



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD/UCSAL
MESTRADO EM DIREITO**

ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES

**AS SENHORAS DO “SEGREDO” (ÌYÁGBÀ ORÓ)¹:
UM MECANISMO DE (RE)EXISTÊNCIA DA AGÊNCIA NEGRO-FEMININA
DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE E GLÓRIA**

Salvador

2026

¹ Esta dissertação foi realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES

**AS SENHORAS DO “SEGREDO” (ÌYÁGBÀ ORÓ):
UM MECANISMO DE (RE)EXISTÊNCIA DA AGÊNCIA NEGRO-FEMININA
DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE E GLÓRIA**

Dissertação apresentada à Banca de Qualificação do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica do Salvador, como requisito à obtenção do grau de mestre em Direito.

Orientador: Dr. Ilzver de Matos Oliveira

Salvador

2026

Dados de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica. UCSal. Biblioteca Dom Geraldo Majella Agnelo

G635 Gonçalves, Elbamair Conceição Matos Diniz

As senhoras do “segredo” (Ìyágbà Oró): um mecanismo de (re)existência da agência negro-feminina da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória / Elbamair Conceição Matos Diniz Gonçalves. – Salvador, 2026.

217 f.

Orientador: Prof. Dr. Ilzver de Matos Oliveira.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Mestrado em Direito.

1. Racismo Religioso 2. Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte
3. Segredo 4. Interseccionalidade I. Oliveira, Ilzver de Matos – Orientador
II. Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação III. Título.

CDU 343.42(=414)

TERMO DE APROVAÇÃO

ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES

**“AS SENHORAS DO “SEGREDO” (ÌYÁGBÀ ORÓ): UM
MECANISMO DE (RE)EXISTÊNCIA DA AGÊNCIA NEGRO-FEMININA
DA IRMANDADE DE NOSSA
SENHORA DA BOA MORTE. ”**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre (a) em
Direito da Universidade Católica do Salvador.

Salvador, 09 de abril de 2026.

Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **ILZVER DE MATOS OLIVEIRA**
Data: 22/04/2026 10:41:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.(a)s. Dr.(a)s. Ilzver de Matos Oliveira - UCSAL (orientador)

Documento assinado digitalmente
 **THIAGO PIRES OLIVEIRA**
Data: 08/05/2026 12:44:48-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.(a) Dr.(a) Thiago Pires Oliveira - UCSAL (examinador interno)

Assinado por:

C5A9439ED156483...

Prof.(a) Dr.(a) Ciani Sueli das Neves – UFPE (examinadora externa)

Documento assinado digitalmente
 **RODRIGO PORTELA GOMES**
Data: 27/04/2026 12:01:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.(a) Dr.(a) Rodrigo Portela Gomes – UFPB (examinador externo)

Às Irmã Estelita de Souza Santana(*in memoriam*), a quem pago essa promessa e as
Irmãs: Maria das Dores da Conceição
(Dazinha) (*in memoriam*), e Agda de Oliveira
– Dadinha (*in memoriam*), que partiram
durante o percurso desta dissertação, pela
confiança e pela generosidade em compartilhar
suas histórias, que permanecem como legado
vivo neste trabalho. Que, como nos versos que
ecoam na fé, “[...] no céu, no céu, com minha
mãe estarei”, suas presenças sigam iluminando
nossos caminhos.

AGRADECIMENTOS

Peço licença aos meus ancestrais, às mulheres e aos homens de minha linhagem, às forças que me antecederam e que sustentam minha caminhada. Que suas memórias, suas presenças e sua proteção me acompanhem, para que este trabalho seja também um gesto de honra, continuidade e respeito às raízes de onde venho.

À Virgem Maria, em suas invocações de Nossa Senhora da Boa Morte e de Nossa Senhora da Glória, presença de amor, de cuidado e de proteção em minha trajetória, que me sustentou nas travessias, renovou minhas forças nos momentos de cansaço e me resgatou da morte, ensinando-me que a fé é caminho de esperança, dignidade e continuidade.

À minha Bisavó, Joana Ferreira de Oliveira (*in memoriam*), de ancestralidade afroindígena, fonte de força e de orientação, que me ensina todos os dias que existir é também um ato de memória, de resistência e de permanência.

À minha mainha-avó, Maria Catarina Francisca de Jesus (*in memoriam*), responsável por semear em mim a fé em *Crispina e Crispiniana* e na Virgem Maria, e a quem devo, com amor e honra, o nome Conceição, que carrego como herança de sua devoção e de sua história.

À minha Maria, minha mãe, Maria de Lourdes Vieira – meu primeiro território de existência, cujo ventre foi a porta de minha chegada ao mundo, agradeço-lhe pela vida, pelo cuidado e pela força que me permitiram chegar até aqui. Nessas Marias que constituem minha linhagem de origem e de força, reconheço a presença viva da ancestralidade que me sustenta em suas trajetórias de coragem, cuidado e resistência.

Ao meu pai, Everaldo Coimbra de Matos (*in memoriam*), marujo em sua essência e livre como um martim-pescador, a quem honro com amor e gratidão, cuja memória permanece como inspiração de coragem, de liberdade e de travessia em minha caminhada.

À minha filha, Kirnna Schaun, por sua presença amorosa, por sua sensibilidade e por permanecer ao meu lado nos momentos mais difíceis desta jornada, Eu te amo, Filha, e vivo por você!

Ao meu marido e companheiro, Carlos Diniz, pelo apoio, pela paciência diante das ausências e por caminhar comigo com cuidado e parceria.

Às minhas tias, Epifania Vieira (*in memoriam*), Valdete Vieira de Souza, Maria das Virgens e minha Rosa, pela orientação, pelo exemplo e por sempre iluminarem, com sabedoria, o caminho a seguir.

Aos *Ìbejì* da minha família, na presença de minhas tias Ivone e Ivonete Vieira, expresso minha profunda gratidão pela proteção, pelo cuidado e pela alegria que sustentam meu caminho.

Ao meu primo Gilson Vieira, a quem também agradeço por me ajudar a chegar até aqui, servindo como exemplo de dedicação aos estudos e à trajetória acadêmica em nível de mestrado em nossa família.

À minha Yalorixá, Maria Stella de Azevedo Santos – Mãe Stella de Oxóssi (*in memoriam*) –, que, neste tempo, completaria cem anos, cuja sabedoria, firmeza e ensinamentos permanecem vivos como luz, referência e orientação em minha caminhada.

À minha mãe pequena, minha *Ìyá Ojùbónà*, cuja presença, cuidado e orientação acompanham minha caminhada, e em cujos ensinamentos e forma de viver reconheço a presença viva do orixá e a continuidade do axé que sustenta a vida.

À minha querida *Ekédi* de Nanã, Carminha, do Ilê Axé Opô Afonjá, por acreditar em mim e por compartilhar, com generosidade e confiança, seus livros e saberes tão preciosos.

À Vice-Reitora, Profa. Dra. Silvana Sá de Carvalho, que, nos momentos em que pensei não conseguir continuar, sua escuta e seu cuidado me devolveram a força necessária para seguir; sou imensamente grata pelo seu acolhimento humano e generoso.

Ao Professor Trajano Tagore, por me impulsionar a lutar por espaços e pela efetivação de direitos dentro da academia, com coragem, consciência e compromisso.

À Profa. Dra. Fábiana Carvalho, cuja generosidade marcou profundamente minha trajetória, por me escolher como sua orientanda quando as portas institucionais pareciam se fechar, abrindo caminhos e tornando possível minha permanência na vida acadêmica.

Ao Prof. Dr. Ilzver de Matos Oliveira, pela orientação firme, pela escuta atenta e pela condução sensível ao longo desta caminhada. Em sua presença e em sua forma de orientar, reconheço a força de Ogum, orixá que abre caminhos, sustenta as travessias e torna possível seguir mesmo nos momentos mais difíceis. A benção, meu querido.

À Juíza Perpétua da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, Irmã Mãe Lindaura Paz dos Santos, por suas rezas, orações e benzeduras, que me fortaleceram e me protegeram ao longo desta batalha.

À minha querida *Ekédi*, Cleuza Maria Santana Santos, por ser colo, amparo e luz, porto seguro e farol em minha caminhada em Cachoeira.

À *Ekédi*, Irmã Nilza Prado de Carvalho, cuja presença serena reflete a força de Nanã, orixá da ancestralidade e do tempo, que ensina sobre a origem da vida e os ciclos de transformação, de renascimento e de renovação.

A Joselita Sampaio Alves (Mãe Zelita), cuja força e cuidado, inspirados na grandeza de *Yemonjá*, foram presença de acolhimento, de proteção e de orientação ao longo desta caminhada.

À Irmã Ana Gilda dos Santos Cerqueira, cuja convivência me permitiu conhecer, na prática e na vida, a essência de ser uma irmã da Boa Morte.

Ao Mestre e autor Luiz Cláudio Dias do Nascimento, pela confiança, pela amizade e pelo direcionamento das pesquisas, essenciais a este trabalho, e por me conduzir ao encontro da cor da minha alma.

À Dra. Celina Salla, pela confiança e pela autorização para minha permanência em um espaço sagrado, e à nossa Dida, pelo acolhimento, pelo cuidado e pelo carinho com que me recebeu.

À minha querida e amada Dona Dalva Damiana “do Samba”, por sua presença reafirmar em minha alma que “um abraço negro e um sorriso negro traz felicidade”.

Que este trabalho honre todas as ancestrais da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, sirva à sua elevação espiritual, fortaleça as memórias que o tornaram possível e siga como bênção, continuidade e cuidado para aqueles que vierem depois de mim.

Promessa feita é caminho aberto entre o
visível e o invisível.

Quem promete, se compromete não apenas
com palavras, mas com forças que escutam em
silêncio.

Por isso cumpro esta promessa: porque
promessa não se esquece, promessa se cumpre.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo compreender de que modo a agência negro-feminina da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, protagoniza formas de insurgência, (re)existência e produção de sentidos jurídicos no enfrentamento ao racismo religioso. O problema que orienta a pesquisa consiste em investigar se a Irmandade da Boa Morte pode ser compreendida como estratégia coletiva capaz de interpelar o cenário jurídico brasileiro, especialmente diante das violações históricas dirigidas a mulheres negras, praticantes de religiões de matriz africana e comunidades tradicionais. Sustenta-se como hipótese que a Irmandade constitui sujeito constitucional insurgente e entidade comunitária tradicional de fins religiosos, culturais e memoriais, cuja atuação se organiza por meio de uma agência negro-feminina fundada na ancestralidade, no segredo, no recolhimento ritual, na memória e na autonomia comunitária. Metodologicamente, a pesquisa adota abordagem qualitativa, com revisão de literatura, pesquisa bibliográfica e documental, observação participante, registros fotográficos e audiovisuais, consulta a fontes históricas e realização de entrevistas semiestruturadas e testemunhos com Irmãs fardadas da Irmandade, durante as festividades da Boa Morte realizadas em 2024 e 2025. A análise demonstra que a Irmandade não se reduz a uma associação religiosa de direito privado nem a uma manifestação cultural folclorizada, pois preserva uma normatividade interna própria, articulada à liberdade religiosa, ao patrimônio cultural afro-brasileiro, ao pluralismo jurídico e à proteção da dignidade das mulheres negras na vida, na morte e na memória. A relevância jurídica da pesquisa reside em afirmar que o segredo, a oralidade, a farda, os ritos, a hierarquia e o cuidado com as ancestrais constituem tecnologias de proteção, resistência e continuidade comunitária. Conclui-se que a Irmandade da Boa Morte opera como expressão viva de juridicidade negro-feminina, sustentando formas próprias de pertencimento, autoridade e preservação ancestral diante do racismo religioso e das estruturas históricas de silenciamento.

Palavras-chave: Racismo Religioso. Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Segredo. Interseccionalidade.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand how the Black women's agency of the Brotherhood of Our Lady of Good Death and Glory, located in Cachoeira, in the Recôncavo region of Bahia, gives rise to forms of insurgency, (re)existence, and legal meaning-making in the struggle against religious racism. The research problem consists of investigating whether the Brotherhood of Good Death can be understood as a collective strategy capable of challenging the Brazilian legal landscape, especially in view of the historical violations directed at Black women, practitioners of African-derived religions, and traditional communities. The central hypothesis is that the Brotherhood constitutes an insurgent constitutional subject and a traditional community entity with religious, cultural, and memorial purposes, whose action is organized through Black women's agency grounded in ancestry, secrecy, ritual seclusion, memory, and community autonomy. Methodologically, the research adopts a qualitative approach, combining literature review, bibliographic and documentary research, participant observation, photographic and audiovisual records, consultation of historical sources, and semi-structured interviews and testimonies with initiated Sisters of the Brotherhood during the Good Death festivities held in 2024 and 2025. The analysis shows that the Brotherhood cannot be reduced to a private religious association or to a folklorized cultural manifestation, since it preserves its own internal normativity, connected to religious freedom, Afro-Brazilian cultural heritage, legal pluralism, and the protection of the dignity of Black women in life, death, and memory. The legal relevance of this study lies in affirming that secrecy, orality, ritual dress, rites, hierarchy, and care for the ancestors constitute technologies of protection, resistance, and community continuity. The dissertation concludes that the Brotherhood of Good Death operates as a living expression of Black women's juridicality, sustaining its own forms of belonging, authority, and ancestral preservation in the face of religious racism and historical structures of silencing.

Keywords: Religious racism. Brotherhood of Our Lady of the Good Death. Secret. Interseccionalidade.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CF	Constituição Federal
CIR	Convenção Interamericana contra o Racismo
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Jornal a Cachoeira- Estatuto da Irmandade da Boa Morte.....	76
Figura 2 – Configuração urbana da Villa de Cachoeira na sua fundação	115
Figura 3 – Ato do recolhimento. Chegada da Santinha da Sede da Irmandade. A provedora Geral segura a Santinha que ficou sobre a sua guarda (12/08/2024).....	119
Figura 4 – A santinha réplica.....	119
Figura 5 – Procissão dia 14 de agosto de 2025 da Festa da Boa Morte – Cachoeira-Ba	120
Figura 6 – Irmãs da Boa Morte em indumentária ritual (“farda”) durante procissão noturna do sepultamento de Nossa Senhora (14/08/2025)	130
Figura 7 – Colar de Crioula e de Búzios (Jóias confeccionadas em prata) ² . Nos dias 13 e 14 de agosto de 2025, da Festa da Boa Morte- Cachoeira-Ba.....	158
Figura 8 – Colar de Crioula Jóias confeccionada em ouro.....	159
Figura 9 – Irmãs da Boa Morte em indumentária ritual (“farda”) durante procissão noturna	159
Figura 10 – Irmãs da Boa Morte em rito no interior da igreja	161
Figura 11 – Nossa Senhora da Boa morte Senhora – 1º dia – Missa das Falecidas (13 de agosto de 2025)	169
Figura 12 – Nossa Senhora da Glória – 3º dia – Assunção de Maria-15 de agosto de 2025	171
Figura 13 – Entrada da imagem de Nossa Senhora na Igreja da Boa Morte (13 de agosto de 2025).....	171
Figura 14 – Juíza Perpétua segurando a bolsa vermelha (13 de agosto de 2025) – Colo da juíza perpétua	172
Figura 15 – A posse da Juíza Perpétua, o mais alto cargo dentro da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte (13 de agosto de 2025).....	173
Figura 16 – A juíza e o Brasão de poder (13 de agosto de 2025).....	173
Figura 17 – Ìbírí de Nanã. Gravura desenhada pela artista Kirnna Schaun, especialmente elaborada para este trabalho. O Ìbírí é o cetro sagrado de Nanã, símbolo da ancestralidade, do tempo e da ligação com a terra e a ancestralidade	187

² Jóias em prata são usadas no dia do sepultamento de Nossa Senhora.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	O FIO RELIGIOSO DA INTOLERÂNCIA NO BRASIL: DO REGIME DE PERSEGUIÇÃO AO SURGIMENTO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE E GLÓRIA	23
2.1	O Surgimento da Irmandade da Boa Morte e as Negras do Partido Alto no Recôncavo Baiano	29
2.2	Da Colonialidade e do fio religioso no Brasil.....	44
2.3	O não-lugar da mulher negra praticante de religião de matriz africana no Brasil	55
2.4	Irmandades, Quilombos, Terreiros e a Natureza Jurídica da Irmandade da Boa Morte	62
2.4.1	Os Quilombos	63
2.4.2	As Irmandades Religiosas	67
2.4.2.1	<i>A Natureza Jurídica da Irmandade da Boa Morte</i>	72
3	CORPOS NEGRO-FEMININOS CONTRA A ORDEM: A FESTA DA BOA MORTE COMO FORMA DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO NO SISTEMA JURÍDICO BRASILEIRO	79
3.1	Legislações e políticas públicas contra o racismo religioso	80
3.2	Legislações e políticas públicas contra religiões de matrizes africanas: um olhar para a Bahia.....	87
4	MORTE, DIREITO E ÌKÚ POLÍTICA: DA MORTE CIVIL À BOA MORTE	92
4.1	A morte no Direito moderno: personalidade, patrimônio e morte civil	92
4.2	Morte racializada e Ìkú Política	95
4.3	Ancestralidade, pós-vida e dignidade.....	99
4.4	Entre a Ìkú Política e a Boa Morte.....	103
5	“AS SENHORAS DO SEGREDO” (ÌYÁGBÀ ORÓ) – DO VÉU À RESISTÊNCIA: IRMANDADE DA BOA MORTE E GLÓRIA, AGÊNCIA E (RE)EXISTÊNCIA NEGRO-FEMININA	106
5.1	Relatos de Observação participante, “No céu, no Céu com minha mãe estarei”	109

5.2	O Sagrado Começa no Recolhimento: Sacralização e Manifesto Antirracista na Festa da Boa Morte.....	114
5.3	Entre o recolhimento e a rua: sacralização e governo do tempo	117
5.4	“Senhoras do Segredo” (Ìyágbá Oró): memória coletiva e a história da Irmandade da Boa Morte e Glória contada por suas guardiãs encantadas ...	122
5.5	Farda, joias e autoridade: poder negro feminino e economia da liberdade ...	158
5.6	Silêncio, Oralidade e Manifesto: Enfrentamento ao Racismo Religioso e Diálogo com o Gèlèdè.....	163
5.7	A imagem de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória.....	168
6	CONCLUSÕES	181
	REFERÊNCIAS	188
	APÊNDICE A – Termo de Confidencialidade	203
	APÊNDICE B – Termos de Consentimento Livre e Esclarecido	204

1 INTRODUÇÃO

Agô.

Peço licença às Ìyágbàs, às mães ancestrais e a todas as Irmãs da Boa Morte, para que estas palavras caminhem com respeito diante do que é sagrado. Que minha fala não atravesse o território do segredo e que a sabedoria das mães e dos ancestrais conduza este caminho de escrita.

O título deste trabalho, “As Senhoras do ‘Segredo’ (Ìyágbà Oró): um mecanismo de (re)existência da agência negro-feminina da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória”, dialoga com expressões oriundas da língua iorubá, idioma pertencente ao grupo linguístico nigero-congolês e amplamente presente nas tradições religiosas afro-brasileiras, especialmente no candomblé de nação nagô-ketu. Nesse contexto, destaca-se a expressão Ìyágbà, termo que designa a mãe mais velha, a anciã, a mulher de grande respeito e autoridade espiritual, guardiã da memória e responsável pela transmissão dos saberes da tradição.

Ao mobilizar essa referência linguística e simbólica, este estudo busca reconhecer o lugar das mulheres da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e Glória como guardiãs de saberes, ritos e memórias, cuja presença atravessa gerações e constitui um importante patrimônio espiritual, cultural e histórico do Recôncavo Baiano.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, sediada no município de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, constitui uma das mais antigas e misteriosas organizações religiosas formadas por mulheres negras – todas praticantes de religiões de matrizes africanas – no Brasil. Ao longo de sua trajetória histórica, essa instituição cultural afro-brasileira se consolidou como espaço de devoção, sociabilidade, preservação cultural e resistência, reunindo mulheres que articulam, em suas práticas religiosas, elementos do catolicismo popular e das cosmologias afro-brasileiras.

Nesse horizonte simbólico, a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte e a Nossa Senhora da Glória, associada ao mistério da morte e da vida, e da passagem para a ancestralidade, dialoga, em muitos contextos interpretativos, com as mães ancestrais, com a figura de Nanã, orixá ancestral ligada à vida, ao tempo, à memória e ao retorno à terra. De modo semelhante, a invocação de Nossa Senhora da Glória, celebrada na Assunção de Maria e vinculada à ideia de elevação e de plenitude espiritual, aproxima-se – em determinadas leituras simbólicas – da dimensão materna e acolhedora desse orixá, também associado à origem da vida.

Essas aproximações não significam equivalência entre divindades, mas revelam processos históricos de diálogo religioso e de preservação de saberes ancestrais, nos quais as mulheres dessa “Irmandade encantada” desempenham papel central na continuidade de práticas espirituais, culturais e comunitárias no Recôncavo Baiano.

Seu nome oficial remete à devoção católica à morte, representada por Nossa Senhora da Boa Morte, e à assunção de Maria, representada por Nossa Senhora da Glória, celebrada anualmente no mês de agosto, em ritualística que integra procissões, missas e práticas devocionais profundamente enraizadas na história da região. Contudo, no cotidiano da população do Recôncavo Baiano, bem como na tradição oral e na produção acadêmica sobre o tema, a instituição é amplamente conhecida como Irmandade da Boa Morte ou, simplesmente, como Boa Morte, denominação adotada neste trabalho para fins de simplificação textual, sem prejuízo do reconhecimento de seu nome completo e de sua densidade histórica, religiosa e cultural.

Enquanto organização religiosa, esse coletivo ancestral insere-se no campo das garantias constitucionais relativas à liberdade de crença e de culto. A Constituição da República assegura, como direito fundamental, a liberdade religiosa e a proteção aos espaços de culto, às liturgias e aos objetos ritualísticos, garantindo a livre manifestação das práticas religiosas sem interferência indevida do Poder Público ou de terceiros.

De pronto, demonstra-se a liberdade religiosa como direito fundamental, bem como se assegura a proteção de seus espaços de culto, de seus objetos ritualísticos e de suas liturgias, assim evidencia a Constituição Federal (Brasil, 1988). Desse modo, por essa normativa, logra-se livre a realização de atos religiosos de acordo com a respectiva crença, estando interditas ao Poder Público quaisquer intervenções em sua execução ou ações que obstaculizem a sua concretização. Para mais, a eficácia da Carta Magna também se perfaz horizontalizada, na medida em que vincula outros particulares, de modo a garantir que estes respeitem outras crenças para além da sua (Bahia, 2016).

Até essa conquista se fazer vigente, um longo caminho – regado por silenciamentos, perseguições, apagamentos e violências várias – foi trilhado, e ainda há muitos percursos de enfrentamento e de fissuras necessárias a concretizar. Séculos de usurpação, de epistemicídio e de invalidação cobriram a história e a cultura dos povos ancestrais, infligindo-lhes, de modo estrutural e sistemático, um processo de subalternização e de subvalorização. É sob o viés da produção dos sujeitos subalternos e das dominações coloniais que se torna necessário o estudo sobre as dimensões básicas da formação de um corpo social pós-colonial, assinalado por Mbembe (2017).

Muitas são as nuances da colonização, tal qual é multifacetada a produção das desigualdades ancoradas nas identidades de raça, de gênero, de classe e de sexualidade, o que torna tão latente quanto essencial a reflexão sobre perspectivas de transformação social na cena do século XXI (Godoy, 2021). Como usualmente os movimentos colonizatórios operam, por meio de múltiplos dispositivos de dominação – imposição cultural e religiosa, preconceito linguístico, demonização de práticas religiosas e inculcação do conceito de uma universalidade impenetrável –, cominam-se abjeções, preconceitos, estereótipos e marginalizações.

Gozando de ampla legitimidade, o discurso religioso alicerçado no Cristianismo seguia rotulando e estigmatizando as crenças ancestrais, relegando-as à incivilidade, ao atraso, ao paganismo, ao maligno. Reinando entre as doutrinas de dominação, a Fé Cristã perseguiu, proibiu, reprimiu e subjugou povos e suas respectivas crenças, reforçando entre suas colônias o *status* da universalidade e/ou da supremacia religiosa (Mignolo, 2007).

Nesse contexto, os negros escravizados tiveram de buscar meios de preservação de suas práticas religiosas, como uma forma de sobrevivência; as religiões afro-brasileiras precisaram aderir estrategicamente ao sincretismo religioso. Pela incorporação de simbologias e representações, o Candomblé seguiu agregando às suas manifestações elementos do catolicismo e vice-versa; assim, entre ritos, símbolos, santos e orixás, as correspondências se fazem presentes até os dias atuais (Fernandes, 2017).

Desafiando a estrutura patriarcal e escravagista, a Irmandade da Boa Morte entra em cena como um espaço de resistência, oportunizando às mulheres negras formas de resgatar sua autoestima, empoderar-se e reafirmar sua dignidade e identidade.

Por meio dessa confraria, as histórias de muitas mulheres foram transformadas em trajetórias de enfrentamento e de empoderamento, subvertendo a ordem racista e sexista que predominava desde o período colonial. A Irmandade, de forma interseccional, trouxe a essas mulheres uma narrativa poderosa de resiliência, transformação e busca pela autonomia de escolher seus próprios destinos.

Como objeto de estudo deste constructo, a Irmandade da Boa Morte é examinada como um caso empírico de organização e resistência de mulheres negras candomblecistas, com ênfase na análise de suas práticas religiosas e culturais, bem como de seus impactos sociais na contemporaneidade. Assim, torna-se possível aprofundar a compreensão dessas dinâmicas e refletir sobre sua relevância no contexto atual da agência negro-feminina das “Senhoras do Segredo” no enfrentamento à intolerância religiosa.

Por entender que a reparação se constitui em uma das medidas necessárias para o combate ao racismo estrutural que ainda se faz presente na sociedade brasileira, este trabalho debruça-se sobre a produção do direito pela *práxis* social e ancestral da Irmandade enquanto sujeito constitucional insurgente. Busca-se, com isso, compreender de que modo a repressão, a prevenção e o combate às práticas discriminatórias – por questão de gênero, de raça, de religião, de etnia e de orientação sexual – são operados no campo jurídico.

Por atravessar esferas normativas e interpretativas, a abordagem aqui utilizada firma-se em dispositivos constitucionais, a exemplo do art. 5º, incisos XLI e XLII da Constituição Federal de 1988³, bem como a Lei nº 7.716/1989 (mais conhecida como Lei do Racismo⁴), que remetem a discriminações que atentam contra os direitos e liberdades fundamentais, bem como tipificam crimes de raça, de cor e de religião.

Considerando que a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, com dada frequência – de modo semelhante ao que acontece com outras confrarias, congregações e instituições de natureza similar –, nos diferentes meios midiáticos (jornais, redes sociais...), é alvo de práticas discursivas de intolerância cotidianas⁵, torna-se necessário acionar os dispositivos legais e institucionais de proteção dentro do sistema jurídico brasileiro. Nesse sentido, mostra-se essencial mobilizar o direito antidiscriminatório para elucidar os percursos que convergem para o racismo religioso, buscando identificar, reconhecer e compreender como foram construídas e perpetuadas práticas discriminatórias no tocante às religiões de matrizes africanas.

Ainda que o direito antidiscriminatório tenha como fito a retificação de condutas, salienta Moreira (2020), ele não se restringe a isso, pois também é propósito desse campo jurídico a transformação das estruturas sociais excludentes. Dessa maneira, faz-se importante a investigação de formas de resistência cultural e religiosa que compelem o racismo estrutural e a intolerância, ensejando o seguinte **problema de pesquisa**: a Irmandade de Nossa Senhora

³ Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

XLI - a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais;

XLII - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei;(Brasil, 1988).

⁴ Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97) (Brasil, 1989).

⁵ Desde a demonização e estereotipagem nas Redes Sociais por meio de comentários às fotos postadas das Irmãs, associando-as à feitiçaria e similares, até a redução da Festa a atrativo turístico exótico, folclorizando a celebração e negando a legitimidade daquela fé como religião.

da Boa Morte e Glória insurge como estratégia de (re)existência capaz de tensionar e de induzir o cenário jurídico brasileiro atual?

Como **hipótese** para esse questionamento, esta dissertação sustenta que a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte se figura como um sujeito constitucional insurgente e fronteiriço, porquanto, em um contexto histórico-hegemônico, opera em estado de (re)existência frente ao racismo religioso e de gênero por meio de uma agência negro-feminina, coletiva e baseada na ancestralidade.

Nessa perspectiva, compreende-se que essa Irmandade constitui exemplo de luta e resistência para a preservação da cultura ancestral, configurando-se ainda como rede de apoio e de sororidade, elemento essencial ao enfrentamento de lacunas e à promoção de justiça social. Isso posto, aponta-se o seguinte **objetivo geral**: compreender como a agência negro-feminina da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte tem protagonizado a insurgência e a (re)existência na cena jurídica brasileira.

Para a consecução desse propósito, elencam-se como **objetivos específicos**: contextualizar o fio religioso discriminatório contra as religiões de matrizes africanas no Brasil, lançando um olhar cuidadoso sobre a participação das mulheres negras nesse contexto; examinar como os dispositivos constitucionais (elementos normativos) produzem de forma sistemática o racismo, a violência e a exclusão; e analisar o papel da Irmandade da Boa Morte e sua base principiológica como uma forma de (re)existência, insurgência e luta coletiva contra as limitações impostas pelo sistema jurídico e pela sociedade, em defesa da liberdade religiosa e da igualdade racial.

A metodologia adotada neste trabalho foi construída a partir do respeito aos saberes tradicionais da **Irmandade da Boa Morte**, orientando-se pela compreensão de que nem todo conhecimento compartilhado no interior de uma tradição religiosa é passível de registro acadêmico. Assim, foram incorporados ao estudo apenas os conteúdos expressamente autorizados pelas Irmãs, reconhecendo-se que o silêncio, o resguardo e a não exposição também constituem formas legítimas de preservação da memória e da ancestralidade da Irmandade.

Importa destacar que a Irmandade da Boa Morte não será abordada neste trabalho apenas como um estudo de caso. Muito além de uma experiência localizada no Recôncavo Baiano, sua trajetória histórica, sua organização religiosa e suas práticas culturais permitem compreendê-la como uma **categoria analítica capaz de iluminar processos sociais, jurídicos e culturais mais amplos**. A partir de sua experiência, torna-se possível refletir sobre as formas de organização coletiva das mulheres negras, sobre os mecanismos históricos

de resistência à escravidão e ao racismo, bem como sobre a preservação de saberes, rituais e espiritualidades afro-brasileiras que atravessam gerações. Nesse sentido, a Irmandade da Boa Morte é tomada aqui não apenas como objeto empírico de investigação, mas como uma lente interpretativa que permite problematizar as relações entre liberdade religiosa, identidade cultural, memória e direitos fundamentais no contexto da sociedade brasileira.

No curso das conversas e entrevistas realizadas, alguns relatos envolveram conteúdos de natureza reservada, compreendidos como segredos próprios da tradição. Tais informações não foram transcritas, descritas nem analisadas neste trabalho, tampouco poderão ser divulgadas em qualquer outro meio. Os trechos correspondentes foram destinados à supressão do material audiovisual, assegurando-se o cumprimento integral do compromisso de sigilo previamente estabelecido.

No plano institucional, a pesquisa foi submetida ao Conselho de Ética da Universidade Católica do Salvador, atendendo aos procedimentos formais exigidos para sua aprovação. Como etapa inicial, realizou-se reunião *on-line* com a então presidente da Associação da Irmandade da Boa Morte, entidade de natureza administrativa e responsável pela captação de recursos, sem atribuições sobre os aspectos religiosos da Irmandade. Nessa ocasião, foram apresentados os objetivos, os limites e a metodologia do estudo, culminando na concessão de autorização formal para a realização das atividades acadêmicas.

Durante o período festivo iniciado em 12 de agosto de 2024, ocorreu encontro presencial com a Curadora da Irmandade da Boa Morte, que autorizou meu ingresso e permanência em espaço institucional, incluindo a participação em um café da manhã realizado no contexto da Festa. Nesse ambiente de confiança e acolhimento, foi realizada entrevista com a Juíza Perpétua, cuja narrativa integrou o material empírico desta pesquisa.

O roteiro de entrevistas foi previamente disponibilizado às Irmãs Fardadas da Irmandade, permitindo que tomassem conhecimento das questões propostas antes de sua aplicação. Ficou decidido que o anonimato nas entrevistas, seria mantido e que, aqui, elas figurariam como as “Senhoras do Segredo”, sendo numeradas por ordem das entrevistas. Muitas perguntas foram aceitas, enquanto outras precisaram ser ajustadas, de modo que o questionário se adequasse aos temas que elas desejavam abordar. Em diversos momentos, as próprias Irmãs sugeriram a forma como determinadas perguntas deveriam ser feitas ou indicaram conteúdos que poderiam ser compartilhados, ao mesmo tempo em que sinalizaram aquilo que deveria permanecer no campo do segredo. Essa dinâmica resultou na construção compartilhada do instrumento de pesquisa, conduzida a partir dos critérios, dos limites e da sensibilidade das próprias participantes. Além disso, foi realizada entrevista com o historiador

Luiz Cláudio Nascimento, cachoeirano, cuja contribuição auxiliou na contextualização histórica do tema.

O trabalho foi desenvolvido a partir da noção de **coautoria simbólica com as Senhoras do Segredo**, compreendida como expressão ética e existencial do processo de escrita. Essa coautoria traduz o entendimento de que o texto não se construiu apenas pela mão que escreve, mas foi atravessado pelas vozes das mulheres que hoje sustentam a Irmandade e pelas que já se foram, mas permanecem presentes na memória, nos rituais, nos gestos e nas narrativas transmitidas. Trata-se do reconhecimento de que a presente escrita é conduzida por uma ancestralidade viva, que antecede a pesquisadora e lhe impõe responsabilidade, escuta e fidelidade aos sentidos compartilhados.

Em etapa posterior, foi realizado novo encontro no município de São Félix, na residência de uma das Senhoras do Segredo, ocasião em que foram colhidos os depoimentos de três entrevistadas. Nesse momento, firmou-se acordo expresse quanto à não abordagem de temas relacionados a conflitos internos da Irmandade, compromisso integralmente respeitado ao longo da elaboração do trabalho.

A observação participante constituiu eixo metodológico relevante, materializando-se na participação ativa desta pesquisadora em duas edições da Festa da Boa Morte. Nesse contexto, a observação não se limitou aos aspectos formais dos rituais, alcançando também acontecimentos compreendidos pelas participantes como milagres ocorridos durante a celebração. Do mesmo modo, a experiência produziu efeitos profundos em minha própria trajetória. Como devota de Nossa Senhora, de Maria, a mãe de Jesus, vivenciei transformações íntimas e espirituais que tocaram meu coração, permitindo-me sentir partícipe do sepultamento de Maria, não como observadora externa, mas como alguém inserida no mistério religioso que estrutura a procissão. Essa dimensão sensível e espiritual contribuiu para uma compreensão mais profunda da força simbólica que sustenta a Irmandade ao longo do tempo.

Para o registro das entrevistas e da procissão, foi contratado um profissional responsável pela captação audiovisual, com atenção também à minha participação direta nas atividades observadas. O material empírico foi constituído por gravações em vídeo, registros escritos em livro próprio e produção fotográfica, compondo um conjunto documental complementar. Soma-se a isso a pesquisa em fontes primárias e históricas, realizada junto ao Arquivo Público do Município de Cachoeira, onde foram consultados documentos, periódicos e registros relevantes para a compreensão da trajetória histórica e cultural da Irmandade, contribuindo para o aprofundamento e a consistência da análise desenvolvida neste trabalho.

Ficou previamente pactuado que todo o material produzido teria caráter devolutivo. Assim, os registros audiovisuais, fotográficos e escritos serão entregues em cópias individuais à Irmandade, bem como a cada uma das participantes, como forma de respeito, transparência e reconhecimento da centralidade dessas mulheres na construção do conhecimento produzido.

Por iniciativa das “Senhoras do Segredo”, foram disponibilizadas obras bibliográficas relacionadas à história e à trajetória da Irmandade, acompanhadas da sugestão de que tais livros fossem considerados e incluídos no desenvolvimento da pesquisa, proposta acolhida como parte do diálogo entre os saberes acadêmicos e os saberes tradicionais.

Diante do exposto até aqui, esta dissertação, para além deste capítulo preambular, distribui-se por mais três capítulos, assim intitulados: Capítulo 1 – “O Fio Religioso da Intolerância no Brasil: do Regime de Perseguição ao Surgimento da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória”; Capítulo 2 – “Corpos Negro-Femininos contra a Ordem: a Festa da Boa Morte como Forma de Enfrentamento ao Racismo no Sistema Jurídico Brasileiro”; e Capítulo 3 – “As Senhoras do Segredo” (Ìyágbà Oró) – Do Véu à Resistência: Irmandade da Boa Morte e Glória, Agência e (Re)Existência Negro-Feminina”.

O primeiro capítulo traz uma abordagem sobre o processo de formação das práticas discriminatórias no que se refere às questões raciais e religiosas no Brasil, lançando mão da história para fundamentar essa trajetória de perseguição, opressão e violências. Nesse traçado, também se busca compreender os braços do Estado na operacionalização do racismo que marcou, violentou e aniquilou povos originários – nativos e afrodiaspóricos – desde o período colonial, demonstrando como o racismo institucional ancora as demais formas de intolerância. Pontua-se, ainda, como as mulheres negras foram marginalizadas na cena colonial, patriarcal e racista, tendo recorrentemente seus direitos fundamentais violados. Diante de um cenário de negações e opressões, busca-se discorrer sobre de que modo essas mulheres se transformaram em símbolos de resistência e de luta em um contexto tão desfavorável a seus corpos – dos quilombos às Irmandades.

No segundo capítulo, constrói-se uma discussão voltada ao recorte interseccional do tema (gênero, raça, religião e classe), por entender que as mulheres negras praticantes de religiões de matriz africana foram alvo de discriminações e diversas violências ao longo da história – do projeto colonial à atualidade. O texto debruça-se sobre uma análise da perpetuação de práticas discriminatórias e sobre como essas mulheres – relegadas sistematicamente a um lugar subalterno ou a um não lugar em uma sociedade patriarcal, sexista e racista – encontraram, na fé e no sincretismo, caminhos de enfrentamento e de sobrevivência de suas crenças e práticas ancestrais.

No capítulo três, realiza-se uma intersecção entre uma abordagem acerca dos teóricos do racismo engendrados na sociedade brasileira e a experiência empírica das práticas religiosas sincréticas pelo olhar das “Senhoras do Segredo” que compõem a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória (Cachoeira-BA). Por meio de registros de observação e de testemunhos, esse capítulo discorre sobre a agência feminina nessa confraria, seu protagonismo na cena religiosa e cultural não só da cidade, mas do país, destacando uma história de luta, de resistência e de perseverança em prol da preservação de rituais e práticas afro-brasileiras enquanto direito fundamental de existência.

As conclusões, por sua vez, trazem mais reflexões e considerações do que encerramentos, posto que os enfrentamentos à intolerância religiosa e ao racismo estrutural são práticas cotidianas de sobrevivência, sobretudo no que se refere às mulheres negras praticantes de religiões de matriz africana. Contudo, essa seção final busca contribuir para a compreensão de um contexto historicamente marcado por violências que ainda reverberam sobre corpos negro-femininos, sobre práticas, símbolos e espaços afro-brasileiros, ainda que o respeito e a proteção aos direitos humanos estejam postulados na Carta Magna.

Isso posto, esta dissertação não visa esgotar o tema e as discussões que enredam os corpos que ainda são vitimados e violentados pelo racismo religioso e de gênero, mas se entende como uma contribuição para estudos futuros que invistam na investigação de trajetórias de resistência da Irmandade da Boa Morte como um *locus* significativo na agência feminina e aforreligiosa. Nesse sentido, da articulação entre uma abordagem sócio-histórica-cultural e o direito antidiscriminatório, este constructo espera ampliar o entendimento acerca dos mecanismos – ideológicos, institucionais e epistemológicos – que operam nas dinâmicas de repressão, perseguição e intolerância às religiões de matriz africana e às suas praticantes.

A partir dessa compreensão, pretende-se evidenciar o protagonismo e o empoderamento das mulheres negras em um projeto decolonial de valorização de suas existências, de sua fé e dos modos de vida autônomos e dignos. Reafirma-se aqui a urgência do reconhecimento social e legal dessas agências fundamentais na cena cultural e religiosa contemporânea.

2 O FIO RELIGIOSO DA INTOLERÂNCIA NO BRASIL: DO REGIME DE PERSEGUIÇÃO AO SURGIMENTO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE E GLÓRIA

Contextualizar o fio religioso da intolerância contra as religiões de matrizes africanas no Brasil, lançando um olhar cuidadoso para a participação das mulheres negras no contexto colonial, é o principal objetivo deste capítulo. Para tanto, constrói-se aqui uma abordagem circunscrita ao entrelaçamento histórico entre a religião e as práticas excludentes no Brasil, com foco na institucionalização da intolerância religiosa, sobretudo por meio de dispositivos de legitimação e de naturalização de violências.

De início, parte-se da compreensão de que a cena colonial fecundou, ao longo dos séculos, diversos dispositivos de dominação, dentre os quais estão as práticas discursivas de cunho religioso, baseadas, sobremaneira, na exclusão, no silenciamento, na apropriação, na subalternização, na hierarquização cultural, entre outras práticas discriminatórias contra os povos originários e afrodiáspóricos. Nesse contexto, importa destacar que as mulheres que compõem a Irmandade da Boa Morte são oriundas de religiões de matrizes africanas, aspecto fundamental para compreender sua atuação histórica, espiritual e política. Nesta senda, investe-se aqui em uma discussão sobre o racismo interseccional vivenciado por essas mulheres, destacando como sua identidade e sua fé foram sistematicamente deslegitimadas e criminalizadas ao longo da história do Brasil.

Sobre isso, Nascimento (2008, p. 50) assinala:

A prática camuflada da discriminação, ao lado de um discurso democrático racial insere a mulher negra num contexto que denominaríamos aqui como *espaço da falta*. Sofrendo uma tripla discriminação – racial, social e sexual -, a mulher negra, numa sociedade racista e discriminadora, nada mais faz que acumular perdas no que se refere à dificuldade de sua inserção nos quadros sociais representativos do país.

Nessa seara, ao tratar de apropriação e de incorporações de “sobrevivência”, quando da chegada (da invasão) dos colonizadores cristãos europeus às “Índias Ocidentais”, estabeleceu-se uma “matriz colonial de poder” que não se restringiu a um “empreendimento territorial”; travou-se, desde então, uma guerra epistêmica e ontológica (Grosfoguel, 2002). Importa dizer que uma sistemática de inferiorização foi efetuada por meio de categorização e de hierarquização racial, sustentadas, ancoradas por dispositivos de poder – discursos políticos, religiosos e pedagógicos (Mignolo, 2007).

Em um percurso analítico da colonialidade, Maldonado-Torres (2020) examina como um “direito” atua como dispositivo de dominação de um povo em detrimento de outros, e assim discorre:

[...] o “direito” está sempre do lado do poder que propiciou a sua formação. Territórios indígenas são apresentados como “descobertos”, a colonização é representada como um veículo de civilização, e a escravidão é interpretada como um meio para ajudar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado (Maldonado-Torres, 2020, p. 27).

Nesse projeto civilizatório, pelo argumento da “descoberta”, as legitimações e as apropriações – de terras, de recursos, de saberes e de gentes – se perfizeram ao longo dos séculos, de modo que suas implicações são sentidas até os tempos atuais por “marcadores da diferença sociogenicamente gerados” (Maldonado-Torres, 2020, p. 27.). Na linha da dominação colonial, imperou-se a normatização de uma classificação e de uma hierarquização de sujeitos, nas quais se categorizavam as raças passíveis de diversas violências – alvo de perseguição, de encarceramento arbitrário, de genocídio, de humilhações e de estupros – e aquelas cuja existência estava autorizada (Fanon, 1961).

Para o ensaísta e teórico martinicano, a colonização das Américas constituiu um marco dessa normatização da violência cotidiana, que se “justificava”, como dito, por meio da legitimação de instituições e de grupos “dominantes”, sobretudo quando se aventavam riscos à continuidade desse poder (Fanon, 1961). Seja como forma de “salvação”, seja como meio de controle de corpos, as repressões e as intolerâncias eram operadas por diferentes instituições, dentre elas, a Igreja Católica e os preceitos do Cristianismo. Nesse circuito, engendrou-se um movimento sistemático de marginalização das tradições africanas, pelo qual se perpetravam associações de cunho tanto pejorativo quanto jocoso acerca das religiões afro-brasileiras, que perduram até hoje no imaginário coletivo (Fernandes, 2017).

Práticas demoníacas, magia negra, macumba: essas e outras expressões foram historicamente transmitidas por gerações com o fito de firmar o movimento colonial que se configurou por uma dinâmica de imposição e de estigmatização e contribuiu para a marginalização social e cultural dos povos originários (Fernandes, 2017). A pesquisadora pontua que a intolerância religiosa resultante desse movimento não funciona isoladamente, porquanto vem acompanhada de outras motivações, quais sejam: “[...] componentes de etnocentrismo, racismo, questões econômicas e de manutenção de *status quo*” (Fernandes, 2017, p. 117).

A perseguição às minorias se faz presente e articula-se a outras formas de violência, de modo que esse movimento consolidou dispositivos coloniais de dominação fundamentados em uma matriz religiosa eurocêntrica. Quer por práticas discursivas – nos campos educacional, religioso e político –, quer por apagamentos epistemológicos, cuidadosamente articulados, o movimento colonial se consolidou por exclusões simbólicas manifestadas na intolerância, nas violências e nas discriminações em relação às religiões de matrizes africanas, a exemplo do Candomblé (Santos, 2001).

Na esteira desse projeto de colonialidade – do Ser (Maldonado-Torres, 2022), do Poder (Quijano, 2013) e do Saber (Lander, 2005) –, pela ascensão de uma suspeita teológica acerca dos povos colonizados, cuidadosamente articulada por uma divisão ontológica, alicerçou-se uma lógica das diferenças, do binarismo e dos antagonismos – cristãos x não cristãos (“pagãos”), europeus x não europeus (“não-seres”; “sub-outros”) –, salienta Melodie (2021, p. 128).

No tocante aos direitos humanos, Thula Pires (2018) argumenta que sua concepção está apoiada em uma matriz colonial e eurocêntrica de modo profundo e histórico, de sorte que se valeu da racialização dos sujeitos para categorizar quem era passível de classificação como “humano”. Tomando o homem branco europeu como exemplar normativo, ao longo da história, talhou-se o sujeito de direitos no Ocidente de maneira seletiva, de modo que a racialização funciona como uma tecnologia de poder que impõe aos corpos negros a condição de não-ser.

O projeto moderno/colonial mobilizou a categoria raça para instituir uma linha que separa de forma incomensurável duas zonas: a do humano (zona do ser) e a do não humano (zona do não ser). Sendo o padrão de humanidade determinado pelo sujeito soberano (homem, branco, cis/hétero, cristão, proprietário e sem deficiência), também ele definirá o sujeito de direito a partir do qual se construirá toda narrativa jurídica (Pires, 2018, p. 66).

Dessa forma, há de se reconhecer que se instituiu, pelo projeto colonial, a violação de direitos como condição de sua manutenção, sem mobilização de estruturas ou operadores em prol do enfrentamento ao racismo. Os direitos humanos, nessa seara, funcionam apenas como uma gramática de exclusão que camufla hegemonias, hierarquias e privilégios de uns “seres” em detrimento dos “não seres”, sob a falácia da igualdade abstrata (Pires, 2018).

Na ordem das insurgências necessárias, sob a égide do rompimento do “universalismo cego à cor”, Pires (2018) defende uma reconstrução insurgente dos direitos humanos, de modo que abarquem os saberes e as práticas do povo negro como fundamento epistemológico.

Enquanto a racialização não for reconhecida como base fundamental das desigualdades que ainda se fazem presentes na realidade social, política e econômica brasileira, o projeto de emancipação e de protagonismo negro não passará de uma promessa.

Em estudo intitulado “Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso”, a pesquisadora Ariadne Oliveira (2017) pontua que a colonialidade do poder depende da racialização da sociedade, de modo que as gentes “não europeias” passem por uma lógica de categorização, sendo, assim, consideradas inferiores e, logo, passíveis de exclusão. Sob essa ordem, tudo e todos que não estão na categoria do “europeu” são rotulados como subalternos e suscetíveis de substituição pelo “padrão civilizacional europeu ocidental.” (Oliveira, 2017).

Na mesma linha, Mejía (2023) assinala que as diferenças do ser implicavam também e, conseqüentemente, modos diferentes de conhecer e adorar, o que serviu aos colonizadores como justificção para sua sujeição à “não-ética da guerra” (conceito a ser discorrido em seções posteriores).

No tocante à “Colonialidade do Saber”, pelas vias impositivas do Cristianismo europeu, instauram-se normativas de validação e legitimação de uma episteme superior – a europeia –, uma vez que dispositivos de racialidade são acionados pela invalidação de saberes, culminando no epistemicídio dos saberes nativos e afrodiaspóricos (Carneiro, 2023). Assim, como viga de dominação, perpetrou-se uma colonialidade teológica que promovia tanto a negação/apagamento de outras culturas quanto a hegemonia europeia e, para tanto, sistematizou a exploração por diversas violências; ou seja, implementou-se a “Colonialidade do Poder”, mencionada por Quijano (2013).

Os séculos se passaram, mas essa herança de imposição e de hierarquização cultural ainda se faz presente atualmente sob diferentes formas, dentre as quais está a intolerância religiosa, que, simbólica e explicitamente, expressa-se por atos de injúria, de depredação, de difamação, de ensinamentos, de silenciamentos e tantas outras violências (Miranda, 2021). Vale dizer que muitas dessas ações discriminatórias não estão ligadas apenas às crenças em si; elas firmam a construção de estereótipos raciais moldados ao longo da história, contribuindo, assim, para a exclusão e a marginalização social de grupos que seguem religiões afro-brasileiras (Arcângelo; Reis, 2025).

Da abjeção ao termo “intolerância religiosa”, Ariadne Oliveira (2017) alerta para o perigo de tomá-lo como termo similar ao “racismo religioso”, uma vez que aquele se faz insuficiente e instável ao sugerir uma espécie de embate a partir da falta de paciência entre iguais. No que se refere à categorização do termo, a pesquisadora discute sobre o projeto

colonial de desumanização das formas de existir dos povos africanos pelas vias da religião cristã, sobretudo pela “[...] constante demonização da afrorreligiosidade, entendida como demonização justamente pelo ‘povo de santo’ cultuar formas de sagrado lidas como satânicas pela matriz de pensamento eurocentrada cristã” (Oliveira, 2017, p. 55).

Esse engendro, no Brasil, tomou forma de modo estrutural nas esferas do poder desde o processo colonizatório, que lançou mão de dispositivos e de tecnologias de dominação racial, especialmente por meio de violências físicas e simbólicas). Da invasão aos terreiros de matrizes africanas à destruição de símbolos do “povo de santo”, muitas foram as práticas de eliminação, de coação e de aniquilação das manifestações religiosas ancestrais frequentemente deflagradas por fundamentalistas e omitidas e/ou ignoradas pelas autoridades, demonstrando a omissão do Estado diante dessas violências, como chama a atenção Oliveira (2017).

Destaque-se que as lutas e resistências dentro do contexto colonial foram no sentido de enfrentar as múltiplas violências a que estavam expostos os corpos escravizados, o que incluía a perseguição às suas práticas religiosas. A abolição da escravidão no Brasil, em 13 de maio de 1888, não foi resultado de um ato de sensibilidade e de benevolência da princesa Isabel, como os livros de História ainda documentam e atribuem “[...] à vontade magnânima da princesa Isabel” (Magnoli, 2009, p. 11). Saliente-se que não houve reconhecimento dessa violência por essa monarca; a abolição é resultado de uma convergência de fatores: desde a pressão crescente do movimento abolicionista (muitos sujeitos já se encontravam alforriados) até as transformações socioeconômicas que aconteciam no Brasil e no mundo (Magnoli, 2009).

O jornalista e sociólogo brasileiro assinala que as sociedades abolicionistas atuavam de maneira conjunta com os escravizados que se rebelavam, ajudando-os a fugir das fazendas e a se esconder, o que evidencia um processo ativo e estruturado de resistência contra a escravidão. Além disso, essas sociedades abolicionistas mantinham articulação com ex-escravizados rebelados, incentivando as fugas e auxiliando na proteção dos fugitivos (Magnoli, 2009).

Compreende-se que esse processo de resistência ativa sintetiza a ideia de que se “[...] onde houve escravidão, houve resistência”, conforme apontam Reis e Gomes (1996, p. 9), cuja continuidade teve grande importância até a almejada extinção da escravidão no Brasil.

Nessa linha, Silveira (2006, p. 143) reafirma a importância do papel das lutas coletivas, a exemplo das Sociedades Abolicionistas e das Irmandades como “associações maiores”. Estas exerciam, sintetiza Castro (2005), funções assistenciais, pautadas pela

caridade, assistência médica, realização de ritos funerários e grandes festas, sendo também um dos principais vetores de disseminação da fé, inclusive dos santos católicos.

A formação de organizações negras no Brasil, sobretudo das Irmandades Religiosas, circundava o campo da gestão dos enfrentamentos ao racismo e da continuidade de uma ancestralidade civilizatória que tinha como prioridade a coletividade (Theodoro, 2000). Tratava-se de espaços de resistência política e cultural africana, onde a preservação da identidade e a solidariedade funcionavam como alicerces da reafirmação da dignidade humana e da sobrevivência em face de um sistema de exclusão.

As comunidades se constituem em verdadeiros sistemas de alianças, que variam segundo o estado em que se localizam e as origens de sus fundadores, sendo que os laços de sangue são substituídos pelos de participação na comunidade, de acordo com a antiguidade, as obrigações e a linhagem iniciática (Theodoro, 2000, p. 5).

Nessas organizações, para além da articulação de estratégias de ocupação dos espaços públicos, também se teciam redes de construção de uma consciência crítica negra, arquitetadas por epistemologias negras em vista do fortalecimento do protagonismo negro. Destaca Theodoro (2010) que essas instituições, ao articular estética e política, acabam por instrumentalizar o sujeito para o enfrentamento institucional, ao mesmo tempo em que promovem um gesto de preservação do patrimônio imaterial do povo negro, fazendo com que o afeto e a convivência entre irmãs e irmãos de cor atuem como transformadores sociais.

Na Bahia, em muitas dessas confrarias, integravam-se pessoas da elite branca, pardos, negros, crioulos, africanos. Dentro das irmandades dos negros da “nação jêje”, havia permissão para que mulheres negras, tanto africanas quanto crioulas, participassem, podendo até ocupar posições de destaque e de poder nessas organizações (Reis, 1996).

Os dados apresentados por José Reis evidenciam que, ainda que inseridas em uma sociedade profundamente marcada por desigualdades de gênero e raça, as mulheres encontraram nas irmandades religiosas importantes espaços de participação social e religiosa. Essa presença feminina também se articula a outras formas de atuação das mulheres nos processos históricos de resistência na Bahia. Nesse ponto, é crucial destacar a sua participação nos movimentos de resistência do período escravista. Ao analisar a Revolta dos Malês de 1835, embora as mulheres malês estivessem excluídas dos espaços formais de oração da comunidade islâmica, elas não estavam alheias às conspirações e articulações que envolviam os movimentos de insurreição (Reis, 1996).

A presença feminina nas irmandades religiosas não constitui um fenômeno isolado; insere-se em um contexto histórico mais amplo da organização social e religiosa da população negra no período colonial e imperial. Como observa Reis (1996), embora as mulheres fossem numericamente menos numerosas na comunidade africana escravizada, especialmente em razão do perfil da imigração forçada, as irmandades religiosas, de modo geral, aceitavam sua participação. Segundo o autor:

As irmandades de um modo geral aceitavam mulheres. No século XVII elas compunham 30% dos que ingressavam na Ordem Terceira do Carmo, proporção que subiu no século XVIII. Na Ordem Terceira de São Francisco, entre 1760 e 1770, 25,2% dos novos filiados eram mulheres. Já na ordem dominicana, entre 1816 e 1850, entraram poucas, uma para oito homens, expressão do perfil sexual da imigração portuguesa. Talvez refletindo uma tendência das irmandades de cor, na de Nossa Senhora dos Pardos do Boqueirão, o ritmo de adesões femininas foi grande entre 1789 e 1809, quando a média de ingresso anual contava 43 homens e quarenta mulheres, diferença relativa desprezível. Neste período foram registrados 1.568 irmãos, 48,6% dos quais do sexo feminino (Reis, 1991, p. 58).

Esses dados revelam que, apesar das desigualdades estruturais da sociedade colonial, as irmandades religiosas constituíram espaços importantes de participação feminina, sobretudo entre populações negras e mestiças. Nesse contexto, a existência de organizações formadas exclusivamente por mulheres negras, como a Irmandade da Boa Morte, evidencia um fenômeno singular de organização religiosa e social, no qual a presença feminina não apenas se faz presente, mas também assume posição central na condução das práticas religiosas e na preservação de tradições culturais.

2.1 O Surgimento da Irmandade da Boa Morte e as Negras do Partido Alto no Recôncavo Baiano

Esta seção dedica-se à compreensão da Irmandade da Boa Morte em toda a sua complexidade simbólica, conferindo a esta dissertação substância no que se refere aos recortes do sincretismo, da ancestralidade e do protagonismo negro-feminino que alicerçam essa instituição secular. O acervo bibliográfico e histórico, aliado às entrevistas com o historiador cachoeirano Luiz Cláudio Nascimento, figura no campo testemunhal e tem o propósito de trazer ao debate uma visão mais acurada e menos folclórica da Irmandade da Boa Morte, atuando o historiador como memória viva e, logo, mecanismo de preservação cultural.

Segundo relato do historiador Luiz Cláudio Nascimento⁶, obtido em entrevista realizada exclusivamente no âmbito desta pesquisa, a memória coletiva preservada na cidade de Cachoeira registra que a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte teria se expandido de Salvador para o Recôncavo Baiano nas primeiras décadas do século XIX, possivelmente por volta de 1820 ou 1822.

De acordo com essa narrativa, a vinda das Irmãs da Boa Morte estaria associada às tensões políticas que marcaram aquele período, especialmente os conflitos envolvendo a presença de tropas portuguesas em Salvador em 1821. Nesse contexto de instabilidade, diferentes grupos sociais – incluindo comerciantes, autoridades e populações negras – deslocaram-se para o Recôncavo, processo que culminaria nos acontecimentos políticos que levaram à adesão de Cachoeira ao movimento de independência em 25 de junho de 1822 e, posteriormente, à expulsão definitiva das tropas portuguesas da Bahia em 2 de julho de 1823.

[...] E que Cachoeira era um dos centros nevrálgicos dessas tensões sociais. De Cachoeira, os movimentos sociais em torno da abolição da escravidão aqui na Bahia, eh, foram muito mais intensas em Cachoeira do que em Salvador, que era a capital da província e de qualquer outra localidade da Bahia.

Então, aqui foi o centro nevrálgico, o centro das decisões e dos das resistências em torno da abolição da escravidão aqui no Brasil, eh, aqui na Bahia.

[...] Eh, então, ela veio para aqui porque Cachoeira é uma cidade muito importante, era uma vila muito importante para o Brasil, não era para a Bahia, mas era muito importante para o Brasil, né? Era uma cidade extremamente rica. Era um porto de navegação, eh, interno, né, entre a o Rio Paraguaçu e o Recôncavo e o Sertão Baiano com a Baía de Todos os Santos. Então, isso, isso, eh, eh, resultava num vai e vem de pessoas e produtos e riquezas que circulavam indo e voltando pela Baía de Todos os Santos e o Paraguaçu e vice-versa, né? E nessa, nessa, nesse vai e vem de gentes e produtos, eh, pelo Rio Paraguaçu, estabeleceu ou possibilitou as interações e as relações sociais, né? [...] (Entrevista, 2025).

Conforme essa interpretação, a chegada da Irmandade da Boa Morte a Cachoeira também pode ser compreendida no interior dessas transformações políticas e sociais que marcaram o processo de independência na região:

⁶ Para compreensão da relevância desses testemunhos, Luiz Cláudio Dias do Nascimento é mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (2007), doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA, assessor especial de cultura na Prefeitura Municipal de Cachoeira, Bahia, e historiador, atuando principalmente nos seguintes temas: história da Bahia, Recôncavo Baiano, religiosidade, cultura afro-brasileira e etnicidade.

[...] Porque a tradição, a memória registra que a irmandade da Boa Morte aqui em Cachoeira, ela expandiu de Salvador para aqui, eh, por volta de também na mesma época que ela foi criada lá em 1820, 1822, tá. Tem até gente que fala que elas vieram para aqui fugidas daquelas escaramuças ou da da daqueles problemas políticos que estava envolvida, que estava que dizia respeito à presença de portugueses de de de militares, de de do Exército Português lá em Salvador em 1821, que culminou com a vinda, né, de autoridades, de antigos comerciantes , tá, eh, de Salvador para o Recôncavo Baiano, que vai culminar no dia 25 de junho de 1822, quando Cachoeira faz aquela coisa toda de de de libertação do Brasil de Portugal, e depois da guerra lá em em Salvador, que culminou em 2 de julho de 1823, quando os portugueses foram foram expulsos. Essa é uma das versões que as pessoas falam da vinda da irmandade da Boa Morte para aqui da Cachoeira.[...] (Entrevista, 2025).

Eh, e elas chegam aqui em Cachoeira, elas nascem lá e vem pra cá pra Cachoeira?

Eh, olha, ela não nasce lá e vem pra Cachoeira. Ela, segundo João Campos, que era um historiador ou um ou uma pessoa que escrevia sobre história, eh, de Salvador na década de no início da primeira metade do século XX, ele disse que a Irmandade da Boa Morte existiu em Salvador até 1945, com aquelas características lá, né? E que elas faziam a procissão dela e essa procissão percorria ali o Largo de São Bento e até o Pelourinho, fazia aquela Barroquinha, tá? E ali tinha as festividades que elas faziam, que era as festividades de dessacralização, que até hoje aqui em Cachoeira faz. Que elas chamavam antigamente, eh, eu também alcancei, eu até alcancei essa expressão, né, mas que ela sumiu pela sua, pelo seu conteúdo, eh, preconceituoso, né? O Regabofê. Que chamava que era o samba que elas faziam lá. Então, a Irmandade da Boa Morte aqui em Cachoeira, ela chegou por volta de 1870, né? Porque a tradição, a memória registra que a irmandade da Boa Morte aqui em Cachoeira, ela expandiu de Salvador para aqui, eh, por volta de também na mesma época que ela foi criada lá em 1820, 1822, tá. Tem até gente que fala que elas vieram para aqui fugidas daquelas escaramuças ou da daqueles problemas políticos que estava envolvida, que estava que dizia respeito à presença de portugueses de militares, de do Exército Português lá em Salvador em 1821, que culminou com a vinda, né, de autoridades, de antigos comerciantes , tá, eh, de Salvador para o Recôncavo Baiano, que vai culminar no dia 25 de junho de 1822, quando Cachoeira faz aquela coisa toda de libertação do Brasil de Portugal, e depois da guerra lá em Salvador, que culminou em 2 de julho de 1823, quando os portugueses foram expulsos. Essa é uma das versões que as pessoas falam da vinda da irmandade da Boa Morte para aqui da Cachoeira. Mas ela não veio nesse período.

Ela veio a partir da segunda metade do século XIX e eu desconfio, né, que ela tenha, teria chegado por volta de 1878, eh, estimulada pelas, pelos movimentos sociais que haviam em torno da abolição da escravidão, que começou por volta de 1870, ele se acirrou, né, em 1870.

Cumpra salientar que a historiografia não é unânime quanto à data de surgimento da Irmandade da Boa Morte. Autores apresentam interpretações distintas sobre sua origem, ora vinculando-a às irmandades negras do período colonial, ora situando sua consolidação no

século XIX. Tal divergência evidencia as lacunas documentais que cercam a trajetória de organizações religiosas negras, cujas memórias foram historicamente preservadas sobretudo pela tradição oral.

Eh, Cacau, eu gostaria de iniciar, eh, conhecendo, né, a tua visão sobre a origem e história da irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória da aqui de Cachoeira.

É, a irmandade da Boa Morte, ela tem uma divergência entre historiadores e pessoas que se interessam pela, pela irmandade, ou irmandades aqui na Bahia, eh, de que ela **teria sido fundada em 1820**, ou nesse período, né, nessa década, lá em Salvador. **Isso eh, não existe uma documentação que que confirme essa data**, né, como uma data inaugural, eh, da irmandade da Boa Morte.

Segundo o entrevistado, a Irmandade da Boa Morte se apresenta publicamente como uma organização de devoção católica, mas também desempenhou papel fundamental na preservação e na organização das religiões de matriz africana na Bahia. Nas palavras do entrevistado, “[...] ela, além de ser uma instituição religiosa católica, que funciona como uma espécie de ‘fachada’, no sentido grego da palavra, também se constitui como uma organização voltada para a institucionalização do Candomblé na Bahia, processo que começa a se consolidar na década de 1820” (Nascimento, 2025).

[...]Na verdade, a, a Irmandade da Boa Morte, vou cometer aqui uma, ela se chama, ela não é uma irmandade, né? Ela é uma devoção. **É devoção, são mulheres devotas à Nossa Senhora da Boa Morte e Glória.** Essa devoção existia lá na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho em Salvador, né? E essa irmandade, essa igreja era da irmandade dos homens crioulos, né? De afrodescendentes. De homens, eh, angolanos, também, tinha muitos angolanos lá. E elas eram provenientes da da daquela zona ali da que chama de Yorubalândia, Keto né, que, ou aquela zona ali do Benin, daquele território eh, que faz fronteira entre o Benin e a Nigéria, né? Dali, são povos que viviam dentro do território Gêge, como nós falamos aqui, mas que falavam o idioma Yorubá. Eh, então, eh, essas mulheres, elas, eu acho que foi até por esse motivo, né, eh, de separação étnica, eh, coisas desse tipo, que elas passaram a fazer o culto a Nossa Senhora da Boa Morte na Igreja da Barroquinha, onde elas tinham uma, uma comunidade ali de de africanos provenientes dessa área, né? Falantes do Yorubá. E e ali, ali também existia um culto, eh, a Xangô, né? Que que, eh, e que esse Xangô, ele, eh, esse culto vai dar origem a (Ilê Axé Iyá Nassô) que nós conhecemos hoje como terreiro Casa Branca lá em Salvador, né? Então, eh, atribui a essas mulheres a fundadoras, eh, dessa devoção da Boa Morte, né, com aquela características que elas possuem (Entrevista, 2025).

Sobre esse aspecto, Renato Silveira (2006), em seu livro intitulado “O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto”, também aponta

que, na Bahia, surgiu uma ala feminina dentro da Irmandade masculina do Senhor dos Martírios em Salvador. Mais tarde, essa ala se organizou e se mudou para a Igreja da Barroquinha, em Salvador, antes de se estabelecer em Cachoeira, direcionando sua devoção católica à Virgem Maria, personificada como Nossa Senhora da Boa Morte. Eis, aqui, o provável marco temporal do surgimento da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte (Silveira, 2006).

Conforme ainda discorre aquele historiador, foi, sim, na segunda metade do século XIX que ocorreu a migração da devoção da Irmandade da Boa Morte para a cidade de Cachoeira e a transição de sua origem mítica (associada às guerras de independência) para sua agência política em um contexto circundado por tensões. Foi sob o escudo da religiosidade que a Irmandade se firmou como uma sociedade abolicionista negro-feminina, em “funcionamento” até os dias de hoje e comprometida com a preservação cultural e identitária dos povos ancestrais.

[...]“Então, eh, esse foi um dos motivos que elas se se inseriram aqui em Cachoeira como uma sociedade abolicionista feminina, tá? É o que é que a Irmandade da Boa Morte é de fato. Ela, além de ser uma instituição, eh, religiosa católica, né, que é uma que é uma farsa, no bom sentido da palavra, no sentido grego da palavra faça, e também uma instituição voltada para a institucionalização da Candomblé aqui na Bahia, né, que isso começa de fato em 1820, na década de 20, com essas africanas que faziam culto de de Xangô lá na Barroquinha, né? Mas também, e sobretudo, elas, eh, estavam imbuídas, eh, com o processo abolicionista. [...] Ela é uma sociedade abolicionista feminina em funcionamento, né[...] (Entrevista, 2025) .

A tradição oral transmitida entre as próprias Irmãs acrescenta ainda uma dimensão fundadora de caráter milagroso à origem da Irmandade. Segundo relatos preservados na memória das mais velhas, especialmente registrados em entrevistas realizadas na década de 1970, a criação da Irmandade da Boa Morte estaria vinculada a uma promessa feita por mulheres africanas escravizadas. Conforme a narração do historiador, essas mulheres teriam suplicado à Virgem Maria sob a invocação de Nossa Senhora da Boa Morte, prometendo que, se fossem libertadas da escravidão, dedicariam suas vidas e as gerações futuras à celebração perpétua dessa devoção. Assim, a fundação da Irmandade é compreendida, no interior de sua própria tradição, como resultado de uma promessa cumprida, transformando a celebração anual em um gesto contínuo de gratidão pela liberdade e pela sobrevivência de um povo:

[...]Tanto que se você perguntar, até hoje nessas irmãs, mas quando se perguntava isso na década de 70, como foi criada a irmandade da Boa Morte? Elas respondiam e até hoje responde, respondem que a Irmandade da Boa Morte foi criada por uma promessa que as africanas fizeram de que se Nossa Senhora libertasse os africanos da escravidão, elas se comprometeriam eh, para o resto de toda a existência do planeta Terra, elas celebrarem ela como agradecimento pela abolição da escravatura, tá? Isso é o é o grande, é a grande, é palavra-chave da Irmandade da Boa Morte [...] (Entrevista, 2026).

Neste trecho do testemunho, apresentado a seguir, revela-se que a libertação de escravizados pela Irmandade era resultado de uma sofisticada rede de solidariedade e de testamentos de mulheres africanas, que se valiam da sucessão patrimonial como instrumento de proteção de suas linhagens. Uma vez concedida a liberdade aos afilhados e dependentes no momento da morte, essas benfeitoras admitiam a transmissão de bens em um mecanismo de continuidade de sua família de santo e, por conseguinte, da comunidade negra. Pelo gesto de subversão e de insurgência, essas irmãs garantiam que propriedades e almas continuassem sob o poder dos seus.

[...] quando elas compravam alforria, elas compravam só de mulheres ou compravam ou alforriavam homens também?

Olha, eh, a gente não sabe. Eu, eu realmente não conheço nenhuma, nenhuma, nenhum documento em que uma irmã da Boa Morte ou qualquer outro negro tivesse comprado a alforria de alguém. Há alguns relatos de pai que compra a liberdade do filho, a do marido que compra a liberdade da esposa, eh, da mãe que compra a liberdade da filha que tá ainda escravizada, essas coisas. Mas você não tem documento, e, e eu acho que ninguém conhece também, é de assim, olha, Fulana de tal, assim, assim, irmã da Irmandade da Boa Morte, ou a Irmandade da Boa Morte comprou a liberdade de fulana de tal. Isso não existe. Agora, você encontra eh, documentos de pessoas que, por exemplo, no seu testamento, ela alforria todos os seus escravizados. *E você sabe, dona Benedita Gonçalves, por exemplo, eu tenho o documento dela, a cópia, que ela era uma irmã da Boa Morte, ou pelo menos fazia parte dessa, eh, dessa, dessa rede de relação que tava envolvido o pessoal da Irmandade da Boa Morte, e que ela, no seu testamento, ela alforria todos os seus escravizados. Sabe? E era africana. Ela alforria. Sabe? Então, eh, não é uma compra, é uma concessão, né?* Ela tava concedendo ali, porque ela Depois da morte dela? Depois da morte dela, essas pessoas, mas quando você fazia, você fazia, eh, o seu testamento é que você já tava com o pé na cova, né? Você morria dois, três anos depois. Eh, ela, embora ela dissesse: "Ah, eu tô aqui com a minha sã e consciência e eu acho que eu devo fazer essa, esse inventário, eh, porque não sei o que, tá, tá." E aí ele, aí deixa, deixa, eh, móveis pra fulana de tal, minha afilhada, deixou não sei o que pra minha afilhada, tá, tá. Tem uma Laia mesmo, *Laia Andrade, sabe? Que ela faz parte dessa rede que ela ganhou uma casa de uma africana, e que essa casa continua na mão da mesma família até hoje, aqui na Ladeira da Cadeia*, isso é perfeito, Essas coisas, só quem sabe sou eu, viu, Elba.

Existem conexões entre a Irmandade da Boa Morte e tradições africanas associadas aos escravos de etnia Malê na Bahia do século XIX. Segundo essa interpretação, a confraria poderia guardar traços estéticos e simbólicos relacionados a matrizes islâmicas, além de ter experimentado um processo de perda de parte de seus fundamentos ao longo do tempo. O entrevistado argumenta ainda que, na década de 1960, a Irmandade encontrava-se em processo de enfraquecimento institucional, contando com poucas integrantes já idosas, situação que levou à sua reestruturação com o apoio de órgãos públicos ligados à cultura e ao turismo após o tombamento da cidade de Cachoeira como patrimônio cultural. Nesse processo de renovação, parte dos conhecimentos rituais teria deixado de ser plenamente transmitida às novas integrantes, contribuindo para lacunas na preservação de seus fundamentos tradicionais.

Tem alguma coisa a ver, Cacau, com a Revolta dos Malês?

Olha, a Irmandade da Boa Morte, essa pergunta é muito interessante. **A Irmandade da Boa Morte é uma irmandade malê, tá? É uma irmandade de origem islâmica, tá? Inclusive, aquela indumentária que representa a estátua, ela tem todo um traço estético islâmico, sabe?** Tudo. Né? E é uma das coisas que eu tenho argumentado, que eu tenho levado a, para discussão publicamente, é exatamente essa perda da, a perda do conhecimento, né, da, da Irmandade da Boa Morte. Perdeu toda a fundamentação dela, todo o fundamento. Então, isso é porque, primeiro, houve uma, uma ruptura no momento em que, na década de 1960, a Irmandade da Boa Morte estava fadada a desaparecer, porque só tinha seis irmãs e todas elas senis e todas elas acamadas. Elas não saíam mais da cama, sabe? Estava tudo doente, acabada, né? Perto de morrer. E aí foram os órgãos de turismo de Salvador, Secretaria de Cultura, eh, naquele momento em que Cachoeira tinha sido tombada como patrimônio cultural. Então, foi que chamou essas mulheres e falou assim: "Olha, vamos reerguer a Irmandade da Boa Morte". **E aí elas tiveram que forçar a lembrança para que elas descobrissem, né, para que elas lembrassem quem eram, eh, pessoas hoje, naquela época, aliás, que eram parentes de irmãs antigas, contemporâneas ou anteriores a elas, antecessoras delas.** E aí foi chamando essas pessoas, eh, eh, parentes daquelas irmãs antigas, para renovar o quadro de Irmãs, né? **Mas só que elas cometeram um grande erro, porque elas não, essas, essas mulheres que estavam senis, essas seis, elas não passaram os fundamentos para aquelas que estavam entrando, tá?** De modo que elas, essas mulheres morreram, essas daqui não sabiam como, qual era o fundamento e foi renovando e esse conhecimento não foi transmitido porque ninguém sabia como era o fundamento. **Mas a gente sabe que, por exemplo, a Irmandade da Boa Morte, ela tem determinados rituais que são rituais próprios do candomblé, tá? Eh, antigamente tinha uma, uma, eu até tenho a foto, eu mandei para você.**

O ingresso na Irmandade transcende a escolha pessoal; trata-se de um compromisso espiritual e de uma predestinação ritual. Nascimento atribui essa sucessão a partir da preparação das "afilhadas" desde a infância. As credenciais para uma nova irmã descendem

das fundadoras da Ordem, de sorte que as celebrações transcendem o propósito festivo e representem o saber ancestral da transcendência espiritual na morte, simbolizada pela ornamentação das vestes das irmãs – que vão atravessar a fronteira entre o *Ayê* (mundo terreno) e o *Orum* (mundo espiritual) pela “morte simbólica”.

A dimensão comunitária desse processo também foi descrita pelo historiador cachoeirano, ao explicar os critérios de ingresso na Irmandade da Boa Morte. Segundo ele:

Eu tô, a gente tá, a gente deu uma, uma avançadazinha nos critérios de ingresso. Mulheres negras têm que ter uma faixa etária, né? A partir de 45 anos a 50. Eh, da questão, eu acho que a gente pode pensar, por mais madura, na menopausa também não. É. É. E tudo isso, eh, já são Yalorixás, precisa estar vinculado a um terreiro de candomblé, não é? Ou se não seja vinculado ao terreiro de candomblé, também pode não.

[...] É, olha, A questão da idade, né? É as, as irmãs, eh, a questão da idade é que você chega a um estado de maturidade, né? Porque um, um ponto, eh, essencial da Irmandade da Boa Morte, é a questão moral. Tá? É a questão moral. A Irmandade da Boa Morte, quando você vai ser admitida na Irmandade da Boa Morte, você é observada, sem que você saiba que você está sendo observada. Tá? Aí você, a, a pessoa lhe acompanha, vê onde é que você anda, com quem você anda, o que é que você faz. Se você é uma pessoa eh, promíscua sexualmente, se você é uma, se você é, é uma biriteira, se você é uma desonesta, se você tem problemas, sabe? Eh, de conduta na, na, na sua comunidade, na sua rua, se as pessoas, como é que você se comporta socialmente. Então você é vista por aí. Tá? E, e a partir desse momento que você é observada, aí você é, é levada para, eh, o comentário interno. Olha, tem aquela menina ali, aquela menina é muito legal, eu tenho observado ela, tá, tá, tá. Então aquela pessoa que estava lhe observando, ou, duas pessoas que estavam lhe observando, a partir daquele momento é a comunidade que passa a lhe, lhe observar, a comunidade religiosa, a Boa Morte. Passa a, a, a lhe observar.

Depois, tem um critério de, numa, numa reunião privativa, é por isso que tudo lá é secreto, tudo lá é privativo, nada é público, o seu nome é levado. Assim, olha, vamos colocar fulana de tal, porque ela é essa pessoa, a família dela é essa, ela vem de não sei de onde. Ela é de Oxum, ela é de Xangô, ela é de não sei quem. O pai de santo dela, ela é neta biológica de não sei quem. A, a avó dela era irmã da Boa Morte, que não sei o que lá, tá. Aí me chama. Já houve casos aqui em Cachoeira, sabe, dentro da Irmandade da Boa Morte, não vamos citar nomes, né? [...].

A narrativa apresentada evidencia que o ingresso na Irmandade da Boa Morte não se configura como um simples procedimento formal de filiação, mas como um processo gradual de reconhecimento comunitário. A observação silenciosa da candidata, mencionada pelo entrevistado, demonstra a existência de um mecanismo interno de avaliação social e moral, no qual a reputação pública, a conduta cotidiana e os vínculos comunitários passam a ser considerados elementos fundamentais para o eventual ingresso na confraria.

Nesse sentido, a admissão na Irmandade se constrói a partir de uma dinâmica coletiva de pertencimento, na qual a comunidade religiosa assume o papel de reconhecer, validar e legitimar a trajetória da futura integrante. O processo descrito revela que a escolha não se realiza de forma individual ou espontânea, mas emerge de uma observação prolongada e de deliberações internas realizadas em reuniões reservadas, nas quais são considerados aspectos relacionados à história familiar, à inserção religiosa e à reputação moral da candidata.

Essa forma de seleção revela, portanto, um sistema próprio de organização e transmissão de pertencimento, marcado por critérios que articulam espiritualidade, memória familiar, vínculos com os terreiros de candomblé e reconhecimento social no interior da comunidade. Tal dinâmica reforça o caráter reservado da Irmandade da Boa Morte e evidencia que sua continuidade histórica se sustenta em práticas de reconhecimento coletivo que preservam e reproduzem saberes ancestrais.

No que se refere ao sincretismo religioso, mostra-se importante compreender as dinâmicas culturais e de resistência da Irmandade da Boa Morte, posto que a intersecção entre o segredo, os símbolos e os rituais, especialmente entre o Catolicismo e o Candomblé, foi uma estratégia utilizada pela Irmandade da Boa Morte para preservar suas tradições religiosas e culturais sob a opressão colonial e escravista (Machado, 2013). Importa dizer que o sincretismo possibilitou que as práticas religiosas africanas sobrevivessem à perseguição, contribuindo, assim, para o fortalecimento identitário dessas comunidades e tornando-as mais coesas.

Essa relação estrutural com os terreiros de Candomblé também ajuda a compreender o fenômeno do sincretismo religioso presente na Irmandade da Boa Morte. Historicamente, as irmandades negras constituíram espaços nos quais práticas espirituais africanas puderam ser preservadas sob a aparência das devoções católicas. No caso da Boa Morte, as celebrações públicas dedicadas à Virgem Maria coexistem com referências cosmológicas oriundas das tradições afro-brasileiras, revelando uma convivência entre sistemas religiosos distintos que, longe de se anularem, articulam-se na produção de uma experiência religiosa singular.

O vínculo das irmãs com os terreiros demonstra que essa devoção mariana não se opõe às práticas do Candomblé, mas dialoga com elas, configurando um campo religioso híbrido no qual símbolos, rituais e significados provenientes de diferentes matrizes espirituais passam a coexistir e a se reinterpretar mutuamente, inclusive como critério de ingresso:

Ou seja, são mulheres. Ela precisa ser mulher e ela precisa ter eh, critérios de familiaridade, de sangue, de idoneidade moral. Do terreiro. Do terreiro. Morar em Cachoeira ou pode não, morar em Cachoeira não é um critério. Não. Porque tinha mulheres que moravam em Salvador, que eram irmã, em São Félix, Muritiba, da, das Almas, Maragojipe, São Gonçalo dos Campos, tudo isso (Entrevista, 2025).

Essa coexistência de elementos do catolicismo e das religiões de matriz africana também é observada por Joanice Conceição (2017), ao analisar as práticas rituais da Irmandade da Boa Morte.

As cerimônias públicas expressam basicamente símbolos do catolicismo. Isso se contrapõe aos símbolos do candomblé que constituem os rituais privados, ou seja, banhos, sacrifícios de animais, comidas que são arreadas para alguns orixás e limpezas de espaços. Esses atos, no entanto, são veementemente negados pelas integrantes. Atualmente, elas assumem a pertença ao candomblé, mas afirmam que no período da festa realizam apenas ritos católicos dedicados a Maria, mãe de Jesus (Conceição, 2017, p. 15).

Sob a perspectiva jurídica, tal coexistência encontra amparo no princípio da liberdade religiosa, assegurado pelo art. 5º, VI, da Constituição Federal, que garante a liberdade de consciência e de crença, bem como o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção às suas liturgias. Esse dispositivo constitucional estabelece que o Estado não pode interferir na organização interna das religiões, nem determinar quais práticas devem ou não ser realizadas por seus membros.

Por outro lado, a atitude de negação ou ocultamento das práticas de matriz africana por parte de algumas integrantes da Irmandade da Boa Morte, mencionada por Conceição (2017, p. 15), revela uma dimensão histórica marcada pela perseguição e pela criminalização das religiões de matrizes africanas no Brasil. Durante o período escravista e mesmo após a abolição, os cultos afro-brasileiros foram sistematicamente reprimidos pelo poder público, enquadrados como práticas ilícitas ou associadas à feitiçaria e à desordem social. Nesse contexto, muitas comunidades religiosas desenvolveram estratégias de proteção e sobrevivência cultural, recorrendo ao sincretismo religioso e à publicização de símbolos católicos enquanto mantinham, em âmbito mais reservado, rituais e fundamentos ligados aos orixás.

Assim, a aparente negação ou o silêncio em torno de determinadas práticas não deve ser interpretado como ausência de pertencimento religioso, mas como resultado de um processo histórico de racismo religioso e de violência institucional contra as religiões de matriz africana. Sob a ótica do direito constitucional contemporâneo, essas práticas e formas

próprias de organização espiritual devem ser compreendidas como expressões legítimas da liberdade religiosa e do pluralismo cultural, cabendo ao Estado apenas assegurar sua proteção, e não interferir em sua forma de realização.

Apesar das adversidades impostas pelo regime escravista e pelas estruturas de exclusão racial, alguns grupos negros conseguiram construir espaços de reconhecimento social e liderança dentro da sociedade colonial e imperial. Nessa perspectiva, destaca-se a formação de uma elite negra urbana composta por sujeitos que, por diferentes meios, alcançaram certo prestígio social e cultural. Conforme observa Conceição (2017, p. 69):

Não obstante as adversidades, surge uma nova classe; essa nova elite era composta pelas conhecidas “negras do partido alto” e pelos “respeitáveis senhores africanos”, conhecidos como os muçulmanos letrados. [...] Soma-se a isso, ainda, a rica forma de se vestir.

A referência às chamadas “negras do partido alto” indica mulheres negras que, por meio do comércio, da organização religiosa e da vida associativa, conquistaram prestígio e influência nas cidades do Recôncavo e de Salvador. Da mesma forma, os “senhores africanos” ou muçulmanos letrados representam um grupo de africanos que detinham conhecimentos religiosos e linguísticos, especialmente ligados à tradição islâmica, o que lhes conferia posição diferenciada dentro das comunidades negras.

Como se pode ver, também, a seguir, a percepção do Historiador entrevistado sobre a Irmandade reconfigura a noção tradicional dessa organização, que deixa de ser concebida como mera estrutura religiosa para uma afirmação de prestígio étnico-social. Nessa tessitura, Luiz Cláudio estabelece uma distinção entre “devoção” e “irmandade”, destacando a origem das fundadoras da organização em Salvador – ligadas ao culto de Xangô e à Barroquinha – e enfatizando a simbologia das indumentárias dessas Irmãs, muito mais ligadas ao *status* econômico do que à função litúrgica:

[...]Aquela roupa, né, que na verdade aquela roupa não é um, entre aspas, né, um fardamento, eh, que algum estilista na época desenhou para elas. Aquilo ali era a roupa, né, era de uma roupa social, de gala, que as mulheres endinheiradas, as mulheres negras africanas, ou afrodescendentes, endinheiradas, eh, participavam de cerimônias públicas e também privativas, né? Era uma, aquilo ali era uma roupa de representação de status, né? [...]

[...]E que essa, aquela indumentária, ela passou a ser uma indumentária oficial das irmãs da Boa Morte, porque a irmandade da Boa Morte, antes de mais nada, é uma corporação ou uma devoção feminina, eh, **de mulheres**

endinheiradas e que elas utilizavam aqueles tipos de indumentária como representação de status.

É isso que representa, aquela representação, aquela roupa que até hoje as irmãs da Boa Morte de Cachoeira usam, ela não tem nenhum significado simbólico, religioso, eh, voltado para o Candomblé, ou para as igrejas católica, ou para o catolicismo, não.

[...]Aquela indumentária, ela tem o único simbolismo de mostrar que aquelas mulheres eram endinheiradas, chamavam mulheres do partido alto, eram mulheres de bom partido, mulheres boas de se casar, né, de ter um bom marido, né?

Então, eh, elas eram mulheres de partido alto e aquela forma como elas se vestiam era eh uma representação de status, não só a roupa, mas também os adereços que elas usavam, que eram de ouro, pedras preciosas, elas se adornavam dos pés à cabeça, né? Pulseiras, anéis, colares, pingentes, eh, eh.

Que eram de ouro.

Tudo de ouro, tudo de ouro, brilhante, prata, eh, muito bem trabalhado, confeccionada sob encomenda, não era nada comprado em joalheria. Então, era tudo isso que elas representavam, né?
Essa irmandade da Boa Morte historicamente é isso.

Essas mulheres “endinheiradas” – antes escravizadas, já libertas e originárias de Kêtu – (Silva Neto, 2022), integrantes da ala feminina da Irmandade, foram assim descritas pelo etnólogo Pierre Verger: “enérgicas e voluntárias”, e ficaram conhecidas como as “Negras do Partido Alto”.

Destaca Regis (2021) que essas “Mulheres da Boa Morte” eram influentes na sociedade, dotadas de recursos, e se organizaram com a missão de comprar alforrias, garantir funerais dignos para si e seus entes queridos, e cultivar a ancestralidade feminina.

Percebe-se que as joias e os tecidos finos utilizados pelas Negras do “partido alto” representavam muito mais que ornamentos; tratava-se de dispositivos de poder e de autonomia econômica. Ou seja, as vestes dessas Senhoras configuravam uma estratégia de visibilidade e de resistência, ocupando os espaços públicos e impondo respeito e admiração à sociedade da época.

Mas não era só isso: a Irmandade da Boa Morte era uma instituição política e socioeconômica de elite negra, cujas bases se cruzam intrinsecamente com os terreiros de Candomblé Jeje-Nagô, a exemplo do Ventura e do Cajá. Como já assinalado, as mulheres do “partido alto” (quitadeiras, lavadeiras, regateiras) detinham poder aquisitivo, o que lhes dava

poder de barganha para financiar a compra de alforrias, como assinala o Historiador entrevistado:

Eu tenho essa documentação que eu tô até reunindo aqui para lidar, de, dessa, dessa, dessa, eh, dessa trama familiar, tanto simbólica quanto biológica, de, de, de relações de pessoas que foram as fundadoras da Irmandade da Boa Morte, para você ver a condição social e econômica delas, que eram mulheres que tinham muito dinheiro. E eles também tinham muito dinheiro. Sabe? Não eram fazendeiras, senhoras de engenho, não. Eram vendedoras, as mulheres que, de quituteiras. As mulheres, quituteiras. Elas, regateiras. Regateira era mulher que vendia peixe.

Sobre o sistema de organização da Irmandade da Boa Morte, destaca-se o critério de admissão à ala feminina, que se baseia no vínculo das associadas com um movimento de afirmação político-social, inclusive com as Comunidades Tradicionais de Povos de Terreiros.

E existe o quê?

Existe. Então, eh, eh, **mas a relação dessa mulher com o terreiro, com a Irmandade da Boa Morte, e as pessoas ligadas com a Irmandade da Boa Morte é muito íntima, como é também íntima a relação do, do, do terreiro** eh, do Ventura, eh, com a Irmandade da Boa Morte, que foi fundada dentro da irmã, a Irmandade da Boa Morte foi a, as, as irmãs da Irmandade da Boa Morte, eh, foram fundadoras do, do, do, do Ventura, e, eh, as pessoas do Ventura, tanto homem quanto mulher, foram as, as pessoas que estruturaram a Irmandade da Boa Morte, é por isso que eu digo que ela foi fundada, eh, a partir de 1870, porque as figuras que apresentam, que se apresentam dentro dessa estrutura da Irmandade da Boa Morte, eh, são pessoas que estavam na sua atuação política nessa década de 1870. Por exemplo, a imagem, nossa senhora de 1870. Você, a imagem de Nossa Senhora da Glória, ou você, a imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, que foi doada por um cara chamado eh, José Maria de Belchior. José Maria de Belchior foi o fundador do Ventura, O nome do terreiro do Ventura é Terreiro Zògbódò Malè Bògún Sèjá Hùndé .

Nesse sentido, a relação entre a Irmandade da Boa Morte e os terreiros de religiões de matriz africana revela-se constitutiva de sua própria formação histórica. Conforme relatos historiográficos e depoimentos transmitidos pela tradição oral dessas comunidades, a ligação entre as Irmãs da Irmandade e determinados terreiros sempre foi marcada por profunda proximidade espiritual, ritual e comunitária. Essa conexão pode ser observada, por exemplo, na relação histórica estabelecida com o Terreiro Zògbódò Malè Bògún Sèjá Hùndé, conhecido como Terreiro do Ventura, localizado em Cachoeira. Trata-se de uma casa religiosa

pertencente à tradição Jeje-Mahi, de matriz africana originária da região do antigo Daomé, atual Benim.

Segundo essa narrativa do entrevistado, preservada na memória comunitária, muitas das mulheres que participaram da organização e da consolidação da Irmandade mantinham vínculos diretos com o Terreiro do Ventura e participaram ativamente da estruturação da Irmandade, evidenciando que sua organização social e espiritual se desenvolveu em estreita relação com as comunidades de terreiro existentes na região desde o século XIX.

Assim, a Irmandade da Boa Morte apresenta uma configuração singular, na qual devoção católica, ancestralidade africana e pertencimento às comunidades de terreiro coexistem de forma indissociável, constituindo um sistema próprio de reconhecimento e admissão que reflete sua história, sua cosmologia e sua função social no interior das comunidades negras do Recôncavo Baiano.

Nascimento faz uma leitura simbólica da irmandade como um culto feminino a Egungum, que vai desde o recolhimento (isolamento ritual, com o afastamento de suas famílias) até a procissão (exibição pública); isso representa o ápice do fundamento da devoção, pois se perfaz em um rito de segredos, logo, de preservação da linhagem e da moralidade dos corpos negro-femininos.

Esse ritual, eu posso pensar e imaginar que é um culto a Egum? É um culto a Egum.

Eu ia falar isso, eu falei isso na minha live. Ela é o culto feminino a Egungum. Esse É. Ela é um culto de Egum. A Irmandade da Boa Morte é um culto a Egum. Eu falei isso hoje. Então, eh, é isso que acontece dentro da Irmandade da Boa Morte. É essa que é o fundamento dela. (Entrevista, 2025)

Essa configuração traz à tona o culto à ancestralidade, além de pensamentos antidiscriminatórios e antirracistas, e se organizava em torno de um poder interno, com funções como juíza perpétua, procuradora, escritã, noviças e/ou irmãs de bolsa (Machado, 1997). Essa divisão assegurava a continuidade ritualística, bem como a manutenção dos laços de solidariedade entre os membros.

Essa estrutura hierárquica garantia autossuficiência, protagonismo e resistência para mulheres negras em um contexto socialmente excludente, como acrescenta Werneck (2010, p. 16):

A trajetória das mulheres negras relatada de forma breve e perigosamente linear aqui não nos permite afirmar que houve qualquer espécie de continuidade histórica entre as diferentes organizações de mulheres negras se desenvolvem no Brasil ao longo das diferentes fases da história do país, na segunda metade do século XX ou no século atual. Mas sim, que diferentes elementos circulantes e até então desconsiderados estiveram à disposição, estabelecendo nexos entre diferentes momentos e sujeitos, permitindo variadas singularizações.

As organizações de mulheres negras compreendiam uma dimensão política que se articulava na gestão de um coletivo voltado à sobrevivência e à constituição de poder, marcado pela espiritualidade, pelo cuidado e pela economia solidária, como destaca Jurema Werneck (2010). Destaque-se que, para a médica e ativista feminista, ao ocuparem as ruas, os mercados e os espaços públicos, as mulheres negras praticavam um gesto de subversão, uma vez que suas (re)existências representam força política capaz de confrontar o sexismo e o racismo estrutural (Werneck, 2010). Esse pensamento reflete o legado da luta feminina coletiva, atravessada pelas questões de cor, raça, classe, gênero e religião.

A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte exemplifica essa resistência ao combater estereótipos e afirmar o papel das mulheres negras como figuras de poder na sociedade (Regis, 2021). Afirma Figueiredo (2018) que os fundamentos teóricos e metodológicos dessa luta são essenciais para a justificativa do feminismo negro desde a época da escravidão. A resistência das mulheres da Irmandade da Boa Morte é evidente, pois, por meio de suas práticas culturais e religiosas, elas desafiaram as estruturas opressivas, afirmaram sua identidade e dignidade e se firmaram como produtoras de um direito sob uma lógica decolonial.

Quer dizer, é por isso que elas saem de suas casas e vão dormir todas naquele quarto juntas, para Vão todas dormir naqueles quartos. Elas se afastam de suas famílias.

Sim.

Vão para esse quarto. Então ali, aquele momento Elas estão mortas. Elas estão em ritual.

Estão em ritual. E além disso, elas não podem eh, ter contato com ninguém, tá? Elas não podem eh, sair na rua, a Não, no primeiro dia. Não, o, o, a semana toda. A semana toda. Elas não podem ir à rua. Elas não podem ter contato com filho, neto, marido, irmão, irmã, não pode ter contato com ninguém. E elas não podem passar em encruzilhada, à noite e de dia. Não pode. Elas não podem, ah, eu vou aqui em casa e volto, não pode. Sabe? Hoje pode. Mas não podia.

Por fim, há de se pontuar que esta seção não contemplou a análise da integralidade do testemunho do historiador Luiz Cláudio Nascimento, dada sua dimensão, embora ele conste no Apêndice A. Ainda assim, os trechos selecionados desvelam a Irmandade em toda a sua transcendência – da festividade à sua consolidação como tecnologia de sobrevivência e soberania negra no território do Recôncavo Baiano. Da gestão do segredo à performance política de ocupação de espaços de saber-poder, as “Senhoras do Segredo” são celebradas nas palavras de Nascimento.

2.2 Da Colonialidade e do fio religioso no Brasil

Foi do pedantismo cristão que a colonialidade erigiu um projeto de aniquilação de culturas e gentes, infligindo ao mundo uma nova ordem sob o argumento civilizatório: a ordem da diferença (cristianismo = civilização; paganismo = selvageria), o que acabou por resultar em séculos de exploração, subjugação, apropriação e silenciamento; consequências colonialistas, como assevera Césaire (2020, p. 11), “abomináveis e racistas”, vitimando povos aos quatro ventos (indígenas, amarelos, negros). Criador do conceito de “negritude”, o poeta e político martinicano postula:

[...] da colonização à civilização, a distância é infinita; que, de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais despachadas, não sobraria um único valor humano (Césaire, 2020, p. 11).

Esse projeto colonial, longe de promover uma onda civilizatória, entabulou um sistema de destruição de corpos, sobremaneira, pela brutalização e desumanização dos povos colonizados. Muito diferente da narrativa de progresso que se instituiu em seu projeto de dominação, a colonização erigiu-se como uma ruptura violenta de valores éticos essenciais, aniquilando e esvaziando quaisquer centelhas de humanidade, por meio de estruturas burocráticas – normativas, leis, postulados e doutrinas – que promoveram dominação, exclusão, apagamentos identitários e a obliteração de dignidades, legado destrutivo sobre o qual Césaire (2020) alerta ao apontar seus impactos indelévels sobre inúmeros povos e sobre a construção sociopolítica de muitas nações até os dias de hoje.

A partir do século XVI, esse projeto se instaurou no Brasil e forjou dinâmicas culturais, sociais e religiosas ao longo de quatro séculos, infligindo aos povos originários e, logo em seguida, aos povos afrodiáspóricos dispositivos de dominação e exclusão que

reverberam no contexto hodierno (Melo; Lima, 2022), destacando-se, dentre os mecanismos desse projeto colonial, as práticas discursivo-ideológicas religiosas articuladas à intolerância contra quaisquer manifestações religiosas que não as do colonizador.

Por meio da decretação da “guerra justa contra os índios”, a Coroa Portuguesa interveio militarmente e estabeleceu monopólio sobre o território, controlando e transformando as aldeias indígenas em povoações passíveis de desestruturação social, cultural e espiritual (Melo; Lima, 2022).

O exame de legitimidade dos cativeiros, geralmente, constituía-se em uma mentira, tanto no que se refere à convivência dos missionários quanto no que se refere aos falsos testemunhos de membros da tropa, para além das ameaças infligidas aos indígenas aprisionados. Na clausura, os indígenas eram encurralados para que respondessem a inquirições jesuíticas, atribuindo a si mesmos uma condição de escravizados, sob a ameaça de maus-tratos e de morte (Farage, 1991).

Na fase do Marquês de Pombal, constata-se a decretação de liberdade dos índios e a abolição do poder religioso, bem como a transformação das aldeias em povoações e vilas, com o objetivo de a Coroa Portuguesa monopolizar todo o controle do território brasileiro, levando a um processo de devastação física e cultural dos povos indígenas (Melo; Lima, 2022, p. 3).

No decorrer da consolidação do controle sociopolítico, cultural e territorial, a Coroa implementou uma política indigenista de aniquilação que perdurou até o século XIX, quando se iniciou um processo sistemático de aculturação conduzido pela Companhia de Jesus, por meio de decretos, leis e regulamentos – como o Regulamento das Missões e a Lei de Terras – que subordinaram os povos indígenas às autoridades coloniais e os transformaram em pagadores de impostos (Melo; Lima, 2002).

Da invisibilização ao silenciamento, os povos indígenas foram subjugados pela ação pastoral dos jesuítas, que descredibilizavam suas crenças e os submetiam à doutrinação religiosa. Esse processo produziu uma redução cultural que reconfigurou a religiosidade guarani, substituindo gradualmente rituais e língua por elementos cristãos, ainda que, como destaca Melià (1997, p. 126), o maior valor cultural dos Guarani permaneça sendo sua religião, “de la palabra inspirada, ‘soñada’, por los chamanes y ‘rezada’ en prolongadas danzas rituales”.

Nesse cenário de repressão, constrói-se a falácia historicamente contada do intercâmbio cultural, quando o que sucedia era uma manobra autoritária, intimidadora e coercitiva de subjugação de uma cultura pela outra. Além disso, a empreitada jesuítica não só

visava à conversão, mas também tinha como propósito promessas messiânicas e esforços em direção à formação de gerações nascidas e religiosamente orientadas pela fé católica.

[...] antes de se configurar como uma “experiência religiosa”, a conversão vinha se impondo como aquisição de um idioma capaz, por um lado, de dar voz aos sentidos e aos limites da dominação colonial e, por outro, de replasmá-los dentro da nova situação colonial (Agnolin, 2001, p. 58).

Em realidade, a religião promovida pelas autoridades coloniais era aquela que sustentava o modo de vida português, fortemente associado a gestos e rituais cristãos; os indígenas, por sua vez, eram obrigados a absorver todo esse aparato religioso, adotando-o como forma de sobrevivência. De todo modo, as práticas discursivas dos jesuítas enredavam-se em abordagens distintas e complementares, quais sejam: a recusa e a contestação das religiões classificadas como “primitivas”; a demonstração do pensamento cristão sob a perspectiva do convencimento; e a imposição das regras àqueles que eram convertidos (Mudimbe, 2004).

Questionamentos sobre a legitimidade do uso da mão de obra escrava – tanto indígena quanto africana – surgiram a partir dos séculos XVII e XVIII, o que acabou por levar à abolição gradual da escravidão indígena, substituída pelo projeto colonial de escravização africana. Ao tratar de práticas discursivas como dispositivos de dominação, há de se dizer que, nos discursos, dos padres Antônio Vieira e João Antônio Andreoni (Antonil), conforme destaca Ferreira (2011), a escravização dos povos afrodiáspóricos em terras brasileiras não só se consolidou, como também se secularizou.

Assim, destaca Vainfas (1986, p. 98), “[...] no cerne dessa visão, o pensamento se seculariza, e a escravidão é considerada legítima, pois representa o único meio de gerar riquezas no Brasil”.

De acordo com o discurso do Padre Antônio Vieira, destaca Vainfas (1986, p. 101), os escravos devem se conformar com o destino e, assim, derramar o seu sangue sagrado, pois “[...] ser escravo é ser Cristo, eis a associação fundamental construída por Vieira”. Esse discurso esse que firmou o secular processo de escravização dos povos afrodiáspóricos traficados para o território brasileiro, combinando estrategicamente os interesses religiosos, sociais, políticos e comerciais da Coroa. Por meio dessa combinação, a legitimação do poder funcionou por séculos como uma totalidade integrada, salienta Matta (1981), pois não se tratava de um propósito apenas de unificação religiosa; era prerrogativa da Coroa a aniquilação de quaisquer outras crenças que ameaçassem o projeto colonizatório.

O Reino de Portugal, aliado do Papa e um dos primeiros a aceitar as decisões do Concílio de Trento (1545–1563), buscava reafirmar os dogmas da Igreja Católica diante da Reforma Protestante (Almeida, 2016). Nesse contexto, consolidou-se a aliança entre a monarquia portuguesa e a Igreja de Roma, conhecida como Padroado Régio, que concedia aos reis autoridade espiritual e governo religioso no reino e nas colônias, reafirmando os princípios tridentinos e combatendo crenças classificadas como heresias, o que contribuiu para o apagamento das religiões nativas. Nesse mesmo cenário, em 1551, foi criado o Bispado da Bahia, estabelecendo-se a diocese de Salvador sob jurisdição de Tomé de Souza, tendo como primeiro bispo Pero Fernandes Sardinha (Almeida, 2016; Oliveira, 2017; Silva, 2016).

As paróquias e freguesias se espalhavam pela colônia, mas a escassez de párocos dificultava a regularidade das liturgias e dos sacramentos. Assim, muitos moradores passavam anos sem contato com sacerdotes, enquanto a elite branca se isolava em espaços próprios de culto. Diferentemente de Portugal, formou-se no Brasil uma religiosidade privada e classista, muitas vezes fora do controle paroquial, favorecendo práticas heterodoxas (Silva, 2016).

Isso posto, entende-se que, dadas as circunstâncias, desde os primeiros momentos da história do Brasil, a dominação e a subordinação a uma elite branca permeavam todas as esferas sociais, incluindo religião, corpo, identidade linguística, cultura e valores. Nesse contexto, toda a dimensão humana do negro se transformava em mercadoria, em propriedade, sendo o corpo negro tratado como um bem mercantil entre os séculos XVI e XIX, de modo que “em geral, o escravo não tem leis e, para beneficiar-se de provisões legais em seu favor, precisa contar com o apoio de homens livres” (Mattoso, 1982, p. 45).

É daí que o fio religioso se configura em dispositivo de exclusão, de subjugação, de epistemicídio, de silenciamento; até porque “silêncio é discurso e constitutivo da linguagem” (Orlandi, 1997, p. 34), e as políticas do silêncio⁷ também compõem o aparato de subalternização de um povo (dominador) por outro (dominado). A censura e o silenciamento entrecruzam-se sob a lógica da hierarquização, ou seja, da supervalorização de uma língua, de uma cultura e de um rol de saberes em detrimento de outros; e o aparato colonial

⁷ A política do silêncio pode ser definida pelo fato de que, ao dizer algo, realizamos o apagamento, necessariamente, de outros sentidos possíveis. Dessa maneira, o silêncio constitutivo é o não-dito fundamentalmente excluído para que o dizer seja possível, fazendo parte dos processos de produção de sentido e presidindo qualquer produção de linguagem. O silêncio local, por sua vez, trata-se da interdição do dizer, sendo a censura sua forma mais visível (Orlandi, 1997).

corporificava-se nas proibições, na criminalização e na marginalização de todo sentido⁸ que se instituísse fronteira.

O silêncio em que vem envolvida sua figura e a ausência quase total de sua representação social evidenciam a perversão e/ou hipocrisia em que está assentada nossa sociedade. A presença da mulher negra irrompe em situações esparsas e instantâneas nos meios de comunicação, em momentos-chave nos quais a omissão de sua presença comprometeria o mito da “democracia racial” (Nascimento, 2008, p. 50).

No contexto colonial, o fio religioso discriminatório entrelaçou-se ao projeto colonial, voltado não apenas à exploração econômica de corpos negros, mas também à dominação cultural e espiritual. A invasão portuguesa instaurou mudanças estruturais dirigidas primeiro aos povos indígenas (Abreu, 2011) e depois aos povos afrodiáspóricos, submetidos à escravidão, ao disciplinamento de corpos e à negação de suas culturas e espiritualidades, enquanto o catolicismo operava ideologias de dominação por meio da catequese e da educação confessional, associadas à criminalização de práticas ancestrais e à invisibilização de saberes (Marinho; Ecco, 2020; Marinho, 2022).

Sistemática e recorrentemente, as expressões culturais ligadas à ancestralidade afroindígena eram submetidas a diversas violências – de depredações a atribuições jocosas e pejorativamente associativas à barbárie, à bruxaria e ao diabo (Gama, 2018). De forma persecutória, as práticas discriminatórias se proliferavam e se perpetuaram ao longo dos séculos, sustentadas por políticas de aniquilação e repressão a qualquer manifestação subversiva à ortodoxia católica (Souza, 2011).

Há de se dizer que as mulheres negras ocupavam um papel central nas práticas religiosas ancestrais, sendo líderes espirituais (ialorixás, mães de santo, rezadeiras, pajés) e guardiãs de saberes, tradições, ritos e referências identitárias. No entanto, essas anciãs também se tornavam alvo de uma opressão tripla: discriminação de raça, de gênero e de crença; a repressão colonial ocorreu pela negação dessas autoridades espirituais e sociais, o que acabou ensejando, em contrapartida, uma linha fundamental à sua requalificação: símbolos de resistência e de sobrevivência (Caes; Precioso; Nogueira, 2022).

⁸ Há que se pontuar que o discurso é efeito de sentidos, sendo assim compreendido que o sentido não está (alocado) em lugar nenhum, mas se produz nas relações entre sujeitos, entre sentidos, sendo assim possível, uma vez que sujeito e sentido se constituem de forma mútua, pela sua inscrição no jogo das múltiplas formações discursivas (Orlandi, 1997).

As relações de gênero nas religiões brasileiras, segundo Silva e Nogueira (2022), trazem à tona as complexidades de ser mulher em um mundo dominado por homens. Os autores destacam que:

No meio das expressões culturais e tradições afro-religiosas, rompe-se o papel de submissão em que a mulher é colocada em relação ao homem. O poder feminino dentro das religiões afro-brasileiras está, por sua vez, intimamente relacionado à condição da mulher em gerar filhos (Silva; Nogueira, 2022, p. 181).

Importa pontuar que as religiões afro-brasileiras são aquelas que se desenvolveram a partir das tradições religiosas dos diversos povos africanos trazidos ao Brasil como escravizados entre os séculos XVI e XIX (Marinho, 2022). A discriminação, o preconceito e a intolerância enfrentados atualmente por essas religiões têm origens históricas profundas, ligadas ao período colonial (Prado; Dietrich, 2024).

Por muito tempo, como já assinalado, os colonizadores europeus operaram o projeto colonial de descredibilização das religiões de matriz africana, associando-as a rituais demoníacos e à feitiçaria, ao mesmo tempo em que impunham suas crenças e valores culturais e religiosos (Mattoso, 1982). Estabelecia-se aí uma estrutura de dominação que excluía e reprimia as manifestações religiosas dos povos africanos escravizados, rechaçadas por contrariarem os dogmas do catolicismo, e assim declaradas ilegais, de sorte que seus fiéis passaram a ser frequentemente alvo de perseguições e punições por parte da Igreja (Fernandes, 2017).

A difusão do projeto de demonização das divindades e dos rituais africanos prosseguiu, contribuindo, assim, para a construção de uma imagem negativa dessas religiões, sobretudo por mecanismos de instauração de medos que se reverberavam em rejeição (Fernandes, 2017).

É demoníaco tudo aquilo que lembra ao ser humano que ele é um animal: a excreção, o vômito, a violência, a doença, a morte, o aspecto grotesco do sexo. Ao lado disso, é divino tudo aquilo que dá ao homem a impressão de que ele pode colocar-se acima dos outros animais: o amor, a inteligência, a renúncia aos instintos básicos, o aspecto sublime do sexo (Paiva, 2017, p. 175).

Lamentavelmente, esse projeto ainda se faz presente, influenciando a sociedade brasileira contemporânea, na qual as religiões de matriz africana – como Umbanda e Candomblé – continuam sendo alvo de violências, agressões e ataques a espaços religiosos,

revelando a persistência de um projeto de desvalorização da cultura negra (Campos; Rubert, 2014). Nesse contexto, a catequese também alcançou a população negra escravizada, especialmente na Bahia, funcionando como mecanismo de controle social e de apagamento das crenças de matriz africana, uma vez que a imposição do Cristianismo visava não apenas à conversão religiosa, mas também à sujeição cultural e política e à criminalização de suas tradições (Silva, 2016; Agnolin, 2001).

Acerca da conversão, segundo a Igreja Católica, Rufino (2019) comenta que:

Somente através da conversão o indivíduo seria um ser capaz de ser reconhecido como dotado de inteligência. Fora disso, o restaria a condição de selvagem, desalmado, débil, potencial, maléfico, em suma, desumanizando ao ponto de ser coisificado (Rufino, 2019, p. 79).

O aparato jurídico vigente, desde o período colonial e adentrando a República, sustentou essa lógica por meio de dispositivos legais que criminalizavam práticas religiosas consideradas “pagãs” ou de “feitiçaria”, instrumentalizando o direito como meio de perpetuar a desigualdade racial e a intolerância religiosa (Souza, 1986).

As Ordenações Filipinas de 1603 já previam punições severas contra práticas consideradas supersticiosas ou contrárias à doutrina católica, embasando a atuação da Inquisição e da Polícia do Santo Ofício contra cultos de origem africana e indígena (Azevedo, 2005). Esse modelo repressivo foi mantido com o Código Criminal de 1830, que continha dispositivos de coibição do “charlatanismo”, do “curandeirismo” e da “feitiçaria”, categorias frequentemente usadas para criminalizar terreiros e seus praticantes, atingindo especialmente mulheres negras em posições de liderança religiosa (Oliveira, 2021).

Com a promulgação do Código Penal de 1890, essas práticas religiosas permaneceram sob rigorosa vigilância, pois o artigo 157 criminalizava “espiritismo, magia e sortilégios”, instaurando um quadro de vulnerabilidade para a população afro-brasileira praticante de crenças distintas da fé cristã (Serafim; Azeredo, 2011).

Essa perseguição juramentada colocava o Candomblé e outras religiões afro-brasileiras sob um regime de prisões, apreensão de objetos sagrados e fechamento de terreiros, mantido pela Lei de Contravenções Penais de 1941 e configurado como um arcabouço jurídico de intolerância religiosa institucionalizada (Oliveira, 2021; Cunha, 2023).

Na Bahia – território de significativa presença das religiões de matriz africana –, essas leis foram aplicadas de maneira intensa e sistemática, conforme registram documentos históricos da Delegacia de Jogos e Costumes da Bahia, os quais revelam que, nas décadas de

1920 a 1940, autoridades policiais monitoravam e reprimiam eventos religiosos, muitas vezes, sob a justificativa de “perturbação da ordem pública” ou “uso irregular de instrumentos musicais” (Miranda, 2018).

Essas práticas configuravam violações à liberdade de culto, especialmente contra terreiros comandados por mulheres negras, como a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Tal quadro evidencia como o direito, longe de ser neutro, foi instrumentalizado para manter a hierarquia racial e religiosa vigente, impondo limitações estruturais à liberdade e à dignidade das comunidades afro-brasileiras (Silva Neto, 2022).

Apenas uma forma de fé era legalizada e aceita. Até 1890, o catolicismo era a religião oficial do Estado, e a Igreja desfrutava de diversos privilégios, enquanto outras religiões eram constitucionalmente proibidas (Gonçalves, 2009). Um exemplo disso pode ser visto no artigo 5º da Constituição de 1824:

Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo (Brasil, 1824).

Posteriormente, com o Decreto nº 119-A, de 17 de janeiro de 1890, ocorreu o rompimento com o Estado confessional e abriu-se caminho para a formação de um Estado laico antes mesmo da primeira Constituição Republicana (Brasil, 1890). Com a Constituição de 1891, a liberdade de crença foi garantida, e ficou proibida qualquer intervenção do Estado nos cultos religiosos, consolidando a laicidade e a separação entre as esferas pública e religiosa (Brasil, 1891; Carvalho; Gomes, 2024).

Entretanto, embora se supusesse uma laicidade constitucional como marco jurídico no século XIX, na realidade, as religiões de matriz africana permaneceram alvo de preconceitos e de marginalização social e institucional ao longo do século XX. Diversos autores e pesquisadores registraram essa persistente intolerância, ressaltando que, embora cessasse a tutela oficial da Igreja Católica, as práticas religiosas afro-brasileiras permaneceram sob vigilância e discriminação (Ponzilacqua, 2025; Pereira, 2025).

As manifestações religiosas afro-brasileiras, ao longo dos séculos de perseguição, eram (e ainda são) descritas por setores da sociedade e da academia como “superstições” ou “práticas inferiores”, o que reflete o quão complexo é o racismo que ancora a sociedade brasileira, perfazendo-se estrutural. Estrutural porque atravessa o imaginário coletivo por gerações e se faz legitimado e operacionalizado pela máquina estatal, uma vez que, por um

sem-número de mecanismos, faz com que a fé cristã orquestre os ritos e as dinâmicas sociais, políticas e culturais deste país (Lima, 2022a).

Mesmo após a laicização do Estado, o preconceito contra os cultos afro-brasileiros e seus praticantes, especialmente as mulheres negras, permaneceu arraigado, manifestando-se por meio de políticas públicas restritivas, estigmatização cultural e ações policiais repressivas, sobretudo em estados com forte presença afrodescendente, como a Bahia (Nogueira, 2020). Dessa forma, a laicidade constitucional não garantiu, por si só, a efetiva liberdade religiosa e o respeito às religiões de matriz africana, cuja luta por reconhecimento e respeito segue presente até os dias atuais.

No século XIX, a partir de 1831, com a abolição do tráfico negreiro, a legislação passou a permitir a alforria dos escravos da nação (Mattoso, 1982). O árduo processo rumo à liberdade também contou com outros instrumentos legais, como a Lei dos Sexagenários (1885) – que liberava do trabalho escravos sexagenários – e a Lei do Ventre Livre (de 28 de setembro de 1871) – que concedia liberdade aos filhos de mães escravas (Bittar, 2010).

O período que antecede a abolição da escravatura também é marcado por uma série de medidas repressivas contra a população negra por parte do Poder Público. Na Bahia, após a Revolta dos Malês em 1835, que foi o ponto culminante de uma série de revoltas negras no século XIX, o governo adotou ações extremamente severas contra a população negra. A Lei Imperial, de 10 de junho de 1835, estabelecia a pena de morte para escravos que cometessem ofensas ou causassem ferimentos a senhores, administradores e suas famílias (Pirola, 2023).

Na legislação baiana, a Lei nº 9, de 13 de maio de 1835, proibia que africanos adquirissem bens de raiz (terras ou imóveis), anulando contratos já firmados. A Assembleia Legislativa Provincial também sugeria a criação de uma colônia na África para repatriar os africanos alforriados. Além disso, o artigo 18 da mesma lei proibia que qualquer proprietário, arrendatário, sublocatário, procurador ou administrador alugasse ou arrendasse casas para escravos ou africanos libertos, sob pena de multa (Mattos, 2008).

Outras leis também ilustram as medidas repressivas contra a população negra até a abolição, em 1888. Na Bahia, após a proibição do tráfico negreiro em 1831, os africanos seriam apreendidos e enviados de volta à África. Na Lei nº 9, artigo 8º, os africanos forros foram obrigados a pagar um imposto de 10\$000 réis, sob pena de prisão e prestação de trabalhos até o pagamento do dobro dessa quantia (Reis, 2003). O artigo 19 da mesma lei reforçava a obrigatoriedade do batismo na religião cristã, impondo uma multa por cada escravo que não fosse batizado.

Já a Lei nº 14, de 2 de junho de 1835, estabelecia a criação de capatazias para vigiar aqueles que exercessem o ofício de “ganhador”, fossem eles escravos ou libertos (Brasil, 1835), evidenciando a intervenção normativa do Estado no mundo do trabalho dos negros urbanos, como uma estratégia de controle social e racial (Pirola, 2012). Assim, no contexto baiano, a perseguição religiosa revelou-se particularmente intensa e duradoura, dada a expressiva presença da população africana e afrodescendente, bem como a centralidade da região na economia escravista (Souza, 2011).

A história registra as perseguições direcionadas aos rituais e às cerimônias de cunho religioso e ancestral, de modo que os espaços de celebrações eram com frequência vigiados, invadidos e alvo de diversas violências. Como registra Lühning (1996, p. 203):

Ainda existem outras histórias, contadas normalmente por pessoas ligadas ao candomblé, que relatam como os investigadores da polícia, à paisana, aparecem na vizinhança dos candomblés, querendo localizá-los para futuras diligências noturnas. Há relatos de encontros com a cavalaria da polícia na rua, à procura dos candomblés, abordando transeuntes, às vezes até vindos de uma festa de candomblé. Em todas estas histórias, as pessoas de candomblé jamais deram informações ao órgão da ordem pública, que pudessem prejudicá-lo.

A Bahia, por sua formação cultural e ancestral, historicamente, foi alvo de diligências arbitrárias contra terreiros, dada a força das crenças dos povos originários, sobretudo da religiosidade diaspórica africana (Lühning, 1996). Dessa forma, esse território de resistência tornou-se palco incontestado de conflitos simbólicos, de modo que a religião do colonizador, diante de tamanha tenacidade, investiu em tentativas várias de negociação, como o sincretismo religioso. Mesmo em uma sociedade aferroada por intolerâncias e racismos – estrutural, institucional, de gênero e religioso –, a “fé marginal” erigiu-se forte e perseverante, contudo, ainda alvo dos mecanismos de exclusão e de perseguição.

As estratégias de sobrevivência e de manutenção iam surgindo, dentre as quais, o sigilo, a discrição e o “segredo”; tratava-se de uma forma de preservação identitária e de asserção cultural que encontrava nos quilombos e nas irmandades religiosas proteção contra o projeto colonial de apagamento. Manobras de inculturação foram implementadas ao longo de séculos pelas instituições eclesiásticas. É interessante o que Oliveira (2017, p. 102) levanta sobre a “Missa dos Quilombos” (celebrada no dia 20 de novembro de 1981, em Pernambuco):

Se na Missa dos Quilombos o contexto sociopolítico da década de 1970 impulsionou uma liturgia mais combativa, em tom de denúncia, as celebrações dos anos 2000 lançam mão de um *ethos* festivo e de uma estática “afro” inspirada nos candomblés como representativos da “cultura negra”. Há uma aposta na existência de uma “cultura” material tangível, identificável cujos elementos podem ser acionados para expressar crenças religiosas. O ritual continua o mesmo: católico, mas nas suas fendas são inseridos alguns elementos das religiões afro que o *incultura* transformando-o em “afro”. Uma vez que o Estado, com o auspício de religiosos e intelectuais patrimonializou as religiões afro-brasileiras, agora elas podem ser *inculturadas* pelos católicos. Dito de outro modo, os católicos levam tão a sério a noção de que os terreiros são lugares onde os símbolos da herança africana no Brasil foram preservados, que é possível salvaguardá-los como patrimônio cultural nacional, por uma lado, e acionado para compor liturgias afro, por outro.

As religiões afro não só propiciavam uma dimensão, como também figuravam como uma forma de subversão política, de modo que promoviam autonomia e solidariedade dentro de um sistema ainda fortemente escravagista.

No caso da Irmandade da Boa Morte, essa resistência nem sempre se manifestava por meio do enfrentamento direto. Em muitos momentos, assumia contornos mais discretos, articulados ao segredo, ao silêncio e à não exposição pública de determinados fundamentos religiosos. Sobre essa questão, Luiz Cláudio Nascimento observa:

[...] as pessoas não sabiam que a Irmandade da Boa Morte, embora fosse uma irmandade feita por mulheres negras, [...] eram pessoas de candomblé [...]. Elas silenciavam estrategicamente [...]. O nome disso é resistência surda [...]. Esse silêncio confundiu a Igreja até 1986 [...]. Isso é uma estratégia. Isso é uma resistência surda. [...] É uma relação em que você age de uma forma política (Nascimento, 2025).

A fala do historiador permite compreender que a resistência da Irmandade da Boa Morte não se estruturava necessariamente pelo confronto aberto às instituições dominantes. Em muitos momentos, sua força residia justamente na administração estratégica do silêncio, do segredo e da discrição, mecanismos que possibilitaram a preservação de seus fundamentos religiosos e culturais em um contexto marcado pela vigilância e pela perseguição às religiões de matriz africana.

Nesse trecho, é possível aproximar a noção de “resistência surda”, mobilizada pelo historiador, das reflexões de Sodré (2019) acerca do isolamento ritual e da morte simbólica como mecanismos de proteção, sobretudo na materialização do “segredo” como instrumento de resistência. O recolhimento das irmãs realiza a preservação do “estoque do saber”, que, com o propósito de habitar a temporalidade do terreiro e dos povos ancestrais, retiram-se da

visibilidade daqueles que não compartilham do “segredo”. Importa dizer que se trata de um rito de fé, mas também se perfaz em um mecanismo político de autonomia ontológica para proteger os sabres do espetáculo e da vigilância externa, demonstrando, assim, a soberania do povo negro na celebração.

Nesse cenário, a mulher negra praticante de religiões de matrizes africanas surge como marca indelével dessa subversão, dessa resistência, e é sobre esse quesito que a seção seguinte busca discutir.

2.3 O não-lugar da mulher negra praticante de religião de matriz africana no Brasil

Em meio a um contexto de repressão e de sobrevivência, a mulher negra surge como símbolo de abnegação e, ao mesmo tempo, de luta, tendo a sua trajetória marcada por negações, por apagamentos e por silenciamentos, ou seja, por dissentimentos de direitos e de cuidados essenciais. O racismo patriarcal, o sexismo e a intolerância religiosa atravessaram os corpos negro-femininos, infligindo-lhes meios e modos de subalternização e silenciamento seu protagonismo no tempo-espaço histórico da luta negra.

De início, há de se pontuar que o projeto colonial operou sob intensa desumanização de sujeitos colonizados e escravizados, instaurando no Brasil uma matriz de dominação que perpassava os cerceamentos e os silenciamentos de corpos – indígenas, negros, pobres e mulheres –, sobremaneira pelo chamado “racismo patriarcal” (Collins, 2019; Werneck; Silva, 2016). Tratava-se de um mecanismo de hierarquização racial firmado por relações patriarcais, figurando, assim, em:

[...] um modo de definir o racismo atuante no Brasil e seus modos de atuação diferenciada a partir do sexismo e das fobias LGBT. O conceito permite chamar atenção para os diferentes processos que atuam na produção da subordinação de indivíduos e grupos, jogando luz ao fenômeno denominado de interseccionalidade. Sob o racismo patriarcal heteronormativo, processos de subordinação, violência e inferiorização das pessoas negras adquire ferramentas que atingem de forma específica todas as que se situam em posições femininas dentro do espectro das identidades de gênero (Wenerck; Silva, 2016, p. 11).

A interseccionalidade, conceito cunhado por Crenshaw (1991), constitui-se em uma ferramenta analítica determinante para o entendimento das categorias de gênero, de classe e de raça sob o viés da convergência, de múltiplos atravessamentos em nível estrutural que geram efeitos políticos e legais (Akotirene, 2019). É na convergência entre as diversas

dimensões da identidade – raça, gênero, classe e religião – que a vida das mulheres da Irmandade da Boa Morte é impactada, possibilitando a compreensão de como essas mulheres negociaram suas identidades e resistiram às opressões em diferentes níveis até os dias de hoje.

Destaca Gonzalez (1982, p. 97) que:

Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão. Enquanto seu homem é objeto de perseguição, repressão e violência policiais (para o *cidadão* negro brasileiro, desemprego é sinônimo de vadiagem, é assim que pensa e age a polícia brasileira), ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira.

Ao aplicar o conceito de interseccionalidade neste estudo, torna-se possível investigar como as estruturas de poder afetam e impactam a vida das integrantes da Irmandade da Boa Morte, abordando a interação entre racismo, sexismo, intolerância religiosa e outras formas de discriminação que elas enfrentaram, tanto dentro quanto fora da Irmandade, ao longo do tempo. A história jurídica brasileira evidencia que a institucionalização do racismo e do sexismo se materializou em dispositivos legais que afetaram de forma específica e sistemática a vida das mulheres negras, sobretudo no campo da liberdade religiosa. Durante o período imperial e republicano, diversas normativas criminalizaram práticas culturais e religiosas de matriz africana, o que contribuiu, sobremaneira, para reforçar estereótipos e legitimar a repressão policial ao longo da história.

A Irmandade da Boa Morte, desde tempos sombrios de perseguição⁹ até os dias de hoje, desempenha papel importante na preservação da religiosidade afro-brasileira e na luta

⁹ Um episódio emblemático das tensões entre a hierarquia eclesiástica e a autonomia da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte ocorreu no final da década de 1980, quando o pároco da Igreja Matriz de Cachoeira reteve as imagens de Nossa Senhora da Glória e de Nossa Senhora da Boa Morte após a realização dos festejos religiosos. Tradicionalmente, ao término das procissões, as imagens permaneciam temporariamente na Igreja Matriz antes de serem devolvidas à guarda da Irmandade. Contudo, após a festa, quando as Irmãs da Boa Morte foram buscar as imagens, foram informadas de que o padre não autorizaria sua retirada, sob o argumento de que os objetos pertenciam à Igreja Católica. O episódio ficou conhecido entre as integrantes da confraria como “o sequestro das santas”, configurando o ápice de um conflito institucional que se desenvolvia naquele período. Esse embate ocorreu no contexto em que a Irmandade havia conquistado recentemente autonomia jurídica, por meio da formalização de seu estatuto em 1989, passando a se organizar como entidade própria e não mais subordinada administrativamente à Igreja. A retenção das imagens funcionou, nesse cenário, como instrumento de pressão simbólica e institucional, uma vez que tais objetos possuíam profundo significado ritual para a confraria. Ao manter as imagens sob controle do templo, o pároco buscava reafirmar a autoridade eclesiástica sobre a Irmandade e, conseqüentemente, limitar sua independência organizacional. A reação da hierarquia católica foi explícita. O então arcebispo de Salvador, Dom Lucas Moreira Neves, chegou a afirmar que a aprovação do estatuto da Irmandade representaria um rompimento com a Igreja, declarando que, caso a confraria mantivesse sua autonomia, seria necessário criar uma nova irmandade que pudesse ser considerada a legítima continuadora da tradição. Tal posicionamento revela uma tentativa de redefinir a legitimidade religiosa da confraria a partir da autoridade institucional da Igreja, desconsiderando a historicidade e a continuidade

contra os racismos – religioso, de gênero e institucional –, por meio de celebrações religiosas, rituais internos de devoção e ações sociopolíticas que afirmam e promovem a identidade cultural da mulher negra. A atuação dessa confraria se ancora no sincretismo religioso e na fé em Nossa Senhora – na figura da Virgem Maria – como eixo simbólico e bandeira de resistência comunitária.

Em toda a diáspora africana, essas mulheres assumiram papéis centrais nas esferas social, cultural, política e emocional, constituindo-se pilares fundamentais para a sobrevivência e a resistência das comunidades negras diante dos reiterados atos de violência estrutural. Como salienta Lima (2022b, p. 243), a vida das mulheres negras é “[...] constituída historicamente por múltiplas opressões que além de relegar essas mulheres aos piores índices sociais, invisibilizaram seus contextos de opressão” (Lima, 2022b, p. 243).

Lima (2022b) acrescenta que, muitas vezes, comumente, o racismo e as relações patriarcais são desconsiderados na análise da pobreza, ignorando o fator interseccional (Lima, 2022). A sociedade se perfaz estruturalmente desigual desde o período colonial e escravagista, sobremaneira por conta da convergência entre o racismo e o patriarcado (Cisne; Ianael, 2022). Trata-se de um contexto não muito diverso da atualidade, pois, como pontuam Cisne e Ianael (2022, p. 192):

[...] presenciamos, até os dias atuais, a continuidade de um intenso processo de exploração e opressão contra a população negra em geral, mas, em particular sobre as mulheres, que sofrem múltiplas violências, violações e invisibilidade sexistas, além de racistas e de classe.

Nesse cenário, saliente-se que a resistência feminina – marcada pelo racismo patriarcal em um lugar social de subordinação – não se restringiu ao enfrentamento direto da escravidão e de outros contextos de opressão às mulheres negras; ela ainda se manifestou na criação e na

comunitária das mulheres que mantinham viva a tradição da Boa Morte. A situação se agravou em setembro de 1989, quando representantes da Igreja se reuniram com as irmãs para persuadi-las a revogar sua autonomia jurídica e retomar a condição de submissão institucional. Segundo relatos das integrantes da Irmandade, durante esse encontro foram proferidas ofensas de caráter racial e moral, nas quais as irmãs foram chamadas de “raparigas bastardas, sem brio e sem compostura”, além de serem qualificadas como “negras, artistas da cultura que nada tinham a ver com religião”. Tais declarações intensificaram ainda mais o conflito, acrescentando à disputa institucional elementos claros de discriminação racial e deslegitimação religiosa. A disputa entre a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e a Igreja Católica alcançou seu desfecho no início da década de 1990, quando o Poder Judiciário reconheceu o direito da confraria sobre os bens utilizados em suas celebrações religiosas. No final de 1990, o processo judicial movido pela Irmandade contra a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário foi julgado com decisão favorável à confraria. A sentença foi proferida pela juíza Gardênia Duarte, da comarca de Cachoeira, estabelecendo que as imagens e alfaia litúrgicas utilizadas nos rituais da Irmandade pertenciam à própria confraria, afastando qualquer pretensão de controle por parte da paróquia local. A decisão foi posteriormente mantida pelo Tribunal de Justiça do Estado da Bahia, que acatou o entendimento da magistrada de primeira instância, consolidando juridicamente o direito da Irmandade sobre os bens religiosos utilizados em suas celebrações (Souza, 2007).

manutenção de redes de solidariedade e de estratégias de preservação das identidades negras (Gonzalez, 1982).

Conforme destaca Davis (2016, p. 17), “[...] as mulheres eram vistas, não menos que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos, elas poderiam ser desprovidas de gênero”. Tal qual os homens negros, as mulheres negras também eram lidas como mercadoria, objeto de explorações de toda ordem.

Como protagonistas no processo de sobrevivência do seu povo, ainda que o corpo negro tenha sido coisificado, objetificado, comercializado e desumanizado; as mulheres negras tinham suas capacidades e papéis – trabalhadoras, lavradoras, cuidadoras, geradoras – apinhados e hierarquizados. Há de se dizer que essas mulheres “[...] tiveram uma centralidade no período escravocrata que ultrapassa a exploração das suas existências através do trabalho compulsório” (Cisne; Ianael, 2022, p. 192).

Trabalhando de sol a sol, em um contexto de total desumanização, não cabiam quaisquer perspectivas de maternidade; muitas mulheres não só se suicidavam como também cometiam abortos e até infanticídio, a fim de cessar as suas submissões e explorações, minando ainda a possibilidade de que seus filhos nascessem ou vivessem sob a mesma condição (Carneiro, 1982). Nessa linha, Davis (2016, p. 19) considera:

A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas. Na verdade, aos olhos dos seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram reprodutoras – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir da sua capacidade de se multiplicar.

Esses corpos negro-femininos constituíram-se em espaços autônomos nos quais a transmissão cultural e a solidariedade eram intensamente cultivadas, de modo que a continuidade de identidades e de modos de vida que o sistema escravista buscava erradicar fosse assegurada. Assim, a “[...] consciência que tinham de sua capacidade ilimitada para o trabalho pesado pode ter dado a elas a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família, seu povo” (Davis, 2016, p. 24).

Contudo, em se falando de religiosidade, de modo sistemático, a agência feminina foi marginalizada e criminalizada pelas instituições coloniais e republicanas, que estabeleceram o “não-lugar” para a mulher negra praticante de religiões afro-brasileiras, confinando-a a posições excludentes nos campos social e jurídico (Rivas, 2017). Isso posto, pode-se dizer que a compreensão desse cenário se mostra fundamental para o direito antidiscriminatório

contemporâneo, porquanto revela as raízes profundas da vulnerabilidade estrutural e da resistência que caracterizam a experiência desses corpos até hoje.

Conforme assinalado, os corpos negro-femininos têm a sua história marcada pela objetificação e pela exploração de suas capacidades – sobretudo (re)reprodutivas –, relegando-os a séculos de violências várias (físicas, sexuais, patrimoniais e psicológicas). Como destaca Carneiro (2011), para além da separação física de seus familiares (mecanismo colonial voltado ao esfacelamento de vínculos afetivos e culturais), essas existências eram atravessadas por abusos e por jornadas de trabalho exaustivas, incluindo os abusos de toda ordem praticados por parte de senhores e capatazes.

Dessa maneira, para analisar as singularidades relativas às vidas das mulheres negras e indígenas na cena brasileira, demanda atenção revisar a estruturação da sociedade de classes que se consolidou por e para o patriarcado, como explicitam Cisne e Santos (2018, p. 100):

[...] entendimento da exploração de classe no Brasil, portanto, não pode desconsiderar a exploração da população negra e indígena na economia colonial do país, desenvolvida pelo trabalho forçado e relações de apropriação sobre o corpo e a vida desses povos, destacada e diferenciadamente sobre as mulheres que, além do trabalho forçado, tiveram seus corpos apropriados para exploração sexual.

Nesse cenário adverso, a expressão mais genuína e inegável da resistência feminina reside na construção e na manutenção de redes de solidariedade, em espaços de cuidado e de resiliência emocional. Dos quilombos aos terreiros, essas mulheres investiram na preservação de práticas culturais e religiosas de matrizes africanas, que funcionavam como espaços de cuidado e de resiliência emocional.

Como já assinalado, no contexto baiano, a escravidão para as mulheres negras envolvia múltiplas dimensões de opressão – dos trabalhos forçados às gravidezes subsequentes para compor o quadro laboral do capital negreiro –, tendo ainda que enfrentar uma série de estigmas nas esferas racial, social e de gênero. O racismo que atravessa seus corpos é “[...] uma construção ideológica cujas práticas se caracterizam nos diferentes processos de discriminação racial. Um discurso de exclusão, interpretado e reinterpretado de acordo com os interesses de quem dele se beneficia” (Gonzales, 1982, p. 94).

Uma sucessão de aniquilações imperou ao longo da história, de sorte que, até os dias hodiernos, a população negro-feminina sofre na pele as desigualdades sociais e econômicas, inclusive no tocante às manifestações espirituais afro-brasileiras.

Essa dimensão espiritual e cultural é fundamental para compreender a complexidade das experiências das mulheres negras escravizadas na Bahia e o legado de resistência que elas deixaram para as gerações futuras. A espiritualidade sempre foi um elo fundamental para a manutenção do elo entre as escravizadas e suas raízes africanas. As mulheres negras resgatam a sua herança espiritual pelo vínculo ancestral.

Sobre esse aspecto, Livia Sant'anna Vaz e Chiara Ramos (2021) assinalam que o corpo negro-feminino é atravessado pelas opressões que essencializam o racismo religioso: gênero, raça e crença; e que o racismo religioso é uma tecnologia de poder. Essas dimensões convergentes exortam imperativos de exclusão, de apagamentos e de violências nos espaços de poder; assim, a (re)existência desses corpos configura um gesto de subversão ao *status quo*, o que pressupõe indiscutivelmente uma reescrita de narrativas sob o crivo afrocentrado.

Essas autoras reafirmam o combate à institucionalização e à naturalização do racismo e do sexismo estrutural, postulando a mulher negra como símbolo de resistência e de (re)existência. Também assinalam seu corpo – pluriverso –, sua subjetividade, sua agência coletiva e sua competência como mecanismos imperiosos ao seu protagonismo na cena jurídica brasileira (Vaz; Ramos, 2021).

Para entender melhor o quão complexas foram e são as experiências das mulheres negras na Bahia, bem como o seu legado de resistência, é crucial revisitar as dimensões espiritual e cultural delas. Isso porque compreende-se aqui que a espiritualidade se constitui em elemento primordial para a trajetória de luta e de sobrevivência das raízes africanas em uma sociedade escravista, patriarcal e estruturalmente racista. Dessa maneira, a ancestralidade, para Oliveira (2020, p. 139-140), trata-se de:

[...] uma categoria de relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento. Ela, ao mesmo tempo é enigma-mistério e revelação profecia. Indica e esconde caminhos. A ancestralidade é um modo de interpretar e produzir a realidade. Por isso a ancestralidade é uma arma política. Ela é um instrumento ideológico (conjunto de representações) que serve para construções políticas e sociais.

Compreendida como força motriz da coletividade, sobretudo em se tratando de um povo forjado por inúmeras tentativas de apagamento, a ancestralidade do povo brasileiro constitui-se por permutas entre os povos nativos originários (indígenas) e os afrodiaspóricos, configurando-se em dinâmicas de resgate, de valorização e de afirmação, logo, como aparato memorialístico. Sobrevivente e perseverante, a ancestralidade está nas reminiscências de espaços e gentes que lutam para mantê-la viva, pois é no ancestral exaltado, considerado, que

a herança espiritual sobre a Terra é preservada, colaborando para o crescimento da comunidade ao longo da sua existência (Oliveira, 2020).

Dessa forma, manter o elo espiritual mostra-se essencial para a manutenção do vínculo com a terra de origem, de sorte que se garanta a proteção espiritual diante dos inúmeros enfrentamentos impostos pelas múltiplas violências diárias seja garantida.

Essa resistência perpassava também a esteira identitária, uma vez que, pelo fio religioso, muitas narrativas coletivas eram costuradas e rememoradas, com o fito de proteger contra o projeto de desumanização operado pela máquina colonialista. Enraizada em práticas comunitárias, por rituais e celebrações, para além da dimensão espiritual, a religiosidade afro-brasileira manifestava-se como uma crítica silenciosa à ordem escravagista, afirmando-se como continuidade (Campos; Rupert, 2014). Nessa trajetória, apregoaram-se estigmas, preconceitos e diversas violências às religiões de matriz africana, como consideram Arcângelo e Reis (2025, p. 3):

As religiões de origem africana ocuparam papel central na formação cultural e social do Brasil, configurando-se como um dos pilares da identidade nacional e da resistência histórica contra a opressão colonial, a escravidão e o racismo estrutural. Tais manifestações religiosas, como o Candomblé, a Umbanda e outras expressões de matriz africana, trouxeram consigo elementos de cosmovisão, espiritualidade e práticas comunitárias que atravessaram séculos de estigmatização e marginalização.

No combate a essas manobras de desacreditização e de preconceito, a agência das mulheres negras é ponto fundamental nessa trajetória, pois elas estabeleceram um vínculo com o sagrado e com os ancestrais em espaços políticos e sociais, configurando-se como um importante elemento de resistência contra as opressões que atravessavam a vida cotidiana dessas mulheres (Rivas, 2017).

No processo de compreensão da religiosidade afro-brasileira como espaço de ressignificação da dor e da violência vivenciadas pelas populações negras escravizadas e seus descendentes, Bastide (1960) lançou mão da noção de “antropologia do sofrimento”¹⁰ para explicar que o aparato religioso afro-brasileiro se constitui em um sistema simbólico que converge resistências, dores, reconstruções e ressignificações das comunidades historicamente oprimidas e marginalizadas. Argumenta o sociólogo francês que o sofrimento não é apenas um estado passivo de dor; trata-se de um elemento dinâmico que impulsiona a resistência

¹⁰ Noção trabalhada também por Hubert Lepargneur em 1985 para designar ao sujeito que é acometido por dado sofrimento a tarefa de explicar-se o porquê da dor que lhe acomete, de modo que, no processo de investigação de motivos e fins, esse indivíduo mergulhe em preocupações para com a esperança que o faz viver. Assim, o sofredor toma consciência e constrói sua percepção da dor na elaboração do sofrimento (Machado, 2008).

cultural e espiritual, o que permite ao sujeito o estabelecimento de vínculos com a ancestralidade, reativando-a e fortalecendo-a continuamente (Bastide, 1960).

A ancestralidade funciona como um elo vivo entre passado e presente; trata-se, portanto, de um mecanismo de legitimação de práticas e de saberes que atravessam o tempo e os espaços, consolidando identidades coletivas resistentes ao apagamento histórico. Desse modo, como afirma Nascimento (2019), essa resistência ancestral não se limita à sobrevivência física, mas é um processo contínuo de reafirmação da humanidade, do pertencimento e da dignidade, que se expressa nas celebrações, nos rituais e nas narrativas comunitárias.

No campo do direito antidiscriminatório, a compreensão da importância desse vínculo espiritual contribui para a construção de políticas e normativas que reconheçam e protejam a diversidade religiosa como parte dos direitos humanos fundamentais. De acordo com Carvalho e Gomes (2024), o reconhecimento da liberdade religiosa deve ir além da simples tolerância, incorporando a reparação histórica dos grupos discriminados e a promoção da igualdade substantiva, especialmente para populações que sofreram marginalização estrutural.

Nesse sentido, a proteção jurídica às religiões afro-brasileiras e, por extensão, às mulheres negras que as praticam, é um passo crucial para a superação das desigualdades e para a valorização da diversidade cultural do país. Além disso, a análise interseccional proposta por Kimberlé Crenshaw (1991) reforça que a luta dessas mulheres transcende a dimensão religiosa, estando também entrelaçada às questões de gênero e raça.

Assim, uma vez que demanda reflexões interseccionais, mostra-se necessário lançar um olhar multifacetado sobre o direito antidiscriminatório para garantir a efetividade das políticas públicas e a justiça social. Ao tratar de espaços de acolhimento e resistência, como os quilombos e as Irmandades, vale revisitar lugares e não lugares para entender melhor esse contexto, objeto de estudo da seção seguinte.

2.4 Irmandades, Quilombos, Terreiros e a Natureza Jurídica da Irmandade da Boa Morte

A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, por exemplo, não apenas preservou rituais e saberes culturais, mas também constituiu um espaço de empoderamento social para mulheres negras egressas da escravidão e candomblecistas, reafirmando sua humanidade e dignidade em uma sociedade excludente.

É precisamente a dimensão organizativa e comunitária da confraria “encantada”, aliada à sua histórica capacidade de constituir redes de solidariedade, proteção e transmissão de saberes ancestrais, que permite compreendê-la para além do modelo de uma simples irmandade religiosa. Tal característica aproxima sua dinâmica das experiências coletivas construídas nos quilombos e nos terreiros de religiões de matriz africana, espaços igualmente marcados pela organização comunitária, pela resistência cultural e pela preservação da memória e da ancestralidade negra.

Para compreender sua natureza jurídica, é preciso, antes, considerar que as Irmandades negras, os Quilombos e os Terreiros de Candomblé estabelecem vínculos históricos, políticos, comunitários e jurídicos entre si e se afirmam como expressões históricas distintas de um mesmo movimento contínuo de autodeterminação, no qual africanos vítimas da escravização e seus descendentes elaboraram mecanismos de proteção, solidariedade e espiritualidade para sobreviver à violência do cativo e do pós-abolição.

2.4.1 Os Quilombos

Do ponto de vista jurídico, os quilombos possuem natureza coletiva, territorial e constitucional, definida a partir do art. 68 do ADCT, dos arts. 215 e 216 da Constituição Federal, do Decreto nº 4.887/2003, do Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010) e da PNPCT¹¹ (Decreto nº 6.040/2007).

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), por sua vez, pontua Vogt (2014), tem elevada importância no que tange ao reconhecimento constitucional dos territórios quilombolas como propriedades definitivas, nos termos do caput, contribuindo para a concretização do direito à igualdade e à dignidade humana. Dessa forma, em caráter de reparação histórica, são obrigações do Estado a implementação e a garantia dos procedimentos de identificação, delimitação e titulação dos territórios, de modo a assegurar a proteção plena da memória, da identidade cultural e dos modos de vida dos remanescentes dos quilombos.

Há de se reiterar que, apesar de o projeto colonial operar estrutural e sistematicamente para silenciar e apagar as manifestações culturais dos povos originários, a religiosidade afro-brasileira elevou-se como força vital para as populações escravizadas, simbolizando

¹¹ O PNPCT é a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que foi instituída pelo: Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, constituindo um marco jurídico de extrema importância para a proteção dos povos tradicionais como: quilombolas, comunidades de terreiros, povos indígenas, extrativistas, marisqueiras e pescadores etc.

resistência e resiliência incomuns. A definição dos quilombos inicialmente indicava que esses espaços representavam locais de acolhimento, onde os negros fugidos e alforriados podiam expressar livremente seus ritos, suas crenças e seus saberes; tratava-se de *loci* privilegiados de afirmação de identidades, bem como a organização social e a salvaguarda ancestral.

Para Maciel (2016, p. 94), os quilombos se constituíam em “formas de desestruturação e de abolição”, uma vez que era nesses espaços que se buscava a dignidade negada à população afrodiáspórica. Funcionando como um dos principais operadores espaciais, políticos e culturais de desconstrução da máquina colonial e de luta pela abolição, os quilombos articulavam esperança, luta e sobrevivência.

Linhares Julio (2024) salienta que, nas comunidades quilombolas, emergiu uma organização social estruturada na cultura africana bantu, na qual a solidariedade, a diversidade e a autonomia eram cultivadas, fomentadas e mantidas entre os seus membros, para que as gerações futuras pudessem viver sob o manto de proteção do bem coletivo ao longo dos anos.

Destaca-se em Bittar (2010) que a luta pela legitimação de territórios, pelo reconhecimento identitário e pela valorização dos modos de vida de povos subalternizados, perseguidos e explorados pelo Estado colonial, imperial e republicano ainda é uma pauta jurídica recente.

O cotidiano nas comunidades quilombolas era composto por atividades que reforçavam o valor do coletivo e fortaleciam os vínculos entre os membros; havia ali um ambiente de intensa solidariedade comunitária, em que a organização social refletia, ao mesmo tempo, a necessidade de resistência física contra os ataques coloniais e o desejo de preservação cultural e espiritual (Moura, 2021; Nascimento, 2021). Esse pensamento de comunhão ancestral coletiva ampara o “quilombismo”¹², que, enquanto processo de resgate de dinâmicas socioeconômicas inspiradas na experiência histórica dos quilombos, ilustra a realidade brasileira.

Nos quilombos, cultivava-se uma educação para a preservação da ancestralidade como aporte para todas as demais dinâmicas sociais, sobretudo por meio da realização de rituais religiosos; as práticas gestadas nesses espaços baseavam-se nos princípios africanos do comunitarismo – responsabilidade, cooperação, solidariedade e bem comum entre os membros da comunidade (Nascimento, 2019).

¹² Conceito cunhado por Abdias Nascimento, o quilombismo consiste em um processo de codificação das experiências dos povos negros, de modo que se possa sistematizar, interpretar e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro (Nascimento, 2019).

Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis de uma vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Contra a propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza, percebe e defende que todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo. Em uma sociedade criativa, no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão ou exploração, ele é antes visto como forma de libertação humana que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social (Nascimento, 2019, p. 290).

Reitera-se aqui que, nesses espaços de práticas coletivas, constituídos por tribos, quilombos e senzalas, as dinâmicas e os rituais religiosos figuravam como mais que simples celebrações: configuravam-se, sobretudo, como momentos de resgate da tradição e da cultura africana e de conexão com os encantados, os orixás ancestrais¹³ e as forças da natureza, que garantiam proteção e orientavam a vida comunitária.

Nesse sentido, ao tratar da religiosidade, observa-se que ela era uma dimensão inseparável da existência quilombola e permeava os processos cotidianos, estruturando uma cosmovisão que orientava as práticas políticas, sociais e espirituais da comunidade (Bastide, 1961). O modo como essas experiências eram interpretadas à época pode ser observado no seguinte excerto:

Distante do modelo de sociedade projetado e forçosamente implementado por seus colonizadores, os povos da África possuem características de organização tribal, onde o rito é primordialmente voltado ao coletivo. As festas, assim normalmente chamados os rituais destinados ao culto dos orixás, foram vistas como uma algazarra de pecado e elementos que remetiam ao maligno, principalmente pela prática de sacrifícios animais, que nesta visão preconceituosa, serviam para alimentar o demônio. Vale ressaltar aqui, que a comida é peça fundamental dentro dos cultos aos orixás. A prática de imolação está diretamente ligada à fertilidade do povo e da terra. Tudo é aproveitado, e matar um animal ao espírito guardião era símbolo de entrega do que de mais valioso a comunidade possuía. Nesta crença, a benção é direito de todos sem distinções (Torres; Martins, 2021, p. 312).

A história por meio da pesquisa não permite exatidão para o entendimento do discernimento, em razão da ausência de fontes quanto ao palco e às condições negras em sua luta contra a opressão. Temos, então, a considerar a perda de fontes e, por conseguinte, a

¹³ Na África, os Orixás são deuses de clãs, considerados como antepassados que viveram na terra e foram divinizados depois da morte. Mas ao mesmo tempo constituem forças da natureza (...) ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia (...) sendo adorados não apenas pelos descendentes, membros do clã, mas ainda por todos os que necessitam de seu apoio – camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros (Bastide, 1961, p. 153).

ausência de memórias, o que permite compreender a narrativa oral como fonte histórica que fere e cria uma verdade imperativa do seu apagamento.

Essa constatação e esse entendimento pressupõem uma construção memorial interpretativa, conforme destaca Gomes (2021): essa tríade que estrutura e sustenta – apagamento, ausência e silêncio – o regime de verdade constitucional reifica-se como história universal do constitucionalismo, portanto, como única narrativa, aquela que oculta a agência negra.

É nesse aspecto que o quilombo como fonte histórico-jurídica e presença constrange a verdade inquestionável do seu ocultamento. A sua historicidade é a possibilidade de reconstrução da narrativa constitucional apagada (Gomes, 2021, p. 142). O quilombo, então, para o entendimento de muitos, é sentido como uma pequena luz representativa da escravidão e de seus efeitos algozes. Com base nessa compreensão constitucional, resta admitir a centralidade da história do povo negro escravizado, conferindo aos quilombos a sua devida importância no cerne da narrativa.

O autor reforça essa compreensão ao citar Clóvis Moura (1981), afirmando que não se pode desperceber a secularidade da luta negra quilombola contra as forças coloniais e registrando que essas lutas já existiam a partir do século XVI em território correspondente ao território correspondente à Bahia, com registro de fugas. O seu texto traz que a história, entretanto, registra a manifestação de quilombos em “todo território americano” (Gomes, 2021) como “fenômeno hemisférico” (Gomes, 2015, p. 8).

Os quilombos constituíram uma forma histórica de reação coletiva à escravidão, formando extensos territórios ocupados por populações negras em diferentes regiões daquilo que se denominou “América Ladina”. No entanto, a compreensão do quilombo não se limita à sua dimensão territorial ou histórica, pois sua memória também é atravessada por disputas simbólicas e narrativas produzidas no interior da colonialidade, muitas vezes envoltas em mitos e representações que procuram redefinir ou limitar o significado dessas experiências de resistência. Assim, essa imagem dos quilombos, centralizada apenas nas disputas e tensões constitucionais, transforma-se em questões raciais mais amplas.

Inicialmente, podem ser identificados esses mitos formulados com base na memória do quilombo traduzida “na passividade e na submissão da população negra”, identificada pela democracia racial vivida, o que ofusca tensões e violências da realidade brasileira atual, inclusive nas áreas reconhecidas como remanescentes de quilombos, conforme argumenta o autor:

O primeiro mito dessa oficiosa história, e que se conecta aos quilombos, é a já mencionada imagem de passividade e submissão da população negra. Os quilombos rasuram essa representação, a condição de expressão da rebelião negra temporal constante e espacialmente densa. Contudo, a persistência desse mito se apresenta na ideia de democracia racial que encobre as tensões e violências raciais presentes na realidade brasileira, inclusive em relação às comunidades quilombolas (Gomes, 2021, p. 144).

Alinhada a essa concepção de resistência, no campo do direito, Carvalho e Gomes (2024) traçam uma análise sobre a resistência simbólica dos quilombos, que, para além da tradicional representação como espaços de liberdade, de solidariedade e de acolhimento, também devem ser lidos como verdadeiros espaços jurídicos e culturais de resistência simbólica e de afirmação de direitos coletivos.

A partir da compreensão dos quilombos como espaços ativos de resistência, torna-se possível avançar para o estudo das irmandades negras, instituições que também expressam formas históricas de organização e resistência do povo negro.

2.4.2 As Irmandades Religiosas

As irmandades religiosas constituem formas históricas de organização coletiva da fé, difundidas no mundo católico desde a Idade Média e amplamente presentes no Brasil colonial. Estruturavam-se como confrarias de fiéis reunidas em torno da devoção a um santo, exercendo funções litúrgicas, assistenciais e funerárias. No caso das irmandades negras, também se tornaram importantes espaços de sociabilidade, proteção e resistência cultural das populações africanas e afrodescendentes.

Como discutido até aqui, as formas de resistência negra, seja em quilombos, seja em irmandades religiosas, envolveram muito mais do que reivindicações legítimas de existência e de poder se expressão cultural e espiritual; foi necessário deflagrar efetivamente movimentos de decolonização nos mais diferentes campos – das bases epistemológicas às político-jurídicas –, como assinalam Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020). Os autores acrescentam:

[...] é preciso trazer para o primeiro plano a luta política das mulheres negras, dos quilombolas, dos diversos movimentos negros, do povo de santo, dos jovens da periferia, da estética e da arte negra, bem como de uma enormidade de ativistas e intelectuais, tais como: Luiz Gama, Maria Firmina dos Reis, José do Patrocínio, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento, Eduardo de Oliveira e Oliveira, Clóvis Moura, Sueli Carneiro, Frantz Fanon, Césaire, Du Bois, C. L. R. James, Oliver Cox, Angela Y. Davis, bell hooks, Patrícia Hill Collins etc. (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020, p.10-11).

Nesse contexto, as irmandades também desempenharam papel relevante na reorganização das formas de pertencimento e solidariedade entre africanos e seus descendentes no contexto da escravidão. A ruptura violenta dos laços familiares provocada pelo tráfico atlântico e pelas dinâmicas do sistema escravista levou à construção de novas formas de parentesco e identificação coletiva no interior das comunidades negras. Sobre esse aspecto, José Reis (1991) observa:

A dificuldade que tinham os africanos escravos, e mesmo libertos, de formar família pode explicar por que na Bahia eles redefiniram a abrangência semântica da palavra parente para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia “parente” de outro nagô, jeje de jeje etc. O africano inventou aqui o conceito de “parente de nação” (Reis, 1991, p. 55).

Do ponto de vista jurídico-religioso, o Código de Direito Canônico (1983) oferece parâmetros para compreender o enquadramento dessas organizações no interior da Igreja Católica. As irmandades são classificadas como associações de fiéis leigos, o que significa que não se configuram como ordens religiosas, não exigem vida consagrada, não dependem de votos religiosos e não se constituem como associações clericais compostas por padres, freiras ou religiosos. Tratam-se, portanto, de associações privadas de fiéis, formadas majoritariamente por leigos, regidas por estatuto próprio e dotadas de certa autonomia interna, ainda que vinculadas à autoridade eclesiástica. Nesse sentido, dispõe o Código de Direito Canônico:

Cân. 298 — § 1. Na Igreja existem associações, distintas dos institutos de vida consagrada e das sociedades de vida apostólica, nas quais os fiéis querem clérigos quer leigos, quer em conjunto clérigos e leigos, em comum se esforçam por fomentar uma vida mais perfeita, por promover o culto público ou a doutrina cristã, ou outras obras de apostolado, a saber, o trabalho de evangelização, o exercício de obras de piedade ou de caridade, e por informar a ordem temporal com o espírito cristão.
§ 2. Os fiéis inscrevam-se de preferência em associações erectas ou louvadas ou recomendadas pela autoridade eclesiástica competente (Igreja Católica, 1983, p. 52, grifo nosso).

No plano institucional, essas entidades eram organizadas com base em um documento denominado “compromisso”, que funcionava como estatuto interno da irmandade, estabelecendo regras de admissão, cargos da mesa administrativa, deveres religiosos e gestão do patrimônio. Esse documento precisava ser submetido à aprovação da autoridade eclesiástica, geralmente o bispo da diocese, para que a associação pudesse ser reconhecida no âmbito da Igreja.

Durante os períodos colonial e imperial, a relação entre Igreja e Estado era marcada pelo regime do Padroado, que estabelecia forte articulação entre o poder civil e a administração eclesiástica. Esse modelo foi alterado com a Proclamação da República, quando se instituiu juridicamente a separação entre Igreja e Estado por meio do Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que reconheceu a liberdade de cultos e extinguiu a religião oficial.

No ordenamento jurídico contemporâneo, as entidades religiosas são reconhecidas no âmbito do direito privado. O Código Civil brasileiro (Lei nº 10.406/2002) estabelece, em seu art. 44, que são pessoas jurídicas de direito privado, entre outras, as associações e as organizações religiosas, garantindo ainda a liberdade de criação, organização e funcionamento dessas instituições, sem interferência do poder público em sua estrutura interna.

Nesse sentido, as irmandades podem assumir juridicamente a forma de associações ou de organizações religiosas, a depender do modo como se estruturam institucionalmente e de seu registro civil. Trata-se de uma categoria ampla que abrange diferentes formas de organização da fé e da vida comunitária. Essa compreensão permite reconhecer a pluralidade das manifestações religiosas no Brasil, incluindo não apenas as confrarias católicas, mas também outras expressões de religiosidade coletiva, como as irmandades negras e os terreiros de Candomblé, que igualmente se organizam como comunidades religiosas dotadas de regras próprias de pertencimento, autoridade e prática ritual.

É importante contextualizar que essas confrarias negras, paralelamente aos espaços como senzalas e quilombos, já existiam desde a Idade Média e se organizavam em irmandades e ordens terceiras com o objetivo de amparar os desvalidos “através da caridade como forma de poder” (Barbosa, 2011). Em continuidade, a autora explica, citando Mattoso (1982), que os modelos existentes de irmandade agrupavam diferentes classes sociais, baseando-se em critérios de “santo de devoção”, “cor de pele” e “status social”, existindo, de um lado, irmandades cujos sócios pertenciam a diversas classes sociais e, de outro, irmandades específicas para diferentes segmentos, divididas por ofícios, estatuto social e cor da pele, ambas ligadas a um santo de devoção (Barbosa, 2011, p. 30).

Já na interpretação de Bastide (1983), as irmandades funcionavam como mediadoras entre a religiosidade africana e o catolicismo, configurando-se como uma forma singular de sincretismo religioso que permitia a sobrevivência cultural e a resistência política. A análise desses movimentos religiosos revela, ainda, a centralidade das religiões como mecanismos de resistência frente às múltiplas violências do colonialismo, atravessando as esferas políticas, sociais e culturais.

Entretanto, ao mesmo tempo em que desempenhavam esse papel de preservação cultural e de resistência, as antigas irmandades religiosas também reproduziam as hierarquias de gênero presentes na sociedade colonial. Sob essa perspectiva, observa-se que muitas dessas confrarias eram compostas exclusivamente por homens, refletindo e reforçando a exclusão sistemática das mulheres dos espaços de poder e decisão no âmbito da religiosidade católica.

A organização das irmandades negras na Bahia também refletia as diferentes origens étnicas da população africana escravizada. Essas associações religiosas não apenas estruturavam práticas de devoção, mas também funcionavam como espaços de sociabilidade e afirmação cultural entre os africanos e seus descendentes. Conforme observa José Reis:

As irmandades de africanos se subdividiam de acordo com as etnias de origem, havendo, por exemplo, as de angolanos, jejes e nagôs. Imaginadas como veículos de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de afirmação cultural. Do ponto de vista das classes dirigentes, isso foi interessante no sentido de manter as rivalidades étnicas entre os negros, prevenindo alianças perigosas. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos negros, impediu-lhes a uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido. Com o passar do tempo as irmandades serviriam até como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como um canal de ‘administração’ das diferenças étnicas na comunidade negra (Reis, 1991, p. 55).

Essa interpretação evidencia que, embora as irmandades fossem inicialmente percebidas pelas elites coloniais como instrumentos de controle social, elas acabaram se consolidando como espaços de organização coletiva, preservação de identidades culturais e construção de redes de solidariedade entre africanos e afrodescendentes. Essa redefinição do parentesco demonstra a capacidade das populações africanas de reconstruir redes de solidariedade e de pertencimento no interior de uma sociedade marcada pela violência da escravidão.

No plano jurídico contemporâneo, o parentesco é compreendido como a relação que vincula pessoas entre si em razão de laços de consanguinidade ou de outra origem reconhecida pelo direito, conforme dispõe o art. 1.593 do Código Civil brasileiro, segundo o qual “[...] o parentesco é natural ou civil, conforme resulte de consanguinidade ou outra origem” (Brasil, 2002). Entretanto, a experiência histórica das populações africanas na diáspora revela a existência de formas de parentesco que extrapolam a concepção estritamente biológica ou jurídica, constituindo vínculos simbólicos e comunitários fundados na etnia, na religião e na ancestralidade.

Nessa perspectiva, as irmandades religiosas desempenharam papel fundamental na constituição dessas comunidades simbólicas, funcionando como espaços de sociabilidade, proteção e reafirmação de identidades culturais compartilhadas. A ruptura dos laços familiares provocada pelo sistema escravista levou africanos e seus descendentes a reconstruírem formas alternativas de pertencimento e solidariedade no interior da sociedade colonial. Ao lado dos terreiros de Candomblé, as irmandades religiosas desempenharam papel fundamental na reorganização das redes sociais da população negra. Como observa Reis (1991, p. 55):

Da mesma forma, a “família-de-santo” dos candomblés substituiria importantes funções e significações da família consanguínea desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstituída na diáspora. Foi na mesma brecha institucional que a irmandade penetrou. Os irmãos de confraria formavam outra alternativa de parentesco ritual. Cabia à “família” de irmãos oferecer aos seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para a conquista da alforria, meios de protesto contra abusos senhoriais e, sobretudo, rituais fúnebres dignos.

A observação do autor evidencia que irmandades e terreiros se constituíram como instituições complementares na experiência da diáspora africana na Bahia. Enquanto os terreiros organizavam a vida religiosa a partir das cosmologias africanas e da estrutura da “família de santo”, as irmandades operavam, no interior da religiosidade católica, como espaços de sociabilidade, proteção e reconstrução de vínculos comunitários. Em ambos os casos, estabelecia-se uma forma de parentesco ritual, capaz de substituir os laços familiares desarticulados pela escravidão e de garantir suporte espiritual, material e simbólico aos membros da comunidade negra, ainda que tais vínculos não fossem formalmente reconhecidos pelo direito civil.

Essa lógica de pertencimento e continuidade entre gerações também se manifesta nos critérios de admissão à Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte. Conforme relatado pelo historiador entrevistado, a entrada na confraria não se fundamenta em uma escolha individual ou em mera afinidade pessoal, mas em vínculos de ancestralidade, parentesco e continuidade comunitária entre as integrantes. Nesse sentido, afirma o entrevistado:

Então, eh, esse é o critério de admissão da Irmandade da Boa Morte. Além da questão de ser negra. Se você for ver as fotografias já de 1970, das primeiras irmãs da renovação da irmandade, todas elas são negras e todas elas são parentes das irmãs que já tinham falecido, que já tinham morrido. Porque não é você chegar e dizer assim: ‘ah, eu fui com sua cara, vou botar você na Irmandade da Boa Morte’.” (Entrevista, 2025).

A fala evidencia que o ingresso na Irmandade está associado à continuidade de vínculos familiares, comunitários e religiosos, revelando uma lógica de pertencimento que ultrapassa a simples adesão individual. Tal característica aproxima a organização daquilo que a literatura antropológica identifica como formas de parentesco ritual, nas quais a ancestralidade, a memória coletiva e a participação em tradições religiosas de matriz africana estruturam a transmissão de posições e responsabilidades entre gerações.

2.4.2.1 A Natureza Jurídica da Irmandade da Boa Morte

Tendo sido apresentados os conceitos de quilombos, irmandades religiosas e terreiros de candomblé, bem como suas funções históricas na organização social, espiritual e política da população negra no Brasil, torna-se possível avançar para a análise específica da natureza jurídica da Irmandade da Boa Morte.

A Irmandade da Boa Morte desafia classificações jurídicas rígidas porque sua trajetória histórica e sua forma de organização reúnem dimensões distintas da experiência negra no Brasil. De um lado, sua estrutura pública remete às irmandades religiosas, marcadas pela organização confrarial, pela devoção mariana, pela realização de festejos e pela presença no calendário religioso. De outro, sua dinâmica interna aproxima-se das tradições dos terreiros de candomblé, sobretudo pela lógica de pertencimento ritual, pela centralidade da ancestralidade, pela autoridade das mais velhas, pelo segredo e pela presença de práticas vinculadas às cosmologias dos orixás¹⁴. Essa dupla inscrição não deve ser tratada como contradição, mas como expressão histórica de uma instituição negra que aprendeu a circular entre linguagens religiosas, comunitárias e jurídicas diferentes.

Por essa razão, a natureza jurídica da Irmandade deve ser analisada em dois planos. No plano formal, a pessoa jurídica registrada funciona como instrumento de representação externa, administração patrimonial, captação de recursos, celebração de parcerias e diálogo com o Estado. Nesse nível, incidem as categorias do direito privado, especialmente a autonomia associativa, a liberdade de organização e o reconhecimento das organizações religiosas no Código Civil. No plano material e constitucional, entretanto,

¹⁴ Para a corporação Nossa Senhora da Glória está relacionada a tudo o que diz respeito à vida, enquanto Nossa Senhora da Boa Morte está relacionada a tudo o que se refere à morte. Uma exerce domínio sobre o plano espiritual, o Orum, enquanto a outra sobre o plano telúrico, o Aiyê. Nossa Senhora da Boa Morte ainda se vincula aos orixás relacionados à Terra: Obaluaiyê, Ogum e, em alguns casos, Iansã e Nanã. Nossa Senhora da Glória se relaciona com os orixás ligados à vida ou ao nascimento: Oxalá, Iemanjá, Oxum e Nanã, esta última exercendo domínio sobre os dois planos, como já foi referido (Nascimento, 2019, p. 165).

a Irmandade não se reduz à forma associativa. Ela constitui uma entidade comunitária tradicional de fins religiosos, culturais e memoriais, regida por regime jurídico plurinormativo que articula autonomia privada constitucionalmente protegida, liberdade religiosa, patrimônio cultural afro-brasileiro e normatividade costumeira interna (Brasil, 1988; Brasil, 2002).

Essa distinção é indispensável porque o registro estatal não cria a Irmandade, mas apenas traduz parte de sua existência para a linguagem jurídica oficial. A Irmandade já possuía história, autoridade, ritos, regras internas, hierarquias, formas de ingresso, critérios de pertencimento e reconhecimento comunitário antes de sua formalização documental. A Associação ou o estatuto podem operar como instrumentos jurídicos de proteção e representação, mas não esgotam a densidade religiosa, ancestral e normativa da Boa Morte. Assim, a pessoa jurídica formal responde ao mundo externo; a Irmandade, enquanto corpo comunitário e religioso, preserva uma ordem interna própria, fundada na tradição, no segredo, na ancestralidade e na autoridade negro-feminina.

No interior da Irmandade da Boa Morte, os processos de pertencimento e de tomada de decisão não se estruturam apenas por critérios formais. Eles também são atravessados por mecanismos simbólicos, espirituais e comunitários próprios da tradição do grupo. Essa dinâmica revela que a Irmandade não opera somente pela lógica administrativa do direito associativo, pois possui formas internas de deliberação e reconhecimento que expressam sua autonomia religiosa e sua normatividade própria:

A Irmandade teria operado por critérios próprios de pertencimento e afinidade espiritual, aferidos no convívio ritual, por exemplo o jogo do carço de milho (para ‘não’) e feijão (para ‘sim’). Essa lógica decisória é apresentada como expressão de soberania interna, em diálogo com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (1989, art. 5 e 8), que protege instituições e processos internos de decisão de povos e comunidades tradicionais, desde que compatíveis com direitos humanos fundamentais (Oliveira; Gonçalves, 2026, p. 4).

A existência de mecanismos próprios de deliberação e pertencimento, como o uso ritual do carço de milho e do feijão, possui relevância para a definição da natureza jurídica da Irmandade da Boa Morte, pois evidencia uma ordem normativa interna baseada em critérios espirituais, rituais e comunitários. Esses mecanismos orientam a admissão, a permanência, o reconhecimento e a eventual exclusão de integrantes, funcionando como expressão de autogoverno comunitário. Essa dinâmica encontra proteção na liberdade religiosa, na autonomia associativa, na vedação de interferência estatal indevida no funcionamento das associações e na proteção constitucional das manifestações culturais afro-

brasileiras (Brasil, 1988). Também dialoga com a Convenção nº 169 da OIT, especialmente quando esta determina o respeito às instituições, práticas e formas próprias de organização de povos e comunidades tradicionais (OIT, 1989).

A organização interna da Irmandade também apresenta proximidade com estruturas rituais presentes nos terreiros de candomblé, especialmente nos processos graduais de pertencimento religioso. A passagem de Irmã de Bolsa para Irmã fardada não corresponde a uma simples mudança administrativa, mas a uma transformação de posição no interior da comunidade. Essa condição é alcançada mediante ritos, obrigações, vestimentas, juramento e reconhecimento pelas mais velhas. Sobre esse aspecto, registra-se:

No plano interno, observa-se uma lógica normativa próxima às tradições do Candomblé: a passagem de Irmã de Bolsa para Irmã fardada equivale a uma iniciação, cuja condição simbólica, uma vez adquirida, não se desfaz – ainda que haja afastamento voluntário ou exclusão interna. Somente após o rito de realizar a sua primeira festa, de vestir a Beca e as quatro saias de Maria e após o juramento (segredo que não pode ser aqui revelado), a Irmã de Bolsa adquire permanência definitiva na Irmandade da Boa Morte. Sem essa etapa, não recebe o status de Irmã fardada, mantendo-se em condição provisória, sem direitos internos; já as que cumprem o rito completo passam a ter, quando falecerem, o direito de alcançar a ‘boa morte’ e serem veladas fardadas, conforme a tradição (Oliveira; Gonçalves, 2026, p. 6).

Essa estrutura evidencia que o pertencimento à Irmandade não se constitui apenas por adesão formal a uma associação privada. Ele se realiza por meio de um processo ritual progressivo, no qual a condição inicial da Irmã de Bolsa somente se consolida após a realização de etapas específicas que conferem reconhecimento pleno no interior da comunidade. A farda, o juramento, a participação nos ritos e o direito de ser velada conforme a tradição indicam que a Irmandade possui uma ordem normativa própria, capaz de definir posições, distribuir responsabilidades, reconhecer autoridade e produzir pertencimento. Trata-se de uma normatividade comunitária que não se confunde com o direito estatal, embora com ele dialogue.

A dificuldade em enquadrar a Irmandade nas categorias jurídicas tradicionais decorre dos limites da racionalidade jurídico-formal diante de instituições negras, religiosas, comunitárias e ancestrais. Expressões como “instituição sui generis”, “quilombo litúrgico”, “quilombo institucional”, “quilombo urbano” ou “território jurídico-espiritual” podem auxiliar a descrever aspectos simbólicos e históricos da Boa Morte, mas não devem funcionar como definição jurídica final. Quando usadas sem hierarquia conceitual, essas expressões podem produzir indefinição. Por isso, esta pesquisa adota uma formulação mais precisa: a

Irmandade da Boa Morte constitui entidade comunitária tradicional de fins religiosos, culturais e memoriais, organizada sob regime jurídico plurinormativo.

Essa definição permite reconhecer que a Irmandade articula diferentes ordens normativas. O direito estatal comparece por meio da Constituição, do Código Civil, da proteção às organizações religiosas, da liberdade de crença e culto, da autonomia associativa e da tutela do patrimônio cultural. A normatividade comunitária, por sua vez, manifesta-se nos ritos de ingresso, no segredo, nas hierarquias internas, no direito de ser velada fardada, na autoridade das mais velhas, na memória das ancestrais e nas formas próprias de deliberação. A Irmandade, portanto, não está fora do Direito; ela revela que o Direito não se esgota na produção normativa estatal.

Essa leitura aproxima-se do pluralismo jurídico de matriz descolonial, que reconhece a existência de múltiplas formas de normatividade para além do monopólio estatal, incluindo experiências comunitárias, indígenas, quilombolas e consuetudinárias. Nessa direção, Wolkmer observa:

Na insurgência contemporânea das teorias críticas do direito, o pluralismo jurídico de tipo descolonial e transformador surge como uma de suas variantes mais significativas, pois, em sua especificidade, reconhece a existência de múltiplas formas de normatividade que ultrapassam o monopólio estatal da produção jurídica, compreendendo experiências como justiça comunitária, normatividades indígenas, quilombolas e consuetudinárias (Wolkmer, 2019, p. 2729).

Também se mostra pertinente a noção de “híbridos jurídicos”, mobilizada para compreender práticas normativas que resultam da articulação entre experiências históricas, culturais e religiosas diversas (Santos apud Oliveira; Gonçalves, 2025; Oliveira, 2015). No caso da Irmandade da Boa Morte, essa hibridez não representa indefinição, mas uma forma própria de juridicidade afro-atlântica, construída pela experiência histórica de mulheres negras no Recôncavo Baiano.

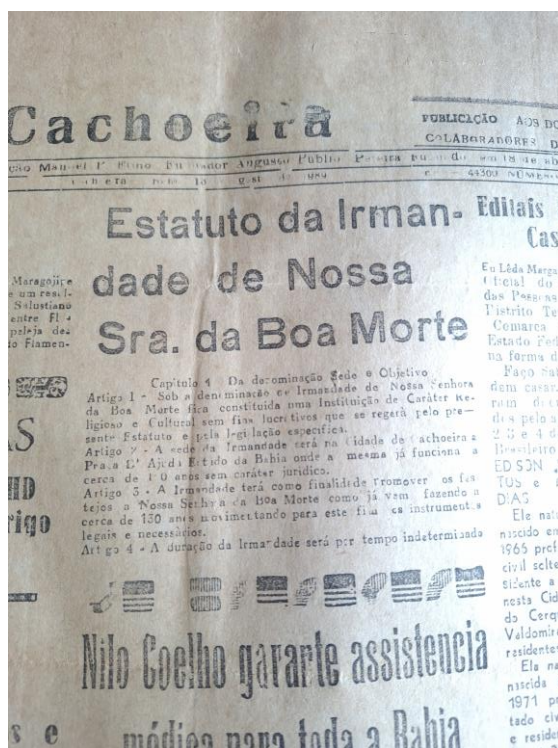


Figura 1– Jornal a Cachoeira- Estatuto da Irmandade da Boa Morte
Fonte: Jornal A Cachoeira, 1989.

A publicação do estatuto da Irmandade no Jornal A Cachoeira, em 1989, reforça essa compreensão. O documento registra que a sede da Irmandade se situava na cidade de Cachoeira, local onde já desenvolvia suas atividades havia cerca de cem anos, ainda que sem formalização jurídica, e que sua finalidade era promover os festejos em honra a Nossa Senhora da Boa Morte, tradição realizada havia aproximadamente cento e trinta anos:

Artigo 2º – A sede da Irmandade situa-se na cidade de Cachoeira, Estado da Bahia, na Praça d’Ajuda, local onde já desenvolve suas atividades há cerca de 100 anos, ainda que, até então, sem formalização jurídica. Artigo 3º – A Irmandade tem por finalidade promover os festejos em honra a Nossa Senhora da Boa Morte, tradição que realiza há aproximadamente 130 anos” (Jornal A Cachoeira, 13 ago. 1989, p. 01).

Esse dado é fundamental: a formalização documental não inaugura a existência da Irmandade, apenas reconhece uma prática comunitária, religiosa e memorial anterior ao registro estatal. Do ponto de vista jurídico, há nesse registro o reconhecimento implícito de uma ordem normativa própria, anterior à formalização estatal. A Irmandade já possuía organização, finalidade, regras internas, continuidade histórica e legitimidade comunitária antes de qualquer inscrição formal. O estatuto, portanto, não cria a Irmandade, mas a torna legível ao Estado. Sua institucionalização em 1989 pode ser compreendida como estratégia de

proteção, visibilidade e diálogo com o ordenamento jurídico oficial, sem que isso apague sua autonomia religiosa e sua soberania interna.

Há, ainda, um elemento importante de memória constitucional. O documento registra temporalidades distintas: cem anos de funcionamento sem formalização jurídica¹⁵ e cento e trinta anos de realização dos festejos. Essa diferença reforça que a Irmandade se estrutura a partir da prática ritual, da continuidade cultural e da autoridade comunitária, e não do reconhecimento estatal. Ao mesmo tempo, sua formalização em 1989 ocorre no contexto posterior à Constituição Federal de 1988, momento em que o ordenamento jurídico brasileiro passa a reconhecer, ainda que de modo insuficiente, a liberdade religiosa, os direitos culturais, a autonomia associativa e as formas próprias de organização de grupos tradicionais (Brasil, 1988).

Assim, esta pesquisa parte de um duplo tempo: o tempo longo da ancestralidade da Irmandade, que antecede sua formalização jurídica, e o tempo constitucional inaugurado em 1988, no qual essas existências passam a buscar reconhecimento formal sem abdicar de sua autonomia interna. A Irmandade da Boa Morte deve ser compreendida justamente nesse cruzamento: de um lado, como pessoa jurídica ou estrutura formal que dialoga com o Estado; de outro, como entidade comunitária tradicional de fins religiosos, culturais e memoriais, dotada de normatividade costumeira própria.

Isso permite superar a classificação genérica da Irmandade como simples associação religiosa de direito privado ou como instituição meramente “*sui generis*”. A associação formal é apenas uma das faces de sua existência. A natureza jurídica material da Irmandade é mais ampla: trata-se de uma entidade comunitária tradicional, religiosa, cultural e memorial, cuja normatividade se forma na confluência entre liberdade religiosa, patrimônio cultural afro-brasileiro, autonomia comunitária, pluralismo jurídico e ancestralidade. Essa compreensão é essencial ao direito antidiscriminatório contemporâneo, pois impede que práticas religiosas negras sejam reduzidas a folclore, informalidade ou manifestação cultural subordinada, reconhecendo-as como formas legítimas de produção normativa, preservação da memória e exercício coletivo de direitos fundamentais (Piovesan, 2018; Silva, 2019).

Desse modo, a tutela jurídica da Irmandade da Boa Morte não se restringe à tolerância passiva de suas práticas. Ela exige proteção ativa contra barreiras jurídicas, institucionais e

¹⁵ A referência ao funcionamento da Irmandade “sem caráter jurídico” não deve ser interpretada como ausência de normatividade, mas como inexistência de reconhecimento estatal formal. Antes da publicação do estatuto, a confraria já organizava sua vida coletiva por meio de regras, hierarquias, práticas rituais e mecanismos próprios de pertencimento. Desse modo, a expressão indica a ausência de personalidade jurídica perante o Estado, e não a inexistência de uma ordem normativa comunitária.

simbólicas que historicamente relegaram as práticas afro-brasileiras à marginalidade. A garantia da igualdade material, da liberdade religiosa, da autonomia comunitária, da dignidade humana e dos direitos culturais permite que a Boa Morte seja reconhecida não apenas como objeto de proteção do Direito, mas também como sujeito coletivo produtor de normatividade própria. É nessa chave que a Irmandade se afirma como expressão viva de uma juridicidade negro-feminina, comunitária e ancestral.

3 CORPOS NEGRO-FEMININOS CONTRA A ORDEM: A FESTA DA BOA MORTE COMO FORMA DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO NO SISTEMA JURÍDICO BRASILEIRO

Na ordem dos enfrentamentos, este capítulo dedica-se a examinar como a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória atua como instituição associativista negro-feminina na produção de fissura nas estruturas de poder que reproduzem de forma sistemática o racismo, a violência e a exclusão de sujeitos e práticas na cena religiosa brasileira. Nessa empreitada, são objetos de análise a agência negro-feminina, o associativismo negro e o sincretismo religioso, com destaque para as tensões que permeiam a relação entre o Estado, o direito e as religiões de matriz africana.

Nesse contexto, ganha relevo a Procissão da Boa Morte, momento central das celebrações realizadas na cidade de Cachoeira, compreendida não apenas como manifestação de fé, mas também como expressão pública de memória, identidade e resistência das mulheres negras do Recôncavo Baiano. Considerada uma das mais relevantes manifestações culturais afro-brasileiras, a procissão constitui um ritual coletivo que atualiza, no espaço público, a história de luta, devoção e ancestralidade dessas mulheres, afirmando a presença das tradições afro-religiosas na esfera pública e desafiando as estruturas históricas de invisibilização e racismo religioso.

Ao longo da história, o sistema jurídico brasileiro serviu tanto como instrumento de exclusão e controle quanto como arena de resistência e de afirmação dos direitos dessas comunidades. A Bahia – um dos principais centros da religiosidade afro-brasileira do país – configura-se como espaço privilegiado para compreender essas dinâmicas, dadas as expressivas manifestações culturais e os recorrentes episódios de intolerância religiosa que marcam sua trajetória social e jurídica.

Nessa perspectiva, inicialmente, constrói-se uma abordagem sobre as legislações e as políticas públicas que, historicamente, atuaram de forma repressiva contra as religiões de matriz africana, com um olhar atento para o contexto baiano. Em seguida, realiza-se uma reflexão sobre o período pós-colonial até a promulgação da Constituição Federal de 1988, momento em que o Brasil se afirma formalmente como Estado laico e pluralista, destacando avanços e contradições na legislação antidiscriminatória voltada à proteção da liberdade religiosa. Por fim, este capítulo traz à tona casos jurídicos emblemáticos ocorridos na Bahia, ilustrando as disputas jurídicas e sociais em torno da intolerância religiosa e evidenciando o

papel do direito como campo de conflitos e negociações entre as populações negras e o Estado.

Por entender que o sistema jurídico brasileiro pode contribuir para o projeto de reparação histórica no que se refere às religiões de matriz africana e aos seus praticantes, este capítulo se propõe a dialogar com a literatura acadêmica no que tange à compreensão crítica do direito antidiscriminatório como espaço de luta e resistência dessas religiões. Esse cenário acaba por estabelecer um paradigma hermenêutico e normativo indispensável ao combate à intolerância religiosa no Brasil contemporâneo; contudo, torna-se importante examinar casos em que essa temática se erige na cena jurídica atual, objeto da seção que segue.

3.1 Legislações e políticas públicas contra o racismo religioso

Como já é de conhecimento amplo, o período pós-colonial brasileiro, embora marcado formalmente pela abolição da escravidão em 1888, não significou a efetiva liberdade para os povos afrodescendentes, especialmente no que se refere à preservação e à expressão de suas práticas religiosas. Conforme aponta Menezes (2009), a abolição da escravatura pode ter representado uma suposta liberdade jurídica; no entanto, certamente, não se traduziu em liberdade social ou cultural.

O Estado não só manteve práticas discriminatórias contra formas de expressão ligadas à ancestralidade africana, como também institucionalizou seus mecanismos de opressão e de perseguição. Assim, a República recém-instalada caucionou um aparato legal e policial que criminalizava e/ou marginalizava religiões de matriz africana, utilizando-se de dispositivos como a Lei de Vadiagem e a Lei de Contravenções Penais (Brasil, 1941) para perseguir líderes e frequentadores de terreiros.

A separação formal entre Igreja e Estado deu-se durante a Primeira República, prevista na Constituição de 1891 (Brasil, 1891), o que não impediu a repressão voltada às religiões afro-brasileiras. Na prática, o dispositivo constitucional de liberdade religiosa era relativizado por um conjunto de regulamentos policiais que exigiam licenças para a realização de cultos e permitiam a interdição arbitrária de casas religiosas (Carvalho; Gomes, 2024). De modo geral, o Estado republicano declarava-se laico, mas mantinha um código moral e político baseado na hegemonia cristã, tratando a religiosidade negra como ameaça à ordem pública.

Destaque-se que essa repressão se sustentava por práticas discursivas – jurídicas, médicas e policiais – que associavam as manifestações religiosas afro-brasileiras à criminalidade e à insalubridade. No século XX, especialmente no período do Estado Novo, as

perseguições se intensificaram, articulando-se com o ideário nacionalista que buscava projetar uma imagem homogênea e “civilizada” do Brasil.

A Lei de Segurança Nacional (1935) e as disposições da Lei de Contravenções Penais (Brasil, 1941) apresentavam-se como base legal para enquadrar práticas religiosas afro-brasileiras como distúrbios à ordem ou “charlatanismo”. Conforme explica Silva (2015, p. 15), “[...] a criminalização da macumba, do candomblé e de outras práticas era uma forma de reafirmar a supremacia cultural branca e europeia, relegando ao espaço do crime e da marginalidade aquilo que não se enquadrava no modelo hegemônico”.

Durante o período pós-Segunda Guerra Mundial até o fim da Ditadura Militar, o Brasil passou por importantes transformações institucionais, mas o controle sobre as religiões de matriz africana ainda se manteve presente nas políticas públicas e nas legislações locais. A Lei das Contravenções Penais (Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941) foi uma das principais ferramentas legais utilizadas para justificar intervenções policiais contra as práticas religiosas afro-brasileiras (Brasil, 1941).

Conforme consta no artigo 42 da referida lei, “[...] será punido quem perturbar o trabalho ou o sossego alheios” (Brasil, 1941, p. 11), dispositivo que permitiu enquadrar cultos e festas religiosas como atividades ilícitas. O texto legal apresenta ambiguidades que acabam por facilitar a arbitrariedade da força policial, sobretudo no que refere aos rituais de candomblé.

No contexto da Ditadura Militar (1964–1985), apesar da retórica oficial de modernização, as práticas religiosas afro-brasileiras continuaram a enfrentar perseguição institucionalizada, agora combinada com o controle repressivo do Estado sobre movimentos sociais e culturais. Políticas de segurança pública e regulamentos municipais atuaram como instrumentos de vigilância e de cerceamento dos terreiros, considerados espaços de desordem social. Silva (2015, p. 148) observa que “[...] a intolerância religiosa convergia com o projeto autoritário de controle social e de invisibilização das culturas negras, utilizando o aparato jurídico para legitimar violações aos direitos dessas comunidades”.

Foi no período ditatorial que as práticas de matriz africana enfrentaram a intensificação das perseguições e uma vigilância institucional rigorosa, reflexo do autoritarismo político e na persistência de um racismo estrutural e institucional. Conforme destaca Gomes (2009, p. 158), “[...] o regime militar percebeu as manifestações culturais negras como potenciais focos de subversão, pois seu caráter comunitário e seus vínculos com a ancestralidade simbolizavam uma resistência que desafiava o controle estatal”. Nessa conjuntura, os terreiros passaram a ser monitorados, e suas festas e rituais eram

frequentemente interrompidos por ações policiais motivadas por pretextos de ordem pública ou moralidade.

Sob uma perspectiva diversa, Oliveira (2015, p. 9-10) assinala que a perseguição e a repressão às religiões de matriz africana tendiam à “reticência e ao desaparecimento”, e aciona as teorias da antropóloga Yvonne Maggie para reforçar a sua discussão nesse sentido, defendendo que “[...] a criminalização e a repressão foram estratégias – por parte do Estado e das autoridades judiciárias – de conhecimento e regulamentação destas crenças”.

Segundo Oliveira (2015), ao ter acesso à Coleção Museu de Magia Negra, a antropóloga e socióloga reitera a importância das práticas repressoras na constituição e na expansão dessas religiões. Ou seja, em vez de efetivamente reprimir as manifestações religiosas afro-brasileira, aquelas práticas acabaram por contribuir para o fortalecimento da religiosidade como prática identitária e de resistência cultural, uma vez que passaram a figurar como espaços de acolhimento e de reconstrução comunitária diante das violências do regime.

Assevera Franco (2021, p. 37) que:

Diante das condições impostas pelo sistema escravagistas, com o apoio do catolicismo, os africanos tiveram que se reinventar e criar normas de sobrevivência e resistência diante do novo contexto ao qual estavam inseridos na América, bem longe da sua cultura, dos costumes, da família consanguínea e dos espaços sagrados. Com toda certeza, a religião foi algo muito importante para ajudar os africanos a sobreviver diante de todas as violências sofridas no nosso país.

Desse modo, mesmo sob um contexto de cerceamento sistemático, a religiosidade afro-brasileira revelou-se um vetor crucial para a manutenção da identidade, da autonomia e da resistência das comunidades negras durante a ditadura militar.

Saliente-se que a redemocratização e a promulgação da Constituição Federal de 1988 representaram um marco histórico no reconhecimento e na proteção dos direitos humanos no Brasil. O artigo 5º da Constituição garante expressamente a liberdade de crença e culto e determina que “[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos” (Brasil, 1988, art. 5º, VI, p. 3). Essa previsão jurídica inaugurou um novo paradigma, no qual a intolerância religiosa passou a ser combatida como violação dos direitos fundamentais. Para Piovesan (2018, p. 72), “[...] a Constituição de 1988 não só consolidou o Estado laico, como também estabeleceu um compromisso explícito com a proteção das minorias religiosas e culturais, entre elas as religiões de matriz africana”.

Nesse sentido, a Carta Magna representou um divisor de águas no ordenamento jurídico brasileiro ao instituir a liberdade religiosa como direito fundamental inviolável (art. 5º, VI) e ao reconhecer a pluralidade cultural como elemento constitutivo da identidade nacional (art. 215), consolidando um arcabouço normativo voltado à proteção das minorias e à promoção da igualdade substantiva.

Destaque-se que essa mudança normativa reflete a incorporação das teorias contemporâneas de direitos humanos no direito brasileiro, enfatizando a proibição da discriminação formal e a necessidade de medidas afirmativas e reparatórias para enfrentar desigualdades estruturais.

Além disso, a Constituição de 1988 promove, de certa forma, fissuras no modelo clássico do Estado neutro e formalmente laico ao adotar uma laicidade aberta e pluralista, que impõe ao Estado o dever de proteção às expressões culturais e religiosas diversas, conforme a teoria do Estado constitucional de direitos e garantias fundamentais (Barroso, 2011). Dessa maneira, pode-se afirmar que essa evolução implica a superação do discurso meramente abstrato e a construção de políticas públicas, decisões judiciais e práticas administrativas que confrontem o racismo religioso, constituindo um campo do direito antidiscriminatório. Em certa medida, há garantia de efetividade do direito à liberdade de crença e culto, incluindo as religiões de matriz africana historicamente marginalizadas.

De antemão, mostra-se essencial que haja uma desconstrução do mito da neutralidade jurídica, pois o Direito brasileiro alicerçou-se na legitimação do projeto colonial que, de um lado, garantia os privilégios da branquitude e, de outro, relegava a negritude à exclusão (Bertúlio, 1989). O sistema legal tanto estruturou-se pela omissão quanto por uma agência ativa na reprodução das desigualdades raciais e do racismo, dando sustentação ao racismo institucional, conforme destaca Bertúlio (1989).

No plano infraconstitucional, um dos marcos mais relevantes para o enfrentamento jurídico da intolerância religiosa, logo após a Constituição Federal, foi a Lei nº 7.716/1989, conhecida como Lei Caó, promulgada com o objetivo de criminalizar práticas discriminatórias motivadas por preconceito racial. Embora originalmente voltada ao combate ao racismo, a legislação foi posteriormente ampliada pela Lei nº 9.459/1997, que incluiu expressamente a religião entre as categorias protegidas. Com essa alteração, passou a constituir crime praticar, induzir ou incitar discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, conforme previsto no art. 20 da Lei nº 7.716/1989. Tal dispositivo representa um avanço significativo na proteção jurídica da diversidade religiosa no país, especialmente diante do contexto histórico brasileiro, em que práticas de intolerância

frequentemente se dirigem contra religiões de matriz africana. Ao reconhecer a dimensão discriminatória dessas condutas e estabelecer sanções penais para sua repressão, a Lei Caó consolidou-se como instrumento fundamental no enfrentamento da intolerância religiosa, permitindo que atos de perseguição, estigmatização ou violência simbólica contra comunidades religiosas sejam juridicamente enquadrados no campo mais amplo do combate ao racismo e à discriminação estrutural (Brasil, 1989, 1997).

Outro marco relevante no enfrentamento institucional da intolerância religiosa no Brasil é a Lei nº 11.635/2007, que instituiu o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, celebrado anualmente em 21 de janeiro. A criação dessa data possui forte significado histórico e simbólico, pois homenageia a ialorixá Mãe Gilda de Ogum, sacerdotisa do Candomblé na Bahia, que sofreu intensa perseguição religiosa após a divulgação de ataques e difamações contra sua fé, episódio que contribuiu para seu falecimento no ano 2000. Ao estabelecer uma data nacional dedicada ao combate à intolerância religiosa, a lei reconhece a necessidade de promover ações educativas, políticas públicas e iniciativas de conscientização voltadas à valorização da diversidade religiosa e à prevenção de práticas discriminatórias (Brasil, 2007).

No mesmo sentido, o Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela Lei nº 12.288/2010, constitui um relevante instrumento jurídico voltado à promoção da igualdade racial e à proteção das expressões religiosas de matriz africana no Brasil. Nesse contexto, merecem destaque os artigos 23 e 24 da referida lei. O artigo 23 reafirma que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e às suas liturgias. Já o artigo 24 estabelece que o poder público deve adotar medidas destinadas à proteção das manifestações religiosas afro-brasileiras, assegurando o respeito às suas práticas, tradições e espaços sagrados (Brasil, 2010).

Em 2022, por meio do Decreto nº 10.932/2022, a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (CIRDI) foi elevada ao status de emenda constitucional, conforme o rito do art. 5º, §3º, da Constituição Federal de 1988. Esse foi um marco jurídico fundamental na luta contra o racismo institucional, uma vez que lança luz sobre as práticas e os dispositivos de subjugação do povo negro. Exemplo disso está no conceito de discriminação racial indireta, que acontece quando os dispositivos aparentemente neutros implicam desvantagens para determinados grupos, como ocorre com a institucionalização do combate à intolerância.

Mais recentemente, no âmbito do Poder Judiciário, destaca-se o Protocolo para Julgamento com Perspectiva Racial, instituído pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que orienta magistradas e magistrados brasileiros a reconhecer e enfrentar as dinâmicas do racismo estrutural presentes nas relações sociais e institucionais. O documento estabelece parâmetros interpretativos para que decisões judiciais considerem as desigualdades raciais historicamente produzidas no país, incluindo situações de discriminação relacionadas às religiões de matriz africana. Ao recomendar uma atuação jurisdicional sensível às dimensões do racismo e da intolerância religiosa, o protocolo busca

promover decisões mais justas e alinhadas aos princípios constitucionais da igualdade, da dignidade da pessoa humana e da liberdade religiosa, contribuindo para o enfrentamento do racismo religioso no sistema de justiça brasileiro (CNJ, 2024).

Em sua dissertação, intitulada “Centro de Referência Nelson Mandela e a Política Pública de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa na Bahia no período 2013/2018”, Verônica Nairobi Aguiar (2025) situa essa instituição como epicentro de políticas públicas afirmativas e de enfrentamento ao racismo institucional. Para Aguiar (2025), urgem ações que transformem igualdade retórica em eficácia jurídica, que produzam inteligência antirracista, que centralizem o acolhimento às pessoas vulneráveis socialmente.

Aguiar (2025) chama a atenção para a competência do Centro Nelson Mandela no sentido de capilarizar o Decreto nº 10.932/2022 e outras normativas antirracistas no seio da estrutura do Estado, fazendo com que denúncias sejam transformadas em dados que arrolam estratégias outras de governo. Sob essa nuance, a política pública adere a um viés quilombista e insurgente, já que não se restringe ao embargo de dados individuais, requerendo fortalecer a coletividade e reeducar as instituições públicas.

Na esteira do racismo estrutural, surge a chamada hermenêutica negra, linha de pensamento problematizada por Adilson José Moreira (2019), organizada pela discussão de como a interpretação das leis, ao longo do tempo, vem sendo realizada sob o viés do imaginário social branco. O jurista brasileiro articula uma justiça que só pode ser materializada de fato quando o intérprete do Direito reconhece o amoldamento das categorias jurídicas por hierarquias raciais, assentindo o fato de que a proteção estatal é um privilégio de algumas categorias (Moreira, 2019).

Sou um jurista negro e penso como um negro. Estou afirmando que minha raça determina diretamente a minha interpretação dos significados de normas jurídicas e também minha compreensão da maneira como o Direito deveria operar em uma sociedade marcada por profundas desigualdades raciais (Moreira, 2019, p. 29).

É imperioso dizer que às instituições brasileiras urge uma reforma epistemológica por uma questão de reparação e de justiça, sobretudo por ações afirmativas fundadas em uma justiça distributiva que rompa o ciclo de invisibilidade imposto ao povo negro. O combate ao racismo demanda uma transformação da própria estrutura do pensamento jurídico, abandonando o universalismo abstrato e adotando uma postura consciente das relações de poder que se articulam por legitimações e validações (Moreira, 2019). É preciso promover fraturas e reconfigurações ao Direito, de sorte que as garantias constitucionais e os acordos internacionais de enfrentamento e de mitigação do racismo alcancem o maior número de pessoas.

Ao apropriar-se da Convenção Interamericana, o sujeito constitucional insurgente reivindica uma cidadania que reconheça sua ancestralidade e a territorialidade como direitos fundamentais inalienáveis. Para Samuel Vida (2025), o Direito passa a operar como um mecanismo de libertação coletiva, e o quilombo deixa de ser um resquício histórico para se tornar uma categoria jurídica viva e um projeto político de autonomia que desafia a neutralidade cúmplice do Estado.

Uma nova ordem constitucional sob a égide da reparação pode transformar a norma jurídica em um instrumento disruptivo, movendo-se no sentido da reconstrução de uma democracia que opere, de fato, na perspectiva quilombista e antirracista. Esse deslocamento do debate jurídico da abstração dogmática para a concretude da luta política coloca o sujeito constitucional insurgente em enfrentamento contínuo pela garantia de seus direitos e contra o projeto de exclusão do Estado brasileiro (Vida, 2025). Saliente-se que a insurgência se constitui em instrumento fundamental para conferir real eficácia à Constituição, que ainda executa o projeto colonial e o genocídio¹⁶ simbólico e físico.

Arrisca-se aqui afirmar que o marco constitucional inaugurou uma fase em que o direito assume um papel proativo na promoção da igualdade real – de raça, de gênero, de religião, de classe –, na qual a tutela jurídica se articula com os princípios da justiça social e do reconhecimento. Além disso, é propósito deste trabalho reforçar a importância de políticas

¹⁶ Trata-se de um processo de apagamento, deslegitimação e destruição das referências culturais, históricas e epistemológicas de um grupo racializado.

públicas e decisões judiciais que promovam a igualdade e o respeito à diversidade cultural e religiosa no Brasil contemporâneo, a começar pelo cenário baiano.

3.2 Legislações e políticas públicas contra religiões de matrizes africanas: um olhar para a Bahia

Importa destacar que a perseguição jurídica e administrativa às religiões de matriz africana na Bahia costurou-se à história do povo negro, o que ilustra um cenário complexo e amplo de criminalização das práticas culturais e espirituais afro-brasileiras, iniciado ainda no período colonial e intensificado no pós-abolição. Como já assinalado, desde as Ordenações Filipinas, vigentes no Brasil até meados do século XIX, a religiosidade não católica era tratada como heresia ou superstição, sujeita a punições severas (Reis, 2003).

Na Bahia, onde a população negra escravizada e liberta constituiu expressivo contingente social, o aparato jurídico-policial direcionou-se especialmente contra práticas como o Candomblé, associando-as ao crime de “feitiçaria” ou “curandeirismo” (Mattoso, 1982). Os mecanismos de repressão a essas práticas não se restringiam ao campo religioso, mas operavam como um projeto de controle social, no qual a imposição da ordem colonial e imperial visava à supressão de espaços de autonomia cultural negra (Oliveira, 2021).

Mesmo após a Proclamação da República, códigos e decretos continuaram a enquadrar as práticas religiosas afro-brasileiras no rol das contravenções penais – exemplo disso foi a promulgação do Código Penal de 1890, que criminalizava o “espiritismo” e o “charlatanismo” de maneira genérica, permitindo que delegados e chefes de polícia, especialmente em Salvador, interditassem terreiros, apreendessem instrumentos rituais e prendessem líderes religiosos (Souza, 1986).

Conforme destaca Reis (2003, p. 217):

As casas de culto afro-brasileiro, sobretudo na Bahia, eram permanentemente vigiadas e periodicamente invadidas por autoridades policiais, que apreendiam objetos litúrgicos e levavam sacerdotes à prisão. A justificativa quase sempre recaía na acusação de charlatanismo, curandeirismo ou prática de feitiçaria, categorias penais vagas o suficiente para abarcar qualquer manifestação não alinhada à ortodoxia cristã ou à moralidade vigente.

No início do século XX, a Bahia assistiu à consolidação de uma política de repressão sistemática, legitimada pelo discurso higienista e pelo aparato jurídico-policial. Pesquisas de

Vivaldo da Costa Lima (1977) e Reginaldo Prandi (1999) evidenciam que essa repressão não era apenas fruto de preconceito cultural, mas também de uma estratégia de “branqueamento” social e cultural, em consonância com as teorias raciais então em voga. Iniciava-se uma narrativa de embranquecimento da população brasileira, a começar pelo apagamento cultural e pelo silenciamento de práticas afro-brasileiras.

Destaca Prandi (2011, p. 15) que “[...] a história das religiões afro-brasileiras está centrada no apagamento de características de origem africana e no sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância europeia, que é branca”.

Nessa linha, muitas teorias se disseminaram pelo território brasileiro, sobretudo aquelas inspiradas no darwinismo social e no positivismo de matriz europeia – difundidas no Brasil por intelectuais como Raymundo Nina Rodrigues e Sílvio Romero. Eles defendiam que o “progresso” nacional dependia da assimilação cultural e do desaparecimento gradual dos elementos africanos e indígenas, seja por miscigenação controlada, seja por sua marginalização (Costa, 2004).

Dispositivo violador da dignidade humana, a miscigenação brasileira constitui-se como resultado da violência colonial sobre as mulheres negras, que eram recorrentemente estupradas para cumprir esse papel povoador (Carneiro, 2003). Nesse rol de violências – das violações físicas às intelectuais –, a filósofa destaca como a história sustentou o apagamento e a negação sistemática dos conhecimentos aos grupos subalternizados em favor da sustentação e da perpetuação de uma hegemonia intelectual eurocêntrica (Carneiro, 2005).

Ao estudar o Candomblé baiano, Nina Rodrigues (1935), por exemplo, afirmava que a presença africana representava um “atraso civilizatório” e que a mestiçagem poderia conduzir ao “aperfeiçoamento” racial. Esse pensamento dialogava com o ideário de eugenistas como Renato Kehl, que, entre os anos de 1910 e 1920, defendia políticas de “higienização racial”, incluindo restrições à imigração de africanos e estímulo à vinda de europeus, em uma tentativa de “branquear” o país em poucas gerações (Stepan, 2004).

No campo cultural, o branqueamento manifestava-se na valorização e na promoção de expressões artísticas, religiosas e linguísticas de origem europeia, enquanto as manifestações afro-brasileiras eram criminalizadas ou toleradas apenas quando adaptadas a padrões estéticos e morais brancos. A questão da raça surge como um instrumento de categorização de grupos humanos. Para Schwarcz (1993, p. 12), descrevia o Brasil como “[...] uma nação composta de raças miscigenadas, porém em transição. Essas, passando por um processo acelerado de cruzamento, e depuradas mediante uma seleção natural [...], levaria a supor que o Brasil seria, um dia, branco”.

O branqueamento, no Brasil, não foi apenas uma teoria racial, mas um projeto político-cultural que procurou apagar, invisibilizar ou domesticar as expressões culturais negras, substituindo-as por padrões europeus considerados superiores. As religiões afro-brasileiras, por seu caráter comunitário, pela preservação de línguas africanas e pela autonomia espiritual que proporcionavam, representavam uma resistência direta a esse projeto, razão pela qual foram alvo de constante vigilância e repressão. (Schwarcz, 1993, p. 145).

Para essa defensora da mestiçagem racial, por intermédio dessa estratégia de branqueamento, resolvia-se o dilema instituído pelo racismo científico, uma vez que se visava a uma saída biológica de embranquecimento paulatino (Schwarcz, 1993).

Documentos da Chefatura de Polícia de Salvador revelam que, entre as décadas de 1910 e 1930, era obrigatória a emissão de “licenças” para a realização de rituais, expedidas a partir de inspeções policiais que avaliavam desde a “moralidade” dos praticantes até o teor das práticas litúrgicas (Prandi, 2005). Essa autorização estatal, na prática, servia como mecanismo de controle e intimidação, restringindo a liberdade religiosa sob a justificativa de manutenção da “ordem pública”.

Na Bahia, a polícia exigia licenças para a realização de festas e obrigações nos terreiros, submetendo o ritual religioso a uma avaliação estatal que nada tinha a ver com segurança pública e muito com o controle cultural. Ao mesmo tempo, essa vigilância reforçava o estigma social, pois a prática religiosa de matriz africana continuava associada à desordem, à feitiçaria e à criminalidade, dificultando o reconhecimento de sua legitimidade no espaço público (Prandi, 2005, p. 89).

Entre decretos e códigos, regulamentações estaduais e municipais na Bahia impunham restrições relativas a ajuntamentos e festas populares, sobretudo às práticas ligadas a cultos afro-brasileiros. As arbitrariedades se proliferavam, pois, conforme registra Mott (1988), na Bahia, os praticantes eram frequentemente enquadrados como “vadios” ou “capoeiras” pelo Código de Posturas Municipais, o que permitia sua prisão sumária sem necessidade de flagrante delito, reforçando o caráter discriminatório das ações policiais.

Com frequência, havia um sem-número de relatos de batidas noturnas, de remoção de objetos litúrgicos e até mesmo de condução de mães e pais de santo às delegacias nos periódicos e nos relatórios policiais da época, registros esses que vêm sendo reconstruídos por estudos históricos que trabalharam com arquivos e imprensa local (Braga, 1995). Instaurava-se, então, um longo período de violências, dentre as quais, a violência processual.

Essa violência processual – entre prisões sumárias, termos de compromisso para “não mais praticar” e apreensão de instrumentos sagrados – foi documentada em pesquisas que recuperam autos, notas de polícia e relatos orais, mostrando que a repressão não dependia apenas da tipificação penal, mas de uma rotina policial que visava desestruturar a vida religiosa coletiva (Braga, 1995; Gomes, 2005). Essas operações resultavam não só em encarceramento temporário, mas também em perdas materiais (cadeiras-trono, atabaques, guias), estigmatização pública e fragilização das redes de sociabilidade religiosa (Gomes, 2005).

Há registro também de objetos apreendidos em batidas que só foram incorporados a coleções públicas e museológicas décadas depois – prova material da dimensão punitiva e simbólica da repressão (como demonstram relatos sobre apreensões de mobiliário ritual que ficaram retidos por longos períodos) (Silva, 2004). De significância cultural profunda para a comunidade afro-brasileira, muitos desses objetos tiveram seu valor original desconsiderado nessas apreensões; o babalorixá Adailton Moreira pontua que “[...] a população de terreiro sempre soube dessas peças, sequestradas a partir das violências do Estado. É uma história muito dura que a gente viveu” (Mota, 2020).

Essas práticas de apreensão e de desrespeito constituem-se em sinais de controle estatal, evidenciando os meios e os modos como a violência simbólica opera, para além de outras práticas de apagamento e/ou subjugação de culturas e identidades afro-brasileiras. Dessa maneira, pode-se dizer que o quadro jurídico-policial baiano articulou leis penais, normas administrativas e práticas policiais específicas para controlar a religiosidade afrobaiana. Por intermédio dessas práticas, reverberaram-se exclusões e cerceamentos da liberdade religiosa que só começaram a ser enfrentados jurídica e socialmente com maior ênfase a partir do final do século XX (Nicácio, 2024).

O projeto de estigmatização das práticas religiosas, dos praticantes e de toda simbologia relacionada à ancestralidade se estabeleceu entre as instituições e a própria sociedade, associando essas práticas à marginalidade, à ignorância, à superstição e à periculosidade (Reis, 2003). Por meio de discursos e mecanismos de inferiorização racial e cultural, muitas narrativas se perfaziam e se alinhavam à visão racista que encontrava respaldo na criminologia e no projeto de branqueamento orquestrado por teóricos, médicos e psiquiatras. Muitos supunham e defendiam uma inferioridade da religiosidade africana como sintoma de “degenerescência moral” e potencial ameaça à ordem social (Oliveira, 2010).

Na prática, sacerdotes e sacerdotisas eram alvos recorrentes de batidas policiais, tinham objetos litúrgicos apreendidos e, não raro, eram processados e condenados por crimes

como “charlatanismo” ou “perturbação da ordem pública” (Miranda, 2018). Assim, apoiado na seletividade racial sobre negros e mestiços, o Direito Penal brasileiro operou, conforme já assinalado, como mecanismo de controle social e cultural, sobretudo em relação às coletividades religiosas autônomas.

Importa salientar que essas manobras de silenciamento e de violência simbólica não tiveram êxito, pois a religiosidade afro-baiana resistiu e provocou a reorganização dos terreiros. Diante de uma máquina estatal persecutória, as comunidades passaram a desenvolver estratégias de negociação com autoridades e de legitimação social, criando associações religiosas e buscando respaldo jurídico, antecipando, ainda que de forma embrionária, a luta contemporânea pela garantia dos direitos fundamentais assegurados pela Constituição de 1988.

4 MORTE, DIREITO E IKÚ POLÍTICA: DA MORTE CIVIL À BOA MORTE

4.1 A morte no Direito moderno: personalidade, patrimônio e morte civil

No Direito moderno, a morte foi incorporada ao sistema jurídico como acontecimento capaz de produzir efeitos sobre a personalidade, o patrimônio, as relações familiares e a posição ocupada pelo indivíduo na ordem social. A tradição civilista brasileira a toma como marco de encerramento da existência da pessoa natural e, ao mesmo tempo, como fato que reorganiza os vínculos entre os vivos. O Código Civil dispõe:

Art. 6º A existência da pessoa natural termina com a morte; presume-se esta, quanto aos ausentes, nos casos em que a lei autoriza a abertura de sucessão definitiva.

Art. 7º Pode ser declarada a morte presumida, sem decretação de ausência:

I - se for extremamente provável a morte de quem estava em perigo de vida;

II - se alguém, desaparecido em campanha ou feito prisioneiro, não for encontrado até dois anos após o término da guerra.

Parágrafo único. A declaração da morte presumida, nesses casos, somente poderá ser requerida depois de esgotadas as buscas e averiguações, devendo a sentença fixar a data provável do falecimento.

Art. 1.784. Aberta a sucessão, a herança transmite-se, desde logo, aos herdeiros legítimos e testamentários (Brasil, 2002).

A literalidade desses dispositivos revela que o Direito Civil organiza a morte em duas direções principais. A primeira diz respeito ao término da existência jurídica da pessoa natural, com a cessação ordinária de sua capacidade de adquirir direitos e assumir obrigações. A segunda refere-se à reorganização patrimonial decorrente do falecimento, pela qual a herança é transmitida aos herdeiros legítimos e testamentários. A morte, nessa matriz normativa, aparece como fato jurídico que encerra a personalidade civil e movimenta o sistema sucessório. Contudo, a experiência da morte não se limita a esse enquadramento técnico, pois envolve memória, pertencimento, dignidade, ritos, vínculos afetivos e formas coletivas de permanência.

A personalidade civil corresponde à aptidão para figurar como titular de direitos e deveres. Com o falecimento, a pessoa deixa de participar das relações jurídicas na condição de sujeito vivo, mas nem todos os efeitos de sua existência desaparecem. Permanecem protegidos o nome, a imagem, a honra, a memória e o respeito devido ao corpo e ao sepultamento. A Constituição de 1988, ao eleger a dignidade da pessoa humana como fundamento da República, oferece bases para compreender que a tutela jurídica não se esgota

no instante biológico da morte (Brasil, 1988). Há, assim, contraste entre o término técnico da personalidade e a permanência social do falecido.

No campo patrimonial, a morte desencadeia a abertura da sucessão. Nos termos do art. 1.784 do Código Civil, a herança transmite-se desde logo aos herdeiros legítimos e testamentários (Brasil, 2002). Bens, obrigações transmissíveis e direitos hereditários passam a ser ordenados segundo regras de parentesco, vontade testamentária e proteção dos herdeiros necessários. A disciplina sucessória mostra como a tradição civilista observa a morte a partir dos efeitos produzidos sobre o patrimônio e sobre a estabilidade das relações privadas.

Essa centralidade patrimonial não elimina a dimensão política da morte. Em diferentes formações históricas, o Direito registrou situações nas quais indivíduos biologicamente vivos foram privados da participação plena na comunidade jurídica, condição associada à noção de morte civil (Azevedo, 2005). Essa categoria designou a supressão da capacidade de exercer direitos, manter vínculos reconhecidos e ocupar posição legítima perante a ordem instituída. A formação histórica das instituições jurídicas permite compreender que as categorias do Direito não surgem separadas das estruturas políticas, religiosas e econômicas de cada período. A morte civil evidencia, assim, que o poder jurídico pode separar a existência corporal do reconhecimento social e normativo.

A pessoa submetida à morte civil permanecia fisicamente presente, mas era tratada como ausente da comunidade de direitos. O instituto atingia sua capacidade de administrar bens, participar de relações familiares, exercer direitos políticos ou reivindicar proteção em igualdade de condições. Embora essa categoria não integre o ordenamento constitucional brasileiro contemporâneo, sua lógica pode ser reconhecida em processos de neutralização social que retiram de determinados grupos as condições materiais para exercer direitos formalmente assegurados. Bertúlio (1989) demonstra que a ordem jurídica brasileira participou da organização de hierarquias raciais que situaram a população negra em posição de inferioridade. A igualdade inscrita na lei coexistiu com práticas administrativas, policiais e judiciais que restringiam pertencimento e cidadania.

A análise da morte civil pode ultrapassar sua configuração histórica formal. Em sociedades marcadas pela colonialidade, o apagamento jurídico também ocorre quando determinados sujeitos são reconhecidos abstratamente como pessoas, mas têm sua palavra desautorizada, suas tradições desprotegidas e suas formas de organização consideradas ilegítimas. A colonialidade do poder relaciona-se à classificação racial da população, mediante a qual identidades foram vinculadas a posições desiguais no trabalho, no conhecimento e na autoridade (Quijano, 2005). No Brasil, a abolição jurídica da escravidão

não foi acompanhada da criação de condições equivalentes de participação política, acesso à terra, educação e proteção institucional. O corpo negro deixou de ser legalmente escravizado, mas permaneceu submetido a práticas que limitavam seu ingresso na comunidade de direitos.

A perda do pertencimento não exige uma declaração formal de inexistência. Ela pode resultar da repetição de atos estatais e sociais que tornam algumas vidas menos reconhecidas e mais expostas à violência. Almeida (2019) situa o racismo na estrutura das instituições, afastando a compreensão de que a desigualdade racial decorra apenas de comportamentos individuais. Quando o sistema de justiça, as políticas públicas e os mecanismos de representação reproduzem seletividades históricas, a personalidade jurídica formal deixa de garantir uma existência social protegida. A morte civil reaparece, nesse sentido, como chave analítica para nomear processos nos quais pessoas vivas são afastadas do reconhecimento, embora continuem sujeitas às obrigações, às sanções e ao controle estatal.

A necropolítica não se restringe ao ato direto de matar, pois abrange a criação de condições nas quais determinados grupos permanecem expostos à violência, à precariedade e ao abandono (Mbembe, 2018). Essa análise permite perceber uma continuidade entre apagamento jurídico, desproteção institucional e produção social da morte. Antes do desaparecimento físico, pode ocorrer o esvaziamento das condições de participação, voz e reconhecimento. Nogueira (2018), ao aproximar Fanon e Mbembe, mostra que os regimes de poder atingem tanto o corpo quanto a possibilidade de o sujeito ser reconhecido como integrante legítimo da humanidade política.

A análise jurídica da morte exige, portanto, duas leituras articuladas. A primeira reconhece o falecimento como fato que encerra a personalidade civil, reorganiza o patrimônio e produz efeitos sucessórios. A segunda permite perceber que o Direito também operou, historicamente, formas de exclusão comparáveis à morte civil, retirando de sujeitos vivos a possibilidade concreta de pertencimento, voz, proteção e reconhecimento. Essa distinção prepara a passagem para a discussão da morte racializada, pois evidencia que a morte, no campo jurídico, não se limita ao término biológico da vida nem aos efeitos patrimoniais do falecimento. Ela também se relaciona aos modos pelos quais determinadas populações foram afastadas da comunidade de direitos, tiveram suas práticas desautorizadas e suas formas de existência submetidas a regimes de apagamento. É a partir dessa chave que se torna possível compreender, nas seções seguintes, a Boa Morte não como simples referência devocional ao fim da vida, mas como categoria vinculada à dignidade, à ancestralidade e à permanência comunitária negro-feminina.

4.2 Morte racializada e Ìkú Política

A análise da morte, quando deslocada do campo estritamente biológico para o campo político, permite compreender que nem todos os corpos são igualmente protegidos pelo Direito, pela sociedade e pelas instituições. A morte, nesse sentido, não se apresenta apenas como fato natural ou evento privado, mas também como resultado de hierarquias históricas que distribuem de maneira desigual a exposição à violência, ao abandono e à precariedade. No Brasil, a racialização da morte atravessa a formação social desde o período colonial, alcançando corpos negros, indígenas, quilombolas, periféricos e pertencentes a comunidades tradicionais. Essa dinâmica não opera apenas no momento extremo do extermínio físico; ela também se manifesta na restrição cotidiana das condições de existência, no enfraquecimento dos vínculos comunitários, na negação de pertencimento e na desproteção de modos próprios de viver e morrer.

A noção de necropolítica oferece uma chave para compreender a articulação entre soberania, racismo e produção da morte (Mbembe, 2018). O poder político não se limita a administrar a vida, pois também define quais populações podem ser lançadas à morte ou mantidas em condições de vida degradada. Essa administração da morte não ocorre fora da racionalidade moderna, mas no interior de suas formas de governo, de seus aparatos jurídicos, de suas políticas de segurança e de seus regimes econômicos. Quando o racismo organiza a distribuição social da vulnerabilidade, determinadas vidas passam a ser tratadas como descartáveis, suspeitas ou disponíveis ao sacrifício. Essa dinâmica se torna ainda mais perceptível quando o racismo é compreendido como elemento estrutural das instituições, capaz de ordenar acessos, riscos, suspeições e formas diferenciadas de proteção social (Almeida, 2019). Nesse horizonte, a morte racializada não depende apenas do ato direto de matar; ela se inscreve em omissões, seletividades institucionais, negligências estatais e formas persistentes de desumanização.

A colonialidade do poder estruturou uma classificação racial da população mundial, vinculando raça, trabalho, autoridade e produção de conhecimento (Quijano, 2005). Essa classificação não pertence somente ao passado colonial, pois segue operando nas instituições, nos imaginários sociais e nos modos de reconhecimento jurídico. A população negra, após séculos de escravização, não ingressou na ordem republicana em condições equivalentes de cidadania material. A liberdade formal não rompeu, por si, as tecnologias de subalternização que já haviam produzido corpos disponíveis ao trabalho compulsório, à punição, à vigilância e à morte. No caso brasileiro, a própria ordem jurídica participou da organização de

hierarquias raciais que restringiram pertencimento, cidadania e proteção efetiva às pessoas negras (Bertúlio, 1989). Por essa razão, a morte racializada precisa ser lida como continuidade histórica de uma ordem que, mesmo alterando suas formas legais, preserva modos seletivos de proteger e abandonar.

No campo jurídico, essa seletividade se torna ainda mais grave quando o reconhecimento formal da igualdade convive com práticas institucionais que tornam determinados grupos mais expostos à violência. Almeida (2019), ao situar o racismo como elemento estrutural, permite compreender que a morte racializada não decorre apenas de condutas individuais, mas de uma engrenagem social capaz de ordenar oportunidades, riscos, suspeições e abandonos. Assim, quando políticas públicas não alcançam comunidades negras tradicionais, quando terreiros são atacados sem resposta institucional adequada, quando jovens negros são alvo preferencial da violência policial ou quando mulheres negras encontram barreiras no acesso à saúde, não se está diante de fatos isolados. Trata-se de uma racionalidade social que produz mortes evitáveis e naturaliza perdas humanas como se fossem danos colaterais da vida em sociedade.

A passagem da necropolítica à ikupolítica permite adensar essa discussão por meio de uma perspectiva afrodiaspórica da morte (Nascimento, 2020). Parte-se do diagnóstico de que a modernidade adotou uma gramática racista para organizar hierarquias entre os existentes, produzindo sujeitos tratados como inimigos ou como vidas de menor valor. Nessa gramática, a morte do outro deixa de ser lamentada e passa a ser assimilada como parte ordinária da vida pública. Ocorre, então, uma perda ética profunda: a sociedade se acostuma com a morte de determinados grupos e, com isso, deixa de reconhecer a violência que os retira da vida, da memória e da comunidade.

A distinção entre a morte necropolítica e Iku é central para compreender essa passagem. Nas tradições de terreiro, Iku não corresponde ao extermínio violento nem à destruição do pertencimento comunitário. Iku é compreendida como força, divindade e passagem, relacionada ao deslocamento da pessoa da condição de vivente para a condição de ancestral. Por isso, “Iku, a morte, não é entendida como um processo que rompe nossa pertença à comunidade” (Nascimento, 2020). A morte, nesse contexto, altera a forma de presença: o corpo deixa de estar entre os vivos, mas a pessoa permanece na memória, nos ritos, nos alimentos oferecidos, nas narrativas, nos gestos de cuidado e nas obrigações compartilhadas. A comunidade não perde integralmente aquele que morre; ela o reinscreve em outro regime de presença.

Nesse mesmo horizonte, a força simbólica de Nanã amplia a compreensão da morte como retorno, antiguidade e continuidade ancestral. Associada às águas paradas, à lama primordial, à velhice e aos ciclos de origem e retorno, Nanã permite pensar a morte como transformação da presença e reintegração à matéria ancestral (Verger, 2018; Prandi, 2001). Essa leitura se aproxima das concepções afro-brasileiras em que a morte não se apresenta apenas como fim, mas como acontecimento ritualmente cuidado, vinculado à ancestralidade e à continuidade dos vínculos comunitários (Santos, 2012). Assim, Iku e Nanã não ocupam o mesmo lugar religioso, mas ajudam a compreender a morte fora da lógica do desaparecimento: Iku marca a passagem daquele que deixa a condição de vivente, enquanto Nanã remete ao tempo ancestral, à terra, à matéria e ao retorno. No caso da Boa Morte, essa aproximação reforça a ideia de que morrer não significa desaparecer da comunidade, mas permanecer em outra forma de vínculo, cuidado e memória.

Esse entendimento se contrapõe à matriz necropolítica porque desloca a pergunta sobre a morte. O problema não é simplesmente morrer, mas ser morto de modo violento, solitário, indigno, sem rito, sem memória e sem possibilidade de permanência comunitária. Ao diferenciar Iku da morte produzida pela violência, observa-se que, para os terreiros, o problema está em “ser morto por elementos violentos que nos retirem da comunidade” (Nascimento, 2020). A ikupolítica surge, então, como proposta de resistência: reconstruir modos de viver e morrer em que a morte não seja apenas aniquilação, mas passagem acompanhada por laços, memória e continuidade. Desse modo, a crítica à necropolítica não se limita à denúncia das mortes produzidas pelo racismo; alcança também a defesa dos modos tradicionais de morrer, lembrar e permanecer.

A formulação da ikupolítica dialoga diretamente com a experiência histórica das irmandades negras, pois o cuidado com a morte sempre esteve ligado à preservação da humanidade negada às populações escravizadas e libertas. No Brasil oitocentista, os ritos fúnebres, as confrarias e as práticas de sepultamento constituíam espaços de solidariedade, proteção e afirmação coletiva, de modo que garantir funeral digno, acompanhar os mortos e preservar sua memória não eram gestos secundários, mas práticas de pertencimento (Reis, 1991). A memória, nesse contexto, não atua apenas como lembrança afetiva; ela participa da disputa sobre aquilo que deve permanecer inscrito na história comum e sobre aquilo que não pode ser entregue ao apagamento (Ricoeur, 2007). Assim, as irmandades negras organizavam recursos, acompanhavam seus membros, providenciavam sepultamentos e criavam formas de continuidade em um mundo que havia transformado pessoas negras em propriedade, mercadoria e força de trabalho descartável.

A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e Glória se insere nesse campo histórico e simbólico, mas o faz a partir de uma agência negro-feminina própria. Sua relação com a morte não pode ser reduzida à devoção católica nem à repetição de uma ritualidade herdada. A Boa Morte opera como categoria de enfrentamento aos regimes de morte que negaram às mulheres negras o direito à vida digna, à memória, à autoridade e à permanência. Em diálogo com a compreensão de Iku como passagem que não rompe o vínculo comunitário, a morte deixa de ser simples encerramento e passa a integrar uma política de memória e continuidade (Nascimento, 2020). Essa leitura também se aproxima da crítica à necropolítica, pois a Irmandade não celebra a morte violenta produzida pelo racismo; ao contrário, reivindica outra relação com a finitude, marcada por cuidado, rito, ancestralidade e permanência comunitária (Mbembe, 2018).

A discussão também alcança o racismo religioso, uma vez que a violência dirigida às religiões afro-brasileiras não atinge apenas crenças abstratas, mas corpos, territórios, símbolos, objetos sagrados, modos de vida e memórias negras (Nogueira, 2020). Quando práticas de terreiro são demonizadas, quando imagens, cantos, oferendas e ritos são tratados como ameaça, a agressão ultrapassa o campo da opinião religiosa e busca interromper sistemas de pertencimento, transmissão e cuidado. O reconhecimento jurídico dessas tradições exige, portanto, que sejam compreendidas como religiões plenas, e não como folclore ou manifestação cultural desprovida de sacralidade (Oliveira, 2015). Nessa perspectiva, atacar os modos afro-brasileiros de cultivar, velar, alimentar e lembrar os mortos significa também atacar formas negras de permanência no mundo.

A morte racializada, portanto, não se esgota no número de vidas interrompidas. Ela se prolonga quando a memória dessas vidas é apagada, quando seus ritos são ridicularizados, quando seus territórios são violados e quando seus saberes são deslocados para o campo da superstição ou do folclore. Em comunidades negras tradicionais, lembrar constitui prática de justiça, continuidade e defesa contra o apagamento, pois a memória dos mortos sustenta vínculos entre gerações e impede que a violência seja convertida em ausência definitiva (Ricoeur, 2007). Ao mesmo tempo, a compreensão afrodiaspórica da morte permite reconhecer que aquele que parte não deixa necessariamente de compor a vida comunitária; sua presença pode ser reorganizada pela ancestralidade, pelos ritos e pelas obrigações compartilhadas (Nascimento, 2020). Desse modo, preservar os mortos é também preservar as condições simbólicas, religiosas e políticas de continuidade da comunidade.

Nesse ponto, a ikupolítica pode ser compreendida como política da continuidade. Ela não nega a dor da morte nem idealiza a perda, mas recusa a redução da morte ao

desaparecimento imposto pelos regimes necropolíticos. Ao preservar ritos, nomes, cantos, promessas e hierarquias, as comunidades negras tradicionais afirmam que a pessoa não se encerra na matéria nem na biografia individual. Sua existência se prolonga na linhagem, na obrigação, na memória e nas formas coletivas de cuidado. A morte, quando integrada à comunidade, não destrói o pertencimento; transforma o modo de presença.

A Boa Morte se apresenta, então, como uma forma negro-feminina de elaborar a relação entre morte, ancestralidade e dignidade. Diante de regimes que produziram mortes seletivas e naturalizaram o desaparecimento social de determinados corpos, a ikupolítica permite reconhecer modos comunitários de morrer, lembrar e permanecer. Na Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, o cuidado com a morte não se limita ao rito funerário ou à devoção mariana: ele participa de uma ordem de memória, pertencimento e continuidade, sustentada pela autoridade das mulheres que guardam saberes, preservam vínculos e mantêm vivas as presenças ancestrais.

4.3 Ancestralidade, pós-vida e dignidade

A discussão sobre ancestralidade, pós-vida e dignidade exige deslocar a morte da condição de mero fato biológico ou evento civil de encerramento da personalidade. No âmbito jurídico estatal, a morte costuma ser tratada como marco que encerra a existência da pessoa natural e reorganiza efeitos patrimoniais, sucessórios e familiares (Brasil, 2002). Entretanto, nas tradições afro-brasileiras, e de modo significativo na experiência da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, a morte também se relaciona à passagem, à memória e à continuidade comunitária. A pessoa falecida não desaparece inteiramente do universo social; permanece nas narrativas, nos ritos, nas obrigações, nas imagens, nas roupas, nas rezas e no lugar simbólico ocupado entre aqueles que continuam a sustentar a comunidade. A ancestralidade, nesse sentido, não é apenas evocação afetiva do passado, mas uma forma de presença que organiza vínculos, orienta condutas e preserva pertencimentos.

O direito brasileiro oferece instrumentos para pensar essa permanência para além da sucessão patrimonial. A Constituição de 1988 protege a dignidade da pessoa humana como fundamento da República e assegura a liberdade de consciência, de crença e o livre exercício dos cultos religiosos, com proteção aos locais de culto e às liturgias (Brasil, 1988). Esse conjunto normativo permite compreender que a tutela jurídica da religião não se limita ao instante visível da celebração pública, pois alcança também os tempos internos, os objetos sagrados, as hierarquias rituais, os modos de transmissão e os vínculos com os mortos.

Quando o art. 216 reconhece como patrimônio cultural brasileiro os bens materiais e imateriais portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, abre-se espaço para a proteção de práticas que mantêm viva a relação entre comunidade, ancestralidade e pós-vida.

Ao analisar a judicialização da religiosidade afro-brasileira, Oliveira (2015) observa que os tribunais passaram a ser chamados a se manifestar sobre a amplitude do direito ao livre culto e crença das religiões de matriz africana, bem como sobre o direito à preservação da cultura afro-brasileira. Essa discussão ultrapassa a defesa abstrata de uma crença individual. Trata-se de reconhecer comunidades religiosas historicamente deslegitimadas como sujeitos coletivos de memória, tradição, linguagem ritual e formas próprias de organização. No caso da Irmandade da Boa Morte, esse reconhecimento jurídico deve alcançar também os modos pelos quais a comunidade cuida de seus mortos e preserva a presença de suas ancestrais.

Essa dificuldade de reconhecimento não se formou apenas pela ausência de proteção normativa. Ela resulta de um processo histórico em que as religiões afro-brasileiras foram afastadas da condição de religião e aproximadas das ideias de folclore, cultura popular ou manifestação lúdica. Oliveira (2015, p. 174) analisa esse problema ao tratar da baixa consideração jurídica e social destinada às religiões de origem africana:

O lugar de subalternidade destinado às religiões afro-brasileiras, por serem expressão religiosa dos grupos dominados (escravos, trabalhadores forçados, pessoas livres de cor, indígenas, etc.), além de se constituir num estratégia de discriminação e perseguição, permitiu o deslocamento dos cultos de origem africana do campo religioso e promoveu a sua aproximação cada vez maior com as manifestações do folclore brasileiro, com expressões da cultura afro-brasileira e nacional e o seu consequente afastamento da identificação com uma religião ou com o sagrado no imaginário popular. A construção dessa ideia de maior familiaridade com o campo cultural e lúdico fez com que os cultos de origem africana fossem ainda mais atrelados ao profano e ao popular, enquanto se ampliava a rejeição da sua identidade como religião. Esse panorama fez surgir um dos maiores problemas jurídico-constitucionais que os afroreligiosos enfrentaram no passado e ainda enfrentam na atualidade: afinal, como garantir a liberdade religiosa de uma religião que não é considerada como religião, e quando muito é reconhecida como manifestação das culturas populares?

A proteção da Irmandade da Boa Morte não pode ser reduzida à defesa genérica de uma manifestação cultural. O que está em jogo é o reconhecimento de uma tradição religiosa afro-brasileira dotada de liturgias, hierarquias, memória, formas próprias de transmissão e relação comunitária com as ancestrais. Por isso, quando a Boa Morte organiza seus ritos, seus silêncios, suas procissões e seus modos de reverenciar as irmãs falecidas, não se trata de

encenação folclórica nem de patrimônio disponível ao consumo externo, mas de prática religiosa vinculada à dignidade, à pós-vida e à continuidade negro-feminina.

A noção de dignidade póstuma pode ser mobilizada, nesse contexto, como categoria interpretativa capaz de proteger a pessoa falecida em sua memória, em seu nome, em sua imagem e no respeito aos ritos que a vinculam à comunidade. Embora o direito civil costume abordar a morte a partir da personalidade, da sucessão e de certos efeitos jurídicos posteriores ao falecimento, a experiência das comunidades tradicionais exige uma compreensão mais ampla da permanência dos mortos na vida coletiva (Brasil, 2002). A dignidade não se encerra na biografia individual, pois alcança a linhagem, a pertença coletiva e a forma como os vivos se relacionam com aqueles que partiram. A memória, nesse sentido, não atua apenas como lembrança afetiva; ela participa da disputa sobre aquilo que deve ser preservado, narrado ou resguardado, impedindo que certas vidas sejam lançadas ao apagamento (Ricoeur, 2007). Essa leitura aproxima-se da proteção constitucional da liberdade religiosa e do patrimônio cultural, uma vez que os modos comunitários de lembrar, velar e reverenciar também integram as liturgias, os lugares de culto e as referências identitárias dos grupos formadores da sociedade brasileira (Brasil, 1988).

No universo da Irmandade, as sepulturas, as imagens, as roupas, os nomes, as promessas, os testemunhos e as obrigações não constituem elementos acessórios. Cada um desses componentes participa da continuidade comunitária e da proteção da memória ancestral. A roupa ritual não é apenas vestimenta; pode carregar autoridade, cargo, tempo de pertencimento e marca de uma trajetória. A imagem sagrada não é somente representação visual; participa de uma economia religiosa de cuidado, reverência e circulação do sagrado. A sepultura não é somente local de depósito do corpo; converte-se em ponto de vínculo entre memória, luto, pertencimento e permanência. Essa relação com os mortos também se aproxima da experiência histórica das irmandades negras, nas quais os ritos fúnebres e as práticas de sepultamento assumiam papel decisivo na organização de redes de solidariedade, proteção e reconhecimento (Reis, 1991). Ao mesmo tempo, dialoga com a compreensão afrodiaspórica de Iku, na qual a morte não rompe a pertença comunitária, mas altera o modo de presença daquele que parte (Nascimento, 2020).

A dignidade póstuma, portanto, demanda respeito à materialidade e à imaterialidade que sustentam a presença das ancestrais no corpo vivo da Irmandade. Garantir acompanhamento, sepultamento, memória e preservação dos nomes foi, historicamente, uma forma de afirmar humanidade em uma sociedade que submeteu pessoas negras à escravidão, à despersonalização e à instabilidade social (Reis, 1991). Essa herança permite

compreender que o cuidado com os mortos não se reduz a uma prática religiosa privada, pois integra uma política comunitária de reconhecimento. Quando os ritos restituem nome, lugar e vínculo àqueles que partiram, a pós-vida deixa de ser tema exclusivamente teológico e passa a compor uma dimensão jurídico-cultural da permanência. A morte violenta produzida por regimes racistas tende a lançar os mortos ao esquecimento; a memória ritual, ao contrário, preserva a presença comunitária e impede que a perda seja convertida em ausência definitiva (Nascimento, 2020; Ricoeur, 2007).

O direito à liberdade religiosa das tradições afro-brasileiras envolve também a proteção de suas liturgias, seus espaços e seus modos próprios de preservação cultural. Aplicada à Irmandade da Boa Morte, essa garantia não deve se limitar ao direito de realizar procissões ou celebrar festas no espaço público. Deve abranger igualmente o direito de manter reservas, segredos, hierarquias, nomes e ritos relacionados às mortas e às ancestrais. O Estado laico não pode exigir que uma comunidade traduza integralmente seus fundamentos sagrados para a linguagem administrativa ou judicial como condição de reconhecimento, pois tal exigência poderia reproduzir a histórica redução das religiões afro-brasileiras ao folclore, à superstição ou à cultura popular sem sacralidade (Oliveira, 2015). A proteção constitucional deve respeitar o modo próprio como a comunidade organiza aquilo que pode ser visto, narrado, preservado ou silenciado, sobretudo quando estão em jogo liturgias, memórias e formas de culto vinculadas às matrizes africanas (Brasil, 1988; Nogueira, 2020).

A perspectiva de Rufino contribui para reconhecer que os saberes não se restringem à escrita formal nem à validação institucional, pois também se constituem no corpo, na experiência, na oralidade, no rito e na convivência (Rufino, 2019). No caso da Irmandade da Boa Morte, essa formulação mostra que a relação com as mortas e ancestrais não depende de tradução integral para a linguagem estatal ou acadêmica. A permanência das ancestrais se manifesta em gestos, tempos, silêncios, obrigações e formas de presença que organizam a vida comunitária e sustentam a autoridade das Senhoras do Segredo.

Por essa razão, um possível direito pós-vida, no contexto desta dissertação, não corresponde à criação de uma nova categoria dogmática isolada, mas a uma leitura constitucional sensível à memória, à ancestralidade e à dignidade póstuma das comunidades negras tradicionais. Trata-se de reconhecer que os mortos continuam juridicamente relevantes quando sua memória, seus ritos, seus objetos e seus lugares são indispensáveis à existência coletiva dos vivos. A proteção da pós-vida alcança, assim, a defesa contra profanações, exposições indevidas, apropriações culturais, apagamentos narrativos e reduções folclorizantes das práticas sagradas.

A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e Glória evidencia que a dignidade se projeta para além do indivíduo vivo. As Senhoras do Segredo guardam memórias, nomes, silêncios e obrigações que vinculam gerações. Ao preservar suas mortas, a Irmandade preserva também a si mesma, pois sua continuidade depende da relação entre aquelas que partiram, aquelas que permanecem e aquelas que ainda virão. A morte, nesse horizonte, não é simples encerramento civil, mas passagem para uma forma de presença ancestral. A pós-vida, por sua vez, torna-se campo de proteção jurídica da memória coletiva, dos ritos funerários, da dignidade póstuma e da autonomia religiosa negro-feminina.

4.4 Entre a Ìkú Política e a Boa Morte

Entre a Ìkú Política e a Boa Morte, afirma-se uma leitura jurídico-comunitária da morte que reúne os eixos desenvolvidos neste capítulo. A morte não aparece apenas como encerramento biológico, nem somente como fato civil capaz de produzir efeitos sucessórios. Na experiência da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, ela se relaciona à passagem, ao cuidado, à memória e à continuidade de vínculos que atravessam o tempo. Por essa razão, a Boa Morte não deve ser compreendida como simples devoção à morte de Maria, embora essa dimensão integre sua história litúrgica; ela também constitui uma linguagem negro-feminina de permanência, construída por meio de ritos, promessas, silêncios, imagens, cantos, hierarquias e obrigações. Em uma sociedade marcada pela colonialidade, na qual determinados corpos foram historicamente mais expostos à violência, ao abandono e ao apagamento, a morte racializada não se limita ao ato direto de matar. Ela também se manifesta quando nomes, ritos, memórias e modos de existência são negados ou reduzidos a elementos menores da vida social (Mbembe, 2018; Quijano, 2005).

A Boa Morte se coloca diante dessa herança ao afirmar que morrer dignamente também significa permanecer vinculado à comunidade. Na tradição da Irmandade, a morte não é entregue ao esquecimento. Cada irmã que parte continua a habitar a memória coletiva, a orientar gestos, a compor narrativas e a sustentar a autoridade das mais velhas.

Essa permanência não desfaz a dor da perda, mas impede que a morte seja convertida em ausência absoluta. A experiência da Boa Morte aproxima-se da compreensão de Iku como passagem e transformação do modo de presença, e não como ruptura definitiva da pertença comunitária (Nascimento, 2020). A pessoa que morre deixa a condição de vivente, mas não deixa de participar da vida comum quando a comunidade preserva seus nomes, suas histórias e seus lugares.

O cuidado com os mortos possui, nesse horizonte, dimensão religiosa, histórica e normativa. Desde o período oitocentista, as irmandades negras constituíram redes de proteção, sepultamento, auxílio e memória em um contexto no qual a população negra era submetida à escravização, à despersonalização e à instabilidade social (Reis, 1991).

A Irmandade da Boa Morte atualiza esse legado ao transformar a relação com a morte em exercício de pertencimento, dignidade e continuidade negro-feminina. Velar, acompanhar, nomear e lembrar não são práticas secundárias; são formas de reconhecimento. A atuação das Senhoras do Segredo ocupa lugar central nessa elaboração, pois são elas que preservam saberes, regulam silêncios, guardam promessas, protegem narrativas e administram os limites entre o que pode circular publicamente e aquilo que deve permanecer resguardado. O segredo, nesse caso, não representa ausência de sentido; atua como forma de proteção da memória e da autonomia comunitária. Ao decidir o que deve ser visto, narrado ou silenciado, a Irmandade preserva suas ancestrais da exposição indevida e impede que seus ritos sejam apropriados como espetáculo, curiosidade externa ou manifestação folclorizada.

A memória, por sua vez, não se reduz à recordação afetiva das irmãs falecidas. Ela organiza a continuidade da Irmandade, sustenta suas hierarquias e impede que as trajetórias negro-femininas sejam apagadas da história comum. Essa preservação também enfrenta os modos pelos quais a normatividade jurídica e as narrativas institucionais produziram formas de racialização e silenciamento, mantendo sujeitos negros e comunidades tradicionais em posições de menor reconhecimento público (Hoshino; Chueiri, 2019). Lembrar, nesse contexto, é também proteger. A memória seleciona, guarda, transmite e, quando necessário, silencia, pois nem tudo que pertence ao sagrado deve ser submetido ao olhar público. Essa relação entre memória e esquecimento permite compreender que a permanência das ancestrais depende tanto da preservação dos nomes quanto do respeito aos limites comunitários de transmissão (Ricoeur, 2007).

A liberdade religiosa, nessa leitura, não pode ficar restrita ao direito de realizar procissões, missas ou celebrações públicas. A proteção constitucional dos cultos, das liturgias e do patrimônio cultural afro-brasileiro deve alcançar também os modos próprios de velar, lembrar, guardar e transmitir. Quando as religiões afro-brasileiras são tratadas como folclore ou cultura popular sem sacralidade, perde-se de vista a densidade religiosa de seus ritos e a autoridade das comunidades que os sustentam (Oliveira, 2015). No caso da Boa Morte, reconhecer a dimensão religiosa da Irmandade significa respeitar a autonomia das mulheres que conduzem seus tempos, seus silêncios, seus símbolos e sua relação com as mortas e as ancestrais. Entre a *Íkú Política* e a Boa Morte, morrer dignamente significa não ser entregue

ao abandono, não desaparecer da memória e seguir presente nas obrigações, nos ritos e nas vozes das que continuam.

5 “AS SENHORAS DO SEGREDO” (ÌYÁGBÀ ORÓ) – DO VÉU À RESISTÊNCIA: IRMANDADE DA BOA MORTE E GLÓRIA, AGÊNCIA E (RE)EXISTÊNCIA NEGRO-FEMININA

Existir não é suficiente; é preciso (re)existir para que a reminiscência afrodiaspórica se fortaleça e se converta em prerrogativa de luta de uma coletividade ancestral. Na esteira dos enfrentamentos, a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte (Cachoeira-BA) corporifica essa intransigência. É sobre essa confraria religiosa que este capítulo se debruça, porquanto costura uma abordagem que intersecciona os braços mais intolerantes do racismo estrutural: o racismo religioso, o racismo de gênero e o racismo institucional; buscando analisar o papel da Irmandade no movimento de resistência e de luta contra as agruras sociais, culturais e jurídicas.

Ancestralidade, negritude e maturidade são critérios inegociáveis para o ingresso no corpo das irmãs da ordem, cujo processo de ascensão hierárquica ocorre ao longo de décadas. O “segredo” não se constitui em um mistério no vazio; trata-se de uma genuína tecnologia de proteção, de um instituto jurídico afrocentrado de resistência, pois às mulheres negras reservou-se a guarda de ritos sincréticos entre o Candomblé e o catolicismo. Rezas, saberes, testemunhos, práticas e memórias ancestrais têm nas “Senhoras do Segredo” a proteção contra interdições e interferências externas.

Por intermédio dessa agência negro-feminina no passado, quando a indigência era destino para o povo negro, a Irmandade garantiu funerais solenes, o descanso em solo sagrado a seus membros, fazendo com que o que seria o fim da vida ora desvalida fosse transformado em ato de triunfo e de liberdade.

Do recolhimento à procissão, a passagem dessas guardiãs, além de ato político e simbólico, também é um ato estético e memorístico. Contudo, vale dizer que a beleza aí exibida não é meramente decorativa, trata-se de uma afirmação identitária. O vestir-se com gala¹⁷ figura um exercício de soberania para corporeidades despidas historicamente de bens e de humanidade, e, pelas ruas de pedra de Cachoeira, esse coletivo de corpos negro-femininos que enfrenta e transpõe os episódios de racismo e de opressão ao longo dos séculos.

¹⁷ Consistia num traje de gala, formal, que identificava a posição econômica. Nessas festas populares cívicas e religiosas, nas procissões daquele tempo, por exemplo, era comum africanas “partido alto” participarem ostentando roupas ricamente trabalhadas, adornadas com ricos balangandãs, anéis, pulseiras, brincos em puro ouro e prata ditas portuguesas e outros metais nobres, em meio às “nobres” autoridades brancas (Nascimento, 2019, p. 157).

Elemento constitutivo de um corpo social – ideológica e politicamente firmado no colonialismo –, o racismo opera nas relações sociais de modo naturalizado, sistematizado e não isolado, como destaca Almeida (2019). Assim, o racismo estrutural, no contexto desta discussão sobre a Irmandade, corporifica-se por normas persecutórias, desdobradas não só em falhas do sistema jurídico brasileiro na proteção das religiões de matriz africana, como também em imposições de um modelo cultural europeu. Trata-se de um processo contínuo, organizado e que permeia toda a sociedade, garantindo que grupos racializados permaneçam em um lugar de subalternização e de marginalização (Almeida, 2019).

No propósito da reprodução sistemática das desigualdades, a legitimação da hierarquia de raças se processa desde os tempos coloniais; dessa forma, torna-se fundamental uma mudança de postura no quesito “consciência negra” como “[...] uma atitude da mente e um caminho da vida, o mais positivo chamado que emana do mundo negro ao longo do tempo”, alarda Steve Biko (2002, p. 91). É preciso que se engendre um engajamento crítico contra a colonialidade do poder, do saber e do ser, de modo que um projeto decolonial se faça emergente e efetivo, podendo ser operacionalizado por práticas discursivas de cunho decolonial e pelo corpo-política do conhecimento – aberto, fronteiro (Mignolo, 2010).

O manto católico, instrumentalizado pelas “Senhoras do Segredo” como escudo aos Orixás, de certa forma, representa o que Munanga (2022) chama de racismo de assimilação, posto que, mediante o sincretismo, propõe uma intersecção cultural (sob um olhar mais inflamado, visto como sobreposição). A tolerância e a aceitação da coexistência se constituem em segredo, logo, como instituto de salvaguarda de legados ancestrais, com o fito de produzir autoridade e prosperar na transmissão da cultura africana na formação de uma identidade nacional (Munanga, 1999).

A partir da discussão sobre o processo de folclorização que circunda a celebração da vida e da morte, entendendo que a Irmandade se apresenta como agente de produção de direito, propõe-se aqui um exame respeitoso dos engendros discursivos e das práticas ritualísticas necessárias à sua preservação como patrimônio histórico e cultural.

Quando uma política de Estado se faz pela hierarquização de religiões, em vez de pregar a laicidade e a liberdade religiosa, muitas são as violências que enredam as relações sociais. No engendro colonial, erigiu-se o Estado brasileiro, perseguindo corpos negros, criminalizando práticas religiosas e culturais não hegemônicas e justificando violências institucionais sob a “[...] alegação de estar defendendo a ordem e os interesses da sociedade de forma ampla” (Neves, 2021, p. 341).

Uma narrativa de dominância religiosa (sobretudo pela primazia cristã) foi empreendida, e uma culminância histórico-política sobressaiu-se por mecanismos de categorização, cuja superioridade foi estabelecida sob a lógica das “[...] diferenças de natureza racial e não de história do poder” (Quijano, 2005, p. 122). Assim, construiu-se um “[...] legado de depreciação e demonização das práticas religiosas – tanto das populações nativas das colônias, mas especificamente daquelas sequestradas à África” (Marinho, 2022, p. 491).

No rol de justificações de domínio, a religião não só atuou como dispositivo de poder sobre crenças não europeias, como também operou (e vem operando) nas esferas da raça e do gênero, valendo-se dos mesmos recursos de presunção dualista conveniente, como propõe bell hooks (2020, p. 152) ao afirmar:

[...] ao expor a maneira como o dualismo metafísico ocidental (o pressuposto de que o mundo sempre pode ser compreendido por categorias binárias, que há um inferior e um superior, um bem e um mal) era a fundamentação ideológica de todas as formas de opressão de grupos, sexismo, racismo etc., e que tal pensamento formou a base de sistemas de crenças judaico-cristãs.

Uma querela histórica, alicerçada no fundamentalismo e alimentada por performances teatrais e perseguições beligerantes, ainda faz incidir sobre as práticas religiosas afro-brasileiras preconceitos e violências recorrentes: dos discursos de medo aos de exclusão e de incivilidade (Marinho, 2002). O enfrentamento ao racismo religioso e ao patriarcado pelas irmãs não só propiciou a criação e a legitimação de espaços de existência ancestral, como também possibilita que subjetividades negro-femininas e suas espiritualidades possam se afirmar como vitais e legítimas em suas comunidades.

Nas fissuras do direito positivo brasileiro, que, por vezes, relegou as religiões de matriz africana à escuridão, à criminalização e à desimportância, este trabalho se dedica a problematizar a fé e a tradição como dispositivos de subversão à necropolítica que vem sendo consumada ao longo da história deste país. É pela agência negro-feminina das integrantes da Irmandade que a análise interseccional do tema aqui se articula, sobretudo por atravessamentos teóricos necessários, como o racismo de gênero (com Kimberlé Crenshaw, Sueli Carneiro, bell hooks e Grada Kilomba), o racismo institucional (com Ciani Sueli das Neves), a necropolítica (com Achili Mbembe) e a interseccionalidade (com Kimberlé Crenshaw e Lélia Gonzalez).

Para além de demonstrar o papel fundamental dessa Irmandade guardiã dos saberes ancestrais como exemplar de resistência e de autonomia negro-feminina, intenciona-se aqui cotejar evidências do quão valioso é esse instituto afrodiaspórico para a garantia de direitos,

para a consecução digna da vida comunitária e para a permanência identitária de povos ancestrais. Assim, no deslinde dos percursos da organização estratégica e da transformação de uma celebração de fé em dispositivo de sobrevivência e de liberdade religiosa, a seção que segue desenvolve essa abordagem.

5.1 Relatos de Observação participante, “No céu, no Céu com minha mãe estarei”

Esta seção busca transcender a mera descrição técnica, aliando os registros empíricos à análise cultural de forma mais acurada e articulando documentação fotográfica com observações subjetivas desta pesquisadora. Captar um momento histórico, uma celebração, não se restringe à marcação de evidências; lança-se aqui um olhar capaz de deslindar subjetividades e dinâmicas sociais subjacentes aos fenômenos estudados nos capítulos e seções anteriores. É aqui que o sagrado e o segredo se manifestam. É aqui que as fronteiras entre memória, fé e ancestralidade se tornam visíveis. É também aqui que tudo se justifica, tudo se esclarece, com o encantamento de mais de um século de tradição da Irmandade da Boa Morte, em que o *ayê* e o *orum* se encontram e a presença das ancestrais continua a orientar os caminhos das mulheres que mantêm viva essa herança espiritual e histórica no Recôncavo Baiano.

Promessa feita é caminho aberto entre o visível e o invisível.

A construção desta pesquisa também exige o reconhecimento do lugar de onde fala esta pesquisadora. Omo orixá do Ilê Axé Opô Afonjá, foi “iniciada” no candomblé por Mãe Stella de Oxóssi, uma das mais importantes lideranças religiosas das tradições de matriz africana no Brasil. Advogada, militante na defesa dos direitos humanos e mulher afro-indígena, esta pesquisadora é filha dos orixás Oxaguiã e Ogum Orominá. Atua ainda como *Tòjùylé do Terreiro Ylé ÀlàBáxé*¹⁸, guardiã da Pedra de Xangô, e *Abojutó Iabá*¹⁹ do Instituto das Iabás, cargos de natureza religiosa vinculados ao cuidado espiritual e à responsabilidade comunitária nas tradições afro-brasileiras.

¹⁸ O termo *Tòjùylé* é de origem iorubá, pertencente ao conjunto de saberes linguísticos e culturais dos povos iorubanos, cuja tradição foi preservada e ressignificada no Brasil, especialmente no âmbito das religiões de matriz africana, como o Candomblé. Trata-se de expressão que deriva de “tòjú” (cuidar, zelar) e “ilé” (casa, território), designando, portanto, aquele ou aquela que zela pelo espaço sagrado, exercendo função de guarda, cuidado e manutenção do axé e das estruturas físicas e espirituais do terreiro.

¹⁹ *Abòjutó Yabá* é uma expressão de origem iorubá, na qual *àbòjutó* significa cuidado, zelo ou proteção contínua, e *yabá* (ou *iabá*) refere-se às divindades femininas das religiões de matriz africana, especialmente no Candomblé. A expressão pode ser compreendida como “o cuidado e a proteção das grandes mães”, indicando uma condição de amparo espiritual, equilíbrio e guarda ancestral exercida pelas orixás femininas.

Essa trajetória espiritual, profissional e comunitária não constitui apenas um dado biográfico; ela também atravessa o modo de olhar, de sentir, de compreender e de interpretar o campo investigado. Ao pesquisar a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, esta pesquisadora não se posiciona como uma observadora externa ou distante, mas como alguém que compartilha universos culturais e religiosos que dialogam com a tradição investigada. Reconhecer essa posição torna-se, portanto, parte fundamental da metodologia aqui utilizada, permitindo evidenciar as condições a partir das quais o conhecimento aqui produzido se constrói.

Como observa Janote Pires Marques ao discutir o método da observação participante, inaugurado na antropologia por Bronislaw Malinowski:

Esta é, para Malinowski, a condição prévia para poder se levar a cabo, com êxito, o trabalho de campo. É por meio desse processo que o pesquisador vai perceber a ‘imponderabilidade da vida real’ (Malinowski, 1978, p. 31), pois existem muitos fenômenos importantes que não podem ser captados por meio de questionários ou pela análise de documentos, mas que têm de ser apreendidos em pleno funcionamento. Esses fenômenos devem ser ‘cientificamente’ registrados, mas é necessário que isso seja feito não através do registro superficial, mas sim com esforço de penetração na ‘atitude mental’ que tais fenômenos expressam (Marques, 2016, p. 268-9).

Conforme observa Marques (2016, p. 268-269), muitos fenômenos relevantes da vida social precisam ser observados em pleno funcionamento, pois revelam aspectos simbólicos e subjetivos que escapam aos registros formais.

Nesse sentido, esta investigação incluiu a participação direta desta pesquisadora em diferentes momentos da vida ritual da Irmandade da Boa Morte, no município de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Entre essas experiências, destaca-se a presença na tradicional Procissão da Boa Morte, momento em que foi possível acompanhar de perto o cortejo fúnebre simbólico que percorre as ruas da cidade, conduzindo o caixão que representa o corpo de Nossa Senhora.

Caminhar ao lado desse cortejo permitiu vivenciar a densidade simbólica do ritual. Ao som das rezas e dos cânticos entoados pelas Irmãs e Irmãs de Bolsa, a procissão revela uma atmosfera de profunda devoção e de memória coletiva. O ritmo dos passos, a disposição das irmãs em formação e a solenidade do momento evocam uma temporalidade que parece atravessar séculos. Em muitos instantes, a sensação era a de caminhar entre tempos distintos, como se o presente se entrelaçasse às histórias das mulheres negras que, ainda no período da escravidão, organizaram e sustentaram essa tradição.

Ao mesmo tempo, a observação participante permitiu perceber dimensões mais cotidianas da vida comunitária da Irmandade, que se manifestam nos pequenos gestos de cuidado e convivência entre as irmãs. Entre sorrisos discretos, abraços demorados e colos oferecidos em momentos de emoção ou cansaço, surgiam perguntas simples, carregadas de afeto e vigilância coletiva: “Já comeu?”. Esses gestos revelam uma rede de proteção e solidariedade feminina que sustenta a vida da confraria para além dos rituais públicos.

Ao lado desses sinais de acolhimento, tornavam-se perceptíveis também os olhares atentos e, por vezes, ciumentos das chamadas “irmãs de bolsa”, responsáveis por acompanhar e observar os movimentos ao redor. Esses olhares silenciosos expressam uma forma de zelo e de cuidado com o espaço ritual e com a preservação da tradição da Irmandade, indicando que a participação e a circulação nesse universo são constantemente mediadas por códigos internos de pertencimento, vigilância e respeito.

A observação participante também incluiu a presença desta pesquisadora em momentos especialmente significativos da vida institucional da Irmandade, como o sepultamento, em 2024, da Juíza Perpétua Maria da Conceição Santana, conhecida como “Dazinha”, o sepultamento, em 2025, da irmã Agda de Oliveira, conhecida como “Dadinha”; e a cerimônia de posse da Juíza Perpétua Lindaura Paz dos Santos. A vivência desses acontecimentos permitiu observar diretamente a ritualística que envolve tanto a despedida de uma irmã fardada quanto a transmissão da responsabilidade espiritual e institucional no interior da confraria.

No decorrer da observação participante, alguns momentos revelaram de maneira ainda mais intensa a dimensão espiritual que atravessa a tradição da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Durante os rituais da festa do ano de 2024, foi permitido a esta pesquisadora, pela irmã Nilza Prado, provedora da celebração naquele ano, aproximar-se e tocar na chamada “santinha”, uma réplica da imagem antiga de Nossa Senhora²⁰ que acompanha os rituais da Irmandade.

Essa imagem permanece durante todo o ano na residência da provedora da festa, sendo posteriormente conduzida para as celebrações públicas que marcam o ciclo ritual da Irmandade. O contato com a santinha constitui, portanto, um momento profundamente significativo no interior dessa tradição religiosa, carregado de devoção e respeito.

²⁰ A imagem original de Nossa Senhora da Boa Morte, tradicionalmente conhecida como “santinha de marfim”, atribuída às primeiras irmãs africanas da Irmandade, encontra-se atualmente guardada em local reservado e mantido em sigilo pela confraria, ao qual não há acesso público. Em razão desse caráter de proteção e resguardo da peça histórica e religiosa, foi confeccionada uma réplica da imagem, utilizada nas celebrações e rituais públicos da Irmandade.

Diante dessa imagem, foi possível experimentar uma dimensão da fé que ultrapassa a simples observação do ritual. A experiência permitiu a esta pesquisadora ajoelhar-se aos pés da santa, chorar e dirigir-lhe uma prece silenciosa, rogando por uma boa morte. Esse gesto, embora marcado por profunda emoção pessoal, também revelou uma dimensão fundamental da cosmologia que estrutura a Irmandade da Boa Morte, na qual a morte não é compreendida apenas como fim, mas como passagem, memória e continuidade espiritual.

Esse momento evidenciou que certos aspectos da experiência religiosa não podem ser plenamente apreendidos apenas por meio de registros documentais ou descrições externas. A observação participante, ao permitir a proximidade com os rituais e com os símbolos que organizam a vida da confraria, torna possível compreender como fé, ancestralidade e memória se entrelaçam na sustentação da experiência religiosa da Irmandade.

Portanto, a partir dessas linhas, esta pesquisadora passa a narrar e refletir sobre experiências que revelam dimensões da vida religiosa que, muitas vezes, escapam às categorias tradicionais do Direito. Trata-se de registrar não apenas fatos observáveis ou documentos verificáveis, mas também sentimentos, gestos, silêncios e percepções que compõem a experiência espiritual vivida no interior da Irmandade da Boa Morte e Glória. São elementos que dificilmente podem ser plenamente capturados pelos instrumentos formais do mundo jurídico, sobretudo quando este se ancora na tradição do direito positivista, que reconhece como fonte legítima do direito apenas as normas formalmente produzidas pelo Estado e registradas em leis, códigos e regulamentos.

O direito positivista, consolidado na tradição jurídica moderna, compreende o direito como um sistema de normas escritas e institucionalizadas, cuja validade decorre de sua criação por autoridades competentes. Nesse modelo, o fenômeno jurídico tende a ser reduzido àquilo que pode ser codificado, sistematizado e aplicado por meio de procedimentos formais. Contudo, a realidade social revela que nem todas as formas de regulação da vida coletiva se encontram registradas nos códigos ou reconhecidas pelos tribunais. Há um direito que se manifesta nas práticas sociais, nas tradições comunitárias, na oralidade, nos costumes e nas experiências históricas compartilhadas por determinados grupos.

Nesse horizonte, a reflexão proposta por esta pesquisa também dialoga com a perspectiva do chamado “Direito Achado na Rua”, que busca compreender o direito a partir das experiências sociais concretas e das práticas produzidas no interior das próprias comunidades. Essa abordagem propõe uma leitura crítica do direito positivista e abre espaço para reconhecer saberes, práticas e formas de normatividade que emergem da vida social. Conforme observa Sousa Júnior (2002):

Por isso é, de fato, O Direito Achado na Rua, uma plataforma para construir um direito emancipatório. Essa condição, que Boaventura de Sousa Santos pontuou em postura problematizadora, no sentido de se propor como tarefa, ‘aferir o potencial de experiência (sócio-jurídica) tendo em vista a reinvenção da emancipação social’ (Santos, 2003, p. 70), reivindica, para além das condições sociais, os fundamentos teóricos que permitam delinear o processo de emancipação (Sousa Junior, 2002), algo que, na concepção e na prática de O Direito Achado na Rua, cuida de realizar ‘a conciliação da produção de conhecimento com as necessidades sociais (brasileiras), concretizando o sentido utópico transformador’ do próprio Direito (Sousa Júnior, 2012, p. 2783).

Essa perspectiva permite compreender que determinadas formas de organização social, cultural e religiosa, como aquelas observadas no interior da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, também produzem sentidos normativos e orientações de conduta que estruturam a vida comunitária, ainda que não estejam formalmente registradas no direito estatal.

Trata-se de registrar não apenas fatos observáveis ou documentos verificáveis, mas também sentimentos, gestos, silêncios e percepções que compõem a experiência espiritual vivida no interior da Irmandade da Boa Morte. São elementos que dificilmente podem ser plenamente capturados pelos instrumentos formais do mundo jurídico, mas que constituem parte fundamental da compreensão das práticas culturais e religiosas aqui analisadas.

Nesse sentido, esta escrita também se abre àquilo que os próprios sujeitos do campo reconhecem como presença do sagrado e do sobrenatural, dimensões que atravessam a experiência religiosa e que, embora não se enquadrem nos parâmetros tradicionais da racionalidade jurídica, fazem parte da realidade vivida por aqueles que mantêm viva essa tradição no Recôncavo Baiano.

Quem promete se compromete não apenas com palavras, mas também com forças que escutam em silêncio. Por isso, cumpre-se aqui essa promessa, porque promessa não se esquece, promessa se cumpre. E talvez esse seja o maior segredo – há coisas que o mundo não vê, mas que sabem exatamente quando alguém honra a palavra dada.

5.2 2O Sagrado Começa no Recolhimento: Sacralização e Manifesto Antirracista na Festa da Boa Morte

A Festa de Nossa Senhora da Boa Morte²¹, realizada em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, costuma ser descrita como uma celebração católica atravessada por marcas afro-brasileiras. Essa descrição, embora verdadeira, muitas vezes empobrece o que a festa efetivamente produz na vida social: um regime próprio de autoridade, memória e presença negra, organizado por mulheres que conduzem esses ritos, deslocam fronteiras institucionais e sustentam uma tradição que não cabe confortavelmente nem na ideia de folclore, nem na leitura turística do sincretismo como simples mistura pacífica. Essa chave domesticada se intensifica quando a festa passa a ser apropriada como produto de consumo turístico: há um processo de turistização que, desde a década de 1970, produz rupturas e justaposições na dinâmica do evento, ao mesmo tempo em que amplia sua visibilidade pública (Castro, 2008). O que se vê, ano após ano, é a atualização de uma gramática política: a festa como ato público de permanência, uma forma de dizer, com corpo, roupa, gesto, comida, canto e silêncio, que a existência negra e de terreiro não pede licença para ser.

Para situar essa gramática política no espaço que a produz e no arquivo que a preserva, toma-se como recorte a Festa da Boa Morte em Cachoeira, entendida como ciclo ritual e intervenção pública situada no Recôncavo Baiano, território historicamente marcado pela centralidade do porto e pela circulação fluvial no Rio Paraguaçu, bem como por uma identidade regional reconhecida pelos próprios habitantes (Mattoso, 1992). Uma representação histórica da cidade ajuda a visualizar esse lastro territorial, indicando como o traçado urbano e a relação com o rio compõem o cenário material por onde circulam o corpo coletivo, a procissão e a visibilidade pública, fazendo ver que o lugar é parte da própria sacralização: ruas, rio e traçado urbano condicionam trajetos, presenças e modos de aparecer (Figura 1).

²¹ Reconhecida desde 2010 como Patrimônio Imaterial da Bahia pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

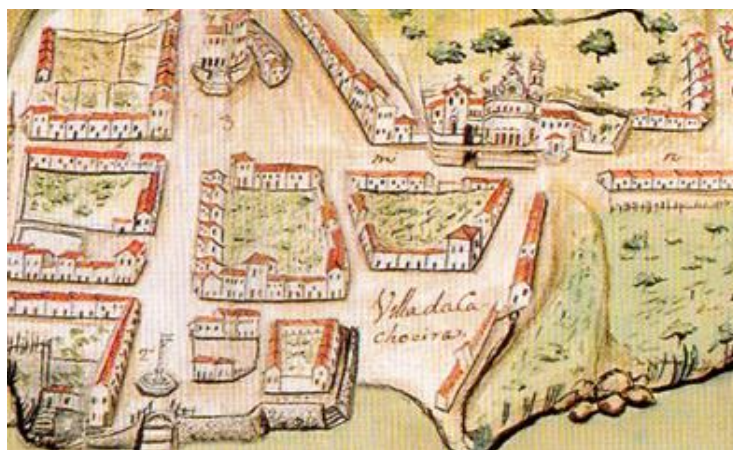


Figura 2 – Configuração urbana da Villa de Cachoeira na sua fundação
Fonte: Nascimento, 2019.

A análise dialoga com bibliografia especializada e com materiais de referência histórico-cultural e patrimonial, com destaque para registros e estudos do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) sobre a festa e a irmandade, que reúnem pesquisa histórica, entrevistas e descrição de práticas rituais (Bahia, 2011). A chave interpretativa adotada compreende a sacralização como produção de autoridade e memória, na qual tempo, corpo, indumentária, palavra e silêncio operam como linguagens políticas em tensão com enquadramentos institucionais que, historicamente, buscaram reduzir essas práticas ao campo do folclore ou da permissão precária²².

Esse enquadramento territorial também é atravessado por disputas simbólicas antigas em torno das práticas religiosas de matriz africana na cidade. Ao analisar a imprensa e as campanhas de criminalização dos terreiros no Recôncavo, Santos (2009) mostra como Cachoeira foi sendo construída publicamente por periódicos locais como espaço associado à feitiçaria, em uma guerra discursiva que mobilizou estereótipos e interesses políticos.

Essa permanência ganha ainda mais relevo quando lembramos que, no Brasil, a religião católica permaneceu por muito tempo como referência quase semioficial de autoridade pública, prestígio social e poder simbólico, o que ajuda a entender por que experiências religiosas negras foram empurradas para a margem e tratadas como não religião, magia ou coisa menor (Ferretti, 2013). A Festa da Boa Morte se inscreve justamente nessa zona de disputa: um espaço em que universos normativos e simbólicos se encontram em

²² É um ato administrativo unilateral e discricionário pelo qual o Poder Público autoriza um particular a utilizar um bem público ou prestar um serviço de forma transitória. Caracteriza-se por ser revogável a qualquer tempo, sem direito a indenização, atendendo ao interesse público, e não gera estabilidade ou direito adquirido (Di Pietro, 2023).

condições desiguais, enfrentam-se, recusam-se e subvertem-se, produzindo rearranjos híbridos de sentido e de poder (Santos, 2003; Oliveira, 2015).

Com isso em vista, o ponto de partida é tratar a Festa da Boa Morte como manifesto: manifesto contra o racismo que historicamente tentou empurrar mulheres negras para a invisibilidade e para a obediência e manifesto contra a intolerância religiosa que insiste em enquadrar expressões religiosas dos povos de terreiro como ameaça, desvio ou superstição. Isso importa porque, no campo das religiões de matriz africana, tolerância muitas vezes foi sinônimo de permissão precária, e permissão não é liberdade plena, de modo que a intolerância dirigida a esses cultos aparece como uma das faces do próprio racismo brasileiro (Silva Jr., 2007; Oliveira, 2015).

Do ponto de vista jurídico, esse cenário não se resolve pela lógica da concessão, mas pela garantia de direitos. A Constituição Federal assegura a liberdade de consciência e de crença e protege o livre exercício dos cultos religiosos, além de resguardar a objeção de consciência (Brasil, 1988, art. 5º, VI e VIII). No mesmo horizonte de enfrentamento, a Lei nº 7.716/1989 tipifica condutas discriminatórias fundadas em raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, reforçando que práticas de desautorização e exclusão não são “ruídos culturais”, mas matéria de responsabilização e proteção institucional (Brasil, 1989).

O enredo é conhecido, mas seus detalhes importam: trata-se de uma Irmandade formada e conduzida exclusivamente por mulheres negras, integrantes dos povos e comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana²³, que realiza ritos católicos e, ao mesmo tempo, afirma uma lógica de sacralização que não depende da tutela clerical. Em trabalhos que discutem tensões com a Igreja, a própria história da Irmandade aparece como campo de negociação e conflito, mostrando como, em certos momentos, divergências com autoridades católicas se converteram em embates públicos e judiciais (Souza, 2007). Esse ponto dialoga com a percepção de que, em diferentes momentos, o direito e suas instituições passaram a funcionar como arena em que se julgam, se reconhecem ou se desautorizam práticas religiosas, muitas vezes marcadas pelo desconhecimento e por preconceitos culturais e históricos (Oliveira, 2015).

²³ A consolidação jurídica do reconhecimento dos povos de terreiro como comunidades tradicionais foi reforçada pelo Decreto nº 12.278/2024, que instituiu a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. O referido decreto estabelece expressamente que os povos de terreiro são considerados povos e comunidades tradicionais, nos termos do Decreto nº 6.040/2007, reconhecendo sua organização social própria, sua territorialidade e a transmissão de conhecimentos e práticas ancestrais (Brasil, 2024).

5.3 Entre o recolhimento e a rua: sacralização e governo do tempo

Entre o recolhimento e a rua, a Festa da Boa Morte constrói um modo particular de sacralizar o tempo: antes de aparecer, ela se fecha; antes de ocupar o espaço público, ela organiza o corpo e a casa; antes de se tornar visível, ela se torna obrigação. Esse ponto é decisivo para a leitura, porque impede que essa procissão de natureza religiosa seja entendida apenas como sequência de eventos públicos ou como calendário turístico. O que sustenta a força da festa não é apenas o que se vê, mas o que prepara sua manifestação pública: um regime de interioridade que ordena gestos, hierarquias, ritmos e modos de presença. Essa interioridade, longe de ser detalhe, funciona como tecnologia social de sacralização, isto é, como forma de constituir o sagrado no tempo e no corpo, delimitando o que pode ser dito, quando pode ser dito e por quem pode ser dito.

É por isso que faz diferença insistir que a festa começa no recolhimento. Mesmo quando a programação pública costuma marcar o início no dia 13, por ser a data de maior visibilidade, o que inaugura o ciclo, do ponto de vista de seus fundamentos, é o recolher-se, no dia 12²⁴: o tempo se contrai para ganhar densidade. No registro institucional da festa, essa atenção ao que antecede e estrutura aquilo que será visto aparece desde a descrição do próprio empreendimento de pesquisa, que não se limita ao acontecimento na rua, mas se volta ao conjunto de práticas que configuram o ciclo. Nesse sentido, o dossiê do IPAC enfatiza que sua abordagem:

[...] caracteriza-se pela utilização de um conjunto de diferentes técnicas que permitem a interpretação dos fenômenos, a atribuição de significados e possibilitam descrever e decodificar os componentes que dão sentido ao objeto estudado, facilitando o emprego de uma lógica empírica e a definição e dimensionamento do campo de trabalho com o objetivo de evidenciar os elementos simbólicos – ritos, adornos, vestuários, músicas, danças, expressões que o configuram (Bahia, 2011, p. 10).

Compreender a festa da Boa Morte exige levar a sério os componentes materiais e sensíveis como linguagem do sagrado e como formas de ordenação do tempo. Por isso, o recolhimento não é um “pré” no sentido fraco; ele é parte da própria ritualidade, uma etapa em que o corpo e a casa entram em regime.

²⁴ No dia 12 de agosto, marca-se o momento em que as irmãs são recolhidas à sede da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, ocasião em que também é conduzida a réplica da imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, a “santinha” a qual permaneceu, durante o ano anterior, sob os cuidados da provedora da festa. Relatos orais indicam que a imagem original, atribuída às irmãs africanas, seria confeccionada em marfim, sendo o seu local de guarda mantido em segredo, como forma de preservação e respeito à tradição.

Nesse regime, o recolhimento não é simples recolhimento físico, como se fosse apenas ficar dentro. Ele é recolhimento do tempo: um corte no cotidiano para instituir outra duração, marcada por contenções e por regras de trânsito entre o interno e o público. A festa, então, não apenas acontece “em agosto”; ela produz um agosto outro, separado do tempo ordinário por códigos próprios. É nesse ponto que a ideia de sacralização ganha precisão: sacralizar é separar, resguardar, dar forma a uma duração em que o corpo passa a ser tratado como portador – portador de memória, de obrigação, de lugar. O recolhimento, portanto, governa o ritmo do que vem depois: a passagem à rua não é explosão espontânea, mas expansão controlada de um tempo já sacralizado.

Esse governo do tempo aparece também na relação entre rito público e rito interno. Depois de uma procissão noturna, o IPAC registra que as irmãs “se recolhem na sede da Irmandade” e dão continuidade aos ritos por meio da “ceia branca” (Bahia, 2011). O cortejo, aqui, não é só deslocamento; é o modo como o tempo sacralizado atravessa a rua sem perder o fundamento (Figura 2). A ceia, nessa chave, não é uma pausa, mas uma continuidade: ela mantém o tempo sagrado em andamento quando a cidade, do lado de fora, já tende a interpretar o “fim” como fim. Essa lógica protege o fundamento: a festa não se entrega inteira ao olhar público, e é exatamente por isso que ela sustenta a própria permanência. A sacralização não se esgota no que se mostra, e esse limite, em vez de fragilizar, fortalece.

Embora o ordenamento jurídico brasileiro não utilize expressamente a categoria “princípio da sacralização”, a proteção do sagrado encontra fundamento em princípios constitucionais que asseguram o respeito às práticas espirituais, aos rituais e aos espaços religiosos das diferentes tradições existentes na sociedade. A liberdade religiosa, prevista no art. 5º, VI, da Constituição Federal de 1988, garante o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e às suas liturgias. A dignidade da pessoa humana, fundamento da República previsto no art. 1º, III, orienta igualmente a proteção das identidades culturais, religiosas e espirituais de pessoas e comunidades. Soma-se a isso o art. 216 da Constituição, que reconhece como patrimônio cultural brasileiro os bens materiais e imateriais que constituem referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo celebrações, formas de expressão e práticas tradicionalmente transmitidas. Desse modo, ainda que a sacralização não seja formulada como categoria jurídica autônoma, seus elementos constitutivos encontram proteção no sistema constitucional brasileiro por meio da tutela da liberdade religiosa, da dignidade humana e do patrimônio cultural.



Figura 3 – Ato do recolhimento. Chegada da Santinha da Sede da Irmandade. A provedora Geral segura a Santinha que ficou sobre a sua guarda (12/08/2024)
Fonte: Arquivo Pessoal.



Figura 4 – A santinha réplica
Fonte: Arquivo pessoal.



Figura 5 – Procissão dia 14 de agosto de 2025 da Festa da Boa Morte – Cachoeira-Ba
Fonte: Arquivo Pessoal.

Ao mesmo tempo, quando o ciclo transborda para a rua e para a igreja, o que está em jogo é precisamente a capacidade de transportar esse tempo sacralizado sem perdê-lo. A igreja católica, nesse cenário, não é apenas lugar de “catolicismo”: é palco de disputa simbólica. A festa coloca mulheres negras, em geral vinculadas a tradições de matriz africana, no centro de uma liturgia pública, produzindo rearranjos de autoridade. Isso ajuda a entender por que, no debate público brasileiro, experiências religiosas negras foram tantas vezes deslocadas do campo do “sagrado” para o campo do “cultural”, como se fossem tradição, folclore, festa, mas não religião.

Em termos jurídicos e simbólicos, esse deslocamento tem consequência prática: se não é “religião”, a proteção da liberdade religiosa pode ser enfraquecida. É justamente por isso que a disputa de enquadramento não é apenas simbólica: quando o sagrado negro é deslocado para a condição de “cultura” administrável, corre-se o risco de relativizar uma garantia constitucional que não depende de chancela social para existir. O art. 5º não protege “apenas” crenças socialmente legitimadas; protege a liberdade de crença e o livre exercício dos cultos como direito fundamental – e, por isso, a conversão do religioso em folclore pode operar como mecanismo indireto de restrição (Brasil, 1988, art. 5º, VI e VIII). Essa reclassificação, da religião como folclore ou cultura popular, torna-se um dos nós centrais do problema constitucional: “como garantir a liberdade religiosa de uma religião que não é considerada como religião” (Oliveira, 2015, p. 174).

Nesse ponto, a festa opera quase como contraprova viva: ela mobiliza linguagem católica, ocupa espaço católico, mas sustenta uma sacralização que não depende de tutela clerical e que não cabe numa leitura domesticada de “folclore”. Por isso, o recolhimento se conecta ao tema da legitimidade: quem controla o começo controla o sentido. Não é um detalhe que o ciclo se inaugure no gesto fechado, interno e governado pelas irmãs; é ali que se institui a autoridade que, mais tarde, caminhará em público. O corpo preparado, a roupa ordenada, o ritmo de silêncio e de canto: tudo isso compõe uma gramática ritual que produz efeitos coletivos sem precisar se traduzir em permissão.

O governo do tempo também se expressa na centralidade da preparação doméstica e das práticas de comida e mesa como parte do sagrado. Não se trata de “apoio logístico”, mas de rito. A comida, aqui, não é “cultura” separada da religião; é forma de produzir comunhão e de marcar o corpo com um ritmo ritual. E quando o IPAC observa que certos alimentos, por serem “sacralizados e não sagrados”, causam estranhamento quando manipulados por pessoas “não afins ao culto” (Bahia, 2011), a frase revela uma distinção interna importante: existem graus e estatutos de sacralização, e esses graus organizam a cena, os papéis e as fronteiras do rito.

Essa dinâmica – fronteira, disputa, reconhecimento – também ajuda a aproximar a seção do debate sobre intolerância religiosa sem precisar “mudar o foco” do recolhimento. O que se chama intolerância religiosa, muitas vezes, ganha forma institucional: vira conflito público, embate judicial, disputa por enquadramento. Oliveira (2015) identifica a ampliação de casos envolvendo liberdade de culto e crença de religiões de origem africana e chama atenção para um fenômeno que ele denomina judicialização da religiosidade afro-brasileira, observando, ainda, que juízes podem demonstrar “dificuldade ou incômodo” diante dessas situações, “seja pelo desconhecimento da temática”, seja por “preconceitos culturais e históricos”. Essa observação ilumina a Boa Morte por contraste: se o sagrado negro, em muitos contextos, precisa ser “explicado” ao tribunal (e ainda assim encontra resistência), aqui ele governa o tempo por dentro, criando uma ordem que não se oferece integralmente ao escrutínio externo.

Por isso, pensar a sacralização como governo do tempo também permite recolocar a questão do início: não é mera correção cronológica dizer que o ciclo se inaugura no recolhimento; é uma tomada de posição interpretativa. Começar no recolhimento é afirmar que a festa não nasce no instante em que ela se torna pública, e que o sagrado não começa quando se vê a rua cheia. Ele começa quando se fecha a casa e se fecha a palavra, quando se prepara o corpo e se prepara a mesa, quando se separa o tempo comum do tempo de

obrigação. E é justamente esse começo “fechado” que dá à festa parte de sua potência de manifesto: porque ela ensina, antes de qualquer fala pública, que permanência negra é feita de duração, disciplina e fundamento – e que, quando essa duração se abre, ela não se dissolve; ela orienta – e se mostra também em forma, tecido e brilho.

5.4 “Senhoras do Segredo” (Ìyágbá Oró): memória coletiva e a história da Irmandade da Boa Morte e Glória contada por suas guardiãs encantadas

Esta subseção constitui uma materialidade de suma importância para este trabalho, que se propõe a romper com distância entre a pesquisadora e seu objeto, uma vez que, por entender as “Senhoras do Segredo” como “sujeitos do saber” – logo, guardiãs da memória coletiva da Irmandade e soberanas do saber narrado –, aqui se optou pela concepção de “coautoria simbólica”. Dessa forma, os registros das entrevistas realizadas junto à Juíza Perpétua e às irmãs são recepcionados aqui como testemunhos de prestígio e, por assim ser, concebidos como conhecimentos situados, ou seja, um compartilhamento de fundamentos ancestrais os quais geram a (re)existência e a fé no território do Recôncavo Baiano.

Como pressuposto metodológico já descrito em seção pretérita, realiza-se aqui um gesto de interpretação dialógica dos ritos e das vivências da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte por meio da compreensão e da reflexão cuidadosa e respeitosa dos testemunhos. O ato de “testemunhar” descreve a impossibilidade de a testemunha defender o indizível – pelos silêncios, pelas ausências, pelo tempo, pelas distâncias –, atuando como voz atravessada pela vivência e, ao mesmo tempo, representante de um coletivo de outras vozes ausentes. Segundo Agamben (2008, p. 43), “[...] As ‘verdadeiras testemunhas’, as ‘testemunhas integrais’ são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo”.

Assim, a partir do entendimento do testemunho como documento vivo, reitera-se a agência negro-feminina da Irmandade como ato político e ético, porquanto se figura como pilar memorístico, sensível e ancestral – memória individual que se funde à memória coletiva. As narrativas testemunhais constituem reconfigurações de mundos, são relatos inarráveis, dada a carga de (sobre)vivência e a singularidade da experiência vivida.

O texto testemunhal extrapola a função informativa e se consolida como gesto de resistência e de produção de subjetividade, permitindo que vozes antes silenciadas e subalternizadas historicamente ocupem a centralidade do discurso. O testemunho transforma a narrativa pessoal em um documento ético de salvaguarda da dignidade humana e da verdade situada (Agamben, 2008).

Isso posto, por se constituírem como ferramenta metodológica essencial ao acesso à memória coletiva e aos saberes ancestrais, os testemunhos que seguem performam mais que um passado; eles atualizam identidades e reconstroem sentidos de uma comunidade, de um grupo. O testemunho, como já mencionado, é uma fonte viva de conhecimento, e lançar mão desse dispositivo de consciência coletiva pelas palavras de lideranças ancestrais é uma forma de conferir a esta dissertação o estatuto de escuta sensível e registro necessário de um contexto de disputas, de fé e de dinâmicas de poder (Ricoeur, 2007).

Nesse cenário, cabe aqui assinalar que os testemunhos das “Senhoras do Segredo” se afirmam como ecos de resistência e fé, desenhados sob o instituto da “epistemologia do encontro”, que Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010), em “Epistemologias do Sul”, trazem para defender o reconhecimento da multiplicidade de saberes plurais. Nessa obra, os autores trabalham a possibilidade de horizontalização de diálogos entre o saber científico e os saberes ancestrais, fissurando as hierarquias e desafiando as hegemonias.

Por essa linha, entende-se a escrita testemunhal como uma tessitura coletiva, como se as vozes das “Senhoras do Segredo” fossem o fio condutor que dá sentido às teorias trabalhadas nesta dissertação. Essa prática também é conceitualizada por Conceição Evaristo (2007) como “escrevivência”²⁵, um modo de narrar a partir de dentro, em que a experiência de vida se molda à escrita, sobretudo quando se trata de mulheres negras imbuídas de memórias ancestrais, na contramão do extrativismo intelectual que se tem visto ao longo do tempo.

Importa reiterar aqui que, em comunidades de matriz africana, a legitimidade deste estudo reside no entendimento de que a captação dessas vozes abrange uma dimensão ritualística. Ao acolher a voz da Juíza Perpétua em sua própria densidade, fundindo oralidade, escrita e percepção memorística, respeita-se aqui o sagrado e o prestígio da senioridade. Nesse sentido, sua voz se afirma como um ato político de reparação, pois se lança aqui à escuta de uma voz legítima, em um território de respeito à ancestralidade afro-brasileira.

Entre memórias e testemunhos, as Senhoras do Segredo gestam o sagrado e, por meio de escrevivências, revelam aqui os bastidores da devoção e o quão relevante é, social e religiosamente, esse gesto de salvaguarda da memória de um povo para a sociedade. O “segredo”, há de se dizer, não se materializa na mera ocultação de um saber ou de uma informação (pelo não dito); trata-se de um mecanismo de gerência de defesas, que Georg

²⁵ Perspectiva teórica sobre a utilização de escritas de vivências, atribuída à escritora Conceição Evaristo (Evaristo, 2007).

Simmel (2006) elenca como uma das conquistas mais célebre da humanidade no campo das ciências sociais.

[...] o segredo conduz a uma grande ampliação da vida, cujos numerosos conteúdos não podem ser levados à publicidade completa. O segredo assim oferece, digamos, a possibilidade de um segundo mundo junto com o mundo manifesto, sendo este decisivamente influenciado por aquele (Simmel, 2006, p. 1).

O segredo tem a capacidade de alterar as interações sociais e, na cena das minorias, ele opera como fronteira, como escudo, como instrumento de proteção de individualidades e da autonomia coletiva em face de projetos sistemáticos de subalternização. Para Simmel (2006), a distinção entre “os que sabem” e “os que não sabem” torna o “segredo” um instituto simbólico que confere domínio político, sobretudo no que se refere à proteção de identidades e às (re)existências.

Também discorre sobre o “segredo” Muniz Sodré (2019) que, em “O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira: a forma social negro-brasileira”, ocupa-se de versar sobre essa estratégia de defesa pelo armazenamento do saber e por sua autonomia ontológica frente ao projeto colonial. O sociólogo brasileiro enxerga o “segredo” como um filtro civilizatório que estende um fio simbólico entre o sagrado do terreiro e a vigilância social, de modo que a transmissão dos saberes ancestrais permaneça entre os pares, o que faz do silêncio um instrumento poderoso de coesão e de resistência política (Sodré, 2019).

Já em Lima (1977), na gestão dos segredos, as religiões de matriz africana administram suas práticas sob a égide de sistemas de parentesco simbólico articulados por meio de hierarquias e da circulação restrita de saberes ancestrais. Isso porque as “famílias de santo” figuram redes de lealdade e de linhagens reprodutoras de saberes, em que a transmissão de segredos dependem do domínio dos fundamentos da organização aliado ao tempo de casa e ao prestígio conquistado ao longo dos anos.

É sobre isso que os testemunhos dessas guardiãs tratam: por meio da gestão do “segredo”, movem a tradição para que a memória coletiva atravesse as gerações e seja continuamente atualizada, pois recordar, narrar e resgatar vozes é viver o sagrado. Assim, esta seção passa a transcorrer e a costurar testemunhos e tessituras teóricas, a começar pela voz da Juíza Perpétua (doravante denominada Testemunho 1, colhido no dia 13 de agosto de 2025). Peça a bênção antes de ler, em respeito a todas as Anciãs Ancestrais que, neste momento, falarão com você.

SENHORA DO SEGREDO 1

[...]A senhora foi a primeira pessoa da sua família na irmandade?

É. Eu morava no Rosarinho, na hora que a procissão passava, eu começava a chorar.

Aí eu dizia "Minha Nossa Senhora, meu coração, me leve nessa irmandade que eu quero ver a gente dando desmaiando de viver os andores todo passando pela rua. Aí num dia encontrei Dona Estrelita. Dona Estrelita? Conheceu Dona Estrelita Souza Santana.

Ah! É?

A juíza perpétua. Aí disse, "XXXX, você quer entrar na irmandade? "Aí eu disse "Quero, Dona Estrelita. "Ela disse, "Então venha. "Eu vinha, agora acontece que eu não terminava até o fim. Eu vinha dois, três dias. Aí quando eu encontrava na rua fazendo ponta, ela dizia, "Mas menina, por que você não vem até terminar a festa?" Aí eu disse, "Tá bom, para o ano eu já sei, eu vou esperar a festa terminar." Aí fiquei nessa irmandade.

Ingressar na Irmandade não é um ato de escolha de cunho corporativo; é uma espécie de aceitação de um chamado, que, muitas vezes, pode ser lido como uma eleição mística operada por irmãs que reconhecem em determinadas corporeidades o desejo da própria Virgem Maria e dos Orixás. Trata-se de um despertar intrínseco às mulheres negras sobre suas missões ancestrais, manifestado em devoção, em gesto de (re)existência, em entrega e em pertencimento. Destaque-se que atender a esse chamado significa assumir um compromisso de vida com a transmissão de saberes e práticas ancestrais às próximas gerações. O chamado à Irmandade demanda uma espécie de prontidão da alma para tornar-se guardião de um segredo que articula o visível e o invisível

[...]

Conheci Filinha.

Ela é minha tia. É prima de minha mãe, prima carnal, e segunda a minha. Aí eu chamo de tia, chamava de tia. Aí comecei, fiquei na irmandade, até hoje, graças a Deus. A senhora era mãe da senhora?

Quem? A mãe da senhora é irmã de Filinha?

Era prima carnal de Filinha

Então Angelita da Paz é...

É.

Era prima de Filinha?

Era. E o nome de Filinha não era Filinha, era Narcília.

Nacília?

Da Conceição. Foi quem me botou aqui na irmandade. Ela e Dona Estelita. Aí eu fiquei gostando, a festa era ali na capela para dar a feijoada a gente ia lá, eu era um, era um tumulto. Todo piqueninho ali, e as filas, e a fila, e ainda tem mais espaço, tá? Aí a gente ali cozinhava de lenha, cozinhava de calvã. Dormia no, no chão. Quer dizer, botava um colchão no chão, dormia nos bancos. E hoje em dia a gente tem... Tem esse casarão. Tem a doou aqui, tem a do Aí, foi a, foi a Americana Bárbara Crispin e os irmãos. Hoje em dia nós temos tudo. Tem banheiro, tem dormitório pra a gente dormir, tem cama, a gente só traz é escova, a pasta, o cobertor. Até e as fronhas do travesseiro. Hoje em dia a irmandade aqui tem tudo. E tem muita gente que está achando ruim. E eu, o que eu dizia?

Antigamente não tinha nada disso?

Não. Hoje em dia eu to no lado de rosa, eu posso contar. É. com certeza.

Como é que a senhora, qual foi o motivo que te fez entrar na irmandade?

Fundamentalmente dizer que foi Dona Estelita que me convidou para eu vim para a irmandade. Aí eu vim. Vinha dois, três dias, não terminava. Aí quando foi no outro ano, acontecia que eu a encontrava na rua. Ela ia me parava, perguntava "Por que você não terminou a festa?" Eu digo, "Não era para terminar, Dona Estelita, Deus Chame lá". Ela dizia, "É". Aí do ano passado, no outro ano...

Quando a senhora fala em terminar é começar desde a saída da santinha, né? Que começa dia 12 até o último dia...

Aí fiquei, até hoje eu fiquei. Aí fui ficando no candomblé, eu tenho 53... Eu tenho 53. Eu tenho 55.

O seu candomblé é de que nação, irmã?

É que Keto. Eu sou filha da senhora, Baratinha. Hum. Conheceu Preta?

Sim.

Eu do meu barco. Tem eu, ó, tem a Dofona, que é Hilda, conhece?

Hilda não. Conheci Preta.

Dofona Ditinha?

Eu conheci. Dona Dalva. Conheceu?

Cacau também é filho de Baratinha, né? Ah, Cacau também é filha de Baratinha, né?

É. Ele é meu irmão.

Ah, é. É o filho de Baratinha. E é isso, estou aqui até hoje.

Me fala uma coisa, irmã, como é que a senhora compreende ver as outras irmãs? O que que a senhora sente no seu coração? Com as outras irmãs.

Por exemplo, como?

Como que a senhora entende e vê as suas outras irmãs?

Ela tem que seguir num bom caminho. Não é isso? Porque foi assim que eu, sabe bem dizer, fui criada na Boa Morte, desde que eu levei três anos para me vestir me vestir, para pegar o primeiro cargo.

Três anos?

Três anos. Fica três anos, faz muito tempo. É, é aqui, ó. É, é aqui, ó. Escrivã, tesoureira e provedora. Aqui nessa saia só não tem a procuradora geral.

Ah, então as fitinhas vão colocando as fitinhas na saia. É?

Escrivã, tesoureira, provedora. A outra saia que eu tenho é que tem procuradora geral.

Aí acrescenta mais uma fita pra outra saia?

É. Quer dizer, tem que receber toda doutrina, doutrina. Tem que fazer o teste. Se, se fizer o teste e for aprovada, aí fica. Se não for, será retirada.

Tem uma doutrina entre vocês, não é isso?

É.

A doutrina de Maria.

É.

Da Virgem Maria que é Nossa Senhora da Boa Morte.

É verdade.

Ah, certo. E essa doutrina, ela é passada pelas mais velhas, como, como é que é essa doutrina?

Aí quem sabia mais era Dona Estelita. Ela não contava pra ninguém, né? Agora nós temos que, como é que diz, seguir a doutrina.

Da Virgem Maria.

Que quando chega no mês de agosto, tempo que eu era casada, ela dizia, "Minha filha, você é casada, fuja de seu marido. Se você quiser, se você quiser, prosseguir na irmandade. Se você não quiser, não siga." "Porque você já viu uma, uma mesa com três, com três pés? Tem essa mesa? É de té quatro, né? Você tá sentada nessa cadeira, não é quatro? Se tirar uma, fica desequilibrada. Se uma irmã proceder mal, ou você não pode nem falar, mas eu vou falar em, em namorar. Aí vai ter qualquer coisa da irmandade, porque Nossa Senhora é uma mãe maravilhosa.

É como se fosse então um retiro espiritual. Que não pode ter sexo nesse período.

Ah, ah. A festa não vai acabar hoje? Aquele “tocinho” que a gente bota aqui no dia da missa de festa, dia 15, tem que levar sete dias para poder tirar os alfinetes. Ai, meu Deus. Tem muita coisa. Por isso que eu venci. Tô com essa idade de 88 anos. Mas sou bem. E agora que o marido dois mil e dois, ele morreu, eu tenho 22 anos. Estou na minha. Moro em casa com o meu neto, coisa e tal. Não tenho o que fazer, ligo minha televisão. Vou me distrair, ligo o meu rádio. Não é isso? Vou me tocar na minha vida, moro na roça, em Belém. A estrada aqui liga a televisão, meu.

No contexto então da Festa da Boa Morte, o tempo assume a condição de instituto sacralizado que se estende do recolhimento à rua, pois, antes de aparecer, a festa se fecha; antes de ocupar o espaço público, ela organiza o corpo e a casa; antes de se tornar visível, ela se torna obrigação. Isso expressa o percurso de proteção dessa festa como ritual, pois impede que a procissão religiosa seja entendida como mera sequência de eventos públicos ou como calendário turístico. Vale lembrar que o que sustenta a força da festa não é apenas o que se vê, mas o preparo de todo um regime de interioridade que ordena gestos, hierarquias, ritmos e modos de presença.

Essa interioridade, longe de ser detalhe, funciona como tecnologia social de sacralização, isto é, como forma de constituir o sagrado no tempo e no corpo, delimitando o que pode ser dito, quando pode ser dito e por quem pode ser dito. Assim, compreender a Boa Morte exige levar a sério os componentes materiais e sensíveis como linguagem do sagrado e como formas de ordenação do tempo. Por isso, o recolhimento não é um “pré” no sentido fraco; ele é parte da própria ritualidade, uma etapa em que o corpo e a casa entram em regime.

Nesse regime, o recolhimento não é simples recolhimento físico, como se fosse apenas ficar dentro. Ele é recolhimento do tempo: um corte no cotidiano para instituir outra duração, marcada por contenções e por regras de trânsito entre o interno e o público. A festa, então, não apenas acontece “em agosto”; ela produz um agosto outro, separado do tempo ordinário por códigos próprios. É nesse ponto que a ideia de sacralização ganha precisão: sacralizar é separar, resguardar, dar forma a uma duração em que o corpo passa a ser tratado como portador – de memória, de obrigação, de lugar. O recolhimento, portanto, governa o ritmo do que vem depois: a passagem à rua não é explosão espontânea, mas expansão controlada de um tempo já sacralizado.

Antigamente, como era a irmandade? Fazia qualquer tipo de ajuda, uma as outras davam qualquer tipo de ajuda financeira, de mútua entre vocês?

Dava Tanto dava. A gente aqui, uma ajuda na outra e como dava gente de fora. Aqui tinha uma... Uma reunião, o dia de quarta-feira. Essa pessoa até já faleceu, a irmã Glória. Ela fazia uma. Não consegui não pegar a. É. Fazia uma, sujeito de uma, de uma reza. Aí chegava alguém e dizia assim. Eu queria que a irmandade da Boa Morte me ajudasse. Eu pagar essa luz e essa água, a gente ajudava. A gente se ajuda. E a irmã também, aqui todas ajudam.

Então, existia essa ajuda? A senhora pode me dizer uma outra coisa que eu queria te perguntar? O que era para entrar na Boa Morte na sua época?

É isso como eu te falei.

Primeiro, foi convidada, aí ficava três anos. É. Aí vai colocando, aí tinha, entrava. É. Aí o seu primeiro cargo foi qual? foi de escritã.

Escrivã.

O que é que a escritã faz? Hein? O que é que a escritã faz?

É o trabalho das velas, ajudar a fazer as velas, limpa tocha. Organizar as coisas.

Aí depois do cargo de escritã?

Tesoureira. É tomar conta das joias de Nossa Senhora.

Então, as duas santas têm joias?

É, é. Eu não.

Eu notei que Nossa Senhora da Boa Morte usa argola. Não é isso?

Eu não notei? É.

Ela usa uma argola, Nossa Senhora. Seriam essas jóias que a senhora tá falando agora? A coroa. Coroas. As pulseiras. É. Como é que? Que era de ouro essas jóias? Era de prata? Era como?

Oi?

Essas joias eram de ouro? Era de prata? Era como?

Não. Porque a gente usa assim, né? Mas a joia da gente, ficou tudo, no Museu Costa Pinto. Pra entrar lá no Museu Costa Pinto era R\$ 5 reais que pagava, agora não sei. Nossa joia está toda lá.

Foi pra lá, foi?

Foi.

É importante salientar que a farda e as joias, na Festa da Boa Morte, não entram como ornamento de tradição nem como detalhe estético que o olhar turístico recolhe com facilidade. Trata-se de recursos linguísticos de autoridade, ou seja, de uma materialidade que organiza a presença pública das irmãs, de modo que, por meio desse código, produz-se hierarquia; além disso, realiza-se uma enunciação, sem declaração explícita, de que ali há um poder negro-feminino em exercício.

Considerando a história de negações a que foram submetidas as mulheres negras neste país, operada pela invisibilidade social e pela subalternização institucional, vestir-se com código, portar joias, caminhar em corpo coletivo e ocupar a rua e a igreja não é apenas “celebrar”; é instaurar um regime de reconhecimento que nasce de dentro do grupo e se impõe para fora. No tocante à farda, em específico, ela deve ser lida como símbolo de governo do corpo e do tempo, pois demarca hierarquias e obrigações. Por meio dessa indumentária, realiza-se a marcação de quem está em obrigação, de quem está autorizada a conduzir, de quem sabe o fundamento e de quem atravessa o espaço público sem pedir licença (Figura 6).



Figura 6 – Irmãs da Boa Morte em indumentária ritual (“farda”) durante procissão noturna do sepultamento de Nossa Senhora (14/08/2025)
Fonte: Arquivo pessoal.

Por que foi pra lá? A senhora sabe?

Aí eu não sei. Quem sabe, quem... Quem saberia responder seria a juíza perpétua, mas ela não ia dizer a ninguém. E aí que, que essa irmandade desde lá para cá? Na época. Tinha, lá na Barroquinha, tinha um terreiro de Candomblé.

A senhora da época do terreiro da Barroquinha?

Não. Mas eu via as irmãs mais velhas falavam, né? Dona Estelita, né? Tinha filinha foi lá em Salvador resolveu tudo, trouxe de lá pra cá. E a fundadora dessa irmandade, por que Tia Siata?

[...]

A senhora pode me falar um pouco sobre Nossa Senhora da Boa Morte?

Sobre o que?

Nossa Senhora da Boa Morte. A senhora pode me falar um pouco dela?

Falar como?

A história dela.

Aí eu. Ah. Deixa eu ver se eu me lembro um pouco. Nossa Senhora da Boa Morte eu sei do detalhe pouco, foi morta. É por isso que ela dorme, depois acorda. E aquele lencinho ela tem. **Quando a gente veste, não tem aquele lencinho? Aí a gente enxugou as lágrimas.** Dela. Nossa Senhora. Ai, meu Deus. Deixa eu ver. só sei até aí, né? Que as mais velhas agora, as mais velhas querem dizer, vai pra festa.

A senhora falou naquele lencinho aqui da cintura?

Sim. E tudo que vocês olham aqui. muita coisa. E aquilo que vocês usam na cabeça que chama? Bioco. Bioco. É o dia da missa das irmãs falecidas.

Aí usa o Bioco.

É. No primeiro dia, é a missa em homenagem as irmãs falecidas, aí usa o Bioco. No outro dia, que é dia 14 de Nossa Senhora da Boa Morte, a gente já veste uma blusa.

Eu vi a blusa.

Sem bioco. O com bioco. É, com bioco. Com bioco. No outro dia, que é o dia da festa, a gente veste uma camisa de crioula, bordada de rechilieu com a bata.

Que é no dia de Nossa Senhora da Boa Morte.

Ela já acordou. Ela já acordou. E ela É. Aí quando você vê os foguete. Ta, ta, taaataa,

Aí porque ela já é a hora que ela acordou. AH

E aí minha fia, a fé que eu tenho, eu vou continuar na minha. Tem dia porque lá onde eu moro vem gente do Rio de Janeiro, tem gente de São Paulo, vem gente de Salvador, tudo pra rezar. E a senhora reza eu rezo.

A senhora é rezadeira?

É. Eu tenho muita fé, graças a Deus. Eu rezo isso aqui, rezo com arruda, rezo com todas as folhas. Arruda.

É. Aí eu rezo. Aí. Tem gente de lá, de onde eu moro, que anuncia. Lá tem uma, que tem uma senhora que é rezadeira, [...]Ela reza. Aí. Uns me dá 10, outros me dá 20, outros me dá 5, tem dia. Que eu digo, Minha Nossa Senhora, eu tô sem um centavo pra ir pra Cachoeira. Aí aquilo diz. Vai no quarto. Remexe aquela roupa lá, para ver se tem algum trocado lá. Às vezes eu guardo no lugar e não me lembro.

A senhora quando entrou na boa morte, era casada?

Era. Ele foi morrer depois. Foi. E eu guardei todos os preceitos. Eu quero me arrumar, andar cheirosinha.

Vim aqui pra Boa Morte, curtir seus dias aqui, orar para a virgem Maria.

Eu queria que a senhora me explicasse o que é uma “boa morte”.

É a mesma coisa, eu vou dizer. Essa Irmandade Da Boa Morte. Ninguém daqui de Cachoeira dava valor. Quando a gente tirava dinheiro pra Irmandade Da Boa Morte, eles diziam você que quer dinheiro para comer, vai trabalhar. Quem está dando valor é esse pessoal que vem fora. Como Jorge Amado. Como Bárbara King, Coreta King, a irmã de Bárbara, já é moça. E tudo mais. Uma cara. Ninguém dá valor, não. Aí a gente falou também. É o trabalho da escravidão. Vem para a Sorte. Que de quarta-feira aqui tinha uma reunião, essa que fazia a reunião toda quarta-feira. Tinha o cadernozinho, a gente cantava. Oh Maria, Mãe de Deus, Rogai, rogai, rogai por nos. Toda quarta-feira a gente tinha.

A “Boa Morte”, no contexto da Irmandade, transcende a finitude da vida biológica na Terra; trata-se de uma ascensão da dignidade e da liberdade. Mais do que isso, significa ruptura com a invisibilidade e com a violência do cativo, pois, por meio da morte, estava garantido ao povo escravizado o direito a um rito de passagem digno e honroso em solo livre. No caso de Nossa Senhora, fala-se de sua elevação aos céus.

Sob o viés teológico, a Boa Morte celebra a transição da Virgem Maria para os céus de forma serena; entretanto, no rito da Irmandade, o dogma e a ancestralidade africana se fundem para afirmar que, pela glória do espírito, o sofrimento terrestre é suplantado. As “Senhoras do Segredo” figuram como guardiãs dessa celebração do luto, assinalando-a como uma tradição secular.

De dia? É. Aí cantava e rezava o terço?

Rezava. E aí pronto, ainda essa semana uma irmã tava me lembrando, dizendo que tinha essa Maria da Glória. No tempo de Glória, tinha essa sessão aqui. Hoje em dia, não tem mais. E a senhora tem vontade que isso volte a acontecer? Oi?

A senhora tem vontade que isso volte a acontecer?

Eu tenho. Tenho.

Toda quarta-feira todo mundo se reúne.

É. Já fui pra Bom Jesus de Alapa, Padre Hélio Leal, Villas Boas. Conhece?

Hélio conhece? Hein? Padre Hélio?

Conhece?

Conheço.

Já levou a gente pra Bom Jesus de lapa. Hum. Já passei com ele eu e duas irmãs no Naquele carro que como é que chama? Me esqueci. *Topique?*
Não. Que leva a gente num coisa tudo quanto é lugar, aí, já

Turismo.

Sim.

Hum.

Passei um bocado. Ainda Deixa eu ver que dia foi no No dia da festa dia 15, eu vi ele na igreja. Eu me lembro, Estelita também rezava a ladainha de Nossa Senhora. É. Foi ela que entregou a Glória.

Como assim entregou a Glória?

Entregou o cargo. Que ela fazia toda quarta-feira esse ofício. Ela vinha e fazia.

E por que ela entregou?

Dona Estelita? Porque ela tava já de uma idade, minha. Ah.

Aí entrega, como é essa entrega?

É. Entrega. E agora ficou assim, ninguém quer vir.

E faz outra coisa, hoje a senhora assume o posto de juíza perpétua?

Como?

[...]

Mas a senhora não sai não, né?

Não. Qual é o melhor dia pra rezar? Oi. A festa acaba hoje.

Certo.

Que é o caruru. Amanhã é o presente de Iemanjá. Eu vou levar embora com uma fé em Nossa Senhora. Segunda-feira. Amanhã é domingo. Ou amanhã de tarde.

Como é esse presente de Iemanjá?

Sim.

Como é esse presente?

A gente encontra flores, perfumes. Essa até que eu tô usando, é. Cheiroso.

É alfazema?

É.

Muito cheiroso.

Alfazema. Alfazema, né? Agora o alfazema a gente leva o frasco, despeja todo dentro d'água. Não pode botar os vasos dentro d'água. Aí coloca dentro de um saco num barco para voltar pra botar no lixo. Fita, pente, espelho. Tudo que tem direito. Já vou comprar hoje à sábado, né? Vou comprar hoje. Mandar a pessoa.

E aí coloca lá.

É. Tem um barco que leva.

O barco leva?

[...]

E o o o o rapaz o dono do barco levou tanta coisa. Esse aí ficou emocionado. Ele nem cobrou. Eu disse não, não quero cobrar nada. Quando colocou assim, surgiu aquela mão bonita.

[...]

Eu não vou.

Não vai mais?

Mas vou chamar. Vou chamar. Não, aí pronto.

A senhora ainda vai esse ano no barco?

Vou, não vou. Não vou porque tenho medo. Eu sou de Oxum, Maré. Eu sou de Iemanjá.

Eu não vou esquecer nunca desse momento. Um momento tão especial da sua confiança. A pessoa mais velha da irmandade da boa morte, confiando no meu trabalho. Conte comigo, no que a senhora precisar. Viu? Um prazer pra mim.

Na sequência, segue o Testemunho ²⁶, que nos presenteia com este relato de valor inestimável à compreensão dos alicerces afro-brasileiros no Recôncavo Baiano. Sua voz agrega a esta dissertação o peso de uma narrativa de si como guardiã das memórias e dos segredos da Boa Morte, reiterando o propósito da Irmandade em seu percurso secular de fé, devoção e resistência.

²⁶ Assim, Ìyálórìṣà significa literalmente “mãe do orixá”, ou sacerdotisa responsável pelo culto aos orixás, sendo o título dado à líder espiritual de um terreiro de Candomblé.

O que é isso? Vou começar com reza, né?

Não, você tem que começar com reza, né? Isso é... Essa bênção.

Pra começar com reza, né? Eu queria saber o seguinte. Você poderia me falar sobre a história da Boa Morte, como que isso tudo começou?

Boa tarde. [...]A Irmandade da Boa Morte não é história. A Irmandade da Boa Morte, eh, se torna assim, uma lenda porque ela já é, vem já de lá de, de escravos, já vem de, de, de negros já sofridos. Ela já vem de uma tenda muito, muito, muito, muito escravizadas e negras. A irmandade da Boa Morte, pelos, pelos contos, ela chegou dentro de Salvador em 1820. Em 1822, ela foi, tomou a direção de vários pontos da, da, da Bahia, como Cachoeira, Belém, Santo, São Francisco do Conde, São Gonçalo. Ela foi propriamente espalhada por aí por causa dos negros socorridos, né? Da, da, do sofrimento que os, os juízos, o seu Bandeira de Melo, na época, que era o governador da Bahia, expulsaram eles todos da Barraquinha. Ainda tem até hoje lá aquele convento enorme que onde era feito tudo, muitas, tem as mãos de escravos, que elas, ele continua lá ainda lá na Barraquinha. Oh! Eu nasci aqui na cidade de São Félix, estou com a idade de 81 anos. Sou filha legítima daqui, com muito orgulho, com muito amor, a minha terra natal. E daí fui crescendo crescendo, quando chega a idade que você pode se tornar à vontade, pode ir onde quer, então eu comecei a frequentar a irmandade da Boa Morte. Em Cachoeira, pelos cultos. E achar lindo os vestes daquelas senhoras, entendeu? Todas juntas, todas as irmãs, todas de fé, toda uma respeito a outra. E você sentia que o senso da irmandade da Boa Morte era mesmo um amor de irmãs, como que fosse irmãs nascidas do mesmo, mesmo pai e da mesma mãe. E aquilo me chamou muito a atenção, e eu senti honrada com aquilo, porque a minha criação foi assim: irmão com irmão, um grande respeito. E daí eu disse: "Um dia eu ainda vou chegar nessa irmandade".

O Testemunho da Senhora do Segredo 2 resgata episódios de perseguição política e de resistência dos escravizados quando descreve a gênese da Irmandade em Salvador e a sua posterior interiorização, reafirmando essa instituição como um bastião de resistência frente às políticas excludentes do século XIX. Nesse testemunho, é possível ainda perceber o viés estético e as afecções que sustentam a comunidade matriarcal negra, seja pelo respeito e pela ética entre as irmãs, seja pela dignidade das vestes, aspectos que contribuíram para a formação do alicerce da pertença ancestral.

Da comparação entre o convívio familiar vivenciado durante sua formação e os laços formados na Irmandade, o Testemunho 2 aferroa o convívio respeitoso nessa comunidade como uma ferramenta poderosa de união, de resiliência, de amor, de honradez e, sobretudo, de protagonismo. Seu desejo de pertencimento partiu desse reconhecimento e dessa identificação, sublinhando a importância da continuidade das tradições, das práticas ritualísticas e da oralidade como forma de preservação da cultura do Recôncavo.

E o que me fez, o que me fez chegar até lá. Cheguei até a irmandade da Boa Morte nos anos 80, fui bem recebida por Dona Estelita e Dona Filinha. E hoje em, em memória, e tenho saudade daquelas duas velhas que soube, soube coordenar, soube comandar aquela, aquela irmandade, com respeito e amor a todas as, as irmãs que estavam ali presente. Inclusive eu, nova. Então naquela época tinha uma, um, uma, uns carocos de, de feijão, caroco de milho, que a Dona Estelita, a Dona Filinha, fazia um jogo na mesa. E esse jogo na mesa, ela virou para Dona Estelita e disse para ela: "Estelita, esta menina aqui, uma filha de Iemanjá, segura essa menina que essa menina tem um futuro, tem o que dar à irmandade, daí pra frente." Eu ainda sorri, chegando nova sorri. E daí, segui em, em direção do que eu queria que era estar aos pés de Nossa Senhora. Sempre com respeito. Até hoje respeito todas as irmãs. Eu não sou uma irmã que nunca briguei com ninguém, não tenho diferença. O que eu posso trazer, o que eu posso fazer de bem eu, eu faço. As novas que entram, eu sempre oriento como deve ser, com a minha, com a minha educação, com a minha mini conhecimento que eu tenho, o meu mínimo estudo que eu tive. Mas que minha mãe soube fazer como é que foi educação. E saber amar e querer bem aos outros. E daí eu estou na irmandade da Boa Morte e venho seguindo as leis que Nossa Senhora da Boa Morte nos dá, e a glória que nos fortalece.

Nesse recorte do Testemunho da Senhora do Segredo 2, são partilhados saberes, e a continuidade espiritual é apresentada como um dos alicerces da Irmandade, tendo como destaque as figuras matriarcais de Dona Estelita e Dona Filinha, também mencionadas pelo Testemunho 1. A partir de práticas ancestrais, essas mulheres reconheceram no Testemunho 2 potencial para a devoção e para a liderança espiritual (sob o cajado de Iemanjá). Nessa passagem, é possível identificar a importância da ética do cuidado e da educação informal para promover transformações no outro, sobretudo mediante os saberes ancestrais, de modo a garantir que a glória de Nossa Senhora e o legado das “velhas” sobrevivam entre as gerações futuras.

Na verdade, mãe, a Boa Morte, eh, o pessoal aqui em Cachoeira fala muito da confraria. De alforrias é isso? Eram só alforrias de mulheres ou eram alforrias também de homens?

Não. A irmandade da Boa Morte só era composta de mulheres, não existia homens. Só alforrias de mulheres, entendeu? Não existia homem no meio. Nunca existiu homem em comando da irmandade da Boa Morte para que fossem um, um fizesse parte da irmandade. Ele poderia ser até uma pessoa que colaborasse, ajude e oriente. Porém, e filho de Maria, não existe homem na irmandade da Boa Morte. Não existe. Não existe. E nunca vai existir. Precisa de um negócio aqui que eu não sei. Agora vai ser normal. Por que foi que eu fiz que ficou assim? Hã? Vamos ver na fase difícil.

Por referência, mãe, a senhora pode me dizer como é que acontece as misturas de crença do Candomblé e do Catolicismo dentro da irmandade da Boa Morte?

A mistura do catolicismo com o Candomblé é uma coisa muito simples. O primeiro passo, as irmãs todas são realmente, são do, da, da religião afro. Somos, somos do Candomblé. Porém, lá dentro não executamos nada da nossa religião cá fora. Lá, só fazemos coisas só da igreja, só coisas religiosas. É porque, na época dos escravos, os escravos vinham cansados, sofridos, e eles, dentro da senzala louvavam Nossa Senhora da Boa Morte. Oh, Nossa Senhora! Me ajude Nossa Senhora da Boa Morte. Oh, Nossa Senhora! Me ajude Nossa Senhora da Boa Morte. E aí eles foram seguindo com aquele sofrimento, até quando eles puderam ser libertados pela nossa Princesa Isabel, eles gritaram: "Oh, glória! Oh, glória! Oh, glória!" Então, daí, partiram essa religião com glória à Maria, Nossa Senhora da Boa Morte, e com suas filhas honradas do Candomblé porque também eles lá dentro da senzala faziam, batiam seus tambores, entendeu? Na sua crença que eles tinham pelos Orixás.

A compreensão do Testemunho da Senhora do Segredo 2 sobre o sincretismo circunda a perspectiva dessa fusão como uma estratégia de coexistência e de respeito. Quando fala “lá dentro, não executamos nada da nossa religião cá fora”, estabelece uma delimitação de território, onde o rito católico figura como a face coletiva e pública e, ao mesmo tempo, o Candomblé é concebido como um instituto espiritual que confere aos indivíduos uma identidade própria.

Conforme já explanado nesta dissertação, a devoção a Nossa Senhora funcionava como um refúgio espiritual frente às agruras da escravidão desde o período colonial, configurando-se como uma espécie de mecanismo de sobrevivência das práticas ancestrais. Observa-se que o “Oh, Glória! Oh, Glória!” simboliza uma ode à liberdade tanto física quanto espiritual, de modo que a resiliência e a devoção a Maria não suplantavam os Orixás, mas sim propiciavam a convergência e a integridade de suas fés.

A senhora pode me explicar por que tantas mulheres negras resolveram louvar uma santa branca?

É um pouco difícil de você distinguir isso aí. Porque nós vínhamos da escravidão. Só aceita negros na irmandade. E a, a santa, a santa existe um pouquinho clarinha, mas ela não é branquinha não. Não? Não. Ela não é branquinha não. Olhando bem ela, encarando bem ela, você vê que a, a cor dela não é uma branquinha não. Ela é, ela é roxinha. Entendeu? Aquela, aquele, aquele rostinho tão meigo, tão simples, tão amado. Mostrando mesmo que é uma santa que vem de um, de um lugar sofrido, né? Mais. É linda demais. Minha mãe amou muito Nossa Senhora da Boa Morte.

Aquela santa é a mesma desde o começo que era louvada por Nossa Senhora?

Não, ela tem um pouquinho de ano, viu? Ela é muito velhinha. Ela é muito velhinha que hoje, ultimamente, a gente tem todo o zelo, todo o cuidado para que ela não venha sofrer nenhuma coisa, né?! Que qualquer coisa que

quebrar ali, ela vai sentir dor e a gente tem todo o cuidado para ela não sofrer nada.

Quais são os critérios, mãe, para uma pessoa ingressar na irmandade da Boa Morte?

Ah, o critério da irmandade da Boa Morte é: o primeiro caminho é ser negra ou escura. E quanto mais negro mesmo, como é? É “etinto”, né? Aquele é o que mais é, antigamente os negros só eram ela. Hoje, ultimamente, quando você vê um pouquinho mais claro, mas tem um claro que é um negro, porque tem lábios grossos, tem o nariz largão, achatado, tem suas orelhas em pé, seus, seus olhos graúdo, entendeu? Então todo o semblante dele tá demonstrando que ele, ele vem do negro. Agora, como tem família que tem negros, negros e tem mais outros que são mais claros, existe o mais claro, mas o sincretismo do negro não deixa de não ter. E acontece. Agora, não pode eu colocar você, né, Elba? Porque você é branca, com seus cabelos jogados e aí, cadê o “carapinhado”? Mesmo que você vá botar ele enrolado, mas fica difícil e diz que a cor você não pode se tingir. Certo?!

Nesse trecho, o fenótipo se destaca como critério de autenticidade inegociável para o ingresso na Irmandade da Boa Morte, e o corpo opera como uma fronteira simbólica, na medida em que a sua composição identitária se formaliza como documento histórico da ancestralidade. Essa delimitação fenotípica – lábios grossos, nariz largo, pele “etinta” (retinta), cabelo “carapinhado” (crespo) – reforça o papel da Irmandade como um território de preservação estética e racial. Chama a atenção o fato de o Testemunho 2 marcar a exclusividade étnica da Irmandade, vetando qualquer possibilidade de uma mulher não negra ingressar na ordem.

A teoria do *colorismo* (Devulsky, 2021) aplica-se explicitamente nesse trecho do Testemunho da Senhora do Segredo 2, na medida em que a validação do ingresso de mulheres negras na Irmandade estabelece um limite intransponível às mulheres brancas. O critério fenotípico reafirma a experiência da negritude como uma construção corporal e política que não pode nem deve ser fingida.

Aí, na verdade, o critério é, são mulheres negras? Mulheres negras? Mulheres do Candomblé, mãe, também?

Todas do Candomblé, não entra ninguém que não for.

Ah, tem que ser iniciada no Candomblé.

No Candomblé, iniciado e crente.

Por que é a obrigação de ser iniciada no Candomblé?

É porque realmente eles dentro da senzala já tinham as adorações dentro, com culto, o culto deles. Os, os, os, as, as orações, é aquilo que eles adoravam, ali até me atrapalhei, com os tambores deles, do cântico, era tudo de, de negro mesmo da Angola, da África, com da. Depois que foram surgindo outras nações no, no país, né?

A Irmandade da Boa Morte inscreve-se como espaço de proteção da linhagem africana no Brasil, autoafirmando-se pela essência negra, que, apesar das dinâmicas sincréticas de branqueamento, mantém os traços herdados dos povos africanos. Território de domínio do matriarcado negro e de resistência ancestral, conforme demarcação do Testemunho da Senhora do Segredo 2, a coexistência da fé católica e do Candomblé figura como estratégica para a preservação identitária, memorialística e da dignidade de corpos negros que transformaram a experiência da escravidão em afirmação cultural soberana no Recôncavo Baiano.

Eu vi em alguns escritores já escrevendo sobre a Irmandade da Boa Morte que eles, na verdade, abordam também que muitas de vocês descendem de mulheres, por exemplo, mães ou avós que foram da irmandade, não é?

Às vezes, acontece isso. Porque aí depende da pessoa querer ingressar naquele lugar de uma avó, de uma mãe, de uma tia. Se tiver à vontade e realmente tudo der certo, entendeu? Entra. Entra na irmandade da Boa Morte, todo mundo entra como irmã de bolsa. Irmã de bolsa. Todo mundo tem seu tempo determinado de estar ali de branco, para depois vestir a farda da mãe. Porque vai por ordem de chegada, para chegar até a, ao seu dia. Se eu cheguei primeiro, vou botar sua farda primeiro do que eu. Entendeu? Então, daí, todo mundo vai direitinho. Aquele período que você está ali até você completar seu, seu, seu tempo exato de você fazer a festa, que é a primeira festa que você fizer, é você escritã. Porque só completa de tesoureira, procuradora geral. Essa, procuradora geral. Essa, tesoureira, procuradora geral, tesoureira e escritã. Né?!

É interessante a revelação do Testemunho da Senhora do Segredo 2 sobre a estrutura hierárquica da Irmandade, ao destacar a importância da ancestralidade (avós, mães, tias), mas também ao assinalar que a ascensão dentro da ordem é pautada pelo tempo de casa e pela ordem de chegada. Nesse percurso dos méritos, estão os estágios – desde o inicial, como “irmã de bolsa” (uso do traje branco que marca o estágio de provação e de aprendizado), até a conquista da “farda da mãe” –, cujo prestígio é conquistado com disciplina e cumprimento de cargos administrativos (escritã, tesoureira, procuradora) e rituais.

Hoje, me fala um pouco, a escritã qual é a atribuição dela? O que é que ela faz?

Olhem, isso aí só vão formar um quadro de quatro irmãs, que está no período de fazer a festa. Mas, no fundo, no fundo não exerce nada. Provedora não dirige, não resolve, tudo da irmandade ali, período de organização, de festa, de nada. Não faz nada. Isso é, como é? Procuradora geral pela mesma forma. Tesoureira não pega no, no dinheiro. O, o, como é? Escritã, ela não escreve nada. Então, só faz, mesmo compor aquele nome ali. Certo? Porque eles dizem, como é? A direção é tomada por outras pessoas.

E antes, a senhora tem alguma?

Antes disso eram as próprias mulheres, porque quando eu entrei, a festa da irmandade da Boa Morte era feita por nós mesmas através da bolsa.

Como que, que se processava isso? Vocês saíam com a bolsa?

A bolsa era que fazia todas as festas. Aquela bolsa vermelha?

Aquela bolsa vermelha. É que amanhã vai ter esmola geral.

É, ela sai amanhã com ela. Amanhã nós saímos para o sincretismo. Não é obrigada as pessoas nos dar, por que, colaborar conosco. Aquela pessoa que vê que quiser botar, bota, mas não é mais obrigado. Não é aquela luta que a gente viajava, eu mesmo viajei para vários lugares com a bolsa para carear a verbinha para ajudar na festa. Que naquela época Nossa Senhora não tinha nem casa, em casas emprestadas para fazer a festa dela. Só parou ali no largo da ajuda, quando, quando o Padre Fernando ofereceu aquela área ali para ser a capela de Nossa Senhora da Boa Morte. Dali, passou para aquela casa grande que ela tem hoje em dia, através de, de Antônio Carlos Magalhães. E uma tal história que tem que, esse, Jorge Amado disse que ia tirar a cuia da mão das irmãs da Boa Morte, e aí foi até Antônio Carlos Magalhães, que ele veio e, nos deu, construiu aquele prédio. Nos construiu aquele prédio.
[...]

As irmãs de bolsa são as noviças, aquelas que ficam até três anos, é isso?

Não, ela vai, a noviça fica de irmã de bolsa até chegar na escala dela realmente, pra começar a fazer festa, que ela começa como escritã. Porque vai pela, pela, pela, se eu entrei esse ano e você entrou após a mim, então eu sou a primeira do que você. Então vai indo a escala, a escala. Quando eu chegar aqui em mim, no, eu faço a festa esse ano, no próximo ano já é você. Aí sucessivamente, vai chegando nas outras que tem, a, todo mundo chegando no seu termo de ordem de chegada.

Esse cargo de juíza perpétua, eu li que significa que no momento que você é juíza perpétua, você representa a Nossa Senhora, é isso?

Nossa Senhora. Você representa Nossa Senhora, e a juíza perpétua só pode ter outra depois que ela desaparecer, que ela falecer. Que ela falecer. Não existe eleição para botar juíza perpétua. E como é que a juíza perpétua sempre é a mais velha? É isso? Não. A juíza perpétua vai por escala da chegada, se eu cheguei e sou a mais velha, ou tô no momento, sou a mais

velha, e sou juíza perpétua, É a que chegou depois de mim que vai ocupar o cargo.

Hum. Certo. E hoje, quem é a juíza perpétua da Irmandade da Boa Morte?

Olhe, querida, eu não me afirmo o direito porque a coordenadora da Irmandade da Boa Morte, ultimamente ela não nos leva conhecimento, não leva a gente por nada para participar, para seguir, para escutar, para ver, para ver se está certo, se está errado. Então, ouço dizer que é uma irmã que tem por nome Maria das Dores, apelidada por Dazinha, que é a juíza perpétua, mas eu não vi papel, não vi escrever, eu estou para mim em todos os respeitos, está sem juíza perpétua. E pode não ter uma juíza perpétua reconhecida? Não, não pode. Não.

Sobre a vacância e a sucessão da Juíza Perpétua, o olhar do Testemunho da Senhora do Segredo 2 revela uma crise na governança dentro da Irmandade e, por conseguinte, um imbróglio na transmissão do poder ritual. Como se pode verificar, a figura da Juíza Perpétua é a personificação de Nossa Senhora, cuja ascensão é regida por um escala cronológica rigorosa, sendo este o pilar da hierarquia ancestral da organização. Entretanto, pode-se perceber uma oscilação no posicionamento do Testemunho da Senhora do Segredo 2 sobre esse processo de sucessão, lançando luz sobre as tensões que envolvem a tradição oral dos costumes e os modos novos de gerir a Irmandade.

Quantas senhoras hoje compõem a Irmandade da Boa Morte?

45 irmãs

São 45?

E as 28, 28 são irmãs de bolsas. 28 são irmãs de bolsas vestidas de branco, que é irmãs de, como a irmã, a Irmandade nasceu. 28 são irmãs de bolsas. Todas vestem branco, como a Irmandade nasceu. E 17 veste, já está com, completou já a farda, está de farda.

É o que essa farda, mãe?

A farda é o que é aquela saia preta, plissada, com a blusa branca. É. Essa que é a farda de Nossa Senhora. É, essa saia preta plissada, a blusa branca. É. É o pano da costa vermelho. Certo.

Essas cores da farda, tem algum simbolismo?

Não, só tem a farda, a saia preta, porque Nossa Senhora da Boa Morte, e a, e o pano da costa vermelho e preto, porque para a Boa Morte nós usamos o lado preto, e para a glória, no dia da glória, usamos a parte vermelha, ficamos de vermelho e preto. E no dia de da Nossa Senhora da Boa Morte estamos todas de preto. A farda e o, e o pano da costa é preto.

O que eu quis te perguntar é o seguinte, essas cores, elas tem alguma correlação com algum Orixá?

Ah, tem sim, porque Nossa Senhora da Boa Morte, no nosso Candomblé, nós cultuamos e adoramos ela por Nanã. Hum. Então naquele momento ali, que vocês estão, estão com a Nossa Senhora. Da Boa Morte.

Na verdade, a personagem.

Nós estamos invocadas em Nanã. Estão invocadas em Nanã.

A senhora pode me falar um pouco do Orixá Nanã?

Nanã é a senhora da morte, né? É, é a mãe da morte, é a mulher que que é o caminho sustentável para nossa vida, aonde a gente parte do mundo, a gente está entrega a essa mulher que se chama Nossa Senhora da Glória, ou Nossa Senhora da Boa Morte e Nanã, no Candomblé. Ela é a senhora da morte, Nanã.

Para o Testemunho da Senhora do Segredo 2, Nanã é a senhora da morte e a mãe da passagem, estabelecendo uma conexão entre as figuras católicas de Nossa Senhora da Glória e da Boa Morte e a divindade do pântano no Candomblé. Essas representações figuram como um “caminho sustentável” de acolhimento na finitude da vida, oferecendo ainda conforto no percurso de transição espiritual entre o mundo terreno e a ancestralidade.

Existe algum critério, por exemplo, você precisa ser de um orixá específico para ingressar na Boa Morte?

Não.

Ou qualquer mulher negra de qualquer orixá pode ingressar?

Pode. Não tem, pode. Não tem proibição, o Orixá é seu, e a santa de todas as irmãs.

A senhora pode me contar como a Irmandade da Boa Morte ajudou as mulheres negras na época da escravidão?

As mulheres, as irmãs da Boa Morte ajudaram as mulheres negras na época da escravidão? Nós ainda não tínhamos, não tínhamos as próprias escravas que realmente era que é um, era uma ajudando pela, ou pela outra e adorando Nossa Senhora na senzala. Então, não chegamos a ter Nossa Senhora, na nossa, no nosso, nossa adoração com mulheres desse tempo não.

Como já exposto pelo Testemunho da Senhora do Segredo 1 e o Testemunho da Senhora do Segredo 2 também reforça que a ajuda entre as mulheres negras no período da escravidão realizava-se pelo respeito, pelo apoio mútuo e pela adoração compartilhada a Nossa Senhora dentro das senzalas. Isso evidencia que a Irmandade já se encontrava em

funcionamento no período colonial, sustentada por uma rede de solidariedade entre as escravizadas.

A senhora sabe quais são as formas de resistência que a Irmandade da Boa Morte usa até hoje? Como é que vocês resistem até hoje?

A resistência somos nós. Entendeu? Só tem uma coisa que eu, eu, eu na minha concepção, eu em mim, acho que Nossa Senhora me ajuda muito, me dá muito, me dá resistência, me dá muita, muita, muita fé e me dá muita coisa para que eu viva como eu vivo de paz, saúde e amor. Eu tenho uma resistência muito própria da minha irmã, da de Nossa Senhora da Boa Morte. E essa resistência dela, ela nos fortalece porque o demais fisicamente cada um de nós, é, nós viramos sobre nós mesmos.

Ao tratar da resistência da Irmandade da Boa Morte, o Testemunho 3 compreende que a sua existência e sua permanência são manifestas na fé em Nossa Senhora, sendo, então, um fenômeno intrínseco e espiritual.

A seguir, é apresentado o Testemunho da Senhora do Segredo 3:

[...]

A senhora, sendo praticante do Candomblé, enfrenta alguma discriminação, alguma dificuldade no seu dia a dia?

Enfrentamos sim, enfrentamos e muito. É, é, somos rejeitadas no lugar que nós chegamos. Pessoas ofendem por estar com o colar no pescoço. Pessoas ofendem. Quem está de branco. Tudo isso é uma discriminação.

Simplesmente sabemos responder, se vocês não gostam, é problema de vocês. E se você continuar, delegacia para você tem. Parou, para.

[...]

De qual orixá, a senhora pode falar qual é?

Oiá²⁷. Oiá.

Tem um momento só, não tô tomando da mão dela só para dizer, eu passei uma aqui na minha cidade, na igreja da minha cidade, de eu entrar e ela, minha cidade aqui, não aceita a gente com a roupa, o complemento do Candomblé. É, é, eu mesma nunca fui porque eu não quero chegar para dentro da igreja para brigar. Não. Na igreja, a igreja não aceita. Não. Eu não quero chegar dentro da igreja para brigar. Então, nunca fui. Mas mesmo assim, quando eu chego, já tem gente de estar sentada na, no, assim, com um lugar para eu sentar, chegar para a ponta para não sentar. E já teve outras de dar o espaço, mas chegou, apertou as outras para ficar bem distante de mim. E eu olhando para elas também via aquela diferença, não disse nada. Então, só chego na igreja da minha cidade, quando acontece qualquer coisa da

²⁷ *Oyá* é a grafia em língua iorubá do orixá conhecido no Brasil como Oiá ou Iansã. Na tradição iorubá, o nome é escrito com sinais diacríticos que indicam a tonalidade da língua, razão pela qual aparece como *Ọyá*. No contexto das religiões afro-brasileiras, especialmente no Candomblé, o nome foi adaptado para formas como *Oyá* ou *Oiá*, enquanto Iansã corresponde à forma popular difundida pelo sincretismo religioso. Trata-se do orixá associado aos ventos, às tempestades e às transformações, sendo também guardião dos espíritos ancestrais (eguns).

minha família, uma missa, ou qualquer coisa da minha família que chega até a igreja. Aí eu vou. E quando eu chego em casa, dentro da igreja, elas querem bater palma e mostrar uma, um jeito de ser que não, não discrimina nada, mas eu já sei que discrimina, não dou confiança. É, é. Elas contribuem.

O Testemunho da Senhora do Segredo 4 segue:

Você quer falar? A senhora quer falar?

[...] Boas tardes. Eu já sofri discriminação. Ontem, sexta-feira, que eu faço tratamento em Otávio Mangabeira, Fui de branco, era o dia de Oxalá, meu pai, não ia vestir cor. Lá na fila, me apareceu um senhor, parecia um pastor. Esse homem quando me viu de branco, eu senti que o homem queria até me bater. Eu poxa, fiquei calada, só saindo com medo, eu disse poxa, eu não vou responder nada, que agora tudo é tiro, é isso. Me tornei covarde, fui para o banheiro, porque lá naquele banheiro bem cheiroso, aguardei para o homem sair. É, é horrível a discriminação.

Dói?

Dói. É horrível. Agora eu já discuto, quando elas estão assim, já vou correr, eu vou. Porque não tem. Eu não vou correr não. Corri não. É, não discuto com esse povo porque tem muitos que são evangélicos, mas é mentira [...]. Aí eu não vou discutir, não vou xingar. E aí, ainda mais ali no tamarineiro [...]. E banquei covarde. E Deus que me perdoe, não atende não, viu? Desliga. Pronto.

Como que vocês veem o impacto do racismo na vida de vocês?

Ah, é horrível. Dói. Horrível.

Vocês já foram vítimas de racismo mesmo sendo integrantes da Boa Morte?

Já, já. Amanhã é o dia. Amanhã é o dia do racismo.

Amanhã é o dia do racismo? É? Por que, irmã?

A gente ouve é liberdade. Aí mesmo onde eu moro, próxima à casa que eu moro, não dá valor. A igreja daqui, principalmente as beatas, acha que nós somos do Candomblé, não dá valor. Não curte a Boa Morte porque nós somos do Candomblé.

Aí então mesmo a Boa Morte fazendo isso desde muito tempo, né? Quantos anos que tem de existência?

204 anos. 204 anos.

Aqui em Cachoeira, dentro da igreja, com esse calendário que é feriado, mesmo assim a população local aqui ainda atua com forma de racismo, tolerância e discriminação.

Cachoeira tem pessoas que não gostam da Irmandade da Boa Morte. É. E outra, amanhã, mesmo a gente sendo dentro da igreja de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Glória, a festa a ser lá, mesmo tendo lá, elas, elas dão.

Como se pode verificar, os testemunhos da Senhora do Segredo 2 e o da Senhora do Segredo 4 classificam o racismo religioso como uma prática cotidiana e multifacetada, que não isenta nem mesmo um patrimônio cultural e imaterial secular, como a Irmandade. Revela-se, assim, um cenário hostil às instituições e os corpos vinculados ao Candomblé, de modo que tanto a ala evangélica quanto a católica ainda produzem exclusão e desvalorização.

Desse modo, mesmo em meio à celebração e ao reconhecimento do valor simbólico e imaterial da Irmandade, a presença das irmãs nos templos não mitiga o estigma produzido pela intolerância. As tensões e as afecções são mencionadas quando elas pronunciam “Dói. É horrível!”, fazendo com que essas senhoras lancem mão de estratégias de sobrevivência que abarcam o enfrentamento direto e o silêncio – como discurso de simulação de condescendência, mas que, na verdade, funciona como um mecanismo de proteção.

Observa-se que, mesmo após dois séculos de história, a Festa da Boa Morte escancara os dois lados do imbróglio racista: feriado oficial na cidade de Cachoeira, celebrado e reconhecido nacional e internacionalmente; manifestações diretas e indiretas de preconceito perpetradas pela população local. Isso reafirma que o reconhecimento da Irmandade como patrimônio ainda não é suficiente para desconstruir o racismo estrutural que ainda persiste nesse território.

Testemunho da Senhora dos Segredos 5 (Muritiba, 23 de novembro de 2025):

[...]

E sua religião?

Eu sou candomblecista. Candomblecista.

Que, eh, pertence a algum terreiro?

Eu pertenço. Terreiro no Rio de Janeiro. No nome Ilê de Amonan.

Ilê de Amonan tem um orixá, de cá, de, de Comieira, né? Isso, né?

É, de Omolu com Yansân. E eu sou de Nanã. É que é de Obaluaê. E eu sou ekede²⁸ de Omolu.

[...]

²⁸ As equedis são autoridades femininas que auxiliam o babalorixá ou a ialorixá e que foram escolhidas pelo orixá para servir e cuidar dele. São também chamadas de Ajòyè (ou Ajòyé), Iyá Corobá pelo povo iorubá e de Macota de Anguzo pelo povo bantu.” (Kileuy, Odé; Oxaguian, Vera de. *Candomblé bem explicado: nações banto, iorubá e fon*. Organização de Marcelo Barros. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 64).

Como foi que a senhora ingressou na Irmandade da Boa Morte?

Bom. Eu sou muritibana e sempre gostei, sempre ouvi falar a festa da Boa Morte. Mas nunca tive assim interesse, né? Quase a gente não saía daqui pra ir assistir essas festas em outros lugares. De ser nova, e o meu pessoal aqui, não, acho que quase não sai, fica enfiado em casa, só a festa daqui da cidade. Me casei, fui pro Rio de Janeiro, tive os meus filhos. Aí, quando eu fiquei viúva, eu resolvi voltar para Muritiba. Meu pai já não estava mais muito bem. Aí, eu vim pra ajudar minhas irmãs a tomar conta dele. Chegando aqui, então eu me interessei em ir em Cachoeira, pra saber como era que fazia, como entrava na irmandade, né? Na Irmandade, para ser uma das irmãs. Aí, Vó Dalmir, me, me falou pra te procurar uma, uma mais velha, para te indicasse. Como eu já conhecia Maria Lameu que frequentava um centro aqui em Muritiba, aí eu procurei a Mariana Meu, e ela tava fazendo festa. Aí, ela mandou que eu fosse, né? No dia da que eu fosse lá pra eu me apresentar as irmãs. Aí, mas ela não me falou que eu tinha que ir arrumada assim .de saía, de vestido, com a cabeça. Eu tinha chegado recente do Rio de Janeiro. Eh, usava cabelo *Black*, né? Pintado de vermelho, eu já amarelinha assim com o cabelo mais claro. E fui de bermuda. Aí quando eu cheguei lá, todo mundo me olhou assim, olhou, tal. Aí a Celina disse que não, que eu não tava colocando ninguém naquela emergência, que eh, dava para entrar, que não tava colocando ninguém. Aí depois eu soube porquê, né? Que eu tava branca e cabelos vermelho e toda pintada. Mas como a época que eu cheguei pra Boa Morte, eh, não tinha equipe de cozinha nem nada. A gente, as irmãs, é que fazia as com idas ainda, né? Então, precisava de ajuda. Aí, eu comecei a ir pra descascar camarão, cortar o quiabo, eh, pra descascar o coco, na descascada, né? Aí fui ficando, fui chegando. Aí, a juíza perpétua. Aí, tá bom, queria era assim mesmo. O processo era aquele mesmo. Eu não me preocupava, não, que eu ia ficar. Aí eu fui ficando, né? Todo ano eu ia. Isso. Hoje eu venho pra casa, eu voltava pra sede, ajudava o pessoal. E aí fui ficando e aí até que fui aceita e já tô lá a 28 anos.

Reafirmando o que as outras irmãs pontuaram, o ingresso na Irmandade não depende de mera vontade individual; é necessário um processo de imersão cultural e geográfica atravessado por redes de sociabilidade feminina. O desejo de pertencimento a um espaço ancestral e sagrado conduziu o Testemunho da Senhora do Segredo 5 à Irmandade, que procedeu à avaliação a partir de códigos de conduta e da estética da comunidade, em um processo intermediado por rituais de apresentação, capitaneados por figuras de autoridade, como Vó Dalmir e Maria Lameu.

Ao mesmo tempo, pode-se perceber que há um embate cultural no que se refere à negociação de papéis dentro da instituição, onde o “fazer” antecede o “pertencer” formal, ilustrado pela referência ao cabelo (*Black*) e à roupa. Apesar do desconforto estético e do estranhamento inicial por parte das irmãs mais velhas, a dedicação do Testemunho 5 ao labor das festividades, aliada à demanda por contribuições coletivas, figurou como um rito de passagem legítimo na Irmandade.

Na esfera do trabalho colaborativo da devoção, a permanência e a aceitação na Boa Morte são conquistadas pelo serviço solidário, que faz da participação um elemento pedagógico e legítimo, resultando em quase três décadas de dedicação à Irmandade.

Eh, eh, a senhora pode me dizer exatamente como é a estrutura interna dentro da irmandade?

A estrutura é uma, é um grupo de mulheres eh, idosas, com união, respeito, né? Amor forte. Uma, as outras ajudam as outras, ajuda aquelas que é mais velha, as mais novas, assim. Ajuda a vestir, a, as minhas, ajudar. O que for preciso. É uma irmandade de amor, compreensão, eh, que a gente se sente bem.

Eh, na verdade, vocês são, eh, as curadoras, né? As protetoras da Virgem Maria.

Sim. Nós somos, devotas a Maria e a Nossa Senhora da Glória. Porque dia 13 e 14, a gente reza e faz a vigília pra Maria. E dia 15, após a, 6 horas da manhã, após a alvorada, a missa, nos festejamos A Glória

E tem, eh, eu que participei já duas vezes, percebo que tem vários momentos de vocês cuidando a nível de sigilo, né?

Já, sim, de Nossa Senhora.

Porque tem a festa pública e tem exatamente. São ritos internos que acontecem?

Não, o único rito interno que tem, eh, a vigília do dia 14 e para dia 15, porque o dia 13 a gente reza pras irmãs falecidas. E dia 14, é o simbolismo do enterro de Maria, né? O enterro de Nossa Senhora. Então, de 14 para 15 a gente fica em vigília lá nos pés de Nossa Senhora rezando até de manhã.

E a senhora podia explicar exatamente que imagem é essa, que iconografia é essa de Maria, quando ela é Nossa Senhora da Boa Morte?

Nós temos duas imagens, né? Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora da Glória, né? Que esta deitadinha de olhos fechados e tem a glória com os olhos abertos. Então, eh.

São, duas imagens. Duas imagens. Não é a mesma?

Não. São duas. Nossa Senhora da Boa Morte é uma, e Glória é outra. Porque Nossa Senhora se botar Nossa Senhora da Boa Morte em pé, ela não abre o olho, o olho dela é fechado.

Eu não consigo assim compreender como a senhora, sendo uma mulher Candomblecista, durante, são sete dias, né? Porque começa dia 12, não é isso? Quando a Santinha sai.

Não, é. Não é. Eh, o certo, eh, a devoção já começa no último domingo de julho. Hum. É o dia que se elege as quatro irmãs para festa. Hum. O próximo sábado já é bola geral. Dia 12, normalmente a gente pega Nossa Senhora que

fica na casa da Provedora durante o ano e traz pra sede. Aí, ela já fica na sede até o dia 18.

Fica até o dia 18. E a senhora, como Candomblecista, naquele momento que entra ali na sede, como é? Deixa o Candomblé pra trás e se torna Católica?

Sim. A gente deixa o Candomblé pra trás e se torna devota de Maria. Uma devota de Maria. Ali a gente ora, reza, comunga, confessa, é tudo ato religioso. Então, nesse dia, do dia 12, Nossa Senhora pra cá, pra casa, a gente traz ela pra sede. A gente fica em jejum, né? Fica, eh, distante de tudo, que no Candomblé não existe, fica pra depois. Aí, nós só estamos ali para Maria. O tempo todo, nós rezamos, oramos, cantamos, louvor a Maria. Maria Católica. Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, Católica. Católico. Nós confessamos, comungamos e rezamos pra Maria Católica.

Eh, eu gostaria de fazer uma outra pergunta. Alguns livros, algumas bibliografias retratam que naquele momento que Maria está deitada ela é Nanã. O que é que a senhora acha disso?

Bom, é, é, é porque o pessoal associa Nanã com Maria, por quê? Nanã é quem recebe, quando a pessoa morre, é quem recebe pra levar para sepultura ela lá pro. chão. Porque a gente vem do pó e volta ao pó e pelos braços dela que nós chegamos lá. Como Maria, se refere a boa morte aí faz essa associação que Maria é Nanã, mas Santo do Candomblé é, é santo do Candomblé. Santo da Igreja Católica é santo da Igreja Católica. Porque Maria não morre. Maria, faz a assunção lá pro céu, né? Ela só adormece e vai ao céu, né? A assunção de Maria. E Boa Morte, no Candomblé já é outro sentimento. Boa Morte, na minha opinião.

Da associação entre a Nossa Senhora e a orixá Nanã, fica evidente o quão fronteira é a relação entre o sincretismo religioso e a preservação das identidades distintas. Apesar de ser possível o reconhecimento de uma ordem cosmológica que vincula as duas figuras (no que se refere à passagem da vida para a morte e ao refúgio da matéria que “volta ao pó”), o Testemunho da Senhora do Segredo 5 as distingue teologicamente: Nanã é senhora da terra e da finitude da matéria/do corpo; Maria vivencia a Assunção mediante o adormecimento e a subsequente elevação espiritual ao céu.

A clareza com que o Testemunho da Senhora do Segredo 5 faz essa distinção demonstra o quão consciente de suas raízes ela é, recusando, de certa forma, a ideia de fusão entre as referências e atribuindo a cada uma o seu próprio papel. Dessa forma, a irmã reafirma a autonomia dos saberes e das divindades ancestrais em relação aos dogmas da Igreja Católica.

Na sua opinião. Que também tem muitos sigilos, né?

Muitos segredos.

As senhoras dos segredos?

Inclusive, porque a nossa religião, a nossa devoção a Maria, foi uma promessa das escravas, né? Que vieram e elas faziam culto a Maria e aos orixás. E pra ter acesso a Igreja, que elas não tinham acesso a Igreja, são muito inteligentes, então, elas associavam um santo católico pra poder, né? Ficar em paz, rezar e ter a sua liberdade, que até então não tinha. Então, a promessa delas, é, elas, eh, que Maria ajudasse Nossa Senhora da Boa Morte, que elas tivessem uma boa, um bom fim, uma boa morte, ou então uma boa volta para a sua terra de origem, né? A África. porque, segundo se sabe, quando eles, se morria, os escravos eram acoitados até a morte e era jogado numa vala qualquer, no bicho, não tinha um enterro digno, não tinha uma coisa, né? Assim. Então, elas fizeram essa promessa e vendia, eh, roupas, eh, ervas, eh, quitutes para comprar a carta de alforria daqueles irmãos, né? E aí, o escravo sendo escravizado, para se libertar. Por isso, a promessa de Nossa Senhora da Boa Morte, a as mulheres do Candomblé. Porque a, as nossas, no tempo passado eram do Candomblé. Quando eles vinham lá da terra deles, eles já vinham com suas religiões pra cultuarem os orixás.

Na articulação do conceito de “segredo” e de “sigilo”, o Testemunho da Senhora do Segredo 5 revela que a devoção a Maria não figura como uma submissão passiva ao catolicismo; trata-se de uma artimanha de sobrevivência, pois é no uso do santo católico que o culto aos Orixás se fazia protegido. Assim, a busca pela liberdade física podia coexistir com um sistema de opressão, sendo, então, a Boa Morte uma forma de ressignificação do fim da vida – da indigência à transição sagrada –, como já assinalado em outros testemunhos.

Quando a senhora fala na questão das escravas que vieram de lá da África e que, na verdade, inteligentemente, utilizando a figura da própria Maria na Igreja, para praticar a sua religião. Está falando de sincretismo religioso? O que era uma prática normal daquelas que fundaram a Irmandade da Boa Morte?

Hoje ela. Mas, é, o escravo não tinha direito a nada, né? Eles usavam ele pra trabalho, lavar a Igreja lá de fora, arrumar, os trabalhos braçais, mas nunca era permitido entrar na Igreja. E eles cultuavam o Candomblé do lado da Igreja. Por isso, a capoeira, que quando eles, os senhores, eh, escutavam aquele barulho, aquelas coisas, né? Então, ia lá ver, eles estava jogando capoeira, que era pra camuflar a as danças deles, a adoração aos orixás. Ao culto que eles trouxeram consigo de lá da África.

A Irmandade, como se pode ver, constitui-se como uma célula de emancipação econômica e social, de sorte que sua organização, no que se refere à venda de quitutes, de roupas e de ervas, revela como o sagrado se articulava em gestos de monetização de práticas em prol da compra de cartas de alforria. Isso tornava evidente a agência ativa da Irmandade no tocante à resistência abolicionista, porquanto a identidade das “Senhoras do Segredo” é

alicerçada na fé e na liberdade, mantendo as tradições religiosas aneladas à luta política pela dignidade das corporeidades negras – na vida e na morte.

A senhora falou que é viúva.

Sim.

É um critério para ingressar na Boa Morte ser viúva?

Ah, não. Tem que ser eh, que seja, que pertença ao Candomblé, né? Que adore Maria, que já entra por 40 anos, 45 anos. Porque tem um critério lá, que não pode se pintar, não pode usar assim muito maquiagem forte, né? E não pode ficar assim nos bares, bebendo. Não é proibido beber, nem ir pra praia, nem nada. Mas não pode ficar muito exposta, né? Botando em zap, no vídeo, por que não é certo. As mulheres, velhas, eh, cultuando uma santa, que é Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, e chegar assim toda maquiada, toda pintada. Então, não é permitido. Então, a gente tem que, se quiser entrar, tem que seguir as normas, o estatuto. E a gente não pode, né? Assim bem maquiado, bem pintado, todo mundo simples, toda arrumadinha, quando chega lá na Irmandade tem que botar saia, botar o pano na cabeça.

Dentro da Irmandade, então, vocês vestem suas roupas de Candomblé?

De Candomblé. Mas, falar, não é roupa de Candomblé, para falar que é roupa de Candomblé. Mas porque as escravas usavam saia. Né? Antigamente usava saia. Porque a gente é do Candomblé, aí bota mais cheinha, mas todo mundo sabe que as escravas usavam aquela saia, mas descida que usava saia bem arrumadinha, eram as sinha, né? Mas as escravas se vestiam de, de, camisú e, e, e saia. Então, por isso que eles usam a saia da Irmandade da Boa Morte. Por que somos de, uma religião descendente de escravos, o certo é usar as, as roupas, usava a saia, elas usavam de algodão. Elas fabricavam, né? Antigamente. E hoje, o poder aquisitivo melhorou aí se pode comprar uma roupazinha melhor, mais decentes, bota uma roupa de. Mas, a irmandade por descendente de escravos, tem que usar saia sim.

A vestimenta na Irmandade é um capítulo à parte no conjunto patrimonial dessa celebração, pois, para além de um traje ritualístico, as peças se constituem como um dispositivo memorialístico e de resistência, conectando passado e presente. Uma vez distinguindo a “roupa do Candomblé” da “roupa de escrava”, é destacada aí uma sofisticação identitária, reveladora de elegância, ancestralidade e força político-econômica. A conquista do poder aquisitivo é ilustrada pela aquisição de “uma roupazinha melhor” (linguagem silenciosa de poder e de continuidade histórica), evidenciando o processo de ressignificação da dignidade dessas mulheres.

Eu anotei uma outra coisa, [...] que vocês usam uma saia quando estão lá nas esmolas, que ela tem fitinhas e

mbaixo, né? Uma fita tem duas, outra tem três. A senhora pode me explicar se isso tem um simbolismo?

Sim. Porque quando, no último domingo de julho, quando se elege as quatro irmãs para fazer a festa, então nós temos um cargo que não é jurídico, é simbólico. Então, é escrivã, tesoureira, provedora e procuradora geral. A escrivã é uma ordem. Tesoureira duas ordem. Procuradora, provedora três ordens. E procuradora geral, quatro ordens.

Então, quando você chega a cumprir todos, seriam quantas fitas na saia?

Quatro.

São quatro fitas?

Na procuradora geral. Aí, você não pode mais voltar para escrivã, nem tesoureira. Você só pode repetir provedora e procuradora geral. Porque aí vai para dar lugar as que estão lá em observação. Fazem também suas, quatro saias que é por ordem de chegada. E você fica lá mediante as pessoas que você chegou. Ela estiver na sua frente, você tem que esperar todas elas fazer as saias, a primeira saia para aí ingressando no. Aí, de fato, aí depois que você faz, bota a primeira saia até a saia preta.

Ah, então tem que aguardar. Fazer uma festa pra usar a, a saia preta. Para ser escrivã não?

Não...para escrivã, é a primeira saia que ela pega é a preta. Ela sai do branco. Porque quem tá lá na observação, a irmã de bolsa, ela usa branco o tempo todo, branco, branco, branco. Uma bolsa vermelha. Quando chega o período dela fazer a festa, é que ela recebe a, a saia preta.

Aí, quando ela veste a primeira saia preta, ela é irmã.

Aí é.

E antes, ela é o quê?

Irmã de bolsa. É mulheres que ajuda, né? E fazia, recadação, né? De esmolar pra ajudar a festa. Ela é uma que ela tá ali na observação pra ver se ela é uma das candidatas que pode ser, de fato, uma irmã.

Então, vamos dizer que seriam estágio probatório. Isso. Um abian?

Não. Lá não tem noviça, é uma irmã de bolsa. Então, é uma, uma, uma pessoa, uma mulher que candidata ao cargo, né? A ser devota de Nossa Senhora, mas tem que passar por esse processo. Ela tem que entrar e aguardar a ordem de chegada. Porque elas vêm de anos, já tem duas ou três na frente dos anos anteriores. Então, ela tem que aguardar até as suas pessoas fazer a saia pra ela também começar a fazer a dela. Por isso é na observação, porque se for o tempo todo. Por isso para poder saber se realmente a pessoa quer seguir aquilo que é a norma da casa.

E se ela não quiser, ela pode ser desligada?

Pode. Se ela fizer alguma coisa que não condiz com a, com o estatuto da irmandade, né? Aí, ela pode ser desligada.

Quando a senhora fala estatuto, existe então um documento escrito?

Tem. Um documento escrito que diz o que pode fazer uma irmã de bolsa, pode fazer. A gente não pode dar entrevista, não pode falar sobre o assunto da Irmandade porque não sabe, quando a pessoa se dirige, a gente pede pra perguntar a uma mais velha. Que você tá ali em observação, você tá ali pra aprender, né? Pra ver se realmente você quer ou não seguir.

É a hierarquia, então, que tem que ser respeitada. Tem muito segredo aí, viu? Tem muito segredo. Me fala uma coisa assim, eh, a senhora, eh, como irmã da Boa Morte, a senhora se sente empoderada com uma bandeira de alguma luta?

Não. Empoderada, eu sou uma, uma mulher, eh, religiosa, né? Que procuro fazer, o bem dentro das minhas condições. Eu tenho aqui, eu sempre dou umas cestas básicas, não muitas, às vezes eu dou menos, uma, duas, três, dependendo assim das minhas condições. Pertencço a um grupo que nós fazemos aqui, em Muritiba, o Presente das Yabas, todo ano sai o presente das Yabas, na Baixa do Bonfim da Dia Baixa aqui na fazenda público, né? E fornecendo sopa por causa do Grupo das Yabas uma vez por semana. Então, eu acho que é uma obrigação nossa, de ser humano, que tem vontade que possam e assim, pra ajudar. Está sempre ajudando alguém que precisa pra, pra melhorar o seu espírito, sua vida, né? ser, eh, levada mais um pouquinho pra ser aceita, lá em cima, né? Pra Maria me receber muito bem quando eu chegar lá. E nós temos, é minha obrigação.

Observa-se no Testemunho da Senhora do Segredo 5 que a noção de empoderamento é ressignificada por uma lente da ética do cuidado e da responsabilidade comunitária, seguindo direção oposta à da militância política abstrata para se vincular à prática cotidiana da caridade. Aqui, o *status* de “mulher religiosa” se perfaz em ser humana e em servir ao próximo, revelando uma consciência de que a sua ascensão espiritual e a aceitação por Maria no céu estão condicionadas às ações na Terra, em sua vida em comunidade. A devoção, então, opera como um instrumento prático de justiça social e de acolhimento, retratando determinada interdependência entre o sagrado e o social.

A senhora espera ser recebida por Maria lá?

E eu acho que eu mereço.

Como é com minha mãe estarei?

Com minha Mãe estarei. Chegar a minha hora eu não gosto de vir, né? Ela sabe, né? Porque eu quero demorar muito tempo por aqui. Mas quando chegar a hora não pode dizer não, tem que ir mesmo, e espero que ela esteja lá me esperando pra me botar um lugar que ela achar que eu mereço.

[...] a senhora já foi vítima de racismo?

Ó, querida, não. Eu, eu fui, olha, meu, racismo assim, eu acho que, então, eu fui, meu pai era branco, minha mãe era negra, né? E eu, sempre, tive contato com o pessoal porque naquela época, na minha época, que eu já tenho 84 anos, você chamava fulano de macaquinha, né? Neguinha, meiguinha, não era ofensa. A gente não entendia como ofensa. Não era assim?. Agora que tudo é ofensa, você não pode chamar fulano de macaquinha, nem pretinha, que já é intolerância. Mas, no meu tempo não existia isso. Não tinha isso. Então, eu me casei com 22 anos, fui pro Rio de Janeiro. Morei lá muitos anos, junto com pessoas brancas. Casal de Português. Morava em frente são os meus compadres. Eu não me sentia assim. Nessa demanda de ser rejeitada não. Não. Sempre me trataram muito bem, com respeito, porque eu também sempre respeitei, sempre procurei meu lugar de respeito para ser respeitada. Então, não tenho muito o que reclamar disso, não.

Também é possível identificar o racismo como um fenômeno atravessado pelo geracionalismo, em que a discriminação se fazia silenciada ou camuflada por laços de compadrio e encoberta pela busca por pertencimento. Percebe-se, nesse trecho, que o processo de naturalização dos preconceitos era tão dominante que a intolerância racial atravessava os corpos negros sem que, de fato, a reconhecessem. Para sobreviver nos espaços predominantemente brancos, era mais sábio construir pontes de respeito mútuo (estratégias de integração) em vez de muros ou trincheiras, sobretudo pela neutralização de termos e expressões jocosas e pejorativas.

O que é que mudou para a senhora quando a senhora ingressou na Irmandade da Boa Morte?

Mudou, mudou muito, mudou a visão, né, do de estar numa religião Católica, né? Ser uma filha de Maria, né? E eu já tinha em mim e eu já conhecia, ela era uma pessoa assim, sempre gostei de fazer o bem, de ajudar. E, sendo uma filha de Maria, eu acho que juntou estou tudo à minha vontade, né? O meu ser com o que eu vejo lá. Né? Que a gente tem que ser humilde, ser amiga, amar o próximo, ter compaixão, orar e pedir por todos. É isso.

Eh, a senhora hoje, eh, analisando assim, a atualidade, a senhora acha que, a senhora como mulher negra, a senhora se identifica como mulher negra, né?

Sim.

A senhora acha que as políticas que existem, existem hoje, eh, na nossa legislação brasileira, protegem adequadamente as mulheres negras praticantes de religiões de matriz africana?

Não. Infelizmente tem as leis, mas não é cumprida. Aí, as leis existem, mas ninguém cumpre elas. Então, a gente está nesse mundo à mercê de, de tudo, de qualquer coisa. Porque a, a lei só chega para você quando você é atacada.

Quando você não for atacada, e quando você for atacada, tem que ser coisa forte. Porque se você chegar numa delegacia pra dar uma queixa, porque uma pessoa me ofendeu, me bateu, aí é difícil o retorno. Eles, me, e quando pede a medida protetiva você já morreu. Já foi. Então, eu não sei se existe as leis, mas eu acho que não são cumpridas. Eu acho que a gente não, não tem, assim, tem como se livrar muito não. Pedir mesmo misericórdia, confiar em Deus, e ver aí como aonde, eh, vai chegar tudo isso.

O ceticismo institucional no que tange à eficácia das leis brasileiras no enfrentamento às violências e à intolerância religiosa contra corpos negro-femininos é notório no testemunho do Testemunho da Senhora do Segredo 5. Para a irmã, a atuação do Estado nesse combate é falha, insuficiente e morosa, havendo um abismo entre a letra da lei e a prática, o que denuncia, de um lado, o quão vulnerável e desprotegida está a vítima que fica “à mercê de tudo” e, de outro, um Estado incapaz de oferecer uma proteção preventiva e eficaz. Essa descrença na justiça acaba conduzindo-a a “pedir misericórdia”, a confiar em Deus”, como alternativa à desassistência social e jurídica.

Eh, a senhora assim, eh, vindo como desafio. A senhora acha que, a Irmandade, a Irmandade ela passa por algum tipo de desafio para sua continuidade nos próximos anos?

Ah, passa sim. Nós precisamos de muita ajuda, porque cada mês mais vai crescendo, né? Vai chegando mais gente para festa. E aí, a gente precisa de muita ajuda do governo. Porque a, a cidade em si não nos ajuda não. Tem, tem muito turista. A cidade fica cheia de gente, mas a, o comércio em si, pouco faz pra gente. A gente só tem mesmo a nossa ajuda do governo, porque a ajuda pra a festa. Porque tem o de roupa, sapato, essas coisas que a gente usa, tudo é do nosso dinheirinho, nosso salário, da nossa aposentadoria. Então, eh, precisamos mesmo de, de, tem irmãs lá que precisam de plano de saúde que não tem. É uma, pra ter uma, uma, uma velhinha melhor. Porque o dinheiro que se recebe, gasta só com remédio. Tem remédio, uns tem casa, outros não tem, aluguel Paga aluguel, remédio, pra sustentar. Porque hoje em dia quem sustenta a família é um aposentado. Tem amigos velhos. Então, a gente não tem, entendeu? Não esses apoios não, precisa de muita ajuda do governo, de quem puder ajudar. Porque a festa se cresceu e a gente tem que dar alimentação toda, a gente faz aquelas comidas pra dividir pra todos. Então, eh, precisamos mesmo sim de ajuda.

Nesse ponto, ascende-se a questão da ameaça à continuidade da Irmandade da Boa Morte em face de uma realidade preocupante, pois, embora a celebração goze de popularidade entre turistas, o custo da tradição (confeção de trajes, de sapatos, realização dos banquetes rituais) e a manutenção da confraria demandam recursos que extrapolam os rendimentos individuais das integrantes da Irmandade. Fica evidente que o desafio da sucessão e a continuidade da festa, além de culturais, também são materiais; assim, o sustento da tradição

depende de que políticas públicas de seguridade social e de fomento direto sejam criadas com certa urgência. Não se trata de proteção somente à festividade; é necessário um cuidado com as irmãs, garantindo-lhes dignidade física.

Ah! É uma mensagem, né, hoje para as mulheres negras que já eh, algum dia enfrentaram o racismo, intolerância religiosa. Qual que seria essa mensagem que a senhora deixaria?

Que tivesse coragem de enfrentar, de chegar lá e eh, como é que eu vou dizer? Eh, muitas se se escondem com vergonha da do que vai se passar, do que porque alguém vai dizer, tem coragem de ir lá e denunciar. Né? Porque se você não abre a boca, não falar o que tá se passando, ninguém vai saber, né? Ninguém vai lhe acudir. Então, pra você ter um uma, assim, saber se se aquilo resolveu ou não, se ele vai deixar de maltratar, de bater ou seja lá o que for que estiver passando, tem que ter coragem de ir lá e denunciar. E deixar também, não é só denunciar porque as vezes você vai pra denunciar e o marido, ou seja, lá quem for, disse, disse: "Se você for, eu mato. Se você for, eu pego seu filho, sua filha." Então você fica com medo de ir lá pra não acontecer. Então, não diz o que tá passando, leva 20, 30 anos sofrendo, ali calada, sem coragem de ir procurar seus direitos. Tem que ter coragem e ir em frente e ir e denunciar. Ah, voltei.

O Testemunho da Senhora do Segredo 5 expressa um manifesto em favor da quebra do silêncio e do combate à violência, colocando a denúncia como um gesto de coragem fundamental para a ruptura de ciclos de abuso. Também é perceptível a posição empática dessa irmã no que se refere ao medo intrínseco às ameaças de morte ou à perda dos filhos, sugerindo que essa é a razão de muitas mulheres negras se calarem e permanecerem em sofrimento. Observa-se que o silenciamento causado pelo medo, destaca a anciã, é justamente o que impossibilita a “ajuda” ou a realização da justiça, sendo necessária a quebra desse silêncio.

Nesse sentido, a garantia de dignidade e o acesso aos direitos estão diretamente condicionados à mudança de postura em relação às violências; é necessária uma agência ativa frente ao isolamento e à vergonha, de sorte que a palavra dita e registrada se faça imperiosa no confronto com o agressor, mobilizando o apoio necessário para transformar uma vida de sofrimento em esperança e felicidade.

Tem alguma coisa que a senhora queira registrar?

Não, querida, eu eu tô bem, graças a Deus. Me sinto bem na minha religião, com Maria. Eu sinto um milagre de estar com a idade que tenho hoje. Lúcida, andando, fazendo ainda as minhas coisas, né? Eh, comendo é sozinho, tomando banho e andando na rua. Pra mim isso é um milagre, que ela me concedeu, né? E eu sou muito grata, sou muito feliz de pertencer a

estas, a esses dois pertencimento, de ser candomblecista e ser filha de Maria. Tá bom. Obrigada.

Não, agradeço por você ter vindo. Ah, eu queria agradecer ao fã-clubê.

E, e aí quando o colar quebra, quer dizer o quê?

Não, não, não. Não foi, não foi nada, porque, o motivo que eu fiquei rodando aqui. Ah! Aí eu. Meu Deus, será que o colar? Será que eu vou me, meu Deus. Aí, aqui. É, é. Aí eu, meu Deus, o colar quebrou. Não, não, não. Não foi, não foi nada. Não, não foi. Não, tem momentos em que quebrou. É, não. Não tem momento que quando eu fui, mas aqui foi o, aqui também não. Não foi, não tá ela, ela muito tempo, né. Então, vejamos. Ah.

Destaque-se que o Testemunho da Senhora do Segredo 5, por fim, celebra a plenitude da longevidade como uma bênção concedida pela intercessão de Maria, reafirmando o assentimento harmonioso de seus pertencimentos religiosos – no Candomblé e no Catolicismo. Sua gratidão encontra refúgio na autonomia de seu corpo e de sua mente, cuja longevidade é celebrada com fé e devoção, demonstrando sabedoria e maturidade na paz e na conciliação entre suas crenças.

O Testemunho da Senhora do Segredo 6 revela uma dimensão profundamente espiritual e política da Irmandade da Boa Morte, na qual a continuidade institucional está diretamente vinculada à bênção das “mães”. Ao invocar que “as nossas mães abençoem todas as irmãs”, a entrevistada mobiliza uma noção de maternidade ancestral que ultrapassa o campo religioso e se inscreve como fundamento de organização social, ética e simbólica da Irmandade. Trata-se de uma maternidade coletiva, que estrutura relações de cuidado, autoridade e transmissão:

Então, a senhora quer deixar alguma mensagem para as irmãs da Boa Morte, o futuro...?

Quero falar, essa pra gente. pra que a nossa Mães, abençoe a todas as Irmãs. E que dê continuidade à Irmandade. Não deixe morrer essa Irmandade. É o que nós queremos. Abençoe a Todas. E que não deixe morrer. Valorizem, lutem, como as ancestrais. As primeiras que lutaram pra que a irmandade não acabasse, quando no Pelourinho elas foram expulsas, lá na Barroquinha, né? Cada um foi pra um canto. E pra aqui, para as que vieram pra aqui, né? E fugiram, por que as que vinham para aqui, vinham fugidas, Sinhá Badi, Florence pra que pudessem, pra que elas pudessem. Para que elas pudessem.

O apelo reiterado da Senhora do Segredo 6 para que “não deixem morrer essa Irmandade” evidencia que sua existência não é percebida como garantida, mas como algo que

depende da ação contínua das mulheres negras que a compõem. A continuidade, portanto, não é automática; é fruto de luta, de compromisso e de memória. Nesse sentido, a Irmandade da Boa Morte se apresenta como um espaço de responsabilidade intergeracional, onde cada geração assume o dever de manter viva a herança recebida.

A referência às ancestrais reforça essa dimensão histórica. Ao afirmar que as primeiras lutaram para que a Irmandade não acabasse, a entrevistada insere o presente em uma linha de continuidade com o passado, transformando a memória em um instrumento de orientação para a ação atual. A luta das ancestrais não é apenas lembrada; ela é convocada como exemplo e como obrigação moral.

Quando a fala rememora a expulsão do Pelourinho e da Barroquinha, evidencia-se o contexto de violência e deslocamento que marcou a trajetória dessas mulheres negras. A dispersão “cada uma para um canto” revela uma ruptura territorial imposta, que poderia ter significado o fim da Irmandade. No entanto, essa ruptura é ressignificada como estratégia de sobrevivência.

A expressão “vieram fugidas” é especialmente significativa. Ela não apenas descreve um movimento físico, mas revela uma condição histórica marcada pela perseguição e pela necessidade de refúgio. A nomeação de figuras como Sinhá Badi e Florence insere a narrativa em uma memória concreta, personalizada, retirando-a do plano abstrato e reafirmando a existência real dessas mulheres como protagonistas da continuidade.

Por fim, a afirmação “para que a Irmandade não morresse” sintetiza o sentido da fala: a Irmandade é compreendida como um organismo vivo, cuja existência depende da ação, da fé e da luta de suas integrantes. Nesse contexto, a continuidade da Irmandade se apresenta como um ato de resistência histórica, espiritual e política, que articula memória, território e ancestralidade.

É preciso dizer que o processo de escuta e de imersão em tantas vozes potentes e memórias constituiu-se como um movimento rico e necessário para a compreensão mais profunda de uma soberania subjetiva que resiste, enfrenta, negocia e desafia o projeto excludente de apagamento e de silenciamento que data do colonialismo. Cada palavra partilhada, cada sentimento acionado e cada saber transmitido conferiram a este capítulo o viés empírico fundamental para a compreensão da agência negro-feminina gestada no seio da Irmandade e operada nos espaços públicos.

5.5 Farda²⁹, joias e autoridade: poder negro feminino e economia da liberdade

A farda e as joias, na Festa da Boa Morte, não entram como ornamento de tradição nem como detalhe estético que o olhar turístico recolhe com facilidade. Elas funcionam como linguagem de autoridade: um código material que organiza a presença pública das irmãs, produz hierarquia e enuncia, sem precisar declarar, que há ali um poder negro feminino em exercício. Em contextos históricos nos quais mulheres negras foram empurradas para a invisibilidade social e para a subalternidade institucional, vestir-se com código, portar joias, caminhar em corpo coletivo e ocupar a rua e a igreja não é apenas “celebrar”; é instaurar um regime de reconhecimento que nasce de dentro do grupo e se impõe para fora. A farda, por isso, deve ser lida como símbolo de governo do corpo e do tempo: ela marca quem está em obrigação, quem está autorizada a conduzir, quem sabe o fundamento e quem atravessa o espaço público sem pedir licença (Figura 7).



Figura 7– Colar de Crioula e de Búzios (Joias confeccionadas em prata)³⁰. Nos dias 13 e 14 de agosto de 2025, da Festa da Boa Morte- Cachoeira-Ba
Fonte: Arquivo Pessoal.

²⁹ Na Festa da Boa Morte, a “farda mãe” ou “Beca” é o traje ritual/oficial usado pelas irmãs em determinados momentos do ciclo e, sobretudo, por quem já foi eleita para um cargo dentro da Irmandade. Ela não é “uniforme” no sentido comum: funciona como marca pública de pertencimento, hierarquia e obrigação – quem veste a farda está autorizada a ocupar certos lugares, cumprir funções e se aproximar do andor/imagem (Bahia, 2011).

³⁰ Joias em prata são usadas no dia do sepultamento de Nossa Senhora.



Figura 8 – Colar de Crioula Joias confeccionada em ouro³¹
Fonte: Arquivo Pessoal.



Figura 9 – Irmãs da Boa Morte em indumentária ritual (“farda”) durante procissão noturna
Fonte: Bahia, 2011.

Esse ponto se torna ainda mais nítido quando se considera que a sacralização, na Boa Morte, não se separa da organização social. O registro institucional do IPAC, ao descrever o modo de abordagem do dossiê, insiste justamente em evidenciar “elementos simbólicos –

³¹ Joia em ouro é usada no dia da assunção de Nossa Senhora da Festa da Boa Morte - Cachoeira-Ba, dia 15 de agosto de 2025.

ritos, adornos, vestuários, músicas, danças, expressões” como componentes que dão sentido ao objeto e permitem “descrever e decodificar” a festa (Bahia, 2011).

A passagem é útil aqui não como enfeite metodológico, mas porque legitima um princípio interpretativo: o vestuário e os adornos não são “exterioridade”, e sim parte do próprio funcionamento do sagrado. Quando a Irmandade veste a sua “Beca³²”, ela não “representa” poder; ela o atualiza, e essa atualização produz efeitos concretos na forma como a cidade vê, comenta, respeita, teme ou tenta converter a festa em evento administrável – inclusive quando certos enquadramentos patrimoniais procuram transformar presença e autoridade em “marca cultural” administrável, isto é, em objeto que pode ser exibido sem que sua força normativa desorganize a cena (Pereira, 2020).

A figura das negras do partido alto, lembrada em narrativas locais e em estudos sobre sociabilidades negras, ajuda a sustentar essa leitura. O que está em jogo, nesse imaginário, é um modo de existir que combina prestígio, circulação, capacidade de negociação e acúmulo de recursos, em geral construídos na dureza do cotidiano e em redes femininas de trabalho e reciprocidade. Aqui, as joias não significam apenas riqueza individual; elas significam posição social conquistada contra a expectativa de pobreza e submissão. Em sociedades escravistas e pós-escravistas, o ouro no corpo de uma mulher negra podia ser lido como afronta, e é justamente por isso que ele também funciona como afirmação. Há, nesse gesto, uma política do brilho: a recusa de ocupar o lugar social da carência como destino natural.

Essa política do brilho se articula, ainda, a uma economia da liberdade. Não se trata de romantizar trajetórias, mas de reconhecer que, na Bahia oitocentista e novecentista, muitas mulheres negras construíram margens de autonomia por meio do trabalho urbano, do comércio miúdo, da circulação em mercados e ruas, e de redes de solidariedade que, em alguns casos, permitiram acumular pecúlio e negociar alforrias.

A literatura sobre as ganhadeiras de Salvador, por exemplo, mostra como o “ganho” abriu brechas de agência e estratégias de resistência feminina negra no século XIX, revelando formas de circulação, negociação e construção de autonomia em meio à ordem escravista, (Soares, 1996). Trazer esse horizonte para a Boa Morte não significa afirmar equivalência direta entre fenômenos distintos, mas iluminar um padrão: a economia cotidiana, quando

³² Conforme já explanado, a beca é uma saia preta plissada, sem roda. Na altura do ventre prende-se um lenço, tipo avental, um tecido muito fino, chamado banté. A camisa de rapariga ou camizú é do mesmo modelo do que já foi descrito, e um bioco, um lenço triangular que é levado à cabeça, preso no pescoço, deixando somente a face descoberta, e um pano da costa confeccionado em veludo preto e, ao avesso, do mesmo tecido, em vermelho (Nascimento, 2019, p. 144).

organizada em rede e sustentada por vínculos, pode se transformar em política, inclusive política de liberdade.

Assim, quando a memória local associa certas mulheres ao gesto de “ostentar joias” e, ao mesmo tempo, “negociar alforrias”, não está apenas narrando um passado pitoresco; está dizendo que o poder negro feminino também se fez de dinheiro, de cálculo e de proteção coletiva, e que o luxo, nesse caso, não é alienação, mas sinal de vitória parcial em um mundo montado para impedir vitórias.

É nesse ponto que a Farda Mãe ganha densidade histórica. Ela não é só “uniforme”; ela é disciplina, conexão e distinção. Disciplina, porque submete o corpo a uma forma coletiva: a roupa organiza postura, gesto, modo de caminhar, lugar na fila, ordem de fala e de silêncio. Conexão, porque a Mãe Ancestral identifica suas filhas. Distinção, porque cria fronteiras: separa quem conduz de quem assiste, quem carrega fundamento de quem apenas acompanha, quem está em obrigação de quem está em festa. Essa fronteira não precisa ser anunciada em voz alta; ela se vê. E, em uma sociedade que tantas vezes exigiu que mulheres negras fossem “invisíveis” para serem toleradas, fazer-se ver com código e majestade é também inverter a norma.

A dimensão política se intensifica quando lembramos que esse código se impõe dentro e diante da Igreja Católica. A Boa Morte não opera como “catolicismo obediente”; ela ocupa o espaço católico como palco de uma autoridade própria. O gesto é forte: mulheres negras, frequentemente oriundas das Comunidades Tradicionais de Povos de Terreiro, tomam conta de uma santa branca, conduzem ritos e reorganizam a cena litúrgica por força de tradição e de presença, sem qualquer compromisso de subordinação afetiva ao clero, e ainda assim permanecem, historicamente, em uma zona ambígua de reconhecimento institucional (Figura 10).



Figura 10 – Irmãs da Boa Morte em rito no interior da igreja

Fonte: Arquivo pessoal.

Essa ambiguidade não é apenas detalhe administrativo; ela é sintoma de um problema mais amplo: a facilidade com que práticas negras são reclassificadas como “cultura”, “folclore” ou “festa”, de modo a enfraquecer sua proteção como religião e reduzir seu estatuto de sagrado. Esse rebaixamento não é neutro: ele se articula a mecanismos de desumanização e de desautorização do outro, pela produção de um “não-ser” que, no limite, torna precária a própria condição de reconhecimento (Carneiro, 2005).

Essa reclassificação se torna um nó jurídico e constitucional: se uma religião não é tratada socialmente como religião, sua liberdade pode ser relativizada, e a garantia formal de culto e crença passa a operar com assimetria (Oliveira, 2015). A Boa Morte, nesse cenário, aparece como contraprova prática: ela mostra que o sagrado negro pode, ao mesmo tempo, dialogar com códigos católicos e sustentar uma lógica própria de sacralização, sem depender de tutela clerical e sem caber confortavelmente no rótulo domesticado de “folclore”.

A farda e as joias, portanto, não são meros adornos cerimoniais, mas expressões de dignidade, memória histórica e afirmação identitária. Elas participam dessa disputa por legitimidade. Elas afirmam que há autoridade ali. E, como toda autoridade, ela tem forma. A forma, no caso, é feminina e negra; é coletiva e hierárquica; é sagrada e pública. O brilho não é vaidade simples, mas afirmação de posição: “podemos estar aqui”, “sabemos conduzir”, “não seremos diminuídas”. Em termos de racismo religioso, essa afirmação é decisiva, porque desloca o centro da cena: em vez de pedir tolerância, a Irmandade exerce presença. E presença, quando é sustentada por tradição, por corpo coletivo e por símbolos reconhecíveis, tende a produzir uma espécie de constrangimento social contra a desautorização aberta.

Há ainda um componente que amarra tudo isso ao eixo do silêncio e da oralidade. O poder que a farda enuncia não é um poder que se justifica em documento público ou em catecismo escrito; ele se transmite por fundamento, por memória e por práticas. Esse modo de transmissão ajuda a entender por que a festa resiste a enquadramentos externos: ela não se oferece inteira ao olhar nem traduz tudo em explicação. O silêncio protege o que não pode ser exposto; a oralidade garante continuidade; a roupa e as joias comunicam sem dizer. Em um país em que, com frequência, o sagrado negro é convocado a “provar” que é religião para ser respeitado, essa recusa de traduzir tudo é também uma política de preservação. E, quando conflitos chegam às instituições – tribunais, imprensa, disputas públicas – a tensão reaparece, como observa Oliveira (2015) ao tratar da judicialização de controvérsias envolvendo religiões de origem africana e da presença de desconhecimento e preconceitos no tratamento desses casos. A Boa Morte responde a isso não apenas com discurso, mas com forma: uma forma de ocupar que transforma o corpo feminino negro em centro ritual legítimo.

Esse padrão não é apenas um “ruído” pontual do sistema: ele se conecta ao modo como o próprio Judiciário, em razão do seu perfil social e racial pouco diverso, tende a operar com a branquitude como referência de validação e reconhecimento. Ao analisar decisões judiciais e disputas de enquadramento identitário, Oliveira e Santos (2025) mostram como esse perfil homogêneo produz vieses interpretativos e insegurança na definição de sujeitos racializados, deslocando para a arena judicial a tarefa de “autorizar” identidades e, por extensão, direitos. Lida no campo da religiosidade afro-brasileira, essa chave ajuda a entender por que o sagrado negro tantas vezes precisa enfrentar não só a violência explícita, mas também a desautorização institucional, que aparece como dúvida permanente sobre sua legitimidade.

Ler farda e joias como poder negro feminino e economia da liberdade não significa reduzir a festa ao econômico ou ao “político” no sentido estreito. Significa reconhecer que, em contextos afro-baianos, a sacralização frequentemente atravessa o mundo material sem se degradar por isso. Ao contrário, é justamente porque o sagrado reorganiza o corpo, a casa, a comida, o vestir, o caminhar e o aparecer que ele produz efeitos sociais. Nesse sentido, a Boa Morte não apenas recorda um passado de restrição: ela atualiza um repertório de autoridade feminina negra que atravessou perseguições, deslocamentos, tentativas de controle e regimes de tolerância precária. A farda, nesse quadro, é um modo de dizer “não recuamos”; as joias, um modo de dizer “nós vencemos algo”; e a ocupação da igreja, um modo de dizer “a cidade também é nossa”. Tudo isso junto transforma a festa em manifesto sem panfleto: manifesto que se escreve no corpo e se sustenta no tempo.

5.6 Silêncio, Oralidade e Manifesto: Enfrentamento ao Racismo Religioso e Diálogo com o Gèlèdè

Dizer “silêncio” na Boa Morte não é falar de ausência de voz; é falar de uma escolha. Em um país em que a experiência religiosa negra costuma ser convocada a se justificar o tempo inteiro – como se precisasse provar que é fé, e não “superstição”, que é religião, e não “cultura” folclorizada – o silêncio pode funcionar como proteção do fundamento e, ao mesmo tempo, como gesto de autoridade. Ele não é vazio: é regra de circulação do que pode ser dito, do que deve ficar resguardado, do que só se aprende pelo corpo e pelo tempo.

A festa se sustenta nessa tensão: há momentos em que ela se mostra e há momentos em que ela se guarda; há passagens em que a rua se enche, mas o sentido não se entrega inteiro ao olhar de fora. Essa economia do dizer aparece, inclusive, quando os registros

institucionais tentam dar conta do ciclo ritual e acabam reconhecendo que compreender a Boa Morte depende de ler seus elementos sensíveis como parte do próprio sagrado, e não como decoração de um evento (Bahia, 2011).

Esse ponto ganha densidade quando se pensa a oralidade como regime de transmissão e também como regime de poder. Nas religiões de matriz africana, a palavra não é apenas veículo de informação: ela carrega força, cria vínculo, estabelece obrigação e distribui hierarquia. A literatura etnográfica sobre os candomblés baianos mostra como tradição oral e escrita convivem, mas sem se equivaler: a escrita pode existir, em cadernos e anotações, sem deslocar a centralidade da palavra pronunciada e do aprendizado ritmado pela experiência, pela convivência e pela disciplina do segredo (Castillo, 2008).

O que está em jogo, então, não é “falta de registro” como precariedade, e sim uma ética do conhecimento: nem tudo circula livremente; nem tudo vira explicação pública; nem tudo se transforma em documento. Há saber que só existe quando passa de boca a ouvido, de gesto a gesto, de corpo a corpo, e isso não é acaso; é fundamento. Nessa chave, o silêncio deixa de ser “mudez” e se torna uma tecnologia de continuidade: ele impede que o sagrado seja consumido como espetáculo e impede, também, que o grupo perca o controle sobre a própria narrativa.

Esse controle importa porque, na história brasileira, o sagrado negro foi muitas vezes empurrado para fora do campo do “religioso” e recolocado no campo do “cultural”, como se isso fosse mais aceitável: dança, festa, tradição, performance – desde que não reivindique estatuto de fé plena. O problema é que essa conversão não é neutra: quando uma prática é lida como folclore, sua proteção como liberdade religiosa pode ser relativizada. Oliveira (2015) analisa justamente esse impasse: a garantia constitucional de culto e crença se torna desigual quando a religião de origem africana não é reconhecida socialmente como religião; o resultado é uma espécie de liberdade condicionada, em que o direito formal existe, mas a legitimidade concreta é sempre posta em dúvida. A Boa Morte se torna, nesse cenário, uma contradição viva: ela opera dentro de códigos católicos e, ainda assim, sustenta uma lógica própria de sacralização, governada por mulheres negras, muitas delas vinculadas a terreiros.

[...] originalmente a Boa Morte não era uma irmandade no modelo que concebemos às tantas outras que existiram em todo o Brasil, e sim um grupo de mulheres economicamente emancipadas, em fase de adultícia, que se organizava num grupo feminino de representação de status, que se reunia anualmente para celebrar seus ancestrais, mascarada sob o culto da assunção e morte de Maria. Assim, desvinculando-a do seu sentido católico, a Irmandade da Boa Morte realiza ritos mortuários de cunho religioso africano a partir de mitos cosmogônicos dos orixás relacionados à fertilidade e à terra (Nascimento, 2019, p. 82).

Esse enquadramento é útil porque nomeia, sem romantizar, uma forma histórica de proteção do sentido: aquilo que aparece em chave católica não entrega, automaticamente, o fundamento. Nessa chave, o silêncio não é ausência; é controle do acesso, é modo de garantir que nem tudo se converta em explicação pública, nem tudo vire consumo imediato, nem tudo seja capturado por leituras externas. Essa necessidade de controle do acesso não surge no vazio. No Recôncavo, a imprensa ajudou a consolidar um estereótipo que associava a feitiçaria quase exclusivamente aos candomblés e à “raça africana” e aos seus descendentes, mobilizando discursos médico-higienistas e estratégias de criminalização dos terreiros (Santos, 2009).

É justamente aí que a intolerância religiosa, quando se apresenta como racismo, não precisa vir sempre na forma de agressão física; ela pode vir como desautorização cotidiana, suspeita permanente, enquadramento reducionista ou tentativa de administrar o sagrado como “patrimônio” que se exhibe, mas não se reconhece como religião. Nesse contexto, a pergunta muda: não é apenas “o que a festa diz?”, mas “o que ela recusa dizer?” e “por que essa recusa é necessária?”. Para pensar esse mecanismo em chave mais ampla, Carneiro (2005) assinala que a desumanização opera pela produção do outro como um “não-ser”, isto é, alguém cuja experiência pode ser diminuída, desqualificada, tornada menos legítima – e, nesse limite, menos digna de reconhecimento.

Quando práticas religiosas negras são tratadas como “coisa menor”, o que se tenta produzir é precisamente isso: uma forma de não reconhecimento que legitima a violência simbólica e, muitas vezes, prepara o terreno para violências mais diretas. O silêncio, nesse contexto, pode ser lido como uma resposta estratégica: em vez de se explicar para caber, o grupo se resguarda para permanecer. Há um lastro histórico para essa leitura do silêncio como preservação. Santos (2009) registra casos de ialorixás que, diante da perseguição e da fiscalização estimulada pela imprensa, reduziram a exposição pública dos ritos, suspendendo toques e danças, sem abandonar as obrigações internas, resguardando a casa, a família e os filhos de santo como forma de continuidade.

Essa dimensão de resguardo não significa retraimento político. Ao contrário: ela pode compor uma forma de manifesto que dispensa panfleto. Um manifesto não precisa ser, necessariamente, uma declaração explícita; ele pode ser uma presença organizada que insiste em existir, de modo reiterado, apesar de tudo o que historicamente tentou impedir essa existência. O silêncio, aqui, não é falta de enfrentamento: é forma de enfrentamento que protege o que dá sustentação ao próprio enfrentamento. A oralidade funciona como fio de transmissão de memória e autoridade: mantém o fundamento no interior do grupo e garante continuidade geracional sem depender de chancela institucional. Isso também ajuda a compreender por que a ausência de certos registros e a permanência em zonas ambíguas de reconhecimento não anulam a legitimidade da festa; apenas mostram que o poder que a sustenta não nasce, primordialmente, do documento, mas da obrigação e da tradição.

A discussão sobre patrimônio pode, inclusive, ajudar a afinar esse ponto sem deslocar o eixo para um debate burocrático. No entanto, esse mesmo movimento de valorização pública pode operar de modo ambivalente: ao transformar territorialidades e tradições em marca e em rotina de exposição, o planejamento turístico tende a converter práticas e memórias em produto, reorganizando a forma como a festa é narrada e consumida (Castro, 2008).

Ao tratar de descolonização de patrimônios subalternizados e insurgência patrimonial de quilombos, Pereira (2020) chama atenção para o fato de que as disputas de reconhecimento não se dão apenas no plano da cultura “celebrada”, mas no plano de quem tem o poder de narrar e de enquadrar o que é patrimônio, o que é história e o que é legítimo. Em outras palavras: patrimonializar pode ser uma via de proteção, mas também pode virar mecanismo de captura simbólica quando transforma o sagrado em “bem cultural” consumível, administrável e, sobretudo, domesticado. O silêncio e a oralidade, nesse quadro, funcionam como contrapeso: impedem que o sentido seja inteiramente absorvido por narrativas externas, preservando uma zona de autonomia interpretativa do próprio grupo. A Boa Morte, assim, aparece como prática que negocia com o mundo público sem se entregar por completo a ele.

É nessa chave que o diálogo com o Gèlèdè pode ganhar lugar como referência interpretativa, não como comparação apressada. Nos estudos sobre o Gèlèdè entre os iorubás, a ênfase recai sobre uma forma de organização ritual que reconhece e celebra o poder feminino, operando na esfera pública com performances que articulam crítica social, pedagogia moral, coesão comunitária e manejo das tensões coletivas (Drewal; Drewal, 1983; Lawal, 1996).

O Gèlèdè, em muitas leituras, aparece como modo de reconhecer que há uma força feminina que precisa ser honrada e, ao mesmo tempo, considerada na ordem social; trata-se de uma celebração que mobiliza arte, música, dança e comentário público, mas que também lida com aquilo que deve ser cuidado, apaziguado e respeitado para que a comunidade permaneça em equilíbrio (Lawal, 1996).

O que aproxima essa chave da Boa Morte não é a equivalência formal, e sim a inteligibilidade de um princípio: a autoridade feminina, quando ritualizada, não é “ornamento do social”; ela estrutura o social. Na Irmandade, essa autoridade não se concentra em uma única pessoa, mas se organiza em uma estrutura hierárquica feminina construída pela antiguidade, pela experiência ritual e pelo reconhecimento coletivo das irmãs. Embora a Juíza Perpétua represente a mais elevada expressão dessa autoridade e simbolize a continuidade institucional da confraria, o exercício do poder decorre de um sistema de cargos, responsabilidades e precedências que distribui funções e deveres entre as integrantes. Trata-se de uma forma de autoridade que não depende de cargos estatais nem se confunde com o poder clerical da Igreja Católica. Sua legitimidade nasce da ancestralidade, da obrigação ritual, da memória coletiva e da capacidade de preservar e transmitir os fundamentos da Irmandade. Assim, o exercício dessa autoridade se realiza pela hierarquia interna, pelo corpo coletivo, pela ordenação do tempo ritual e pela capacidade de reorganizar a cena pública.

Nessa aproximação, silêncio e oralidade deixam de ser apenas “traço cultural” e passam a ser parte do exercício dessa autoridade. Há fala que só existe porque houve silêncio antes; há canto que só tem força porque existe regra do que não se canta; há conhecimento que só se transmite porque não se oferece à curiosidade imediata. O encantamento dessa comemoração pelo fim da escravidão, assim, preserva uma camada de sentido que não se transforma em explicação, e é exatamente essa camada que, muitas vezes, impede que a celebração seja reduzida a consumo turístico.

Quando a Boa Morte se impõe como presença no espaço público, ela o faz a partir de um fundamento guardado, e não a partir da necessidade de convencer o outro. Isso a torna especialmente potente como manifesto antirracista e contra a intolerância religiosa: ela desloca a lógica da permissão precária. Em vez de pedir tolerância, ela realiza permanência. Em vez de negociar a própria existência em linguagem de desculpa, ela organiza a própria existência em linguagem de rito.

Esse deslocamento também ajuda a entender por que a intolerância religiosa, quando mira tradições afro-brasileiras, frequentemente tenta atingir não só a “crença”, mas a possibilidade de transmissão – tenta quebrar o fio da oralidade, ridicularizar o segredo,

desqualificar o silêncio como ignorância. Só que, quando a transmissão se dá por convivência e obrigação, e quando a autoridade se sustenta em redes de mulheres e em códigos de fundamento, o ataque encontra uma estrutura que não se desfaz com facilidade. O Direito pode ser arena de disputa, e Oliveira (2015) mostra como a judicialização das controvérsias envolvendo religiões de origem africana se intensifica – frequentemente atravessada por desconhecimento e preconceitos no tratamento institucional desses casos –, mas a Boa Morte ensina que há uma dimensão anterior ao tribunal: a dimensão do tempo sacralizado e do saber transmitido por dentro. É ali que se fabrica a continuidade, e é ali que a festa produz sua recusa mais firme à desautorização.

O resultado é uma forma de manifesto que se escreve de maneira particular: não como texto programático exigido no Direito, mas como uma ritualística que insiste. O silêncio protege o fundamento e, ao mesmo tempo, produz um tipo de fala pública: a fala do corpo coletivo que caminha, a fala da tradição que não pede licença para existir, a fala de mulheres negras que sustentam uma santa branca sem precisar aderir ao clero como condição de legitimidade.

A oralidade assegura que essa fala não dependa de registro institucional para ser verdadeira; ela depende de obrigação, de memória, de hierarquia interna e de cuidado com o que não se pode entregar ao olhar de fora. Ao aproximar a Boa Morte do Gêlêdê como chave interpretativa, o que se ganha é uma lente para reconhecer que a autoridade feminina negra, quando ritualizada, pode operar como tecnologia de coesão e como crítica social ao mesmo tempo: ela reorganiza a cena pública e produz, pela própria forma, uma contestação ao racismo que tentou reduzir mulheres negras ao silêncio imposto, porque aqui o silêncio é delas, governado por elas, e por isso mesmo cheio de sentido (Drewal; Drewal, 1983; Lawal, 1996; Carneiro, 2005; Oliveira, 2015; Pereira, 2020; Bahia, 2011; Castillo, 2008).

5.7 A imagem de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória

São três imagens: a santinha que fica por um ano na casa da provedora da próxima festa; Nossa Senhora da Boa Morte, que está presente nos dias 13 e 14/08; e Nossa Senhora da Glória, que sobe aos céus no dia 15/08, dia da Assunção de Maria. A imagem da entrada da imagem de Nossa Senhora na igreja da Irmandade da Boa Morte, em que uma figura de Nossa Senhora, representada com traços brancos, cabelos lisos e estética europeizada, é carregada em cerimônia por mulheres negras da Irmandade, vestidas de roupas brancas da

religião do Candomblé, produz um contraste visual e histórico que sintetiza aspectos centrais da formação social brasileira.



Figura 11 – Nossa Senhora da Boa morte Senhora – 1º dia – Missa das Falecidas (13 de agosto de 2025)
Fonte: Arquivo Pessoal.

A Figura 9 expõe a assimetria racial que permeou o processo de imposição religiosa no período colonial e pós-colonial, ao mesmo tempo em que evidencia a capacidade de ressignificação simbólica realizada pelos grupos negros ao longo dos séculos. Pode-se dizer que se trata da materialização do cuidado dessas mulheres negras com uma imagem de mulher branca – “Nossa Senhora”, imagem sacralizada, que também pertence às mulheres negras, embora, entre elas, só algumas podem carregar o “andor” –, inscrevendo no próprio rito o peso da escravidão e do racismo religioso.

Importa dizer que a construção identitária das praticantes de religiões de matriz africana foi atravessada por ressignificações contínuas; contudo, os elementos cristãos, no processo sincrético, foram reinterpretados a partir das bases da matriz cultural afro-brasileira. No quesito identitário, as mulheres negras, especialmente, resgatam a simbologia de “Nossa Senhora” como uma promotora de cuidado e de proteção, mesmo em meio a uma sociedade historicamente operada por exclusões e cerceamentos. Dessa maneira, as irmãs redimensionam simbolicamente o fio religioso sob o crivo da resistência racial e de gênero, subvertendo a simbologia cristã de desumanização de determinados grupos.

O “cuidado” mencionado – simbolizado pela figura sacralizada de “Nossa Senhora” – espelha uma intersecção de domínios, de exclusões e de controle; uma vez que “só algumas

podem carregar o andor”, expondo ainda os resquícios escravocratas e, portanto, racistas. De outro modo, essa limitação explicita hierarquias entre as irmãs, bem como restrições de acesso no seio da espacialidade religiosa, quando, ironicamente, esses espaços deveriam expressar comunhão, inclusão e acolhimento coletivo.

Trata-se de uma querela interna que revela as relações de poder dentro da Irmandade e as restrições que permeiam as identidades, as submissões religiosas e o poder. De modo ambivalente, a figura de “Nossa Senhora” constitui símbolo de dor e de possibilidade de afirmação identitária, cultural e espiritual. Esse ritual convida a sociedade brasileira a compreender o sincretismo religioso não apenas pelo viés da integração cultural, mas também como símbolo de luta histórica contra a assimetria racial, seja pela materialização do cuidado entre essas mulheres, seja por meio da polifonia simbólica.

A Figura 10, que representa Nossa Senhora da Glória, remete diretamente ao dogma da Assunção de Maria aos céus, momento em que a Virgem é elevada em corpo e alma, sendo glorificada. No contexto da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, essa imagem não se limita à tradição católica, mas adquire um significado ampliado, profundamente atravessado pela experiência histórica das mulheres negras.

“A Glória”, nesse sentido, pode ser compreendida como a culminância de um percurso marcado pela dor, pela resistência e pela luta. Se Nossa Senhora da Boa Morte simboliza o fim de um ciclo terreno, a Glória representa a elevação, o reconhecimento e a dignidade finalmente alcançada. Para as mulheres negras escravizadas e suas descendentes, essa elevação não se restringe ao plano espiritual, mas traduz, simbolicamente, o desejo de superação das condições de opressão impostas pelo regime escravocrata.

A Assunção de Maria, portanto, é ressignificada como um horizonte de liberdade. A subida aos céus pode ser lida como metáfora da busca por respeito, pelo fim da escravidão e por melhores condições de vida para as mulheres negras, que, historicamente, sustentaram práticas de cuidado, fé e organização comunitária mesmo diante de um contexto de extrema violência.

Nesse plano simbólico, Nossa Senhora da Glória deixa de ser apenas a figura da Virgem elevada e passa a representar a vitória dessas mulheres sobre as estruturas que as subalternizaram. A Glória, assim, incorpora também um sentido de justiça histórica e de reparação, ainda que simbólica, diante das violências impostas pelo passado escravocrata e pelas continuidades do racismo estrutural. Trata-se de uma justiça que não se limita ao reconhecimento jurídico formal, mas que se manifesta na memória, na permanência cultural e na reafirmação da dignidade dessas mulheres.

Dessa forma, Nossa Senhora da Glória não apenas ilustra um elemento da tradição cristã, mas revela, no interior da Irmandade, uma narrativa própria de libertação, na qual fé, memória, justiça e reparação se entrelaçam, transformando a Assunção em um símbolo de conquista histórica e de afirmação das mulheres negras.



Figura 12 – Nossa Senhora da Glória – 3º dia – Assunção de Maria-15 de agosto de 2025
Fonte: Arquivo Pessoal



Figura 13 – Entrada da imagem de Nossa Senhora na Igreja da Boa Morte (13 de agosto de 2025)
Fonte: Arquivo pessoal.

A bolsa vermelha, com as siglas da Irmandade da Boa Morte, era usada para coletar dinheiro para a festa e para a compra de alforrias de outras mulheres escravizadas. É uma bolsa de cetim, tradicionalmente usada pelas irmãs até os dias de hoje; elas saem às ruas, antes da festa, para coletar dinheiro.



Figura 14 – Juíza Perpétua segurando a bolsa vermelha (13 de agosto de 2025) – Colo da juíza perpétua
Fonte: Arquivo pessoal.

Um momento de grande relevância e ímpar é a posse do cargo de Juíza Perpétua. O cargo é vitalício e deve ser ocupado pela Irmã mais velha; ocorre, porém, que outros critérios são observados. Essa hierarquia de poder dentro da Irmandade sempre se relaciona a rituais secretos e sigilosos, além de critérios impostos, como: necessidade de ter ocupado todos os cargos – escritã, tesoureira e provedora –, ter usado as quatro saias da Mãe Maria³³ e prestar o juramento.

Importa dizer que essa posição de poder está intrinsecamente ligada a rituais religiosos secretos, de modo a refletir uma organização interna com o fito de legitimar a liderança feminina dentro da Irmandade, garantindo a continuidade dos saberes ancestrais. Os rituais e as simbologias se encarregam de marcar imagética e discursivamente essas práticas espirituais

³³ As chamadas quatro saias da Mãe Maria constituem um importante marcador ritual de progressão hierárquica na Irmandade. A cada cargo assumido, a irmã recebe uma fita que é incorporada à sua saia, simbolizando sua trajetória, sua experiência e o reconhecimento de sua dedicação a Nossa Senhora. Mais do que um elemento do vestuário, as saias funcionam como registro material do percurso religioso e comunitário da integrante, indicando que ela atravessou as diferentes etapas de aprendizado, responsabilidade e compromisso exigidas pela Irmandade. Somente após completar esse percurso, vestir a beca, as quatro saias e realizar o juramento, a irmã alcança a condição plena de Irmã Fardada, adquirindo os direitos e deveres associados a esse status (Oliveira; Gonçalves, 2026).

e comunitárias. Percebe-se que há uma transcendência nessa estrutura ritualística e hierárquica, que se mostra complexa e de larga significância social e cultural, uma vez que salvaguarda tradições e reafirma o poder coletivo dessa confraria.



Figura 15 – A posse da Juíza Perpétua, o mais alto cargo dentro da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte (13 de agosto de 2025)
Fonte: Arquivo pessoal.



Figura 16 – A juíza e o Brasão de poder (13 de agosto de 2025)
Fonte: Arquivo pessoal.

Juramento da Juíza Perpétua da Irmandade da Boa Morte, em 13/08/2025:

Eu, Irmã Lindaura da Paz, juro, perante o Santíssimo Sacramento, e de Nossa Senhora da Boa Morte, que assumo, assumo, o cargo vitalício, de juíza perpetua da Irmandade de Nossa Senhora da Boa morte, com o compromisso ancestral de manter viva os compromissos os compromissos hierárquicos e a fé de Maria Santíssima, com a responsabilidade de minha decisão que é o que rege a Irmandade, me comprometendo e zelar e ser a voz de decisão nas questões dessa Irmandade. **“Juro, perante as minhas Irmãs da Boa Morte, que meu compromisso é com Nossa Senhora, e com as regras deixadas pelas africanas fundadoras, não serem despeitadas”** prometo até o fim da minha vida, me dedicar a nossa senhora da boa morte, assim seja, pela vontade de Deus, Amém³⁴.

Por meio desse juramento, as regras deixadas pelas africanas fundadoras são preservadas não por estruturas oficiais do catolicismo, mas pela tradição transmitida pelas próprias mulheres africanas e seus descendentes. A celebração fúnebre realizada pela Irmandade, à luz do *requiém*, “*Requiem aeternam dona eis, Domine*” (“Dai-lhes o descanso eterno, Senhor”), revela a forma como mulheres negras libertas, ainda no século XIX, se apropriaram de um rito originalmente reservado às elites brancas para produzir mecanismos de proteção coletiva.

O exercício do poder e a classificação dos níveis de hierarquia são observados também nesse ritual: só as escolhidas, que já fizeram todas as festas, e usaram as “quatro saias de Maria”, gozam de regalias e podem carregar o andor, ou compartilhar a dor de carregar o peso da imagem de Nossa Senhora. A missa pelas irmãs mortas, que na liturgia católica representa a súplica pelo descanso eterno, converte-se, para a Irmandade, em espaço de preservação e afirmação da existência e da memória de mulheres negras cuja existência social fora marcada pela precarização, pelo apagamento e pelo controle colonial de seus corpos e trajetórias.

As mulheres negras também eram seres humanos dignos de um enterro com pompa e celebração, o que afirma o espaço dos negros dentro da Igreja Católica. Curioso é que, nessa missa, apesar de todas as irmãs que compõem a Irmandade da Boa Morte serem oriundas dos terreiros de Candomblé, na hora da comunhão, elas recebem a hóstia sagrada, com reverência e honra.

Importante salientar que, nesse primeiro dia, é dada a posse à Juíza Perpétua e que foi possível vivenciar esse momento histórico e de emoção, marcado pelo compromisso e pelo juramento público perante o corpo morto de Nossa Senhora. Mulheres de terreiros sempre

³⁴ Juramento [...], 2026.

administraram simultaneamente diferentes sistemas religiosos, não por sincretismo passivo, mas por competência ritual. Elas não “abandonam” sua matriz, mas ampliam seu repertório.

As mesmas mulheres que cuidam da ancestralidade nos terreiros também compreendem que, no interior das irmandades, a participação nos sacramentos católicos fortalece laços comunitários e garante a continuidade da organização. A comunhão, portanto, é um ato de gestão simbólica, não de submissão espiritual aos dogmas da Igreja Católica, e evidencia algo que o racismo colonial tentou impedir: a ideia de que mulheres negras podem ocupar qualquer espaço simbolicamente considerado “nobre”.

No contexto da realização deste trabalho, estive sob a presença marcante de diversos milagres atribuídos à Virgem Maria, tendo sido internada em diferentes momentos, o que repercutiu diretamente no desenvolvimento das entrevistas. Como a Senhora do Segredo 7 ocupa lugar de extrema importância em minha vida e na construção desta pesquisa, decidi reservar este espaço em sua honra. Sua fala, atravessada pela fé, pela memória e pela experiência vivida na Irmandade, permite compreender dimensões fundamentais da Boa Morte que não poderiam ser alcançadas apenas pela pesquisa bibliográfica ou documental.

O Testemunho da Senhora do Segredo 7 aprofunda a compreensão da Irmandade da Boa Morte como espaço de fé, memória, sincretismo religioso e organização negro-feminina. Sua narrativa revela que a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte e Glória não se opõe à pertença às religiões de matriz africana; ao contrário, articula-se a ela como parte de uma experiência histórica de sobrevivência, proteção e continuidade. Ao se apresentar como Ekedí e, ao mesmo tempo, afirmar sua fé em Nossa Senhora, a entrevistada demonstra que a Irmandade se estrutura em uma zona de encontro entre catolicismo popular e axé, marcada por estratégias religiosas construídas por mulheres negras diante da repressão colonial e do racismo religioso:

Mas a senhora não pode me contar que, eh, qual foi o motivo que levou à senhora a se tornar integrante da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte? Qual foi o motivo?

A fé. A fé que eu vou ter. A minha fé, em Nossa Senhora, é muito grande. É Nossa Senhora. Que eu fui numa fé, viva, em uma fé. De fé.

Então, vi que quando a senhora se apresentou, a senhora falou o seu nome, disse que a senhora é Ekedí. E Ekedí é um cargo do Candomblé, né? Onde é um de matriz africana do Candomblé, assim. E, ao mesmo tempo, a senhora disse que tem fé em Nossa Senhora da Boa Morte, que é da Boa Morte e Glória, não é isso? Nossa Senhora da Boa Morte e Glória. E isso, na verdade, eu queria que a senhora me explicasse como é que isso se tornou, né?

É porque naquele tempo, né? São coisas que nós vemos, na realidade, por isso que na Irmandade da Boa Morte são mulheres de axé, né? Para entrar na Irmandade, as cristãs. Porque naquele tempo, a gente não podia dizer qual era a nossa religião. Então, os escravos usavam as imagens dos patrões, né? De Nossa Senhora, do engenho. E lá por dentro tinha as coisas que ela tinha. E as imagens do espírito. Então, por isso que tem essa interligação, católico e com axé.

Agora, terminando, por exemplo, é com o sincretismo, né? Você quer um, os dois, né? Os dois. Né? Mas que fala ele que naquele tempo a da prisão, é na prisão de Deus. Era o dia da prisão. Então, estou com contas. E uma vela acesa, né? Aí na fazendo a procissão com a região. É a procissão. O preceito.

A senhora sabe como surgiu a Irmandade da Boa Morte?

A Irmandade da Boa Morte surgiu com as mulheres, né? E copeiras, né? Fazendo o serviço. Né? Mulheres africanas e que trabalhavam na casa dos meus senhores, né? Como ama de leite. E não era nada mais do que as empregadas, né? E as negras que eram leitoras e que alimentavam os filhos de seus patrões. Mas elas trabalhavam para poder eh, comprar a carta de alforria dos escravos, né? Entendeu? Por isso que tem a Irmandade da Boa Morte. Boa Morte quer dizer já boa morte. Ninguém morre com a morte feia, né? Mas elas queriam que tivessem uma boa morte aos escravos que morriam na senzala, morriam nos troncos, que eles tementes. São os santos da festa. E daí a procissão da Boa Morte, sim.

Eu vejo que quando vocês iniciam a procissão, né? Que eu já tive até com a permissão de presenciar aqueles momentos, vocês têm, vocês cantam uma música Maria. E que a profeta é a morte, né? Que não é nem morte, né? Quer dizer, nem morte, mas é morte, é a Dominação de Maria, né? De Dominação.

Maria não morreu, então. De Dominação, ela ligou três dias ali. Três dias. Né? Ela teve um dia. Mas ela não estava morta. Ela foi que tinha. Que é mais ou menos assim, Maria morre no dia 13. E no dia 14, que é a procissão da Irmandade da Boa Morte, e 15 que ela vai ser da Glória, né? A ascensão. Ela é levada. Maria não morre. Ela dorme. Ela dorme. E aí ela sobe ao céu no dia 15.

E aí vocês acompanham, que a gente pode sentar um pouco com a meia festa, o que que acontece na festa.

É um dia de alegria, né? É o dia que a gente, né, se veste, pode botar colares coloridos. Dia 15, dia 15, né? Um ramallete com flores, né? Coloridas. É um dia especial, a Irmandade trabalha. É um dia que ela foi levada, é um dia de festa. Entendeu? É um dia de alegria, em homenagem à elevação de Maria. A ascensão.

E a sentinela que vocês fazem eh do sepultamento é o dia 14.

Aí é um dia triste.

É por isso que a gente anda, né? A sentinela.

A senhora pode definir para mim?

Que é tudo de branco, né? Tudo de branco. Que essa é uma vigília diferente, né? No dia 14, a gente subiu. Subiu, que significa tristeza, referência. Você não usa nada com cor, nem pode conversar. É um dia. Que é. A Boa Morte.

A senhora pode explicar para a gente como é a estrutura da Irmandade da Boa Morte e a função de cada cargo? A gente estava conversando antes de gravar sobre a questão das fitinhas na saia, né? Das saias de Maria, das saias de eh.

É porque nós temos, né, eh, a comissão de festa, né? Todo ano. Tem eleição, né? Pra a comissão. Que a de eleição é todo ano. No último domingo do mês de julho, acontece eleição. Primeiro domingo do mês de agosto é a Irmã Geral. E as roupas, a lista, tipo, quando você passa a ser uma Irmã de fato, né? Uma Irmã de fato de Noviça. Não é Noviça, você é Irmã de Experiência, você foi festejada. Você pode ser ou não Irmã, né? E busca. Então, ela passa a ser Irmã de um primeiro cargo que temos. Da comissão de festa ela. Escrivã, Tesoureira, Provedora e Procuradora Geral. Então. Quando você passa a ser Escrivã, você é Noviça. Você é uma lista. Saia. Quando você passa a ser Tesoureira, que é o segundo cargo, a Tesouraria, a segunda lista. Quando você é Procuradora, terceira lista. Quando você passa a ser Provedora, então você já é com a pessoa, eu comparo com um Protótipo, um Vereador, um Prefeito, eh, Governador e Presidente. Aí você pode votar ser Procuradora, pode votar ser Provedora. Só não pode votar pra Tesoureira e Escrivã. Mas você pode ser uma operária, Escritora, Procuradora e Provedora.

Maravilha. E o cargo da Juíza Perpétua, a senhora poderia falar para mim?

O cargo da Juíza Perpétua é a Irmã mais velha na Irmandade da Boa Morte. Não é Irmã. Não é na idade biológica. É na Irmandade.

Ah! É a mais Irmandade.

Entrou mais velha que entrou na Assim como você que tem mais anos na Irmandade.

Ah! Não é pela idade?

Não é pela idade, não é. Por exemplo, eh, a última faleceram. Ela faleceu. Ela morreu com 108 anos. Na verdade, ela não constava, ela constava que ela foi a mais velha. Quando ela faleceu, depois dela vem Lindalva. Que é atual. Atual, né? Que ela já está com 89 anos de idade, está com 89 e na Irmandade, 58 anos. Ele morreu por benefício. Certo. Na Irmandade, não é de idade. Não é de idade biológica.

É, eu estava perguntando por causa de Mãe de Dona Dava. Que eu acho que Dona Dava já vai fazer 98, né? Eu disse, por que que Mãe Lindalva...

Cuidado para não falar em cima da sua fala.

É. Por que que Mãe Lindalva foi na frente de de Mãe Dava, eu estava me entendendo?

Então é questão de hierarquia. Mais velha.

A senhora me falou da questão de Noviça, Irmã de Bolsa. A senhora poderia falar um pouco sobre isso?

É um cargo, não. Não é um cargo. Irmã de Bolsa você é convidada para ser Irmã de fato, né? Irmã de farda. E você vai ser observada, teu comportamento, teu que fazer.

Nesse período, ele tem qual tempo?

É isso, é o tempo que você, um exemplo, se você entra na Irmandade. Quando nós estamos na Irmandade, nós não vamos postura. Maquiagem, nós não usamos maquiagem. Nós não, comissão de lava no dia 12 de agosto. É totalmente abstinência, nós não podemos, não podemos maquiagem, abstinência de sexo, abstinência que tem de cigarro, abstinência de bebida alcoólica, é,

O Testemunho da Senhora do Segredo 7 permite compreender que a fé em Nossa Senhora da Boa Morte e Glória está profundamente articulada à experiência histórica das mulheres de axé. Ao afirmar que, “naquele tempo, a gente não podia dizer qual era a nossa religião”, a entrevistada situa a Irmandade no interior de uma memória de repressão religiosa, na qual a imagem católica também serviu como meio de resguardo das práticas espirituais negras. A interligação entre “católico e axé”, portanto, não deve ser lida como contradição ou simples mistura devocional, mas como estratégia histórica de sobrevivência, continuidade e proteção do sagrado.

A narrativa sobre a origem da Irmandade também revela uma dimensão social e política da Boa Morte. Ao relacionar sua formação às mulheres africanas que trabalhavam nas casas senhoriais, como copeiras, amas de leite e trabalhadoras domésticas, a Senhora do Segredo 7 inscreve a Irmandade em uma história de organização feminina negra voltada à liberdade e ao cuidado. Sua fala associa essas mulheres à compra de cartas de alforria e à preocupação com os escravizados que morriam na senzala e nos troncos. Nesse sentido, a Boa Morte aparece como recusa da “morte feia”, isto é, da morte marcada pela violência, pelo abandono e pela negação de humanidade. O desejo de uma boa morte expressa, assim, uma ética comunitária da dignidade.

A entrevista ainda contribui para compreender a organização ritual da Festa da Boa Morte. Na fala da Senhora do Segredo 7, o dia 14 é apresentado como tempo de sentinela, tristeza, branco, reverência, contenção e silêncio. Já o dia 15 é descrito como dia de alegria, flores, colares coloridos e celebração da elevação de Maria. Essa distinção mostra que a Festa não se organiza apenas como sequência de atos públicos, mas como governo ritual do tempo. Há o tempo do luto, da vigília e da contenção; e há o tempo da Glória, da alegria e da

celebração. As roupas, as cores, os colares, o silêncio e a postura corporal tornam-se, portanto, linguagens rituais que ordenam a experiência coletiva da morte e da elevação.

A fala da Senhora do Segredo 7 também esclarece a estrutura interna da Irmandade, marcada por cargos, hierarquia, eleição, tempo de pertencimento e reconhecimento comunitário. Ao mencionar Escrivã, Tesoureira, Procuradora e Provedora, bem como o cargo de Juíza Perpétua, a entrevistada demonstra que a Irmandade possui uma ordem interna própria. O cargo de Juíza Perpétua, conforme sua narrativa, não decorre da idade biológica, mas do tempo de pertencimento à Irmandade. Essa distinção é fundamental, pois mostra que a autoridade não se organiza apenas pela idade civil, mas pela permanência, pela trajetória e pelo reconhecimento dentro da comunidade.

A referência à Irmã de Bolsa aprofunda a compreensão da dimensão normativa do pertencimento. A mulher convidada não se torna imediatamente Irmã de farda; antes, passa por observação, avaliação de comportamento, disciplina e cumprimento de preceitos. A abstinência de maquiagem, sexo, cigarro e bebida alcoólica, mencionada pela entrevistada, revela que o ingresso na Irmandade envolve corpo, conduta, postura e obediência a regras internas. Desse modo, a entrevista confirma que a Boa Morte não se reduz à festa pública nem à devoção mariana visível. Ela é também uma comunidade religiosa negro-feminina que preserva critérios próprios de pertencimento, hierarquia, segredo, disciplina e continuidade.

Junto à epistemologia acadêmica mobilizada ao longo desta dissertação, também se fez presente uma epistemologia da coautoria, sustentada pelos ritos, pelas corporeidades, pela escuta e pela coletividade de uma agência de mulheres negras. Para além do reconhecido valor cultural da Festa da Boa Morte, a escuta das Senhoras do Segredo permitiu compreender a “Irmandade encantada” como tecnologia de resistência, preservação e agência político-comunitária. A fala da Senhora do Segredo 7, nesse sentido, contribui para evidenciar a arquitetura do segredo como dispositivo de proteção e de poder, capaz de articular ancestralidade, fé, memória e ação política na construção de uma identidade negra fortalecida.

“Rogai por nós. Rogai por nós. Rogai por nós, que recorremos a Vós”. A oração da Ave Maria invoca a presença de uma mãe que acolhe, protege e intercede. Essa imagem de cuidado e amparo atravessa a fé mariana e encontra ressonância profunda nas Yabás, senhoras das águas, da vida, da fertilidade, da proteção e da continuidade. Essa aproximação não é casual. Ela se constrói no sentir, no corpo, na memória e na experiência vivida das tradições: Maria, como mãe de Jesus, intercessora e guardiã; as divindades femininas afro-brasileiras, como mães ancestrais, detentoras do mistério da vida, da força das águas e dos ciclos de existência.

São expressões distintas de uma força feminina que sustenta, orienta e protege. Por isso, a Ave Maria não aparece apenas como estratégia histórica de resistência ou como vestígio do sincretismo religioso. No contexto da Irmandade da Boa Morte, ela foi incorporada como linguagem espiritual possível, como reza que também pertence, acolhe e guarda. Encerrar este trabalho com essa oração é, portanto, cumprir uma promessa e reconhecer que a escrita aqui apresentada não se fez sozinha: caminhou sob a força das ancestrais, sob a proteção das mães e sob a presença das mulheres que sustentam a Boa Morte. É assim que este percurso se encerra: em oração, memória e gratidão, com todas Elas, na Ave Maria. .

VIVA A IRMANDADE DA BOA MORTE !

6 CONCLUSÕES

Retomando o percurso desenvolvido nesta dissertação, observa-se que a investigação buscou no tempo, nos corpos e nas práticas religiosas o fio das discriminações no Brasil, debruçando-se sobre as marcas que o projeto colonial imprimiu nos sujeitos e nas sujeitas nativos(as) e diaspóricos(as) que formaram a sociedade brasileira. Trata-se de um corpo social ainda reverberante das múltiplas violências que lhe foram perpetradas por dispositivos e mecanismos de dominação cultural, política e racial; povos originários que, ao longo de séculos, testemunharam, experimentaram e sentiram na pele o projeto de aniquilação, de apagamento e de silenciamento lançado e orquestrado por aparelhos ideológico-repressivos.

Das políticas indigenistas à escravização secular de corpos negros, diversas, recorrentes e diferentes foram as manobras utilizadas pelos colonizadores portugueses para subordinar, subjugar e marginalizar os povos ancestrais, que se viram obrigados a lançar mão de estratégias de sobrevivência para não ter seus saberes e crenças mergulhados no esquecimento. Percebendo que a empreitada escravista sobre os povos indígenas estava em derrocada, mesmo profundamente manobrada e fundamentada pelo braço cristão – a Companhia de Jesus –, a “mão de ferro” do colonizador voltou-se para o sequestro, a exploração e a subjugação dos povos africanos, também atravessados pela imposição religiosa cristã como linguagem de dominação e controle social.

Leis, regimentos e decretos, para além dos recursos habituais do projeto colonizador (genocídio, estupro, torturas, entre outras violências), foram operacionalizados na tentativa de suplantar a riqueza cultural dos povos africanos traficados para o Brasil. Homens e mulheres negros(as) tiveram seus corpos e mentes sistematicamente esfacelados ao longo de séculos pela máquina colonizadora. As mulheres negras, exploradas em sua força de trabalho, assim como os homens, também tiveram os seus corpos violados e repetidamente desumanizados pelo “rolo compressor patriarcal”, que não só as estuprava como também as submetia operacionalmente à (re)produção de outros corpos por gravidezes subsequentes.

Suicídio, abortos e infanticídios compunham a vida das mulheres negras do período colonial ao imperial, de modo que a intersecção entre o racismo, o sexismo e o patriarcalismo selou em seus corpos marcas de abandono, de silenciamento e de subalternização até os dias atuais. Só restava às mulheres negras a resistência, lançando mão de estratégias de sobrevivência e de preservação de sua cultura, de sua identidade e de suas crenças; foi pela criação de redes de apoio, de solidariedade, de acolhimento e de autonomia comunitária que elas conseguiram sustentar sua ancestralidade.

Uma vez acessadas as rotas históricas, sociais e jurídicas da intolerância religiosa, esta dissertação demonstrou o quão enraizadas essas práticas estão na colonialidade, que se perfez por séculos mediante mecanismos institucionais, sobretudo religiosos. Foi pelo argumento e pelos dispositivos ideológicos da fé que o projeto de escravização dos povos diaspóricos se fortaleceu e o racismo se estruturou até os dias atuais. Se, por um lado, o racismo religioso lançou mão de manobras capciosas de inculturação – sob o argumento sincrético –, por outro lado, foi por essa mesma via que as mulheres negras praticantes de religiões de matriz africana cavaram sua sobrevivência, bem como a perpetuação de suas tradições.

Pelas Irmandades, os corpos negro-femininos passaram a simbolizar resistência e caminharam para a afirmação de suas identidades dentro da filosofia ubuntu, sob a ótica da solidariedade, da liberdade e da coletividade. Para mais, essas mulheres reafirmam suas existências subvertendo a ordem opressiva da máquina estatal que atravessou os séculos infligindo-lhes violências várias até a promulgação da Constituição de 1988 e de legislações específicas, como a Lei do Racismo. No caso da Irmandade da Boa Morte, essa reafirmação não se limita à preservação cultural: ela se manifesta também como produção de pertencimento, autoridade, memória e normatividade interna.

No contexto do Direito Antidiscriminatório, a consulta e a análise de casos concretos de intolerância religiosa demonstraram que o sistema jurídico brasileiro oscila entre a negação de práticas racistas, sexistas e discriminatórias em relação a praticantes de religiões de matriz africana o reconhecimento de outros casos de racismo e de intolerância. Isso demonstra que ainda há fissuras nesse campo, o que acaba por refletir o racismo estrutural, de gênero e religioso em dimensões muito preocupantes. A proteção jurídica, portanto, não pode restringir-se à punição de atos discriminatórios isolados; deve alcançar também as formas comunitárias de existência, os espaços sagrados, as hierarquias internas, os ritos, os objetos litúrgicos, a memória e o direito de preservar o segredo.

Sobre a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, este trabalho trouxe uma percepção singular de uma confraria que se faz representativa para as mulheres negras praticantes de religiões de matriz africana, tanto por simbolizar resistência e fé quanto por revelar a complexidade de uma organização religiosa, cultural, memorial e comunitária que não se ajusta plenamente às classificações jurídicas tradicionais. Nesse sentido, dos rituais aos cantos, por meio dos relatos de observação, foi possível identificar marcas do projeto escravagista perpetrado secularmente, pois elas se fazem presentes em reproduções de estruturas sociais e ideologias de poder, já que as relações costuradas nessa confraria lançam mão do fator sincrético e dos símbolos de poder que essa convergência enaltece. Ao mesmo

tempo, a pesquisa permitiu compreender que tais elementos não devem ser lidos apenas como reprodução de estruturas coloniais, mas também como estratégias de proteção, negociação e permanência construídas por mulheres negras em contextos históricos adversos.

Ao acompanhar a Festa da Boa Morte como observadora participante pelo que ela faz, e não apenas pelo que ela “representa”, é porque, em Cachoeira, o sagrado não aparece como adereço de um calendário público, mas como um modo de organizar tempo, corpo e autoridade em condições historicamente desiguais. Conduzida por mulheres negras, a festa não se reduz à “tradição” nem cabe sem atrito na leitura turística do sincretismo como mistura pacífica: ela opera como intervenção pública sustentada por obrigação, hierarquia interna e memória coletiva, produzindo reconhecimento por presença, e não por concessão. A festa, desse modo, não apenas apresenta a Irmandade ao espaço público; ela afirma uma ordem própria, sustentada pelo recolhimento, pela farda, pelas joias, pelo silêncio, pela oralidade, pela procissão e pelo segredo.

Esse ponto responde ao problema que orientou o texto: a Boa Morte atua como manifesto antirracista e de enfrentamento à intolerância religiosa porque reconfigura, na prática, as regras do que pode ocupar a rua, a igreja e o imaginário local, fazendo-o sem depender de tutela clerical ou de autorização afetiva do catolicismo institucional. A Irmandade, nesse sentido, não pede apenas reconhecimento ao Direito; ela interpela o Direito a reconhecer formas de existência que antecedem e ultrapassam a formalização estatal.

Ao longo da análise, os objetivos foram conduzidos por uma mesma pergunta de fundo: onde, exatamente, a festa fabrica sua força? A resposta não está em um único gesto, mas no modo como o ciclo inteiro encadeia preparação e aparição pública. O recolhimento foi tratado como começo real porque é ali que se condensa o tempo ritual e se forma a autoridade de quem conduz; a farda e as joias foram lidas como linguagem pública de posição e comando, capaz de reorganizar a cena sem necessidade de declaração; o silêncio e a oralidade apareceram como escolha e proteção do fundamento, regulando acesso, transmissão e permanência; e o diálogo com o Gêlêdê entrou como lente para reconhecer que a autoridade feminina, quando ritualizada, estrutura o social e produz comentário público sem depender de cargos formais. Com isso, buscou-se sustentar uma tese simples, mas exigente: a Boa Morte não “pede” lugar, ela o produz, ano após ano, por forma, disciplina e continuidade.

A Boa Morte manifesta sua força porque permanece. Ela reorganiza o que pode ocupar a cena pública, reposiciona mulheres negras no centro do rito e sustenta uma sacralização que não precisa de tutela para existir. O sagrado, aqui, começa no recolhimento, e, quando se abre para a rua e para a igreja, não se dissolve: orienta. Essa orientação permite

reconhecer o princípio da sacralidade como chave interpretativa da Irmandade, pois seus ritos, tempos, objetos, hierarquias, silêncios e modos de transmissão não são elementos acessórios, mas fundamentos de sua existência comunitária e religiosa.

O capítulo dos testemunhos das Senhoras do Segredo, de algumas Irmãs integrantes da Irmandade da Boa Morte, ao sintetizar a análise pelo cruzamento das vozes, revelou-se muito mais que um conjunto de narrativas sobre os rituais de celebração dessa devoção; suas falas convergiram para a consolidação da confraria como tecnologia política de resistência que transcende a ordem do sagrado. Essas mulheres negras operam as tradições africanas sob o manto do catolicismo, articulando estratégias de sobrevivência essenciais à negociação de espaços de poder – sistematizados por um projeto de exclusão – desde o período colonial.

Eixo central desta dissertação, a agência negro-feminina pela Irmandade confirmou-se como ferramenta de afirmação política e de proteção dos corpos negros desde o período da escravidão, sobretudo pelas “juntas de alforria”. Essa informação encontrou eco na voz de Luiz Nascimento, desmistificando a percepção de uma Irmandade folclorizada e decorativa e situando-a como operadora de uma inteligência estratégica de (re)existência e de permanência, especialmente na gestão dos “Segredos”. A agência negro-feminina também se confirmou como força normativa: são as mulheres da Irmandade que organizam tempos, definem pertencimentos, preservam hierarquias, guardam memórias e sustentam a continuidade do grupo.

Da diplomacia ritual (por movimento sincrético de cunho protetivo), da soberania matriarcal à conversão de movimentos de devoção em dinâmicas de coesão comunitária, no enfrentamento ao racismo estrutural, a Irmandade leva às ruas de Cachoeira e ao imaginário coletivo dignidade, estética, força, resiliência e liturgia. Essa confraria é um organismo vivo; no entanto, para sua manutenção e continuidade, é preciso que políticas públicas sejam articuladas em prol da seguridade das “guardiãs do segredo”, que também se constituem como operadoras políticas de tradições e de cultura. Essas políticas, contudo, devem respeitar a autonomia interna da Irmandade, evitando transformar proteção em captura, exposição indevida ou controle institucional sobre aquilo que pertence ao campo do sagrado e do segredo.

A pesquisa também permitiu compreender que a Irmandade da Boa Morte não pode ser reduzida à condição de associação religiosa de direito privado nem à ideia genérica de instituição *sui generis*. Sua natureza jurídica deve ser compreendida em dois planos: no plano formal, como pessoa jurídica ou estrutura associativa que dialoga com o Estado; no plano material, como entidade comunitária tradicional de fins religiosos, culturais e memoriais,

dotada de normatividade interna própria. Essa normatividade se manifesta nos ritos de ingresso, no reconhecimento das Irmãs, na autoridade das mais velhas, na farda, nas obrigações, nos preceitos, no direito de ser velada conforme a tradição e na preservação do segredo. Assim, a Irmandade não está fora do Direito; ela demonstra que o Direito não se esgota na norma estatal.

Outro resultado relevante diz respeito à morte. A Boa Morte não se limita à devoção mariana nem à celebração pública de uma tradição religiosa. Ela se apresenta como resposta histórica à morte racializada, à morte indigna, ao abandono dos corpos negros e ao esquecimento das ancestrais. Ao articular morte, rito, memória e continuidade, a Irmandade afirma que morrer bem é também permanecer pertencendo à comunidade. Nesse sentido, a aproximação entre Boa Morte e Ìkú Política permite compreender que a morte, para a Irmandade, não é apenas encerramento biológico ou fato jurídico sucessório, mas passagem cuidada, dignidade póstuma, presença ancestral e continuidade coletiva.

Conclui-se, portanto, que a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória insurge, sim, como estratégia de (re)existência capaz de tensionar e de induzir o cenário jurídico brasileiro atual, precisamente porque se configura como sujeito constitucional insurgente e fronteiro. Insurgente, porque não apenas resiste às estruturas jurídicas excludentes, mas produz, a partir de sua experiência histórica, religiosa e comunitária, formas próprias de normatividade, de organização da vida coletiva e de reivindicação de reconhecimento. Fronteiro, porque transita entre diferentes ordens – entre o religioso e o jurídico, entre o visível e o invisível, entre o dito e o segredo, entre a norma estatal e a normatividade própria, bem como entre o passado ancestral e o presente constitucional –, impondo ao Direito a necessidade de reconhecer outras formas de existência, de saber e de regulação social. Assim, a Boa Morte não figura apenas como destinatária de direitos, mas como sujeito coletivo que tensiona os limites do constitucionalismo hegemônico e induz novas leituras jurídicas no campo da liberdade religiosa, da igualdade racial, dos direitos culturais, da dignidade póstuma, da sacralidade e do pluralismo jurídico.

A principal contribuição desta dissertação consiste, portanto, em afirmar que a Irmandade da Boa Morte é expressão viva de uma juridicidade negro-feminina. Essa juridicidade não nasce apenas do estatuto, da personalidade jurídica ou do reconhecimento estatal, mas dos ritos, dos preceitos, da memória, do segredo, da farda, da hierarquia e da continuidade das mulheres que a compõem. O Estado pode reconhecer, proteger e apoiar a Irmandade, mas não cria sua existência nem define integralmente seus sentidos. Sua legitimidade antecede e excede a formalização jurídica.

Este empreendimento acadêmico não esgota o debate, mas busca contribuir para o reconhecimento de epistemologias, práticas e sujeitos historicamente silenciados, abrindo caminhos para novas formas de agência, equidade e justiça social. Ao final, a Irmandade da Boa Morte ensina que há formas de justiça que se fazem pela reza, pela memória, pelo silêncio, pela farda, pelo axé, pela fé e pela permanência. Nas Senhoras do Segredo, o Direito encontra uma lição que não nasce apenas dos códigos, mas da vida comunitária: proteger o sagrado também é proteger a existência histórica, política e espiritual de mulheres negras que, há gerações, sustentam a Boa Morte como promessa, resistência e continuidade.



Figura 17 – Ibiri de Nanã. Gravura desenhada pela artista Kirna Schaun, especialmente elaborada para este trabalho. O Ibiri é o cetro sagrado de Nanã, símbolo da ancestralidade, do tempo e da ligação com a terra e a ancestralidade

Fonte: Acervo pessoal.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maurício A. A apropriação do território no Brasil colonial. **Cidades**, [s. l.], v. 8, n. 14, 2011. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/366130784_A_APROPRIACAO_DO_TERRITORIO_NO_BRASIL_COLONIAL. Acesso em: 30 ago. 2025.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no séc. XVI. **Revista de História da USP**, São Paulo, n. 144, p. 19-71, 2001. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i144p19-71>. Disponível em: https://revistas.usp.br/revhistoria/pt_BR/article/view/18910. Acesso em: 15 mar. 2025.
- AGUIAR, Verônica Nairobi Sales de. **Centro de Referência Nelson Mandela e a Política Pública de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa na Bahia no Período 2013/2018**. 2025. 154f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2025.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ARCÂNGELO, Julie S.; REIS, João Lucas. Religiões de Origem Africana: a inação do estado brasileiro no enfrentamento à discriminação religiosa. **REVISTA FT**, [s. l.], n. 150, v. 29, 2025. Disponível em: <https://revistaft.com.br/religoes-de-origem-africana-a-inacao-do-estado-brasileiro-no-enfrentamento-a-discriminacao-religiosa/>. Acesso em: 30 maio 2025.
- AZEVEDO, Luiz Carlos de. **Introdução à história do direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.
- BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC). **Festa da Boa Morte**. Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2011. 122 p. (Cadernos do IPAC, 2).
- BAHIA. **Defensoria Pública do Estado da Bahia Direitos das Religiões Afro-brasileiras: um povo, várias crenças**. Salvador: Defensoria Pública do Estado da Bahia, 2016.
- BARROSO, Luís Roberto. A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação. **Revista Latino-Americana de Estudos Constitucionais**, Belo Horizonte, n. 12, p. 89-137, nov. 2011. Disponível em: https://www.professoraanafrazao.com.br/files/atividades_docentes/2018-03-21-Tema_V_Leitura_III.pdf. Acesso em: 13 ago. 2025.
- BASTIDE, Roger. **Les religions africaines au Brésil**. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito Nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais**: uma introdução crítica ao racismo. 1989. 154 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/106299>. Acesso em: 20 mar. 2026.

BIKO, Steve. **I Write What I like: selected writings**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. O direito à tradição, as religiões de matrizes africanas e os direitos humanos. **Seqüência**: estudos jurídicos e políticos, [s. l.], v. 31, n. 61, p. 311-332, 2010. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/bitstream/handle/BDPI/43422/O%20Direito%20%C3%A0%20Tradi%C3%A7%C3%A3o,%20as%20Religi%C3%B5es%20de%20Matrizes%20Africanas%20e%20os%20Direitos%20Humanos.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 jan. 2025.

BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço**: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brasil**, de 25 de março de 1824. Rio de Janeiro, 25 mar. 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: 16 nov. 2025.

BRASIL. **Lei nº 4, de 10 de junho de 1835**. Determina as penas com que devem ser punidos os escravos que matarem, ferirem ou cometerem outra qualquer ofensa física contra seus senhores, etc.; e estabelece regras para o processo. Rio de Janeiro: Império do Brasil, 1835. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-4-10-junho-1835-562367-publicacaooriginal-86366-pl.html>. Acesso em: 7 jan. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890**. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e disposições outras disposições. Coleção de Leis do Brasil, Rio de Janeiro, v. 10, 1890.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 11 nov. 2025.

BRASIL. Lei nº 38, de 4 de abril de 1935. **Declara de segurança nacional as instituições de defesa e conservação do Estado**. Rio de Janeiro, DF: Presidência da República.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941**. Lei das Contravenções Penais. Rio de Janeiro, RJ: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3688.htm. Acesso em: 10 nov. 2025.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016].

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm. Acesso em: 21 nov. 2025.

BRASIL. **Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997**. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716/1989 e o art. 140 do Código Penal, para incluir crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Diário Oficial da União: Brasília, 14 maio 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19459.htm. Acesso em: 7 mar. 2026.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 21 nov. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 10 jan. 2026.

BRASIL. **Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007**. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Diário Oficial da União: Brasília, 28 dez. 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/111635.htm. Acesso em: 7 mar. 2026.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Diário Oficial da União: Brasília, 21 jul. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 7 mar. 2026.

BRASIL. **Decreto nº 10.932, de 10 de janeiro de 2022**. Promulga a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância. Diário Oficial da União: Brasília, 11 jan. 2022. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2022/decreto/D10932.htm. Acesso em: 7 mar. 2026.

BRASIL. **Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024**. Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Diário Oficial da União, Brasília, 29 nov. 2024. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/d12278.htm. Acesso em: 21 nov. 2026.

CAES, André Luiz; PRECIOSO, Daniel; NOGUEIRA, Léo Carrer. (Orgs.). **África e religiões afro-brasileiras: dinâmicas e perspectivas** (séculos XVIII-XXI). São Paulo: Peripécia, 2022.

CAMPOS, Isabel Soares; RUPERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, [s. l.], v. 11, n. 22, p. 293-307, 3 out. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/lepaarq/article/view/3390>. Acesso em: 16 nov. 2025.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Rio de Janeiro: Takano Editores, 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 30 out. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, Maria Clara O.; GOMES, Lucélia Keila B. Pluralismo religioso e direitos humanos: aspectos gerais acerca da intolerância religiosa no Brasil. **Revista Eletrônica do Ministério Público do Estado do Piauí**, Ano 04 - Edição 01 - Jan/Jun 2024. Disponível em: <https://www.mppi.mp.br/internet/wp-content/uploads/2024/06/Pluralismo-religioso-e-direitos-humanos-aspectos-gerais-acerca-da-intolerancia-religiosa-no-Brasil.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2025.

CASTRO, Armando Alexandre Costa. Irmãs de fé: tradição e turismo no Recôncavo Baiano. **CULTUR-Revista de Cultura e Turismo**, [s. l.], v. 2, n. 1, 2008. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/cultur/article/view/228>. Acesso em: 10 jan. 2026.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia** (um vocabulário afro-brasileiro). 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discursos sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CISNE, Mirla; IANAEL, Fernanda. Vozes de resistência no Brasil colonial: o protagonismo de mulheres negras. **R. Katál**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 191-201, maio-ago. 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e84661>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/nNM94v6fvD9nJSydRqCJvK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 nov. 2025.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONCEIÇÃO, Joanice. **Irmadade da Boa Morte e culto a Babá Egum**: masculinidades, feminilidades e performance negra. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (Brasil). **Protocolo para julgamento com perspectiva racial**. Brasília, DF: CNJ, 2024. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2024/11/protocolo-para-julgamento-com-perspectiva-racial-1.pdf>. Acesso em: 7 mar. 2026.

COSTA, Hilton. **Horizontes Raciais**: a ideia de raça no horizonte social brasileiro – 1880-1920. 2004.148f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14074/000426320.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, [s. l.], v. 43, p. 1241-1299, 1991. DOI: <https://doi.org/10.2307/1229039>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1229039>. Acesso em: 15 jan. 2025.

CUNHA, Isabela Cristina M. **Intolerância religiosa**: uma análise da legislação de proteção à liberdade de culto. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) – Centro Universitário Presidente Antônio Carlos, Barbacena, 2023.

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

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. 2.ed. São Paulo: Jandaíra, 2021.

EVARISTO, Conceição. EVARISTO, Conceição. Da grafia desenho de minha mãe um dos lugares do nascimento da minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). **Representações performáticas Brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Ulisseia, 1961.

FARAGE, Nadia. **As muralhas dos Sertões**: s povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra: ANPOCS, 1991.

FERNANDES, Nathalia V. E. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. **Revista Calundu**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 117-136, jan.-jun. 2017. DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v1i1.7627>. Disponível em: https://calundu.org/wp-content/uploads/2017/08/revista_calundu_v1_n1.pdf#page=124. Acesso em: 28 set. 2025.

FERREIRA, Mendell B. **O papel da igreja frente à escravidão indígena e africana nos séculos XVII e XVIII**: um olhar sob a perspectiva dos Padres Antonio Vieira e João Antonio Andreoni (Antonil). 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.
FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2013.

FIGUEIREDO, Ângela. Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras e feministas negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 1080-1099, 2018. DOI: 10.1590/2179-8966/2018/33942

FRANCO, Gilciana Paulo. As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 30-46, jan.-jun., 2021.

GAMA, Elisabeht C. **Lugares de Memórias do Povo-Santo**: patrimônio cultural entre museus e terreiros. 2018. 277f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2018.

GODOY, Guilherme L. Colonização e descolonização: fundamentos da dominação Ocidental e perspectivas de transformação. **Rev. Sociologias Plurais**, v. 7, n. 1, p. 387-410, jan. 2021.

GOMES, Flávio dos Santos. **O Negro e a polícia**: uma história de repressão na Primeira República. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GOMES, Rodrigo Portela. Constitucionalismo e quilombos. **Revista Culturas Jurídicas**, [s. l.], v. 8, n. 20, p. 1-25, mai./ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2021/59627>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/NFJR7sgzKmzc78Z5Q87JYGK/?lang=pt>. Acesso em: 23 nov. 2025.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel T. (org.). **O Lugar da Mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982. p. 87-106.

GROSFOGUEL, Ramón. Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System”, **Review**, [s. l.], v. 25, n. 3, p. 203-224, 2002. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40241548>. Acesso em: 15 out. 2025.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Tradução Bhuvli Libanio. 10. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; CHUEIRI, Vera Karam de. As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. **Revista Direito e Práxis**, [s. l.], v. 10, p. 2214-2238, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43887>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/kMKypHpQQZCF3gg63HyyThd/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 21 nov. 2025.

JURAMENTO da juíza perpetua. [S. l.: s. n.], 2026. 1 vídeo (3 min 53 s). Publicado pelo canal Elba Diniz Goncalves. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mD7eIo4o4Jk>. Acesso em: 20 mar. 2026.

KILEUY, Odé; OXAGUIAN, Vera de. **Candomblé bem explicado**: nações banto, iorubá e fon. Organização de Marcelo Barros. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

LEPARGNEUR, Hubert. **Antropologia do Sofrimento**. Aparecida-SP: Santuário, 1985.

LIMA, Diego Damasceno. **O lugar dos pretos e caboclos na linha branca de umbanda**: uma análise das relações entre religião e ideários de branqueamento no Brasil. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2022a.

LIMA, Nathália Diorgenes Ferreira. Preto é o lugar onde eu moro: o racismo patriarcal brasileiro. **R. Katál.**, Florianópolis, v.25, n. 2, p. 242-251, maio-ago. 2022b. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e84646>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rk/a/5XsysYwfhv4DTx7NqipKNPh/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 nov. 2025.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais**. Salvador: Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977.

LINHARES JULIO, Wallance. **Memória, fé e resistência: contribuições das mulheres do Jongo de Linharinho para educação quilombola**. 2024. 169f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2024.

Disponível em:

https://educacao.ufes.br/sites/educacao.ufes.br/files/field/anexo/01_versao_final_da_dissertacao_51.pdf. Acesso em: 20 nov. 2025.

LÜHNING, Ângela. "Acabe com esse santo, Pedrito vem aí..." - Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 28, p. 194–220, 1996. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/28377>. Acesso em: 18 nov. 2025.

MACHADO, Luana Verena N. **Poder Feminino E Identidade Na Irmandade Da Boa Morte**. 2013. 179f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, Desigualdades e Desenvolvimento) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira-Ba, 2013.

Disponível em:

https://ufrb.edu.br/pgcienciassociais/images/documentos/Disserta%C3%A7%C3%B5es/CD_DISSELuana.pdf. Acesso em: 01 nov. 2025.

MACHADO, Jucinete Maria. **Irmandade da Boa Morte – A Comunicação do Ministério**. Universidade Federal da Bahia. 1997. Disponível em:

https://facom.ufba.br/pex/1996_2/jucinete.pdf. Acesso em: 15 nov. 2025.

MACHADO, Rogério Félix. **O ser humano diante de Deus em confronto com a dor, o sofrimento e a morte: abordagem antropológico-pastoral a partir de Hubert Lepargneur**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/07/O-SER-HUMANO-DIANTE-DE-DEUS-EM-CONFRONTO-COM-A-DOR-O-SOFRIMENTO-E-A-MORTE-ABORDAGEM-ANTROPOLOGICO-PASTORAL-A-PARTIR-DE-HUBE.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2025.

MACIEL, Cleber. **Negros no Espírito Santo**. Organização Osvaldo Martins Oliveira. 2. ed. Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

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**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-53.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009.

MARINHO, Thais A.; ECCO, Clóvis. Religião, Cultura e Sistema Simbólico. **Caminhos**, Goiânia, v. 18, p. 62-86, maio, 2020. DOI: <https://doi.org/10.18224/cam.v18i4.7998>. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7998>. Acesso em: 23 ago. 2025.

MARINHO, Paula Márcia de Castro. Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social. **Revista Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 37, n. 2, Maio/Agosto 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/7nwNP6t5HpR4YhyWL64hbFp/?lang=pt>. Acesso em: 25 jul. 2025.

MARQUES, Janote Pires. A “observação participante” na pesquisa de campo em Educação. **Educação em foco**, [s. l.], v. 19, n. 28, p. 263-284, 2016. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/educacaoemfoco/article/view/1221>. Acesso em: 30 ago. 2025.

MATTA, Roberto da. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1981.

MATTOSO, Kátia de Queiroz. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MATTOSO, Maria M. de Queirós. **Bahia século XIX**: uma província no império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MBEMBE, Achille. **A farmácia de Fanon**. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MEJÍA, Carlos Mario Gómez. **A construção de conhecimento sobre música e decolonialidade no Brasil**. 2023. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/32683/1/CarlosMarioG%C3%B3mezMej%C3%ADa_Tese.pdf. Acesso em: 5 nov. 2025.

MELIÀ, Bartolomeu. **El guaraní conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Asunción del Paraguay: CEADUC, 1997.

MELO, Vinícius H.; LIMA, Martonio Mont’Alverne B. Políticas indigenistas no Brasil colonial, imperial e republicano: a evolução do ordenamento jurídico brasileiro. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Ufba**, Salvador, v. 32, p. e172212-e172212, 2022. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/POL%C3%8DTICAS-INDIGENISTAS-NO-BRASIL-COLONIAL%2C-IMPERIAL-Melo-Lima/b66a61e2acb416937f400a25bb42827b77379cb8>. Acesso em: 15 set. 2025.

MELODIE, Michel. **Early Music and Latin America. Transhistorical Views on the Coloniality of Sound**. 2021. University Of California Santa Cruz, [s. l.], 2021.1. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/63b2j65k>. Acesso em: 2 nov. 2025.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. Abolição no Brasil: a construção da liberdade. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 36, p. 83-104, 2009. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8639642>. Acesso em: 11 set. 2025.

MIGNOLO, Walter. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epitémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / IESCO-UC / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007. p. 25-46.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIRANDA, Eloyna Augusta M. **As religiões de matriz africana e o racismo religioso no Brasil**: os velhos e os novos agentes da perseguição ao candomblé na Bahia. 2018. Monografia (Bacharelado em Direito) – Universidade Federal da Bahia, Salvador-Ba, 2018.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A "Política Dos Terreiros" contra o racismo religioso e as políticas "crisofascistas". **Debates do NER**, Porto Alegre, 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120344>. Acesso em: 5 nov. 2025.

MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Contracorrente, 2019.

MOREIRA, Adilson José. **Tratado de Direito Antidiscriminatório**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

MOTA, Camila Veras. Os objetos sagrados de religiões afrobrasileiras 'libertados' mais de 100 anos após serem apreendidos. **BBC News Brasil**, 20 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55018196>. Acesso em: 17 nov. 2025.

MOTT, Luiz R. B. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988. MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravagismo. 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2021.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África**: Gnose e a Ordem do conhecimento. Tradução Ana Medeiros. Luanda: Edições Pedagogo e Mulemba, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. O mundo e a diversidade: questões em debate. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 36, n. 105, p. 117-129, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/7dxnhTYxMskypKpS6FcW98L/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 nov. 2025.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**: documentos de uma militância PanAfricanista. Editora Perspectiva. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. “Por uma história do homem negro”. In: RATTIS, Alex (Org). **Uma história feita por mãos negras**: relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Gizelda M. Grandes mães, reais senhoras. *In*: NASCIMENTO, Elisa L. **Guerreiras da Natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 49-63.

NEVES, Ciane Sueli das. Racismo religioso articulações entre um crime e uma dívida históricos. *In*: HILLAL, Cristiane Corrêa de S. (coord.). **Ministério Público antirracista: a travessia necessária**. São Paulo: APMP: Ministério Público do Estado de São Paulo, 2021. p. 341-360.

NICÁCIO, Camila S. Direito e tensões entre liberdade religiosa e diversidade religiosa no Brasil. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, p. 1-20, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/PHFp4SF9MfHXm4PmktnrFWj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2025.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. **Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia**, [s. l.], v. 1, n. 3, p. 59-73, 2018. Disponível em: <https://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2018/02/RLCIFn%C2%BA3.pdf#page=61>. Acesso em: 15 set. 2025.

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

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso**. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo. Ancestralidade. *In*: MESSEDER, Sueli; NASCIMENTO, Clebemilton (Orgs.). **Pesquisador(a) encarnado(a): experimentações e modelagens no saber fazer das ciências**. Salvador: EDUFBA, 2020.

OLIVEIRA, Gustavo Hipólito G. **Cultura Legal e Penalidade: sociedade e artefatos jurídicos do Império à República**. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ciências) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, 2021.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Reconhecimento judicial das religiões de origem africana e o novo paradigma interpretativo da liberdade de culto e de crença no direito brasileiro. **Revista de Direito Brasileira**, Florianópolis, v. 10, n. 5, p. 169-199, 2015. DOI: <https://doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2358-1352/2015.v10i5.2860>. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/rdb/article/view/2860>. Acesso em: 30 set. 2025.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos; GONÇALVES, Elbamair Conceição Matos Diniz. As quatro saias de Maria: O Poder Judiciário e a autonomia religiosa da Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e Glória (Cachoeira, Bahia). **Revista Direitos Fundamentais e Alteridade**, Salvador, v. 9, n. 1-2, p. 1-23, 2025. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.ucsal.br/index.php/direitosfundamentaissealteridade/article/view/1593>. 20 mar. 2026.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em revista**, [s. l.], v. 26, n. 01, p.

15-40, 2010. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S0102-46982010000100002&scri>. Acesso em: 11 nov. 2025.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)**, [s. l.], n. 15, 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/4343>. Acesso em: 21 mar. 2026.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio no movimento dos sentidos**. Campinas: Unicamp, 1997.

PAIVA, Luiz Henrique R. Possessão e exorcismo no Egito Antigo: dados históricos. **Colóquio de História UNICAP**, n. 10, Recife, p. 1-10, 2017. Disponível em: https://snh2011.anpuh.org/resources/anais/35/1397433785_ARQUIVO_POSSESSAOEEXO RCISMONOEGITOANTIGO_LUIZHENRIQUE.pdf. Acesso em: 15 nov. 2025.

PEREIRA, Julia Paulo. Intolerância contra religiões de matriz africana e a prática do sacrifício. **Revista Eletrônica da OAB-RJ**, [s. l.], 2025. Disponível em: <https://revistaeletronicaoabrj.emnuvens.com.br/revista/article/view/621>. Acesso em: 16 nov. 2025.

PIOVESAN, Flávia. Declaração Universal dos Direitos Humanos: desafios contemporâneos, INTER: **Revista de Direito Internacional e Direitos Humanos da UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 01-14, 2018. Disponível em: https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/UFRJ-26_d38af66c67700ef105801fb3c8bcf31d. Acesso em: 15 set. 2025.

PIRES, Thula. Racializando o Debate sobre Direitos Humanos. **Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos**, [s. l.], v. 15, n. 28, p. 65 – 75, 2018. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-thula-pires.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2026.

PIROLA, Ricardo. **A lei de 10 de junho de 1835: justiça, escravidão e pena de morte**. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

PIROLA, Ricardo. **Escravos e rebeldes nos tribunais do Império: uma história social da lei de 10 de junho de 1835**. 2.ed. Campinas-SP: UNICAMP/IECH, 2023.

PONZILACQUA, Marcio Henrique P. (org.). **Direito e Religião: abordagens e perspectivas diversas e atuais**. Ribeirão Preto (SP): FDRP-USP, 2025.

PRADO, Cecília de Oliveira; DIETRICH, Ana Maria. Racismo religioso no Brasil a partir da abordagem decolonial. **Caderno Pedagógico**, [s. l.], v. 21, n. 3, p. e3397, 2024. Disponível em: <https://ojs.studiespublicacoes.com.br/ojs/index.php/cadped/article/view/3397>. Acesso em: 16 nov. 2025.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 111-125.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: Orixás na Alma Brasileira. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 12, n. 19 p. 11-28, jan./jun. 2011. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.25784>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/25784>. Acesso em: 20 mar. 2025.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (ed.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005. pp. 117-142.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013.

REGIS, Mariana Fernandes R. B. 200 Anos não São 200 Dias: história, protagonismo e estratégia de mulheres negras na Irmandade da Boa Morte (1820 ” 2020). **Revista Calundu**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 21, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/34574>. Acesso em: 20 nov. 2025.

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

REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. In **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1996. Disponível em: <https://www.categero.org.br/wp-content/uploads/2010/10/PDF1.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2025.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José; GOMES, F. dos S. (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. **Memória, História e Esquecimento**. São Paulo: UNICAMP, 2007.

RIVAS, Maria Elise G. B. M. **Tem mulher na macumba “Sim, Sinhô”**: As mulheres negras na macumba religiosa e musical carioca entre 1870 e 1930. 2017. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2017. <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20634/2/Maria%20Elise%20G.%20B.%20M.%20Rivas.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2025.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 65, p. 3-76, 2003. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/1180>. Acesso em: 12 jan. 2026.

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

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Juana E. **Os nãgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERAFIM, Jhonata Goulart; AZEREDO, Jeferson Luiz de. A (des) criminalização da cultura negra nos Códigos de 1890 e 1940. **Revista Amicus Curiae**, Criciúma, v. 6, 2011.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SILVA, Fernanda Gabriela G.; NOGUEIRA, Léo Carrer. Relações de gênero nas religiões brasileiras: estudo comparativo dos campos afro-brasileiro e pentecostal. In: CAES, André Luiz; PRECIOSO, Daniel; NOGUEIRA, Léo Carrer. (Orgs.). **África e religiões afro-brasileiras**: dinâmicas e perspectivas (séculos XVIII-XXI). São Paulo: Peripécia, 2022. p.175-200.

SILVA, Marcelo Pereira L. **O Preço da Salvação**: rendimentos paroquiais na Bahia colonial. 2016. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e o Zumbi**: a disputa pela alma do povo brasileiro. São Paulo: Edusp, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Intolerância religiosa: aspectos históricos e sociais. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2015.

SILVA JR., Hédio. Intolerância religiosa e racismo. In: SILVA JR., Hédio. (Org.). **Racismo e antirracismo**: temas contemporâneos. São Paulo: Selo Negro, 2007. p. 295-312.

SILVA NETO, Antonio G. **O culto à Nossa Senhora da Boa Morte na cidade de Cachoeira**: fé e imaginário religioso (1970-2010). 2022. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antonio de Jesus, 2022. Disponível em: <https://ppghis.uneb.br/wp-content/uploads/2022/04/Antonio-Gomes-da-Silva-Neto.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2025.

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

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a Forma Social Negro-brasileira: a Forma Social Negro-brasileira.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, Cândido Eugênio Domingues. **“Perseguidores da espécie humana”:** capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/11115/1/%E2%80%9CPerseguidores%20da%20esp%C3%A9cie%20humana%E2%80%9D%2C%20UFBA%202011.pdf>. Acesso em: 1 nov. 2025.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Wiltércia Silva de. **O sequestro das santas:** a Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica em Cachoeira, Bahia – 1989. 2007. Dissertação (Mestrado em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional) – Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Estado da Bahia, , Santo Antônio de Jesus, 2007.

STEPAN, Nancy L. Eugenia no Brasil, 1917-1940. In: HOCHMAN, G.; ARMUS, D. (Orgs). **Cuidar, controlar, curar:** ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. História e Saúde collection, pp. 330-391.

THEODORO, Helena. **Mulher Negra 500 anos.** 21 de maio de 2000. Disponível em: https://memoriafeminista.com.br/wp-content/uploads/tainacan-items/1145/24959/BR-RJ-REDEH.NM_.ART_.10.07.18.pdf. Acesso em: 22 fev. 2026.

TORRES, Maycon Rodrigo da Silveira; MARTINS, Natasha. Intolerância religiosa e a demonização de religiões de matriz africana na “Pandemônia”. **Revista Relegens Thrésqueta**, [s. l.], v.10, n.1, p.301 a 319, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5380/rt.v10i1.79296>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/79296>. Acesso em: 15 set. 2025.

VAINFAS, Rodrigo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão.** São Paulo: Ática, 1986.

VAZ, Livia Sant’anna; RAMOS, Chiara. **A Justiça é uma mulher negra.** Belo Horizonte: Casa do Direito, 2021.

VIDA, Samuel S. **Nós, negros! Exuêutica jurídica, direito e relações raciais, quilombismo jurídico, sujeito constitucional insurgente e constitucionalismo negro:** disputas, rasuras e reinvenções do constitucionalismo na diáspora africana. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, 2025.

VOGT, Gabriel Carvalho. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) como instrumento de reparação: território, identidade e políticas de reconhecimento. O Social em Questão, [s. l.], v. 17, n. 32, p. 151-164, 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5522/552264723007/552264723007.pdf>. Acesso em: 20 set. 2025.

WERNECK, Jurema; SILVA, N. I. **Dossiê:** a situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil: violências e violações. Rio de Janeiro: Criola, 2016.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 8-17, 2010. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/303>. Acesso em: 13 ago. 2025.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico: um referencial epistêmico e metodológico na insurgência das teorias críticas no direito. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 2711–2735, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/45686>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/HQPFryhyv6btvKWKXVfPcDj/?lang=pt>. Acesso em: 23 set. 2025.

APÊNDICE A – Termo de Confidencialidade



TERMO DE CONFIDENCIALIDADE

Título do projeto: IYABÁ ORÔ, FÉ e UBUNTU: UM OLHAR JURÍDICO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE

Pesquisador responsável:

Instituição: UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR

Local da coleta de dados: CACHOEIRA BAHIA E SALVADOR/BAHIA

O pesquisador do projeto intitulado **IYABÁ ORÔ, FÉ e UBUNTU: UM OLHAR JURÍDICO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE** " se compromete a garantir a privacidade dos participantes da pesquisa cujos dados serão coletados através de pesquisa de campo, através de preenchimento de questionário, nas praças anteriormente mencionadas, concorda com a utilização dos dados única e exclusivamente para execução do presente projeto e seus produtos (relatórios, artigos, dissertação etc.). Informa que a divulgação das informações só será realizada de forma anônima e sendo os dados coletados bem como, os termos de consentimento livre e esclarecido mantidas na residência das alunas no endereço, por um período de 5 anos sob a responsabilidade de. Após este período, os dados serão destruídos, conforme acordado entre pesquisador e participante da pesquisa no ato da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Salvador, 11 de agosto de 2024

Nome	Assinatura
PESQUISADOR : ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES	 Documento assinado digitalmente ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONCALV Data: 12/08/2025 08:10:01 0300 Verifique em https://validar.it.gov.br
ORIENTADOR : ILZVER DE MATOS OLIVEIRA	 Documento assinado digitalmente ILZVER DE MATOS OLIVEIRA Data: 12/08/2025 08:00:24 0300 Verifique em https://validar.it.gov.br

APÊNDICE B –Termos de Consentimento Livre e Esclarecido



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O (A) Senhor (a) está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa **"IYABÁ ORÓ, FÉ e UBUNTU: UM OLHAR JURÍDICO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE"**. Por favor, leia este documento, são duas páginas, com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que o (a) senhor (a) não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los. Esta pesquisa tem por objetivo analisar a Irmandade da Boa Morte e Glória sob uma perspectiva jurídica e antidiscriminatória, destacando aspectos estruturantes de uma comunidade ancestral com identidade sincrético-religiosa e cultural. A pesquisa visa compreender como a Irmandade atua como um exemplo de resistência e luta contra o racismo e a intolerância religiosa até os dias atuais. Sua participação na entrevista consiste em entrevista com perguntas sobre seu sentimento em participar da Irmandade da Boa Morte. A entrevista terá duração aproximada de meia hora, onde será questionado sobre suas experiências com a Irmandade da Boa Morte e questões relacionadas ao racismo e à intolerância religiosa. Sua participação na pesquisa é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Caso o(a) Sr.(a) decida não participar, ou ainda, desistir de participar e retirar seu consentimento durante a pesquisa, não haverá nenhum prejuízo. Você não terá nenhum gasto e não receberá remuneração, mas se tiver alguma despesa ou dano, decorrente da participação na pesquisa, terá garantido o ressarcimento e terá ainda o direito à indenização nos termos da Lei conforme indicado nas Resoluções CNS 466/12 e 510/16. Será mantido em sigilo absoluto durante todas as fases da pesquisa. Esta entrevista será gravada e fotos serão realizadas, caso a senhora autorize. Além disso, solicito sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Direito e jurídica e publicar em revistas científicas nacionais e/ou internacionais, meios de comunicação e internet (Instagram, facebook, entre outros).

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa são emocionais e psicológicos, especialmente ao discutir experiências sensíveis de discriminação e intolerância religiosa. Tomaremos todas as providências para minimizar esses riscos, incluindo a criação de um ambiente seguro e acolhedor durante as entrevistas, e oferecendo apoio emocional se necessário. Os possíveis riscos serão minimizados pelo TCLE exposto até o momento. Caso você se sinta desconfortável, podemos interromper a entrevista. Haverá oferecimento de acolhimento psicológico gratuito por parte da Unidade de Atendimento em Psicologia Silvana Sarno (UNIAFSI), em consonância aos aspectos éticos preconizados pela Resolução 466/12

1. Lindaura Paz dos Santos



do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Benefícios: A pesquisa pode não trazer benefícios diretos aos participantes, mas contribuirá significativamente para o aumento do conhecimento sobre a Irmandade da Boa Morte e as questões de discriminação racial e intolerância religiosa sobre o ponto de vista jurídico. Os resultados poderão informar políticas públicas e promover uma maior justiça social. O acompanhamento posterior à pesquisa incluirá a divulgação dos resultados para as participantes e a comunidade, proporcionando um entendimento melhor sobre as contribuições do estudo. Este item contém duas vias sendo que uma ficará com a participante da pesquisa e a outra com a pesquisadora responsável.

Em caso de dúvida ou denúncia, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Católica de Salvador – CEP/UCSal, que autorizou a realização desta pesquisa. O CEP fica localizado no Campus Pituáçu, Prédio B (CEAD), Av. Professor Pinto de Aguiar, 2589 – Pituáçu - CEP. 41.740-090 - Salvador-BA. Funciona de segunda a sexta-feira, das 08:00 às 12:00 e das 13 às 17h. Tel.: (71) 3206-7830. E-mail: cep@ucsal.br

Eu, Lindaura Paz dos Santos, após ter conhecimento dos objetivos e de como será feita a pesquisa e ter recebido todas as explicações e esclarecidas as dúvidas; declaro que concordo em participar de forma voluntária desta pesquisa e que a entrevista seja gravada e fotografada. Autorizo também que seja divulgada minhas fotos em conjunto ou separado com a pesquisadora.

Gründungsphase des Landes

ASSINATURA DO PARTICIPANTE

CPF- 09611111
Endereço: ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONCALVES

Pesquisadora

CPF 349.061.005-97 telefone : 75.998848648

Сасноста _____ / _____ /



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O (A) Senhor (a) está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa **“IYABÁ ORÔ, FÉ e UBUNTU: UM OLHAR JURÍDICO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE”**. Por favor, leia este documento, são duas páginas, com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que o (a) senhor (a) não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los. Esta pesquisa tem por objetivo analisar a Irmandade da Boa Morte e Glória sob uma perspectiva jurídica e antidiscriminatória, destacando aspectos estruturantes de uma comunidade ancestral com identidade sincrético-religiosa e cultural. A pesquisa visa compreender como a Irmandade atua como um exemplo de resistência e luta contra o racismo e a intolerância religiosa até os dias atuais. Sua participação na entrevista consiste em entrevistada com perguntas sobre seu sentimento em participar da Irmandade da Boa Morte. A entrevista terá duração aproximada de meia hora, onde será questionado sobre suas experiências com a Irmandade da Boa Morte e questões relacionadas ao racismo e à intolerância religiosa. Sua participação na pesquisa é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Caso o(a) Sr.(a) decida não participar, ou ainda, desistir de participar e retirar seu consentimento durante a pesquisa, não haverá nenhum prejuízo. Você não terá nenhum gasto e não receberá remuneração, mas se tiver alguma despesa ou dano, decorrente da participação na pesquisa, terá garantido o ressarcimento e terá ainda o direito à indenização nos termos da Lei conforme indicado nas Resoluções CNS 466/12 e 510/16. Será mantido em sigilo absoluto durante todas as fases da pesquisa. Esta entrevista será gravada e fotos serão realizadas, caso a senhora autorize. Além disso, solicito sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Direito e jurídica e publicar em revistas científicas nacionais e/ou internacionais, meios de comunicação e internet (Instagram, facebook, entre outros).

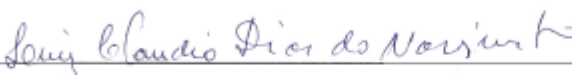
Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa são emocionais e psicológicos, especialmente ao discutir experiências sensíveis de discriminação e intolerância religiosa. Tomaremos todas as providências para minimizar esses riscos, incluindo a criação de um ambiente seguro e acolhedor durante as entrevistas, e oferecendo apoio emocional se necessário. Os possíveis riscos serão minimizados pelo TCLE exposto até o momento. Caso você se sinta desconfortável, podemos interromper a entrevista. Haverá oferecimento de acolhimento psicológico gratuito por parte da Unidade de Atendimento em Psicologia Silvana Sarno (UNIAPSI), em consonância aos aspectos éticos preconizados pela Resolução 466/12



do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Benefícios: A pesquisa pode não trazer benefícios diretos aos participantes, mas contribuirá significativamente para o aumento do conhecimento sobre a Irmandade da Boa Morte e as questões de discriminação racial e intolerância religiosa sobre o ponto de vista jurídico. Os resultados poderão informar políticas públicas e promover uma maior justiça social. O acompanhamento posterior à pesquisa incluirá a divulgação dos resultados para as participantes e a comunidade, proporcionando um entendimento melhor sobre as contribuições do estudo. Este termo contém duas vias sendo que uma ficará com a participante da pesquisa e a outra com a pesquisadora responsável.

Em caso de dúvida ou denúncia, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Católica do Salvador – CEP/UCSal, que autorizou a realização desta pesquisa. O CEP fica localizado no Campus Pituaçu, Prédio B (CEAD), Av. Professor Pinto de Aguiar, 2589 – Pituaçu - CEP. 41.740-090 - Salvador-BA. Funciona de segunda a sexta-feira, das 08:00 às 12:00 e das 13 à 17h. Tel.: (71) 3206-7830. E-mail: cep@ucsal.br

Eu, _____, após ter conhecimento dos objetivos e de como será feita a pesquisa e ter recebido todas as explicações e esclarecidas as dúvidas; declaro que concordo em participar de forma voluntária desta pesquisa e que a entrevista seja gravada e fotografada. Autorizo também que seja divulgada minhas fotos em conjunto ou separado com a pesquisadora.



ASSINATURA DO PARTICIPANTE

ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES

Pesquisadora

CPF 349.061.005-97 telefone : 75.998848648

Cachoeira _____ / _____ / _____



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O (A) Senhor (a) está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa **“IYABÁ ORÔ, FÊ e UBUNTU: UM OLHAR JURÍDICO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE”**. Por favor, leia este documento, são duas páginas, com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que o (a) senhor (a) não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los. Esta pesquisa tem por objetivo analisar a Irmandade da Boa Morte e Glória sob uma perspectiva jurídica e antidiscriminatória, destacando aspectos estruturantes de uma comunidade ancestral com identidade sincrético-religiosa e cultural. A pesquisa visa compreender como a Irmandade atua como um exemplo de resistência e luta contra o racismo e a intolerância religiosa até os dias atuais. Sua participação na entrevista consiste em entrevistada com perguntas sobre seu sentimento em participar da Irmandade da Boa Morte. A entrevista terá duração aproximada de meia hora, onde será questionado sobre suas experiências com a Irmandade da Boa Morte e questões relacionadas ao racismo e à intolerância religiosa. Sua participação na pesquisa é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Caso o(a) Sr.(a) decida não participar, ou ainda, desistir de participar e retirar seu consentimento durante a pesquisa, não haverá nenhum prejuízo. Você não terá nenhum gasto e não receberá remuneração, mas se tiver alguma despesa ou dano, decorrente da participação na pesquisa, terá garantido o ressarcimento e terá ainda o direito à indenização nos termos da Lei conforme indicado nas Resoluções CNS 466/12 e 510/16. Será mantido em sigilo absoluto durante todas as fases da pesquisa. Esta entrevista será gravada e fotos serão realizadas, caso a senhora autorize. Além disso, solicito sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Direito e jurídica e publicar em revistas científicas nacionais e/ou internacionais, meios de comunicação e internet (Instagram, facebook, entre outros).

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa são emocionais e psicológicos, especialmente ao discutir experiências sensíveis de discriminação e intolerância religiosa. Tomaremos todas as providências para minimizar esses riscos, incluindo a criação de um ambiente seguro e acolhedor durante as entrevistas, e oferecendo apoio emocional se necessário. Os possíveis riscos serão minimizados pelo TCLE exposto até o momento. Caso você se sinta desconfortável, podemos interromper a entrevista. Haverá oferecimento de acolhimento psicológico gratuito por parte da Unidade de Atendimento em Psicologia Silvana Sarno (UNIAPSI), em consonância aos aspectos éticos preconizados pela Resolução 466/12



do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Benefícios: A pesquisa pode não trazer benefícios diretos aos participantes, mas contribuirá significativamente para o aumento do conhecimento sobre a Irmandade da Boa Morte e as questões de discriminação racial e intolerância religiosa sobre o ponto de vista jurídico. Os resultados poderão informar políticas públicas e promover uma maior justiça social. O acompanhamento posterior à pesquisa incluirá a divulgação dos resultados para as participantes e a comunidade, proporcionando um entendimento melhor sobre as contribuições do estudo. Este termo contém duas vias sendo que uma ficará com a participante da pesquisa e a outra com a pesquisadora responsável.

Em caso de dúvida ou denúncia, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Católica do Salvador – CEP/UCSal, que autorizou a realização desta pesquisa. O CEP fica localizado no Campus Pituaçu, Prédio B (CEAD), Av. Professor Pinto de Aguiar, 2589 – Pituaçu - CEP. 41.740-090 - Salvador-BA. Funciona de segunda a sexta-feira, das 08:00 às 12:00 e das 13 à 17h. Tel.: (71) 3206-7830. E-mail: cep@ucsal.br

Eu, _____, após ter conhecimento dos objetivos e de como será feita a pesquisa e ter recebido todas as explicações e esclarecidas as dúvidas; declaro que concordo em participar de forma voluntária desta pesquisa e que a entrevista seja gravada e fotografada. Autorizo também que seja divulgada minhas fotos em conjunto ou separado com a pesquisadora.

Shagilola do Santos Bezerra

ASSINATURA DO PARTICIPANTE

ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES

Pesquisadora

CPF 349.061.005-97 telefone : 75.998848648

Cachoeira _____ / _____ / _____



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O (A) Senhor (a) está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa **“IYABÁ ORÔ, FÉ e UBUNTU: UM OLHAR JURÍDICO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE”**. Por favor, leia este documento, são duas páginas, com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que o (a) senhor (a) não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los. Esta pesquisa tem por objetivo analisar a Irmandade da Boa Morte e Glória sob uma perspectiva jurídica e antidiscriminatória, destacando aspectos estruturantes de uma comunidade ancestral com identidade sincrético-religiosa e cultural. A pesquisa visa compreender como a Irmandade atua como um exemplo de resistência e luta contra o racismo e a intolerância religiosa até os dias atuais. Sua participação na entrevista consiste em entrevista com perguntas sobre seu sentimento em participar da Irmandade da Boa Morte. A entrevista terá duração aproximada de meia hora, onde será questionado sobre suas experiências com a Irmandade da Boa Morte e questões relacionadas ao racismo e à intolerância religiosa. Sua participação na pesquisa é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Caso o(a) Sr.(a) decida não participar, ou ainda, desistir de participar e retirar seu consentimento durante a pesquisa, não haverá nenhum prejuízo. Você não terá nenhum gasto e não receberá remuneração, mas se tiver alguma despesa ou dano, decorrente da participação na pesquisa, terá garantido o ressarcimento e terá ainda o direito à indenização nos termos da Lei conforme indicado nas Resoluções CNS 466/12 e 510/16. Será mantido em sigilo absoluto durante todas as fases da pesquisa. Esta entrevista será gravada e fotos serão realizadas, caso a senhora autorize. Além disso, solicito sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Direito e jurídica e publicar em revistas científicas nacionais e/ou internacionais, meios de comunicação e internet (Instagram, facebook, entre outros).

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa são emocionais e psicológicos, especialmente ao discutir experiências sensíveis de discriminação e intolerância religiosa. Tomaremos todas as providências para minimizar esses riscos, incluindo a criação de um ambiente seguro e acolhedor durante as entrevistas, e oferecendo apoio emocional se necessário. Os possíveis riscos serão minimizados pelo TCLE exposto até o momento. Caso você se sinta desconfortável, podemos interromper a entrevista. Haverá oferecimento de acolhimento psicológico gratuito por parte da Unidade de Atendimento em Psicologia Silvana Sarno (UNIAPSI), em consonância aos aspectos éticos preconizados pela Resolução 466/12



do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Benefícios: A pesquisa pode não trazer benefícios diretos aos participantes, mas contribuirá significativamente para o aumento do conhecimento sobre a Irmandade da Boa Morte e as questões de discriminação racial e intolerância religiosa sobre o ponto de vista jurídico. Os resultados poderão informar políticas públicas e promover uma maior justiça social. O acompanhamento posterior à pesquisa incluirá a divulgação dos resultados para as participantes e a comunidade, proporcionando um entendimento melhor sobre as contribuições do estudo. Este termo contém duas vias sendo que uma ficará com a participante da pesquisa e a outra com a pesquisadora responsável.

Em caso de dúvida ou denúncia, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Católica do Salvador – CEP/UCSal, que autorizou a realização desta pesquisa. O CEP fica localizado no Campus Pituaçu, Prédio B (CEAD), Av. Professor Pinto de Aguiar, 2589 – Pituaçu - CEP. 41.740-090 - Salvador-BA. Funciona de segunda a sexta-feira, das 08:00 às 12:00 e das 13 à 17h. Tel.: (71) 3206-7830. E-mail: cep@ucsal.br

Eu, _____, após ter conhecimento dos objetivos e de como será feita a pesquisa e ter recebido todas as explicações e esclarecidas as dúvidas; declaro que concordo em participar de forma voluntária desta pesquisa e que a entrevista seja gravada e fotografada. Autorizo também que seja divulgada minhas fotos em conjunto ou separado com a pesquisadora.



ASSINATURA DO PARTICIPANTE

ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES

Pesquisadora

CPF 349.061.005-97 telefone : 75.998848648

Cachoeira _____ / _____ / _____



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O (A) Senhor (a) está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa **“IYABÁ ORÔ, FÉ e UBUNTU: UM OLHAR JURÍDICO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE”**. Por favor, leia este documento, são duas páginas, com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que o (a) senhor (a) não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los. Esta pesquisa tem por objetivo analisar a Irmandade da Boa Morte e Glória sob uma perspectiva jurídica e antidiscriminatória, destacando aspectos estruturantes de uma comunidade ancestral com identidade sincrético-religiosa e cultural. A pesquisa visa compreender como a Irmandade atua como um exemplo de resistência e luta contra o racismo e a intolerância religiosa até os dias atuais. Sua participação na entrevista consiste em entrevista com perguntas sobre seu sentimento em participar da Irmandade da Boa Morte. A entrevista terá duração aproximada de meia hora, onde será questionado sobre suas experiências com a Irmandade da Boa Morte e questões relacionadas ao racismo e à intolerância religiosa. Sua participação na pesquisa é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Caso o(a) Sr.(a) decida não participar, ou ainda, desistir de participar e retirar seu consentimento durante a pesquisa, não haverá nenhum prejuízo. Você não terá nenhum gasto e não receberá remuneração, mas se tiver alguma despesa ou dano, decorrente da participação na pesquisa, terá garantido o ressarcimento e terá ainda o direito à indenização nos termos da Lei conforme indicado nas Resoluções CNS 466/12 e 510/16. Será mantido em sigilo absoluto durante todas as fases da pesquisa. Esta entrevista será gravada e fotos serão realizadas, caso a senhora autorize. Além disso, solicito sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Direito e jurídica e publicar em revistas científicas nacionais e/ou internacionais, meios de comunicação e internet (Instagram, facebook, entre outros).

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa são emocionais e psicológicos, especialmente ao discutir experiências sensíveis de discriminação e intolerância religiosa. Tomaremos todas as providências para minimizar esses riscos, incluindo a criação de um ambiente seguro e acolhedor durante as entrevistas, e oferecendo apoio emocional se necessário. Os possíveis riscos serão minimizados pelo TCLE exposto até o momento. Caso você se sinta desconfortável, podemos interromper a entrevista. Haverá oferecimento de acolhimento psicológico gratuito por parte da Unidade de Atendimento em Psicologia Silvana Sarno (UNIAPSI), em consonância aos aspectos éticos preconizados pela Resolução 466/12



do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Benefícios: A pesquisa pode não trazer benefícios diretos aos participantes, mas contribuirá significativamente para o aumento do conhecimento sobre a Irmandade da Boa Morte e as questões de discriminação racial e intolerância religiosa sobre o ponto de vista jurídico. Os resultados poderão informar políticas públicas e promover uma maior justiça social. O acompanhamento posterior à pesquisa incluirá a divulgação dos resultados para as participantes e a comunidade, proporcionando um entendimento melhor sobre as contribuições do estudo. Este termo contém duas vias sendo que uma ficará com a participante da pesquisa e a outra com a pesquisadora responsável.

Em caso de dúvida ou denúncia, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Católica do Salvador – CEP/UCSal, que autorizou a realização desta pesquisa. O CEP fica localizado no Campus Pituaçu, Prédio B (CEAD), Av. Professor Pinto de Aguiar, 2589 – Pituaçu - CEP. 41.740-090 - Salvador-BA. Funciona de segunda a sexta-feira, das 08:00 às 12:00 e das 13 à 17h. Tel.: (71) 3206-7830. E-mail: cep@ucsal.br

Eu, _____, após ter conhecimento dos objetivos e de como será feita a pesquisa e ter recebido todas as explicações e esclarecidas as dúvidas; declaro que concordo em participar de forma voluntária desta pesquisa e que a entrevista seja gravada e fotografada. Autorizo também que seja divulgada minhas fotos em conjunto ou separado com a pesquisadora.

Enocliedes Ferreira do Nascimento

ASSINATURA DO PARTICIPANTE

ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES

Pesquisadora

CPF 349.061.005-97 telefone : 75.998848648

Cachoeira _____ / _____ / _____



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O (A) Senhor (a) está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa **"IYABÁ ORÔ, FÉ e UBUNTU: UM OLHAR JURÍDICO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE"**. Por favor, leia este documento, são duas páginas, com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que o (a) senhor (a) não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los. Esta pesquisa tem por objetivo analisar a Irmandade da Boa Morte e Glória sob uma perspectiva jurídica e antidiscriminatória, destacando aspectos estruturantes de uma comunidade ancestral com identidade sincrético-religiosa e cultural. A pesquisa visa compreender como a Irmandade atua como um exemplo de resistência e luta contra o racismo e a intolerância religiosa até os dias atuais. Sua participação na entrevista consiste em entrevistar com perguntas sobre seu sentimento em participar da Irmandade da Boa Morte. A entrevista terá duração aproximada de meia hora, onde será questionado sobre suas experiências com a Irmandade da Boa Morte e questões relacionadas ao racismo e à intolerância religiosa. Sua participação na pesquisa é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Caso o(a) Sr.(a) decida não participar, ou ainda, desistir de participar e retirar seu consentimento durante a pesquisa, não haverá nenhum prejuízo. Você não terá nenhum gasto e não receberá remuneração, mas se tiver alguma despesa ou dano, decorrente da participação na pesquisa, terá garantido o ressarcimento e terá ainda o direito à indenização nos termos da Lei conforme indicado nas Resoluções CNS 466/12 e 510/16. Será mantido em sigilo absoluto durante todas as fases da pesquisa. Esta entrevista será gravada e fotos serão realizadas, caso a senhora autorize. Além disso, solicito sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Direito e jurídica e publicar em revistas científicas nacionais e/ou internacionais, meios de comunicação e internet (Instagram, facebook, entre outros).

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa são emocionais e psicológicos, especialmente ao discutir experiências sensíveis de discriminação e intolerância religiosa. Tomaremos todas as providências para minimizar esses riscos, incluindo a criação de um ambiente seguro e acolhedor durante as entrevistas, e oferecendo apoio emocional se necessário. Os possíveis riscos serão minimizados pelo TCLE exposto até o momento. Caso você se sinta desconfortável, podemos interromper a entrevista. Haverá oferecimento de acolhimento psicológico gratuito por parte da Unidade de Atendimento em Psicologia Silvana Sarno (UNIAPSI), em consonância aos aspectos éticos preconizados pela Resolução 466/12



do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Benefícios: A pesquisa pode não trazer benefícios diretos aos participantes, mas contribuirá significativamente para o aumento do conhecimento sobre a Irmandade da Boa Morte e as questões de discriminação racial e intolerância religiosa sobre o ponto de vista jurídico. Os resultados poderão informar políticas públicas e promover uma maior justiça social. O acompanhamento posterior à pesquisa incluirá a divulgação dos resultados para as participantes e a comunidade, proporcionando um entendimento melhor sobre as contribuições do estudo. Este termo contém duas vias sendo que uma ficará com a participante da pesquisa e a outra com a pesquisadora responsável.

Em caso de dúvida ou denúncia, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Católica do Salvador – CEP/UCSal, que autorizou a realização desta pesquisa. O CEP fica localizado no Campus Pituaçu, Prédio B (CEAD), Av. Professor Pinto de Aguiar, 2589 – Pituaçu - CEP. 41.740-090 - Salvador-BA. Funciona de segunda a sexta-feira, das 08:00 às 12:00 e das 13 à 17h. Tel.: (71) 3206-7830. E-mail: cep@ucsal.br

Eu, NILZA PRADO DE CARVALHO, após ter conhecimento dos objetivos e de como será feita a pesquisa e ter recebido todas as explicações e esclarecidas as dúvidas; declaro que concordo em participar de forma voluntária desta pesquisa e que a entrevista seja gravada e fotografada. Autorizo também que seja divulgada minhas fotos em conjunto ou separado com a pesquisadora.

Nilza Prado de Carvalho

ASSINATURA DO PARTICIPANTE

Endereço:

ELBAMAIR CONCEIÇÃO MATOS DINIZ GONÇALVES

Pesquisadora

CPF 349.061.005-97 telefone : 75.998848648

Cachoeira 32 / 11 / 2025