas que desrespeitam o binarismo patriarcal de gênero são uma expressão evidente disso. No presente trabalho, no entanto, trataremos a personagem Mário Miranda em coerência com a narrativa de Mãe Marinalva, que o inscreve sempre no masculino.

A configuração do crime dificilmente ocorreria em uma igreja católica, ainda que haja alto nível de homossexualidade entre os sacerdotes desta religião<sup>25</sup>, mas ocorreu em um terreiro, que é também a casa do pai de santo, dadas as condições precárias a que a população negra e de terreiro são submetidas. Nesta configuração evidencia-se o racismo religioso. No entanto, há também a dimensão homofóbica de desejo/desprezo que atravessa as relações homoafetivas. A própria vulnerabilidade do pai de santo é anunciada na narrativa de Mãe Marinalva, pela expectativa de morte que ronda a existência de pai Mário. Antes do atentado das facadas, vários boatos anunciavam a morte de Pai Mario.

Por ser Pai Mário um homem negro e homossexual, a precariedade da sua vida é construída tanto em função da sua condição de negro, pois, como já vimos, a humanidade foi pensada para o sujeito euro-branco da modernidade colonial, logo pessoas negras por muito tempo não tiveram direito a sua condição ontológica de humanidade, quanto por ser um dissidente da heteronormatividade. Em *Problemas de Gênero* (2016), Butler atesta que “sendo a identidade assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente””(p.43).

Assim sendo, concluímos que a violência que pai Mário sofreu só consegue ser mais bem compreendida quando pensamos a intersecção entre a sua condição de homem negro, de pai de santo e de homossexual. É impossível dizer que o seu atentado se deu apenas em função da intolerância religiosa, ou do racismo, ou ainda apenas da homofobia. Nenhuma das três vivências se sobrepõe a outra, elas coexistem de maneira relacional. Nas palavras de Brah e Phoenix (2017): “o que chamamos de ‘identidades’ não são objetos, mas processos constituídos nas relações de poder e através delas”(p.665).

Nas memórias de Mãe Marinalva, a leitura do quadro de guerra que as populações de terreiro enfrentam na periferia é feita com base nas lentes da cosmologia umbandista e juremeira. A mãe de santo encontra nos rituais da Umbanda cruzada com Jurema, uma possibilidade de dar sentido ao luto, e fazer com que as vidas perdidas ganhem significação dentro do regime de fé e de afetos das religiões de terreiro. Como já mencionamos anteriormente, a vida mundana e espiritual está interligada nas cosmologias da Jurema e Umbanda, seja através da dualidade *Àiyé/Òrun*, seja a partir do fundamento das cidades e

---

25 Para maior aprofundamento nesta discussão, consultar a obra *Eunucos pelo reino de Deus: Igreja católica e sexualidade — de Jesus a Bento XVI* (2019), da teóloga feminista Uta Rake-Heimann.

reinos que encantados e mestres traçam cartografias mitológicas que desafiam a relação espaço/tempo da modernidade colonial.

Gostaríamos de insistir que os empreendimentos ritualísticos da Umbanda/Jurema desempenham um importante papel de humanização das populações vitimadas pela necropolítica nos novos arranjos neoliberais. Por serem estas religiões, majoritariamente religiões periféricas, a maneira como elas organizam e reivindicam o luto de populações “deixadas para morrer”, desafia a lógica da necropolítica. Judith Butler, em seu ensaio *Quadros de Guerra* (2016), aponta que “sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida”(p.33). Logo, a ritualização dos terreiros, que presta testemunho e consideração das vidas que foram ceifadas, rompe com essa rotina de imposição de precarização às vidas umbandistas e juremeiras.

Esta ritualização, conforme as epistemologias negras e indígenas, à revelia da hegemonia cristã, lembra que o genocídio e o epistemicídio não têm a palavra final na morte do filho de terreiro. O testemunho ritual atualiza as estratégias de sobrevivência dos povos submetidos à perda de referência simbólica desde os regimes de organização social da colonização. Candomblé, Umbanda e Jurema nunca significaram apenas expressões religiosas no Brasil colonial e pós-colonial, significaram prioritariamente possibilidades de resistência contra a morte física e cultural.

Há um momento da narrativa que Mãe Marinalva assume um tom repressor com um de seus filhos de santo chamado Dário. Este senhor se mostrou descuidado com a maneira como lidava com os *eguns* de sua casa. O não comprometimento com os rituais fúnebres, acarretou o adoecimento do próprio corpo físico do Pai de Santo:

Ela morreu, o *egun* ficou encostado e no final das contas acabou sobrando pra mim, porque ao retornar do Rio, encontrei Dário quase morrendo em cima de uma cama, e tive que socorrê-lo imediatamente. Na verdade, havia um grande problema com Dário, ele sacudia os *eguns* e enterrava o carregio no quintal. A coisa estava tão pesada que foi preciso cortar um porco para Obaluaiê na beira de um rio e dar uma grande oferenda a Nanã. Só assim ele pode se salvar; levantou-se, ficou curado e só veio a falecer muitos anos depois. (p.77)

A maneira que Mãe Marinalva encontrou de corrigir o descuido de seu filho, foi oferecer um despacho para a grande mãe ancestral da cosmologia Nagô: Nanã Buruquê. Este ritual é bastante sintomático da dinâmica de afetos que regem a concepção de morte e vida dos povos de terreiros. Mais uma vez a ordem binária ocidental que enxerga a vida como

sendo a oposição da morte, é questionada neste ritual, pois o tabuleiro de *ifá*<sup>26</sup> nos informa que a grande mãe foi responsável por fornecer o material necessário para a modelagem da humanidade: a lama.

O despacho toma partida com uma oferenda ao orixá Obaluaiê, filho de Nanã. Este é o orixá da peste e da morte física do corpo. Este corpo é feito do próprio corpo de Nanã, grande mãe que além de ser a mãe da peste, faz da lama a matéria prima para o corpo da humanidade inteira. Percebemos que morte e vida não são oposições, são reflexos. Nanã e o seu filho Obaluaiê, em conjunção mitológica, recebem e filtram a matéria da morte e da vida simultaneamente. O desfalecimento físico está arraigado no espiritual, assim como cada coisa física tem um correspondente no *Òrun*.

Outro grande exemplo da encruzilhada entre necropolítica e encantamento presente nas memórias de Mãe Marinalva, é o assassinato de Pai Gilberto, um famoso pai de santo de João Pessoa. Este caso específico, nos localiza de maneira bastante nítida na encruzilhada da violência que está posta para o povo de terreiro. A narrativa assume um tom épico:

Um mês depois da obrigação, Gilberto resolveu que ia fazer um toque para cortar um bode para Ogum e um carneiro para Xangô que sua mãe não havia dado. Compraram-se o carneiro, o bode, os bichos de pena para cobrir as quatro patas e tudo mais. Mas deixa que os assassinos já sabiam onde ele estava morando, o que fazia, o costume de ir na véspera dos toques para limpar o terreiro, fazer a *curiação* etc. Nesse dia ele foi sozinho, sua esposa Virgínia ficou em casa. Ia subindo a ladeira quando um carro se aproximou e alguém perguntou:

– O senhor é Pai Gilberto?

– Sou sim.

– Nós viemos aqui porque queríamos que o senhor jogasse para a gente, pois desde ontem que estávamos a sua procura.

– Tudo bem, venham comigo.

O terreiro era de esquina, tinha uma porta na frente, outra na lateral e uma janela que dava para a rua. Gilberto atravessou primeiro a porteira e lhes disse que ia abrir o terreiro para eles entrarem. Abriu a porta da frente, sendo que um deles se escondeu atrás da porta do lado que Gilberto ainda ia abrir. Os três restantes entraram e se sentaram. Quando Gilberto destravou a porta que a abriu, recebeu três tiros na cabeça e no tórax. Na parede oposta à porta, havia um quadro de São João Batista, mas nenhum atingiu o quadro, fizeram um triângulo em torno dele. Os assassinos fugiram. (p.91)

Mãe Marinalva escolhe enquadrar a Morte de Pai Gilberto de maneira que a sua condição de Pai de Santo está atrelada ao cotidiano da região, e o seu terreiro ocupa posição

---

26 Ver *os itans* sobre Nanã e seu filho Obaluaê na obra *Mitologia dos Orixás* (2001), de Reginaldo Prandi, obra já citada anteriormente na presente dissertação.

de centralidade dentro dessa dinâmica. O assassinato ganha uma dimensão simbólica, quando os quatro assassinos escolhem levar a vítima para dentro do templo, transmitindo a mensagem de que o assassinato não estava sendo cometido apenas contra o corpo físico de Pai Gilberto, mas que a violação e aniquilamento eram destinados também ao espaço religioso. Dessa maneira, a violência que vitimou Pai Gilberto, ganha um caráter disciplinar contra todo o grupo que pertencia à casa.

Apesar de a história ser narrada de maneira lacunar, algumas coisas ficam sugeridas, como o fato de os assassinos terem acesso à rotina do terreiro e saber que Pai Gilberto estaria fazendo a curiação dos bichos para a grande festa de Xangô que ocorreria naquele dia. O tipo de mensagem simbólica que um assassinato como este transmite, apenas é acessada por sujeitos pertencentes ao regime de poder e às microdinâmicas organizacionais daquele espaço. Como disse Mbembe(2016), nos territórios onde impera a necropolítica, há diferentes instâncias de poder, disfarçados e emaranhados, de maneira que a posição que o terreiro de Pai Gilberto ocupava nestas configurações heterogêneas é bastante turva para nós, que olhamos de fora.

O que fica do relato, é a sublimação que Mãe Marinalva faz ao dar testemunho dessa história, pois Pai Gilberto estava preparando uma grande festa para o orixá Xangô, senhor da justiça. Mãe Marinalva encerra a história contando que Pai Gilberto recebeu três tiros na cabeça e no tórax, estas balas atravessaram o seu corpo e atingiram a parede no exato lugar onde se encontrava uma imagem de São João Batista, santo católico sincretizado com Xangô, nas tradições populares das macumbas e catimbós. Os tiros - em mais uma imagem épica da narrativa de Mãe Marinalva - cercam o quadro do santo/orixá/entidade, mas não o atingem. Acontece que Xangô, enquanto rei bélico de Cossô, conseguiu a habilidade de cuspir fogo ao matar um monstro, tornando-se além de senhor da justiça, patrono das armas de fogo.

Mais uma vez podemos observar como a cosmologia tem a capacidade de realizar uma inscrição hermenêutica nas dinâmicas de vida e de morte. Há uma passagem no ensaio de Achille Mbembe (2016), em que o filósofo camaronês lança luz sobre a forma como nos tornamos sujeitos, e que este processo de se tornar sujeito consiste exatamente na luta contra a potência negativa da morte:

o ser humano verdadeiramente “torna-se um sujeito” – ou seja, separado do animal – na luta e trabalho pelos quais ele ou ela enfrenta a morte (entendida como a violência da negatividade). É por meio desse confronto com a morte que ele ou ela é lançado(a) no movimento incessante da história. Tornar-se sujeito, portanto, supõe sustentar o trabalho da morte. Sustentar o trabalho da morte é

precisamente como Hegel define a vida do espírito. A vida do espírito, ele diz, não é aquela vida que tem medo da morte e se poupa da destruição, mas aquela que pressupõe a morte e vive com isso. (p.125)

Com base neste apontamento de Mbembe, entendemos que há tanto na narrativa verbal de Mãe Marinalva, quanto na narrativa ritualística dos terreiros, a vida do espírito, conforme a interpelação de Mbembe faz da teoria de Hegel. Pois, a pressuposição da morte no cotidiano dos terreiros, é uma normativa que ganha contorno de encantamento mitológico através da sustentação que a religiosidade oferece para esses povos . Após o assassinato do Pai de Santo, Mãe Marinalva se torna figura central na ritualística fúnebre que precisa ocorrer.

A Mãe de Santo nos relata especificamente três momentos dessa jornada: a consulta ao tabuleiro de Ifá para a confirmação de que ela deveria fazer o ritual de sacudimento dos *eguns*, o ritual de sacudimento no terreiro de Pai Gilberto e ainda o despacho que a Mãe de Santo faz na Praia de Tambaba. Estes três processos nos são narrados de maneira a nos conduzir pelo cotidiano mundano e de limitações sociais e físicas do espaço urbano de João Pessoa, e também de forma mítica, pois a ação de Mãe Marinalva estabelece contato direto com o espírito do “defunto”.

Com a morte de Pai Gilberto, a família e os filhos de terreiro ficaram sem dinheiro para trazer a mãe de Santo de Gilberto do Rio de Janeiro e pediram a Mãe Marinalva para fazer o sacudimento do *egun*. Mãe Marinalva consulta o tabuleiro de sete pais de santo e mais o seu próprio e Iansã pede em todos eles que ela faça o sacudimento do *egun* de Pai Gilberto:

[...] Posso até fazer, mas eu quero que sete pais de santo joguem para confirmar a vontade dos orixás.

Fomos a Bayeux para João de Oxalá jogar, o filho de santo e a resposta trazida por Iansã era de que o sacudimento deveria ser feito por uma filha de Ogum. quanto mais eu rezava para não ser, mas Iansã queria. Por último eu apelei para Ribeiro, pois ele era filho feito de Oxalá, talvez o pai maior que me tirasse daquele aperseio. Na primeira caída de búzios Iansã gritou logo. Fiz o meu próprio jogo e Iansã gritou novamente, e desta vez o recado foi direto: era minha obrigação pegar na cabeça do defunto. Eu chorei, implorei, pedi *maleme*, mas não teve jeito. (p.93)

No trecho citado, evidencia-se a construção épica da empreitada que dará prosseguimento aos rituais fúnebres do corpo de Pai Gilberto. Assim como nas grandes epopéias, o herói tem um destino traçado pelo plano divino que lhe antecede e que filtra todas as suas ações, na narrativa de Mãe Marinalva também podemos constatar a presença deste

plano de significados fechados. Como já citamos anteriormente, a partir do ensaio de Lukács, a transcendência do sujeito da épica, ocorre em acordo com a manifestação do plano divino, diferentemente do sujeito da individualidade burguesa.

Sendo assim, é significativo que a confirmação venha por meio do oráculo de sete pais de santo, pois este número exato representa a espiritualidade em suas múltiplas manifestações. Outro fato importante é também a manifestação de Iansã gritando pela ação de Mãe Marinalva na cabeça de Pai Gilberto. Como já trouxemos para discussão em outro momento da presente dissertação, o epíteto de Iansã Igbalé representa o arquétipo da rainha dos mortos para a cultura Nagô, a grande senhora responsável por conduzir as almas dos defuntos ao *Òrun*. Assim sendo, que ela tenha se manifestado neste jogo duas vezes, potencializa ainda mais a conotação de urgência para a empreitada espiritual que Mãe Marinalva precisa traçar.

Este é o trecho exato da narrativa em que ela relata o ritual de sacudimento do Egun de Pai Gilberto no terreiro:

Mandei alargar o buraco e coloquei uma vela de sete dias dentro, aguei com perfume e outras coisas fundamentais. Peguei um pombo branco, passei nas pessoas e o soltei, ele voou pelo terreiro e depois ficou por lá mesmo. Esse é o meu fundamento, usar só coisas brancas para dar felicidade a todos e ao próprio *egun*: pombo branco, arroz, pomba branca, velas brancas, morim branco, pois aprendi, ao contrário do que vejo por aí, que não se faz sacudimento de *egun* com objetos de magia negra.

Nós começamos o trabalho por volta das onze horas da manhã indo terminar às três horas da tarde. Coloquei tudo em sacolas: muita roupa, guias e chinelos, incluindo o que ele usava quando foi assassinado. (94)

O ritual de sacudimento realizado nas Umbandas urbanas e precárias, é uma adaptação do grande ritual de *Àsèsè* que Elbein dos Santos (2012) nos relata, a partir de suas vivências nos rígidos e conservadores candomblés da Bahia. Este ritual realizado em casas mais ortodoxas consiste em sete dias de culto que os membros de um terreiro devem fazer quando a liderança máxima do terreiro morre. Muito resumidamente, o ritual nagô clássico acontece da seguinte maneira: nos cinco primeiros dias, os membros do terreiro se reúnem vestidos de branco, assim como toda indumentária e instrumentos ritualísticos do terreiro devem ser brancos, e cantam as liturgias fúnebres para as entidades e Orixás da casa e do falecido ou falecida. No sétimo dia há uma oferenda e liberação do *Àsé* do morto, das coisas do morto, para o terreiro e para o plano universal.

Segundo Juana Elbein dos Santos, a utilização do branco em rituais de luto diz respeito ao sangue branco, referente do poder geradora que dá e recebe de volta a vida:

O branco, representando a criação e o poder genitor, tanto masculino como feminino, parece acentuar ainda mais essa unidade. É comum ouvir-se dizer que Òrisàlá é masculino seis meses do ano e feminino os outros seis meses. Não bissexual, mas inteiramente masculino e inteiramente feminino, reproduzindo numa unidade - como no igbà-odù - os dois elementos genitores. (p.84)

Dilaine Sampaio (2015), fez alguns apontamentos elucidativos sobre concepções de morte e ritos fúnebres na Jurema paraibana. Com base em depoimentos da própria Mãe Marinalva, Sampaio analisa a importância de Iansã nos cultos fúnebres da Jurema. A autora também trabalha com a hipótese da confluência entre as cosmologias nagôs e as da Umbanda e Jurema. Para Dilaine Sampaio, Mãe Marinalva falou também sobre um ritual chamado mingau das almas, que seria um ritual de preparação de mingau apenas com goma que será despachado em um cemitério com velas e pipocas, como oferenda para alimentar os *eguns* e lhes pedir proteção.

Na etnografia de Sampaio, Mãe Marinalva Menciona que o “mingau é parte do sacudimento, o principal do sacudimento é o mingau, todo sacudimento que se faz tem que ter o mingau, frutas, verduras, folhas, pipocas, velas.” (p.363). No entanto, nas memórias referentes ao ritual de sacudimento que ela fez na casa de Pai Gilberto, não vemos menção a esta parte. Os lapsos de memória e criação de si dão conta de oferecer um relato sempre parcial e localizado.

Ainda que não haja a menção ao despacho do mingau das almas, a identidade narrativa (ARFUCH, 2010) de Mãe Marinalva constrói um relato de experiência que busca dar conta do encantamento e transfiguração de Pai Gilberto:

Finalmente chegamos. Deixamos a caminhonete no alto e descemos até à praia por uma vereda estreita numa ladeira muito inclinada. Foi outro sufoco levar os *elus* e o carregio na cabeça. Eu enrolei a roupa ensanguentada e o chinelo dele, botei embaixo do braço e tomei a frente com o *adjá* na mão. Em frente à loca da cabocla Genoveva, mandei todo mundo sentar no chão e expliquei os procedimentos: cantava e rasgava as roupas dele, torei as guias, destruí tudo para despachar no mar.

Eu estava concentrada fazendo o trabalho, e ao desviar um pouco o olhar na direção de um pé de gameleira velha, tive a impressão de ver uma pessoa. Afirmi a vista e lá estava o finado Gilberto sentado nas raízes da gameleira, fumando um cigarro, cuja brasa era tão forte que parecia o brilho de uma estrela. Olhava para o que estávamos fazendo e ria escancaradamente. Bibi, Maria Vera e João de Oxalá também o viram.

– Minha mãe, a senhora está vendo o que eu estou vendo no pé da gameleira?  
Disse-me João.

– Estou vendo. Aquele enxerido mangando da gente. Deixe mangar. Fui levando para a brincadeira.

Continuei o trabalho com ele nos observando. Quando terminei tudo, olhei para a gameleira, ele não estava mais. Pensei: – Pronto, agora ele se libertou deste mundo. Meu pai Ogum arriou. João disse que quando foi abraçá-lo, teve a sensação de abraçava o Ogum de Gilberto.

[...] Pai Ogum fez o *amaci* na cabeça de todos, limpou o que tinha de limpar e levou com ele o que devia ser levado. (p.96-97)

Na citação acima, percebemos a confluência dos três planos de significação que operam na memória de Mãe Marinalva: o da realidade física, o das cosmologias Nagôs e o da Umbanda cruzada com a Jurema e Espiritismo Kardecista. Mãe Marinalva precisava fazer o despacho das coisas de Pai Gilberto na tenda da Cabocla Genoveva. O despacho, fruto do complexo mitológico Nagô, é infiltrado pela cosmologia da Jurema, na figura de uma mestra encantada. Já a constante perturbação do espírito de Pai Gilberto, corresponde às expectativas do espiritismo kardecista, para quem as almas que morrem em contexto de violência precisam de paz e iluminação.

Durante a realização do despacho, Mãe Marinalva tem a visão do espírito de Pai Gilberto sentado, fumando e rindo nas raízes de uma gameleira. Esta imagem corresponde diretamente à estrutura narrativa do romanceiro da Jurema Sagrada, e há uma correspondência com os mitos do mestre Pai Carlos, que se deitou na raiz da Jurema quando estava em transe por roubar e beber a beberagem da jurema. Pai Carlos, como já foi mencionado, é um mestre risonho, fumante e brincalhão. Essa caracterização de Pai Gilberto nos permite a aproximação com o complexo mitológico e etnobotânico de encantamento que a Jurema reserva para os trabalhadores e zeladores de seu culto.

Neste sentido, fica evidente como a construção da identidade narrativa de Mãe Marinalva é assegurada por meio de sua experiência com as três matrizes simbólicas. A coerência de seu relato fica assegurada quando localizamos essa dinâmica afetiva e religiosa. Assim sendo, percebemos a profunda capacidade que a mãe de santo desenvolve ao tecer suas memórias com linhas coloridas e diversas.

Um ponto central na narrativa de Mãe Marinalva, no que diz respeito ao contato com a morte e com a violência, é o momento em que ela narra o assassinato de seu filho Cosme, que ela havia feito a cabeça para o santo. Cosme foi morto com apenas 25 anos de idade:

Mais ou menos um ano depois que eu fiz a sua obrigação, um de seus filhos de santo fugiu com a mulher de um cara, um marginal perigoso que acabou se rixando também com Cosme. Reuniu-se com três outros caras, entrou no terreiro e assassinou meu filho e a namorada dele.

Dizem que o mataram para roubar as coisas que tinha dentro do terreiro, fruto de presentes que recebia: joias, ouro, prata, essas coisas. Mas isso aí é especulação. Muita gente tinha inveja dele, aí juntou a história da rixa e deu no que deu. A tragédia aconteceu mais ou menos às oito horas da noite do dia 04 de abril de 1992, ano em que completaria vinte e cinco anos de idade. (p. 131)

Diferente da forma de narrar a morte de outros Pais de Santo, o trauma não permite que Mãe Marinalva construa uma conotação épica quando conta a história de seu filho. Há, evidentemente, a aproximação materna que talvez a impeça de construir uma narrativa tão elaborada, como quando ela deu testemunho da morte de Pai Gilberto, por exemplo. No entanto, para além da aproximação entre mãe e filho, a cosmologia Nagô guarda uma posição controversa para lidar com a morte prematura de pessoas filhas de santo. Elbein dos Santos (2012), aponta que “a morte prematura de um ser, que não alcançou a realização de seu destino é considerada anormal, resultando de um castigo por infração grave em seu relacionamento com as entidades sobrenaturais”(p.254).

Neste ponto há uma clara contradição entre a configuração mitológica Nagô e a narrativa de Mãe Marinalva. O seu desespero maior se dá através dessa contradição. Pois, segundo a Mãe de Santo, ela não entende como a vida do filho foi ceifada tão prematuramente, se ela cuidou pessoalmente de alimentar os Exus do seu filho e da casa onde ele exercia o seu sacerdócio.

Vejamos o momento que Mãe Marinalva narra o desespero que lhe levou ao ponto de quebrar a casa do Exu do terreiro de Cosme:

Tirei tudo de dentro do terreiro e parti para recolher as coisas de fora. Nesse momento eu me revoltei e nem mesmo o efeito do remédio controlado que eu estava tomando pode me impedir de meter o pé na casa de Exu e quebrá-la toda, e olha que era uma casa bem grande. Quebrei tudo a chutes, parece que eu havia me transformado num monstro. Blasfemei contra os exus, o da porteira, o da casa, o dele, o dos filhos, disse-lhes que tinham sido bem alimentados, mas não protegeram o meu filho. Blasfemei contra todas as outras entidades que não fossem orixás. (p.134)

O desespero e revolta de Mãe Marinalva são compreensíveis, tendo em vista que a harmonia cosmológica da casa de seu filho foi quebrada. A única maneira de manter a dinâmica entre os elementos terrenos e espirituais, é através da oferenda ritual e dos sacrifícios, que redistribuem o axé de cada pessoa, enganando a morte. O princípio dinâmico

de comunicação que organiza toda esta dinâmica de morte e renascimento dentro do terreiro é Exú, por isso que a revolta de Mãe Marinalva se volta para esta entidade, já que, segundo ela, os preceitos para a entidade foram cumpridos.

Vejamos que Mãe Marinalva diz ter blasfemado não apenas contra o Exú de Cosme, mas também contra o Exú da porteira de sua casa e o Exú de todos os filhos do terreiro. Esta marcação acontece por Exú, enquanto princípio dinâmico de comunicação, tornar a existência genérica de cada pessoa e cada coisa, em existência individualizada. Assim sendo, cada pessoa, cada casa e cada coisa tem o seu próprio Exú individual. Após a morte, o Axé pessoal de pessoa se torna novamente existência genérica. Como nos lembra Elbein dos Santos, passando pela morte, “a restituição implica sempre na transformação da existência individualizada em existência genérica”(p.255).

Vejamos como a antropóloga caracteriza Exú:

Nesse sentido, como Olórun, a entidade suprema protomateria do universo, Èsù não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e como àse que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de Ifá, “cada um tem seu próprio Èsú e seu próprio Olórun, em seu corpo”, ou “cada ser humano tem seu Èsú individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio Èsú”, e mais, “se alguém não tivesse seu Èsú em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Èsú individual”. Assim como Olórun representa o princípio da existência genérica, Èsú é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar. (p.141)

Tendo em mente a caracterização de Exú enquanto princípio de comunicação e de individualização, a compreensão do tom adotado por Mãe Marinalva se torna possível. A sacerdotisa se sente abandonada, mesmo tendo realizado todos os esforços e preceitos possíveis para que Cosme e a sua casa no Rio de Janeiro tivessem longevidade. O único momento que a morte de Cosme ganha contornos épicos na narrativa, é quando a Mãe de Santo fala de um dia que duas borboletas pousaram em cima do túmulo de seu filho, e ela percebe que a partir dali ele reencarnou.

A incapacidade de Mãe Marinalva de narrar a morte de seu filho com o tom que empregou em toda a narrativa, constitui um lapso dentro de suas memórias. Judith Butler, em *Relatar a si mesmo* (2015), pontua que sempre que o sujeito faz um relato de si para o outro, há uma incapacidade de capturar completamente a realidade da nossa experiência, pois “os

modos em que se formam as relações primárias produzem uma opacidade necessária no nosso entendimento de nós mesmos”(p.33). O tom épico que ela havia escolhido para construir coerência para sua narrativa, não consegue dar conta de sustentar as memórias envoltas de trauma da morte do filho.

Ao invés da jornada mítica que foi anunciada desde o início da sua narrativa, cuja predestinação divina oferecia possibilidades narrativas para Mãe Marinalva, diante da morte de Cosme, observamos que o plano divino é completamente infiltrado pelas configurações sociais da rotina de violência que o terreiro é submetido.

Vejamos o momento exato que Mãe Marinalva fala que a morte de Cosme não teve nada a ver com religião ou com nenhuma entidade, e sim com a violência do território que o terreiro dele estava localizado:

A sua morte, pra mim, não teve nada a ver com religião, nenhum castigo ou coro de santo. Isso ocorreu porque Cosme admitiu certas qualidades de gente dentro do seu terreiro, pessoas erradas, marginais. Nesse meio, é preciso se precaver e, às vezes, a gente precisa discriminar. Por exemplo, chega alguém aqui perguntando se jogo Búzios; se eu conheço a pessoa ou se veio acompanhada por alguém de confiança, eu digo que sim, mas se não for assim, digo que não. Vai que eu faço o jogo e descubro alguma coisa, digo para ela e depois o que eu falei não dá certo, ninguém vai saber qual vai ser a reação. Conheço casos, lá do Rio mesmo, da época em que mataram Cosme, em que certos trabalhos encomendados não davam certo, o pai de santo era eliminado. Era frequente invadirem terreiros e chacinarem todo mundo. Houve o caso de um pai de santo amigo de Cosme que o terreiro foi invadido na hora de uma gira, mandaram todos se deitarem no chão e aí foram escalando quem ia morrer: o pai de santo, a mãe pequena, o pai pequeno e o ogã. Colocaram-nos em frente ao gongá e meteram bala. (p.137)

Neste trecho dramático das memórias, podemos perceber que a adoção de tom referente a ética do sobrevivente de que fala Mbembe (2016). Mãe Marinalva se vê como uma sobrevivente de uma rotina de violência, que exige que ela assuma uma postura ética de extremo receio dentro de seu terreiro. Aqui não cabe lugar para a sublimação da violência através da invocação mitológica, como quando narrou a violência que sofreram Mário Miranda e Pai Gilberto em João Pessoa, o terror de que Mãe Marinalva é sobrevivente, gera apenas morte e sentimento de ressentimento.

Os alarmantes dados<sup>27</sup> de violência para com o povo de terreiro, conforme atestados no Balanço dos dados do Disque 100 do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos,

---

27 Disponíveis em <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>

atestam que esta população sobrevive a um verdadeiro cenário de guerra no Brasil. A associação do narcotráfico, crime organizado e das milícias ao neopentecostalismo, torna os territórios periféricos zonas híbridas que fogem ao controle estatal. Assim sendo, o ressentimento e pânico social de Pais e Mães de santo como Mãe Marinalva, são completamente compreensíveis.

Vejamos como Achille Mbembe especifica a condição ética que o sobrevivente assume:

o sobrevivente é aquele que após lutar contra muitos inimigos, conseguiu não só escapar com vida, como também matar seus agressores. Por isso, em grande medida, o grau mais baixo da sobrevivência é matar. Canetti assinala que na lógica da sobrevivência, “cada homem é inimigo de todos os outros”. Mais radicalmente, o horror experimentado sob a visão da morte se transforma em satisfação quando ela ocorre com o outro. É a morte do outro, sua presença física como um cadáver, que faz o sobrevivente se sentir único. E cada inimigo morto faz aumentar o sentimento de segurança do sobrevivente. (p.142)

É esta lógica do sobrevivente que dá o tom exato nos fios narrativos das memórias de Mãe Marinalva, quando ela está falando do fim que levaram os assassinos do seu filho, vejamos:

Poucos dias depois, um conhecido que morava em Austin telefonou para a casa de Joaquim com a notícia de que as mortes haviam começado. Com mais ou menos uns quinze dias depois da minha estada no terreiro, do lado dos assassinos, as pessoas começaram a tombar. O primeiro que morreu foi Zé Grande, o que disparou contra meu filho. Foi encontrado morto dentro de uma vala, todo mutilado: arrancaram-lhe os olhos, os pés, os braços, cortado em pedaços dentro de um buraco. Em pouco tempo, os outros três assassinos também foram mortos de forma ainda mais cruel que a do meu filho. Embora, não vou mentir, tenha ficado satisfeita, não sei dizer pelas mãos de quem foram mortos, eu não tive nada a ver com isso, pois nem mesmo procurei a polícia porque eu sabia que não ia dar em nada. Os assassinos eram marginais, traficantes perigosos, se eu fosse dizer alguma coisa, corria o risco de ser assassinada também. (p.135)

A descrição dos assassinatos dos filhos retorna ao tom épico da narrativa inicial, ao construir o contorno da justiça divina, que não desamparou Mãe Marinalva. Ainda que ela conte que não tenha nada a ver com o ocorrido, atestamos facilmente que a descrição das cenas corresponde à sanha punitiva que a lógica do sobrevivente desenvolve. Era preciso que cada um dos algozes do seu filho tivesse um final muito pior do que o que teve Cosme. Quando a violência ocupa o palco das memórias de Mãe Marinalva de maneira tão crua, percebemos que ela está trajando as vestes do ressentimento. Ressentimento pela morte de seu filho biológico, de seus inúmeros filhos de santo soltos pelo mundo. Mãe Marinalva

enxerga no rosto de cada assassino o rosto do algoz de seu filho, e, em cada vítima, a face do próprio Cosme.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que investigamos durante as discussões que perpassaram nosso estudo, observamos que embora o campo das religiões afro-indígenas na Paraíba tenha projetado figuras masculinas como lideranças políticas, religiosas e intelectuais, relatos de vida e memórias de Mãe Marinalva e Mãe Rita Preta, mulheres precursoras da Umbanda e Jurema paraibana, constituem-se como importantes fontes de saberes. Essas narrativas emergem em um cenário de constantes tentativas de apagamento do conhecimento tradicional, comunitário e feminino. O apagamento em questão se dá de maneira a deslegitimar o conhecimento e as narrativas de mulheres em nome de uma concepção de ciência eurocêntrica e masculinista devedora da máquina colonial, como atestamos por toda a dissertação. A colonialidade do saber e do poder (QUIJANO, 2005) organiza quem tem legitimidade para falar e quais saberes são levados em conta. Tendo em vista as narrativas das duas mães de santo, chegamos à conclusão de que a colonialidade do saber opera também dentro do campo das religiões afro-indígenas, não apenas na academia.

Nos relatos de Mãe Rita Preta e de Mãe Marinalva, observamos que a década de sessenta do século XX foi o recorte temporal escolhido pelas duas sacerdotisas para buscarem dar conta das principais lutas políticas que o campo juremeiro e umbandista travou contra o estado brasileiro, com a finalidade de liberação legal dos cultos afro-paraibanos. Tanto Mãe Rita Preta quanto Mãe Marinalva constroem a sua identidade narrativa a partir da recordação dessa militância histórica. As sacerdotisas narram inúmeras violências policiais perpetradas contra os seus templos e comunidades, no entanto, também narram as vitórias que tiveram diante da justiça, as ações políticas que desenvolveram e o papel de liderança que protagonizaram. Percebemos que a formação do campo umbandista e juremeiro é, neste sentido, um lugar de significação e de produção de identidades para ambas as narrativas.

Consideramos, assim, que tendo a liderança política e religiosa das duas mães de santo sido desencorajada pela sociedade no geral, pelos familiares e pelos próprios adeptos de santo, narrar a vida de maneira a atestar a sua condição de sujeito tanto na luta política pela liberação dos cultos afros, quanto no sacerdócio de Umbanda/Jurema, adquire um caráter de dissidência com a hegemonia branca e masculinista que tem protagonizado a construção da memória coletiva tanto do campo religioso afro-indígena, quanto das narrativas sobre a história da Paraíba.

A constante interdição fica expressa em diversos trechos da narrativa de Mãe Rita Preta, por exemplo quando fala de seu marido: “Me casei com 14 anos com meu primeiro e único marido até hoje[...] Ele num gostava desses negócios de ispiuto [sic] não. Não queria nem saber.” (LIMA, 2020, p.55), e também na de Mãe Marinalva, como percebemos, por exemplo, na reprimenda recebida por Rui Carneiro, então candidato a governador da Paraíba: “Como é que a senhora, uma mulher jovem, nora de sebastião, uma mulher bonita, mulher de família se passa a viver numa baixaria dessa?” (SILVA, 2013, p.115). Estes trechos são apenas breves exemplos das interdições destinadas às mulheres de terreiro na Paraíba daquela época e que ainda perdura como apagamento do legado de precursoras como as que foram estudadas nessa dissertação.

Dentro das vivências narradas por Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva, observamos diferentes atravessamentos de raça, gênero e classe que (con)formam ambas as maneiras de dar um relato da própria vida. Como verificamos a partir das formulações de Judith Butler (2015), não há possibilidade de criação de si mesma (*poiesis*), fora dos modos de subjetivação. As normas sociais determinam as formas que o sujeito deve assumir ao dar o relato de sua própria vida. As formas de narrar a vida, a luta e o sacerdócio de Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva não poderiam ser iguais, tendo em vista que elas são pessoas diferentes, atravessadas por diferentes marcadores sociais. Escolhemos nos ater às especificidades de cada relato conforme as lentes analíticas da interseccionalidade (BRAH e PHOENIX, 2017; COLLINS e BILGE, 2020). Esse instrumento analítico cunhado por intelectuais negras, possibilitou que pudéssemos fazer justiça às memórias de Mãe Rita Preta, sacerdotisa de Jurema e mulher negra, e de Mãe Marinalva, sacerdotisa de Umbanda e Jurema e mulher branca

Em sua narrativa, Mãe Rita evidencia com bastante veemência que foi tomada por Iansã Balé, e por isso em sua casa ela faz as mesas brancas para conduzir espíritos perdidos para o caminho da luz. Além do suporte mitológico nagô/iorubá, Mãe Rita Preta apresenta uma formação discursiva bastante alinhada com o pensamento espírita kardecista, como é comum para os adeptos da Umbanda que se expandiu buscando legitimação social sob alguns signos moralizantes do kardecismo. Tomamos este imperativo ético/mitológico como base para a análise de sua narrativa e concluimos que o arquétipo de Iansã não organiza apenas as atividades religiosas de seu terreiro, mas também a forma como a mãe de santo enxerga a si mesma e dá um relato de si.

Assim sendo, vida e obras religiosas de Mãe Rita Preta são norteadas por este princípio organizativo cuja forma mitológica e narrativa assume as feições do Orixá Iansã. Iansã, ao lado de Xangô, assume sua face bélica e ativa, exemplo justo da jornada de mulheres negras em diáspora, como Mãe Rita Preta, que precisaram guerrear para fazer imperar a justiça na terra. Iansã assume também a face Igbalé, destinada a conduzir as almas ao *Orun*, as duas imagens estão em cruzeiro e são modelos organizativos das narrativas de Mãe Rita Preta. Perseguindo não apenas a carga arquetípica de Iansã, mas também preceitos éticos e morais do espiritismo kardecista e catolicismo popular, Mãe Rita Preta partilha de uma temporalidade espiralar (MARTINS, 2002) que desafia o epistemicídio racista das ciências sociais e teoria da literatura e também a memória coletiva do campo religioso afro-indígena na Paraíba.

Ficou evidente que, ainda que a ancestralidade seja retomada na narrativa da mãe de santo, por meio da imagem mitológica de Iansã e das mestras da Jurema, essa referência é bastante divergente das aspirações românticas de folcloristas que idealizavam pureza, originalidade dos objetos culturais. Como já foi mencionado anteriormente, esta é uma postura equivocada entre folcloristas e que tem continuidade dentro dos estudos da cultura popular e dos estudos culturais e crítica literária em geral. As narrativas da jurema, seus ritos, axé e a ciência sagrada não idealizam um passado mítico ou histórico. As tradições e a cosmovisão estão sempre em uma encruzilhada com vistas ao presente, marcando um tempo espiralar. A mirada para um passado mítico não é com o objetivo de conservar ideais de pureza e sim de abrir as portas do presente para as infinitas possibilidades de reinvenção, em que ancestralidade, futuro e morte entrelaçam-se construindo lugares culturais outros. Este é o manancial de riquezas que a narrativa de Mãe Rita Preta nos lega: as constantes possibilidades de (re)invenção frente ao epistemicídio.

A narrativa de Mãe Marinalva envereda por caminhos outros. Percebemos na autobiografia da sacerdotisa certa continuidade com a voz narrativa épica. Esta continuidade ocorre quando Mãe Marinalva posiciona sua voz narrativa de maneira a empreender uma jornada épica que entende a ação humana como pertencente a uma totalidade universal perfeita, regida por planos divinos dos Orixás, Mestres e demais entidades da Umbanda e da Jurema. Utilizamos a tipologia narrativa das formas da grande épica realizada por Georg Lukács (2009) para dar embasamento à nossa análise. Chegamos à conclusão de que diferentemente do sujeito moderno/colonial, a cosmologia nagô e juremeira oferece o

encantamento com o mundo de maneira a dar contornos épicos aos relatos de filhos e filhas de terreiro.

Evidentemente que há na narrativa de Mãe Marinalva um deslocamento ontológico no que diz respeito a sua condição de colonialidade tardia, e o ser narrador da antiguidade clássica de que fala Lukács (2009), esse deslocamento inclusive se manifestou como uma possibilidade analítica muito potente nesta dissertação. Percebemos que o caráter insurgente da narrativa de Mãe Marinalva desestabiliza concepções essencialistas sobre biografia, memória e auto-ficção. Nos concentramos em três principais pontos de sua narrativa: a forma como a mãe de santo narra a própria genealogia; a narração do ativismo político pela liberação dos cultos afro-paraibanos e do período de formação do campo umbandista em João Pessoa; e a narração da morte de seu filho. Percebemos que à narração de sua genealogia e formação religiosa é destinada a voz narrativa épica, no entanto, quando tenta narrar a morte do próprio filho, há uma desestabilização desse modo de narrar, correspondendo mais à posição do narrador da modernidade, que se vê abandonado pelos deuses e cercado de fatalidades absurdas.

A narração do próprio nascimento é envolvida por uma atmosfera onírica e por muitas lacunas e contradições históricas. Na pesquisa para o presente trabalho encontramos diferentes versões de seu nascimento narradas por Mãe Marinalva para o professor Giovanni Boaes e organizadas no livro *Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida* (2013), e a versão narrada na pesquisa de campo para a dissertação de mestrado de Valdir Lima, publicada no livro *Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé*, de 2020. As duas versões são contraditórias em pelo menos três pontos, como por exemplo o lugar de nascimento de Mãe Marinalva, o fato de ter perdido o pai antes da mãe, e o principal deles: a posição que Maria Salomé ocupa na vida de Mãe Marinalva. Ela era a parteira que virou a mãe de santo, ou era a madrastra e mãe de santo que a iniciou na religião? Em seu relato biográfico, Mãe Marinalva escolhe construir a imagem de Maria Salomé como uma parteira e dirigente espiritual mítica, que cuidou da pequena menina órfã quando a mãe morreu, ao invés da mãe de santo que se casou com o pai e se tornou mãe adotiva. Concluímos que essa opção narrativa corresponde ao modelo épico do herói (heroína) que está predestinado(a) a jornada de feitos extraordinários conforme os desígnios dos deuses do seu destino.

Outro ponto que concentrou a nossa atenção foi a maneira de inscrever o corpo branco e a identidade narrativa de Mãe Marinalva na gramática das cosmologias umbandistas e

juremeiras. Nos apoiamos na tese de dupla forclusão materna da antropóloga Argentina Rita Laura Segato (2021), para quem a negação da ama de leite na identidade nacional, inaugura o distanciamento com o legado feminino/racializado nos lares brasileiros. Concluimos que a rasura da dupla negação da mãe negra na narrativa de Mãe Marinalva é feita pela negação da mãe branca/católica pela mãe preta/juremeira. Na narrativa de Mãe Marinalva perdura a ausência da influência religiosa paterna e a influência materna acontece na forma de interdição violenta aos cultos afros. Resta à "mãe negra" formar a menina neste sentido, esse quadro corresponde ao imaginário popular das macumbas nordestinas, que enxergam em Iemanjá e em Oxum dois modelos mitológicos de maternidade, conforme alerta segato (2021): Iemanjá seria a mãe jurídica, fria e distante e Oxum a mãe amorosa e acolhedora.

No que diz respeito a narração dos embates políticos em torno da luta pela liberação dos cultos afros, a voz narrativa transita entre o heroico e o humano comum para construir sentido a partir deste local de pioneirismo desbravador. O relato de Mãe Marinalva narra um tempo em que a liberdade de culto não estava garantida para todas as pessoas, narrar a luta pela liberação desses cultos coloca a sacerdotisa em um lugar de artífice de mundos que coexistem em uma realidade que possui uma forte ligação com o legado do colonialismo histórico e com a colonialidade do saber, e a realidade intrínseca ao campo religioso umbandista e juremeiro. Nesta parte de suas memórias, a sacerdotisa descreve a si mesma como uma figura titânica imbatível e incansável, que apesar de todas as agruras que o estado e a força policial reservavam para a população de terreiro, a sua predestinação de mãe de santo precursora da Umbanda garantiria os louros da glória para Mãe Marinalva em todas as batalhas que travasse. Assim sendo, ao longo da narrativa, vamos sendo apresentadas as suas sucessivas vitórias diante das adversidades do caminho, confirmando o caráter sagrado de seu sacerdócio e de sua luta.

Um ponto de instabilidade narrativa na biografia da mãe de santo é quando ela tenta narrar a morte do próprio filho. Neste trecho do livro há uma alternância muito evidente de voz narrativa. O tom narrativo épico se mostra obsoleto diante do absurdo da morte do filho. Segundo a Mãe de Santo, ela não entende como a vida do filho foi ceifada tão prematuramente, se ela cuidou pessoalmente de alimentar os Exus do seu filho e da casa que ele exercia o seu sacerdócio. Constatamos a infiltração da necropolítica e a rotina de violência na dinâmica de vida de Mãe Marinalva. Diferente das agruras que a luta política e o sacerdócio clandestino lhes impuseram como condição de seu heroísmo, a mãe de santo não

consegue inscrever a morte do filho nesse regime de afetos da voz narrativa épica, este fato escapa à teia narrativa de suas memórias.

Diante do que foi posto, concluímos que pensar a memória como construção narrativa, implica entender também o viés político que esses processos de subjetivação enfrentam. Constituir-se como sujeito de sua própria vida exige que as pessoas se tornem inteligíveis perante a sociedade da qual fazem parte, e assim sendo, os relatos de vida são investimentos políticos, principalmente quando pensamos no contexto de opressão estrutural do qual multidões de vozes - como as vozes umbandista e juremeiras - emergem.

Mãe Rita Preta e Mãe Marinalva, cada uma com sua voz e identidade narrativa atualizam de maneira potente a memória coletiva da população de terreiro do estado da Paraíba. Cumpre-se dizer que aqui não se esgotam as possibilidades de outras interpretações das memórias de ambas, e nem se restringem as diversas interpretações sobre os fatos narrativos discutidos na presente dissertação. O campo de estudos das religiões afro-indígenas oferece ricas possibilidades neste sentido. A presente análise é resultado de um percurso de pesquisa localizado em um contexto bastante específico de uma trajetória de inquietações pessoais de duas pesquisadoras compromissadas com a busca por construção de justiça social e cognitiva no campo dos estudos literários.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- ANDRADE, Mário. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006.
- ASSUNÇÃO, Luiz. Os Mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. In: . Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 182 - 215.
- \_\_\_\_\_. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 20210.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. In: BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 57-64.
- \_\_\_\_\_. **Sistema da moda**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- BASTIDE, Roger. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos Mestres, Caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 146-159.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: a experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2016.
- BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BOAES, Giovanni. **Memória e Umbanda**. In: Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 11, n. 33, pp. 959-982, Dezembro de 2012.
- \_\_\_\_\_. e CECÍLIA, Hermana. **Catimbó, Umbanda e Candomblé**: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. In: Simpósio da Associação Brasileira de história das Religiões, XIII, (ANAIS), São Luís: Editora Universitária da Universidade Federal do Maranhão, 2012.
- BUENO, Winnie de Campos. **Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro**: uma possibilidade de leitura da obra Black Feminist Thought; Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment (2009) a partir do conceito de imagens de controle. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-graduação em Direito, São Leopoldo, RS, 2019.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015.

\_\_\_\_\_. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CAMPBELL, Joseph. **Deusas: os mistérios do divino feminino.** São Paulo: Palas Athena, 2015.

BRAH, Avtar; PHOENIX, Ann. Não Sou uma mulher? Revisitando a interseccionalidade. *In*: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI Ildiney; LIMA COSTA, Cláudia de; LIMA, Ana Cecília A. (Org.) **Traduções da Cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010).** Florianópolis EDUFAL; Editora da UFSC, 2017, p. 661-684.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do outro como não-ser fundamento do ser.** Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005

\_\_\_\_\_; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. *In*: NASCIMENTO, Larkin Elisa. **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Selo negro, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil.** Rio de Janeiro: Agir, 1978.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.** São Paulo: Boitempo, 2019.

\_\_\_\_\_ e BILGE, Sirma. **Interseccionalidade.** São Paulo: Boitempo, 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDES, Florestan. O folclore em questão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERRETI, Sérgio. **Repensando o sincretismo.** São Paulo: Edusp; Arché editora, 2013.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, 341-352.

- \_\_\_\_\_. Mulher negra. In: NASCIMENTO, Larkin Elisa. **Guerreiras de Natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo negro, 2008. p. 29-49.
- GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes. Memória e Umbanda. In: **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 11, n. 33, pp. 959-982, Dezembro de 2012.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2019.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). **A antropologia do ciborgue**: As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 33-118.
- KRENAK, Aílton. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 27-36
- LAWAL, Babatunde. A arte pela vida: a vida pela arte. In: **Afro-Ásia**, Salvador, n. 14, p.41-59, 1983.
- LEMAIRE, Ria. Repensando a história literária. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 58 - 71.
- LIMA SANTIAGO, Idalina Maria Freitas. A Jurema Sagrada da Paraíba. In: **QUALIT@S Revista Eletrônica**. ISSN 1677-4280 v.7, n.1, 2008.
- LIMA, Valdir. **Cultos afro-paraibanos**: Jurema, Umbanda e Candomblé. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2020.
- L'ODO, Alexandre L'omi. **Juremologia**: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema sagrada. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Mestrado em ciências das religiões, 2017.
- LUCKÁS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Editora 34, 2009.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 27-54.

MARICATO, Ermínia. Metrópole, legislação e desigualdade. *In: Estudos avançados*, n. 17 (48), 2003, p. 151-167

MARINHO, Ana Cristina. **O mundo de Jove**: a história de vida de um cantador de coco. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.

\_\_\_\_\_. A PESQUISA EM LITERATURA NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO DA REGIÃO NORDESTE. *In: ATAÍDE, Cleber (Org.). Cartografia GeNE: 20 anos de pesquisas em Linguística e Literatura - Volume II*. Campinas: Pontes Editores, 2019, p. 273-294.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. *In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia. Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/ UFMG: Poslit, 2002, p. 69-92.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *In: Arte & Ensaios*. Revista do ppgav/eba/ufrj, n. 32, dezembro 2016, p. 123-151

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *In: Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993.

PÉCORA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira. *In: Estudos Avançados*. 33 (97), 2019, 153 -170.

POLI, Ivan. **Antropologia dos Orixás**: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso 30 jul. 2020.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus**: Igreja católica e sexualidade — de Jesus a Bento XVI. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global, 2015.

RUFINO, Luiz; MIRANDA, Mariana Santos de: Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema. *In: Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10. n. 2 2019, p. 229-242.

- SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. Concepções e ritos de morte na Jurema paiaibana. *In: Religare*, ISSN: 19826605, v.12, n.2, dez. 2015, p.344-369.
- SANTIAGO, Silviano. O entrelugar do discurso latino-americano. *In: MORICONI, Italo (Org.). 35 ensaios de Silviano Santiago*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p.23-37.
- SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: vozes, 2012.
- SCHMIDT, Rita Terezinha. **Descentramentos/convergências**: ensaios de crítica feminista. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2017.
- SCHNEIDER, Sabrina. O apagamento da oralidade na historiografia da literatura brasileira. *In: Letrônica*. v. 2 , n. 2 , p. 259-267, dezembro 2009
- SEGATO, Rita Laura. O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. *In: Crítica da colonialidade em oito ensaios*: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro:Bazar do Tempo, 2021, p. 211-246.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad x, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010. 637 páginas.
- \_\_\_\_\_. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do sul. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019.
- \_\_\_\_\_. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, outubro, 2007, p 3-46.
- SILVA, Maria Amélia da; BOAES, Giovanni (Org.). **Umbanda**: missão do bem: minha história, minha vida. João Pessoa: Ideia, 2013
- VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- XAKRIABÁ, Célia. Concepção de uma xacriabá sobre a autonomia indígena em meio a processos de tutela. *In: GONÇALVES, Daniele Lorenço (Org.). Vukápanavo*: Revista Terena, ano 2 n. 2, out./nov. 2019, p.84-127.

## REFERÊNCIA FÍLMICA

SANTA Rita Preta. Direção: Cleyton Ferrer. Produção: Organização Não Governamental Engenho Encumbé. Youtube. 1 de Janeiro de 2011. 20:59 min. Disponível em: <https://youtu.be/UzQDQffni5w> . Acesso em: 26 de Jan. de 2022.