



DOCUMENTÁRIO A DONA DO TERREIRO: UMA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

THE DOCUMENTARY A DONA DO TERREIRO: AN INTERSECTIONAL PERSPECTIVE

DOCUMENTAL A DONA DO TERREIRO: UNA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

Tarcyanie Cajueiro Santos ¹

tarcyanie.santos@prof.uniso.br

Felipe Tavares Paes Lopes ²

lopesftp@gmail.com

Murilo Aranha Guimarães Marcello ³

murilomarcello@yahoo.com.br

Georgia de Mattos ⁴

georgia.maia@prof.uniso.br

RESUMO

Este artigo busca compreender a experiência de mulheres negras e mães-de-santo por meio da análise dos discursos enunciados pelas entrevistadas no documentário “A Dona do Terreiro”. Com o intuito de investigar como esses discursos podem representar uma forma de resistência ao racismo e ao sexismo, tomamos como base teórica principal o feminismo negro, numa perspectiva interseccional. No plano metodológico, desenvolvemos uma análise de discurso de base construcionista. Entre outros aspectos, concluímos que o sexismo e o racismo se entrelaçam nas experiências das referidas entrevistadas, que, com certa frequência, denunciam sua situação de vulnerabilidade e afirmam a necessidade de seguir lutando por direitos.

¹ Docente do Programa de Pós-Graduação e Cultura da Universidade de Sorocaba, São Paulo (Uniso).

² Docente da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), atuando na graduação, vinculado ao Departamento de Educação Física e Humanidades, e na pós-graduação, vinculado à linha de pesquisa Esporte, Lazer e Sociedade.

³ Docente do Curso de Comunicação Social - Publicidade e Propaganda na Universidade Paulista (Unip).

⁴ Docente nos cursos de graduação em Comunicação da Universidade de Sorocaba, São Paulo (Uniso).



Palavras-chave: Documentário. Candomblé. Interseccionalidade. Mulheres negras. Análise de Discurso.

ABSTRACT

This article seeks to understand the experience of black women who are “mães de santo” through the analysis of the discourses enunciated by the interviewees in the documentary “A Dona do Terreiro”. In order to investigate how these discourses can represent a form of resistance to racism and sexism, we adopted black feminism as the main theoretical basis, from an intersectional perspective. At the methodological level, we developed a constructionist discourse analysis. Among other findings, we concluded that sexism and racism are intertwined in the experiences of the aforementioned interviewees, who frequently denounce their situation of vulnerability and affirm the need to continue fighting for rights.

Key words: Documentary. Candomblé. Intersectionality. Black women. Discourse Analysis.

RESUMEN

Este artículo busca comprender la experiencia de las mujeres negras y “mães de santo” a través del análisis de los discursos enunciados por las entrevistadas en el documental “A Dona do Terreiro”. Para averiguar cómo estos discursos pueden representar una forma de resistencia al racismo y al sexism, tomamos el feminismo negro como la base teórica principal, en una perspectiva interseccional. Al nivel metodológico, desarrollamos un análisis del discurso basado en el construcciónismo. Entre otras, concluimos que el sexism y el racismo están entrelazados en las experiencias de las entrevistadas, quienes, con cierta frecuencia, denuncian su situación de vulnerabilidad y afirman la necesidad de continuar luchando por los derechos.

Palabras clave: Documental. Candomblé. Interseccionalidad. Mujeres negras. Análisis del Discurso.

1 INTRODUÇÃO

Inserido no campo de pesquisa em Comunicação e Cultura, este artigo busca compreender a experiência de mulheres negras (particularmente, no contexto religioso do candomblé), a partir de suas próprias vozes, isto é, como sujeitos de suas histórias. Para examinarmos as maneiras por meio das quais as identidades sociais de gênero e raça se interseccionam e como essa intersecção se conecta com relações de dominação, optamos por nos debruçar sobre o documentário “A dona do terreiro”, que aborda mulheres negras e mães-de-santo na religião de matriz africana, o candomblé.

O documentário “A dona do terreiro” encontra-se na plataforma digital Youtube, com 1.444.433 visualizações. Sua direção e roteiro é de Deisy Anunciação, numa produção independente para o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de Jornalismo, pelo FIAM-FAAM Centro Universitário (Faculdades Integradas Alcântara Machado/Faculdades de Artes Alcântara Machado), no ano de 2016. Esse documentário também está hospedado no Instagram e Facebook, em perfis que abordam a temática, especialmente relativa à questão da intolerância religiosa, como é o canal gênero e número do Youtube, entre outros. Além disso, ele foi exibido em locais, como, Florianópolis, no espaço Xirê (Documentário..., 2019), e em Salvador, na Sala Walter da Silveira, na Biblioteca Pública dos Barris (Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2024).

O interesse em analisar o referido documentário deve-se, fundamentalmente, ao fato dele constituir um espaço privilegiado para a análise do papel da linguagem na construção de mundo das mulheres negras. Mais exatamente, para o exame de como contribui para modelar, ajustar e criar sua existência social. Nesse sentido, pretendemos explorar com mais detalhes o interesse de Anunciação pela força da palavra emponderamento negro e o que carrega quando proferida pelas mães-de-santo. Conforme a diretora: “Eu queria entender o propósito desse novo movimento social negro e o que as pessoas pensavam quando mencionavam tal palavra. O ponto de partida foi investigar minhas origens e a origem do negro brasileiro” (Anunciação *apud* Bahia, 2024). Afinal, como diria Ibáñez (2005), a linguagem não fabrica apenas pensamentos, mas, também, contribui para a produção das demais realidades.

Diante do exposto, abordamos, neste artigo, as vivências de mães-de-santo no candomblé, tendo como propósito investigar como os discursos das mães-de-santo entrevistadas nesse documentário podem representar uma forma de resistência ao racismo e ao sexism que permeiam suas vidas. A partir de uma perspectiva interseccional, estabelecemos um diálogo entre as autoras do feminismo negro. Posteriormente, para compreender o papel das mães-de-santo, conceituamos e contextualizamos as relações étnico-raciais e de resistência no candomblé. No plano metodológico, recorremos à análise de discurso de base construcionista (Spink, 2014) para examinar as falas das principais lideranças femininas negras, presentes no documentário. Para isso, voltamo-nos para a linguagem em uso.

O artigo se estrutura em três tópicos: o primeiro discute as relações de gênero e de raça numa perspectiva interseccional; o segundo aborda a relação do candomblé com questões étnico-raciais e de resistência; e o terceiro apresenta a análise discursiva de mães-de-santo no documentário “A Dona do Terreiro”.

2 GÊNERO E RAÇA: UMA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

Beauvoir (1970), apropriando-se da dialética hegeliana do senhor e do escravo, afirma que o homem representa o senhor, com todos os seus privilégios de dominação; ao passo que a mulher representa o escravo, estando à mercê dos desejos e ordens do homem. Este último é o sujeito da relação, enquanto a mulher é o outro, seu objeto. Embora a filósofa afirme também que, diferentemente da relação entre senhor e escravo, “as mulheres nunca opuseram valores femininos aos valores masculinos; foram os homens, desejosos de manter as prerrogativas masculinas, que inventaram essa divisão” (Beauvoir, 1970, p. 85). Dessa forma, a autora argumenta que a mulher é o outro absoluto, nunca considerada como sujeito, visto que sua existência lhe é negada.

Kilomba (2019) amplia a análise de Beauvoir para a qual a mulher é outro do homem e acrescenta que a mulher negra é o outro do outro, já que, numa sociedade hierarquizada, a mulher negra não é homem, mas também não é branca, ocupando a posição mais baixa da pirâmide social, na qual o homem branco está no topo. A mulher branca aparece em seguida, acima do homem negro, devido a sua branquitude; depois, o

homem negro, e, por último, a mulher negra, duplamente absorta: pelo racismo e pelo sexismo. De acordo com a autora, “[...] as mulheres negras habitam um espaço vazio, um espaço que se sobrepõe às margens da “raça” e do gênero, o chamado “terceiro espaço” (Kilomba, 2019, p. 97-98).

A mulher negra é atravessada por diversos marcadores como raça, gênero e sexualidade, que devem ser pensados em uma perspectiva interseccional e não simplesmente como diferentes formas de opressão cumulativas. Isso porque, essas “formas de opressão não operam em singularidade; elas se entrecruzam” (Kilomba, 2019, p. 98). Desse modo, embora o racismo e o sexismo sejam semelhantes enquanto processos, pois ambos são construídos ideologicamente a partir das diferenças “naturais” e “biológicas”, afetam e posicionam grupos e pessoas de maneira diferentes.

Interseccionalidade refere-se a essa inter-relação de raça, gênero, sexualidade e classe, que envolve a experiência das mulheres negras. As identidades atravessam fronteiras culturais, num processo de negociação entre as posições assumidas, e o termo “interseccionalidade” atua como um guarda-chuva reconhecível para os estudos acadêmicos. Collins (2017) afirma que, na academia, o termo surgiu na década de 1990, embora essa perspectiva já tivesse sido traçada na década anterior por movimentos sociais. Um exemplo disso é a renomada obra “Women, Race and Class” (1981), de Angela Davis, que já apontava às diferentes opressões que perpassavam a vida das mulheres negras como estruturas indissociáveis. “É preciso entender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida” (Davis, 2016, p. 18).

Desse modo, seja com o termo interseccionalidade, “opressão interligada” (Davis, 2016), “diferença dicotômica por oposição” (Collins, 2016) ou “racismo genderizado” (Kilomba, 2019), a ideia central é investigar não somente os princípios das opressões de raça, gênero, sexualidade e classe, mas também, os elos entre esses sistemas opressores de poder. Em consonância com Collins (2016), consideramos que uma análise centrada na experiência da mulher negra e em sua própria autodefinição contribui para definir e valorizar a consciência de seu próprio ponto de vista, uma vez que esta é definida como o “outro” objetificado pelos sistemas de dominação.

A autora frisa que esse princípio é de suma importância para romper com os estereótipos e o racismo existentes na academia, que são usados para controlar grupos dominados em geral. Neste ponto, Kilomba (2019) acrescenta que é preciso distinguir os entrelaçamentos de raça e gênero em estruturas de identificação para, assim, reconhecer a realidade das mulheres negras. Para esta autora, existe grande resistência entre os discursos feministas ocidentais em aceitar e teorizar sobre o racismo como uma dimensão central e crucial da experiência de mulheres. Ainda aponta que as teorias feministas falham ao não reconhecer que as mulheres negras enfrentam opressões múltiplas e simultâneas, incluindo tanto o sexism (proveniente de homens brancos e negros) quanto o racismo (originado de pessoas brancas, independentemente do gênero), além das dimensões institucionais de ambas as formas de discriminação (Kilomba, 2019, p. 103).

Nessa perspectiva, ignorar a importância da categoria raça e, consequentemente, o posicionamento contra o racismo, levaria os estudos feministas ao fracasso, na medida em que estariam reduzidos a um produto do racismo endêmico do feminismo branco. Por isso, a autora reforça a importância da reivindicação das feministas negras de tonar a realidade e as experiências visíveis na teoria e na história de mulheres negras, que vai muito além da classificação de estruturas de opressão restritas ou a raça ou ao gênero (Kilomba, 2019, p. 108).

Em acordo, Davis (2016) nega que o movimento feminista negro seja um movimento separatista dentro do feminismo e reforça que o feminismo negro, ao contrário, busca ampliar o debate para outras opressões além do racismo e sexism, ou seja, considera suas interseccionalidades. Essas relações opressoras envolvendo mulheres negras se dão quase sempre na forma de “racismo de gênero”, ou, como Kilomba (2019) nomeia, de racismo genderizado, apontando para a necessidade de examinar as conexões entre raça, gênero e racismo inseparavelmente.

A fim de compreender a experiência das entrevistadas no documentário sob análise a partir da perspectiva interseccional, faz-se necessário, todavia, compreender, primeiro, as relações étnico-raciais e de resistência presentes no universo do candomblé, dando ênfase ao protagonismo da mulher negra, em especial a mãe-de-santo.

3 CANDOMBLÉ: ENTRE O RACISMO E A RESISTÊNCIA DA MULHER NEGRA BRASILEIRA

Na diáspora do continente africano, no século XVI, diferentes etnias africanas foram deslocadas, de forma forçada, ao território brasileiro. Etnias que possuíam distintas línguas, costumes, crenças, religiões e cultura. A despeito dessas diferenças, as pessoas eram selecionadas, exclusivamente, a partir de critérios comerciais, sendo sua humanidade negada.

Ainda que possamos afirmar que o candomblé no Brasil se desenvolve a partir desse contexto, é difícil reconstruir sua origem. Afinal, trata-se de uma religião originária de segmentos marginalizados e perseguidos. Apesar dessa dificuldade para rastrear as origens do candomblé, Silva (2005, p. 15) destaca que um dos principais fatores para o seu desenvolvimento foi a “necessidade por parte de grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão”. Não à toa, o autor afirma que os terreiros de candomblé facultaram, em certa medida, a “reinvenção” da África no Brasil.

De acordo com Canevacci (1996), no contexto do candomblé, o sincretismo, religioso e cultural surge diante de uma série de opressões sofridas na escravidão. O autor o define como “[...] uma espécie de pacificação implícita entre vencedores e vencidos” (Canevacci, 1996, p. 15-16), um movimento de defesa, a fim de que continuasse existindo. Por isso, além das divindades chamadas Orixás⁵, eram observados, nos terreiros, cultos aos santos católicos, que, por vezes, eram assemelhados aos Orixás. Dessa forma, “Iemanjá disfarça-se (com seus seios túrgidos) de Nossa Senhora; Exu torna-se, impropriamente, o Diabo; os gêmeos Ibéji, os santos Cosme e Damião, etc.” (Canevacci, 1996, p. 16). Segundo o autor, pensar o sincretismo cultural era como pensar o quilombo⁶, um movimento de não aceitação de uma ordem cultural impositiva e destrutiva, uma defesa diante de uma dominação. Esse sincretismo não estava restrito ao candomblé, passando por outras tradições culturais dos povos

⁵ Orixás são ancestrais africanos que foram divinizados, suas nomeações podem mudar dependendo da Nação do candomblé, como vodun, nkisi, entre outros.

⁶ Era observada uma estreita relação de ajuda e auxílio entre os quilombos e as casas de candomblé.

africanos no Brasil, como a capoeira, o samba, as pernadas, os batuques, além de suas mais diversas manifestações.

Com a abolição da escravidão, em 1888, as pessoas negras tiveram de buscar meios de sobreviver. Sem encontrar emprego nas fazendas ou não querendo nelas permanecer, tiveram de emigrar para os meios urbanos, na busca de melhores condições de vida. Silva (2005) comenta que não foram boas as condições que as/os negras/os encontraram nos centros urbanos. No final do século XIX, crescia a população urbana de mestiças/os e pessoas negras alforriadas, que chamavam atenção com suas danças, batuques e rodas de capoeira. Para sobreviver, as mulheres trabalhavam como lavadeiras, cozinheiras e vendedoras, experiência que algumas já haviam adquirido como “ganhadeiras” – designação utilizada para nomear as mulheres que trabalhavam com intuito de comprarem sua alforria. Nesse período, os candomblés se expandiram, convertendo-se em um importante espaço de conforto e resistência para os grupos em posição de subalternização étnico-racial. De acordo com Silva (2005, p. 56), os terreiros tornam-se no período colonial locais “privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos⁷ e pobres em geral”; como também espaços de manifestação da sua religiosidade. Por meio deles, era possível reconstruir heranças e experiências sociais, afirmindo sua identidade cultural e um conforto espiritual possibilitado pela fé desses grupos oprimidos e estigmatizados, como “uma forma de prosseguir mesmo diante da dissolução do mundo ao redor” (Silva, 2005, p. 56).

Além de trazer amparo familiar, os terreiros permitiram um resgate da cultura ancestral das pessoas africanas, na medida em que a elas foi negado o direito à sua ancestralidade, aos seus laços familiares. Achille Mbembe discute essa falta de direito de ancestralidade que as pessoas negras foram submetidas:

Assim, para os Negros, confrontados com a realidade da escravatura, tal perda é antes de mais de ordem genealógica. No Novo Mundo, o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, de facto, um << sem parentes >> (*kinlessness*) é-lhe imposta pela lei e pela força. Esta perda de parentesco oficial é, por outro lado, uma condição herdada (Mbembe, 2014, p. 68).

⁷ Utilizamos aqui o termo tal como aparece na fonte, reconhecendo, contudo, sua conotação racista e seu caráter depreciativo. Derivado da palavra "mula" (animal híbrido), mulato/a tem sido questionado pelos movimentos negros contemporâneos.



Foi na família-de-santo que as pessoas negras brasileiras encontraram um espaço privilegiado para a solidificação de relações afetivas, que estão na base da estrutura dos terreiros de candomblé. Na família-de-santo, a parte mais notável e importante é a liderança feminina presente nas casas de candomblés, conhecida como mãe-de-santo, podendo essa denominação ser diferente conforme a nação. Essa liderança desempenha um papel fundamental dentro e fora dos terreiros, fazendo-se presente no seu cotidiano. Joaquim (2001) afirma que essa liderança se configura numa liderança carismática e institucional, tanto em sua dimensão religiosa quanto em sua função social dentro da comunidade.

O candomblé constitui-se em uma comunidade que possui uma estrutura hierarquizada, e a mãe-de-santo exerce um papel de mediadora entre os Orixás e os participantes desta comunidade. Como a sua liderança é eleita pelos Orixás⁸, através do jogo de búzios, ela detém carisma, ou seja, “[...] o conjunto de qualidades especiais da liderança derivada do próprio deus para atender às necessidades do candomblé, existindo um relacionamento, uma mútua ligação íntima, entre a mãe e os membros” (Joaquim, 2001, p. 40). Silva observa a existência de terreiros comandados somente por mulheres desde o século XIX, como caso do *Ilê Iyá Nassô*, no qual “essas mulheres pertenciam a Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, uma ordem exclusiva de mulheres nagôs” (Silva, 2005, p. 59).

Na condição de líder religiosa, social e/ou cultural, a mãe-de-santo tem autoridade suprema dentro do candomblé. Ela pode exercer qualquer função, mas seu papel específico é dirigir a comunidade, o que inclui a realização do culto e a transmissão dos conhecimentos e ritos para seus auxiliares. As lideranças femininas nos candomblés também se mostram um símbolo de resistência, sendo representativas das comunidades negras nos contextos de perseguição social, atravessando contextos de escravidão e pós-escravidão, já que a ilegalidade da prática religiosa foi ditada pela constituição imperial de 1824, que estabelecia o catolicismo como religião oficial do Estado, estendendo-se até a era Vargas⁹. Durante mais de um século, terreiros foram

⁸ Na nação Ketu, o Orixá responsável pelas adivinhações e destinos, ao qual é consultado pelos pais e mães-de-santo, é *Ifá*.

⁹ A era Vargas (1930-1945; 1951-1954) representa um marco na história das religiões afro-brasileiras no Brasil. Foi somente com a Constituição de 1934, promulgada durante o primeiro governo Vargas, que se

invadidos, objetos sagrados destruídos e praticantes presos sob a acusação de "curandeirismo", "charlatanismo" ou "exercício ilegal da medicina". Com o decreto de liberdade religiosa no Brasil, publicado em 1946, os terreiros passaram a ter uma liberdade menos restritiva, uma vez que ainda se fazia necessária a solicitação de autorização de funcionamento para a polícia, que os vigiavam. Mesmo depois disso, as perseguições aos terreiros ainda continuaram, inclusive por batidas policiais. Muitos artigos religiosos considerados sagrados pelos praticantes foram apreendidos, e até os dias de hoje eles permanecem no Museu da Polícia Civil do Estado Rio de Janeiro, não tendo sido liberados mesmo depois de terem sido reivindicados por diversos grupos religiosos.

Hoje em dia, ainda que os terreiros, as/os praticantes de candomblé e outras religiões de matriz africana não precisem de autorização da polícia para funcionar, pois estão garantidos pela Constituição Federal de 1988 que assegura –, no artigo 5º, inciso VI, o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos seus espaços e liturgias (Brasil, 1988) –, mesmo assim, especialmente as mulheres e pessoas LGBT+ negras, seguem em uma situação de vulnerabilidade social e preconceito. A intolerância religiosa tem sido combatida por diversos órgãos do governo federal e publicizada pelos meios de comunicação, como a Agência Brasil (Almeida, 2025), CNN Brasil (Cardoso, 2025), Brasil de Fato (Rodrigues, 2022), só para citar alguns dos veículos jornalísticos pesquisados. Segundo o Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), o Disque 100 registrou 2.472 casos de intolerância religiosa em 2024, representando um aumento de 66,8% em relação às 1.481 denúncias registradas em 2023. São quase mil denúncias a mais em 2024. “Se considerados os dados registrados entre 2021 e 2024, o crescimento das denúncias de violações foi de 323,29%. A maioria das vítimas da discriminação religiosa são mulheres (1.423). Outras 826 violações foram sofridas por homens” (Almeida, 2025).

Desde os anos 1960, quando obtiveram legitimidade urbana graças a mudanças culturais, políticas e a alianças sociais, as religiões de matriz africana, como é o caso do

estabeleceu formalmente a liberdade religiosa no país, embora, na prática, a perseguição tenha continuado por décadas. A Era Vargas, portanto, marca não apenas uma transição política, mas também um período de gradual reconhecimento legal – ainda que não efetivo – dos direitos religiosos das comunidades afro-brasileiras, já que a perseguição efetiva continuou por décadas.

candomblé, não enfrentavam oposição tão intensa quanto a atual, especialmente pelos ataques que vem sofrendo de modo intenso pelo segmento evangélico. Segundo Silva (2007), esses ataques vão desde invasões e destruições de terreiros a agressões físicas¹⁰ e em decorrência deles, “[...] nos últimos anos, alguns movimentos de defesa das religiões afro-brasileiras têm sido criados e, no âmbito jurídico, ações legais têm sido impetradas pelos babalorixás e ialorixás contra pastores e/ ou suas igrejas” (Silva, 2007, p. 15).

A partir dessa breve contextualização, é possível perceber que o processo de consolidação das religiões afro-brasileiras foi atravessado pela formulação de mecanismos de resistência e negociação, necessários diante das circunstâncias adversas que enfrentaram. Em certa medida, é contra esse “pano de fundo” histórico que podemos compreender as falas das entrevistadas do documentário “A dona do terreiro”.

4 DOCUMENTÁRIO: A DONA DO TERREIRO

Por se tratar de uma produção audiovisual, denominada pelo termo documentário, entendemos que possui uma linguagem própria e certo modo de produção estrutural. Autoras/es concordam com a dificuldade de definir o filme documentário, pois, ainda que se distancie do filme de ficção, não há exatamente uma fronteira clara entre filmes de ficção e de não ficção, pois o documentário não deixa de ser um gênero cinematográfico, o que dificulta estabelecer uma distância precisa entre um e outro (Nichols, 2010; Melo; Gomes; Morais, 2001; Carmo-Roldão; Bazi; Oliveira, 2007).

Ainda assim, o documentário carrega certas especificidades, como seu caráter autoral que, de acordo com Carmo-Roldão, Bazi e Oliveira (2007), sempre é evidenciado, seja pela escolha do tema, construção do roteiro e da própria direção.

¹⁰ Silva (2007, p. 10), em seu artigo, recolheu informações sobre os casos de ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras por meio de reportagens publicadas na imprensa escrita e na literatura acadêmica dos últimos anos e os classificou segundo critérios como: “1. Ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2. Agressões físicas in loco contra terreiros e seus membros; 3. Ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos destas religiões existentes em tais espaços; 4. Ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5. Ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente, 6. As reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras”.

Melo, Gomes e Moraes (2001, p. 1) também apontam essa característica, afirmando que “o documentário carrega em si o ponto de vista do diretor” e isso não prejudica sua credibilidade. Neste ponto, a autora do documentário “A Dona do Terreiro”, Deisy Anunciação, possui íntima relação com a questão abordada – por ser mulher e negra. Outra característica apontada por Melo, Gomes e Moraes (2001) é a construção discursiva dos depoimentos que funcionam como documentos. São estes que comprovam o tema abordado, que atuam como registro ou mecanismo de resgate da memória humana. Como afirmam as autoras: “no documentário as vozes podem falar por si” (Melo; Gomes; Moraes, 2001, p. 11).

Para o crítico e teórico de cinema Nichols (2010), mais do que tentar estabelecer uma definição do que é ou não um documentário, importa examinar os modelos, protótipos e suas características, tais como, o comentário em voz-over¹¹, os grupos representativos e o processo ou desenvolvimento histórico. O autor identifica seis subgêneros do gênero documentário: poético, expositivo, participativo, observativo, reflexivo e performático. Não interessa expor cada um deles aqui, apenas ressaltar que o documentário “A Dona do Terreiro” se encaixa no modelo expositivo – que enfatiza o comentário verbal numa lógica argumentativa.

Nichols (2010) ressalta ainda que os documentários, ao longo de sua história, abordam temas típicos, como identidade pessoal, intimidade sexual e pertença social, como práticas sociais de culturas e/ou lugares diferentes, que exaltam a perspectiva das pessoas entrevistadas – elas falam de si mesmas e atestam suas próprias histórias. Dessa forma, os documentários estão associados ao surgimento de uma “política de identidade” que se preocupa em representar, como afirma o autor, grupos marginalizados ou excluídos, histórias ignoradas ou reprimidas pelos valores e crenças dominantes na sociedade.

[...] Identidades étnicas passadas de geração em geração, apesar da diáspora e do exílio – e as comunidades de escolha – identidades coletivas formadas pela escolha ativa de adotar e defender as práticas e os valores de um determinado grupo – também ganham representação. Elas servem de prova da dimensão mítica das

¹¹ Voz-over é uma técnica narrativa em que uma voz é adicionada sobre as imagens, sem que o locutor apareça na tela. A voz não está sincronizada com os movimentos labiais de nenhum personagem visível.

reivindicações de igualdade total e dos pressupostos de um nacionalismo que não conhece diferenças de raça, classe ou cor. (Nichols, 2010, p. 192).

Da mesma maneira, o documentário “A Dona do Terreiro” – ao abordar a história não somente do candomblé e sua formação no Brasil, mas a cultura das pessoas negras de forma geral – confirma esse propósito de revelar a história de pessoas que deixaram de ser contadas, evidenciando sua importância cultural e social. Em “A Dona do Terreiro”, a jornalista Deisy Anunciação reconstrói a história de mulheres negras e mães-de-santo, que depõem sobre si mesmas e sua ancestralidade, ou seja, a história (re)contada com base em documentos orais (Carmo-Roldão; Bazi; Oliveira, 2007).

Nesse processo, como metodologia, utilizamos a análise discursiva de base construcionista (Spink, 2014), que focaliza a produção de sentidos no cotidiano. Do ponto de vista de Spink, essa produção não constitui uma atividade cognitiva intra-individual, como se o significado das coisas do mundo residisse na mente das pessoas. Tampouco constitui a pura reprodução de modelos predeterminados, como se tal significado pudesse simplesmente ser imposto de fora para dentro, ou seja, como se as pessoas o absorvessem de forma indiscriminada e passiva. Para as/os autora/res, a produção de sentido é uma prática social dialógica, ou seja, trata-se de algo que só ocorre por meio de uma relação. Nesse sentido, o significado das coisas do mundo não residiria no individual, mas no relacional.

Seguindo essa linha de raciocínio, os sentidos veiculados nas entrevistas do documentário “A Dona do Terreiro” são, antes de tudo, o produto de uma interação, que se deu num contexto muito específico. Compreendemos, portanto, que o tom de voz empregado, as figuras de linguagem selecionadas, as histórias relatadas e os argumentos defendidos pelas entrevistadas, isto é, tudo aquilo que disseram (e tudo aquilo que deixaram de dizer) foi construído na relação com a entrevistadora. Foi negociado com ela (Pinheiro, 1999) e produzido pela maneira como perceberam e avaliaram a própria situação da entrevista. Afinal, o que dizemos de nós mesmos e dos outros depende de onde, quando, com quais objetivos e para quem nos dirigimos, ou seja, depende do contexto em que estamos inseridos e, principalmente, do modo como percebemos esse contexto (Van Dijk, 2008). Nesse sentido, sustentamos que as entrevistas analisadas não

podem ser lidas como uma mera técnica de “coleta de dados”, que simplesmente extrairia da entrevistada uma ideia, uma recordação ou um ponto de vista previamente existente, mas, sim, como um espaço interativo, que moldou e ajustou aquilo que foi dito.

Para analisar as referidas entrevistas, primeiramente, assistimos ao documentário de forma atenta e repetida. Em seguida, transcrevemos seus diálogos e, então, traçamos um panorama geral dos discursos veiculados nesses diálogos, que podem ser categorizados em quatro temáticas: Religiosidade, Família, Liderança e Racismo. Feito isto, aprofundamo-nos nas maneiras pelas quais as mães-de-santo construíram discursivamente sua condição de mulher negra e seu *status* de líder¹².

Um dos primeiros pontos tratados no documentário é a formação do candomblé no Brasil, no qual, uma das entrevistadas – *Makota Valdina Oliveira*¹³ (Terreiro *Unzó Onimboyá*, BA) concebe-o não somente como uma comunidade espiritual, mas, principalmente, como um espaço de criação e fortalecimento de vínculos afetivos e familiares. Nas suas palavras:

Makota Valdina: Foi através da religiosidade, do candomblé, que a gente resgatou uma família que foi esfacelada, que a gente não tinha direito de ter uma família. Então, a mãe-de-santo era a mãe dos filhos que ela paria, quando paria, e dos filhos que ela não paria, mas era mãe espiritual. E todos se sentiam irmãos de tal maneira que as pessoas iniciadas por alguém era como irmãos, a tal ponto de não poder casar entre si.

A fala de *Makota Valdina* remete-nos a um momento passado da história e, nesse sentido, atua como documento oral de sua ancestralidade, na qual deu origem a uma sequência de mães-de-santo. Pois estas não se constituem neste cargo, mas, antes,

¹² Além das mães-de-santo, foram entrevistados um pai-de-santo (*Tata Nkisi Katuvanjesi*, Terreiro *Nzo Tumbansi*, SP) e o especialista Reginaldo Prandi (Sociólogo/USP). Ainda que não fosse de nosso interesse analisar suas falas, mas somente as das mães-de-santo, acreditamos ser relevante destacar que, a despeito de o documentário dar voz a essas mulheres, oferecendo a oportunidade de construírem publicamente suas próprias narrativas sobre si e sobre o mundo ao seu redor, ao dar a palavra final ao especialista, ele retira, em certa medida, seu protagonismo na construção da História. Afinal, ao fazer isso, a voz da mãe-de-santo, para ser legitimada, precisa, em última instância, passar pela chancela da voz do especialista.

¹³ *Makota Valdina* foi educadora, líder comunitária, ativista contra o racismo e intolerância religiosa, uma das lideranças mais influentes no candomblé. Responsável pela célebre frase: “Não sou descendente de escravos. Eu descendo de seres humanos que foram escravizados”. Faleceu no dia 19 de março de 2019.

são indicadas através do jogo de búzios, portanto, são escolhidas pelos Orixás. Como declara *Pequena Sandra de Iemanjá* (Terreiro Oxumaré, BA): “*A hierarquia do candomblé, pra começar, ela é determinada pelo jogo de búzios. Então, o papel da mulher está determinado a partir do cargo que ela ocupa*”. Essa declaração indica que, apesar de existir uma hierarquia¹⁴ dentro dessa comunidade espiritual, ela não é estabelecida entre seus membros, mas, sim, pelos Orixás. Portanto, as relações hierarquizadas no candomblé, embora desiguais, não operam por meio da opressão, pois as escolhas são realizadas pelas divindades ancestrais.

Ao abordar essa relação espiritual e familiar no candomblé, mãe *Stella de Oxóssi* afirma que a mulher negra e mãe-de-santo ocupa a função mais importante¹⁵ (Terreiro *Ilê Axé Opó Afonjá*, BA):

Mãe Stella: O candomblé, quando ele é bem estruturado, bem dividido é uma família. A mulher teve raça de segurar o babado, né? Ela teve raça, tomou conta da sua família. De repente a vizinha deu o filho pra batizar, ela já mandava no afilhado e por aí foi subindo assim, foi formando uma hierarquia, sem nenhuma pretensão, e nós tomamos conta, fora de vaidade. A mulher sempre... nasceu para ser líder. Líder não é quem senta numa cadeira de presidência não. Líder é quem sabe mandar.

Ao examinar o discurso de Mãe *Stella*, encontramos várias expressões que, simultaneamente, indicam e legitimam o papel de comando exercido pela mulher no candomblé, como, “ela teve raça”, “tomou conta”, “a mulher sempre nasceu para ser líder”. Notemos que esta última expressão naturaliza a liderança feminina, fazendo crer que é inata. Por um lado, essa naturalização pressupõe uma perspectiva essencialista de mulher – como se tal liderança fosse uma característica intrínseca sua –, que acaba eclipsando o caráter social e historicamente construído dos papéis que as mulheres

¹⁴ Nos candomblés, existem vários cargos determinados pelas divindades, por exemplo: no candomblé *Ketu*, *Iyalorixá/Bababorixá* (mãe ou pai-de-santo), *Iyakekerê / Babakekerê* (mãe ou pai pequena/o), *Ogâ* ou *Ogan* (Tocadores de atabaques, não entram em transe), *Ajoiê* ou *ekedi* (Camareira do Orixá, não entram em transe), etc. Essas nomenclaturas podem mudar de acordo com a nação.

¹⁵ Mãe *Stella de Oxóssi* foi a quinta *Ialorixá* do *Ilê Axé Opó Afonjá*, um dos mais tradicionais terreiros da Bahia. Foi a primeira *ialorixá* no Brasil a escrever livros e artigos sobre o candomblé, tendo nove livros publicados. Possui o título de doutora honoris pela Universidade Federal da Bahia e pela Universidade do Estado da Bahia. Ocupou a cadeira de número 33 na Academia Brasileira da Bahia, cadeira ocupada desde 2013. Como profissão foi enfermeira. Faleceu em 27 de dezembro de 2018, aos 93 anos.



exercem no seu cotidiano. Pois, como dizia Simone de Beauvoir (1967, p. 9), “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”. Por outro lado, tal naturalização não deixa de servir de apoio para um discurso que representa uma forma de resistência por meio da qual as relações entre homens e mulheres são estruturadas em uma sociedade patriarcal, como a brasileira. Se levarmos ainda em consideração que esse discurso foi enunciado por uma mulher negra, seu caráter crítico torna-se ainda mais evidente, dado que, além da opressão de gênero, essa mulher ainda está sujeita ao preconceito e à discriminação racial.

Em outro momento, Mãe Stella aborda a questão da hierarquia: “*foi formando uma hierarquia, sem nenhuma pretensão, e nós tomamos conta, fora de vaidade*”. Notemos, aqui, o uso da expressão “sem pretensão”. Esta faz crer que a hierarquia não é o produto de uma ação deliberada de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, mas, sim, uma formação espontânea, quase natural. O que, em certo sentido, contribui para legitimá-la.

Ao compreendermos que certas expressões naturalizam a liderança, essa se confirma num outro momento, quando as entrevistadas são questionadas sobre o empoderamento feminino, termo tão em voga ultimamente. Na fala da Mãe Stella:

Mãe Stella: O empoderamento, ele... É a gente quem faz. Não é que fulano é poderoso, já nasce para ser poderoso. Por isso, ela é no seu sangue, na raça mesmo, o jeito, a forma de mandar. Como é que uma senhora que nem eu, de 91 anos, posso comandar esse... Aqui é um mundo, esse pedaço aqui é um mundo.

Notemos, aqui, que, novamente, Mãe Stella evoca uma perspectiva essencialista de ser humano, que naturaliza as relações de poder. Afinal, este estaria no “sangue”, na “raça”. A pessoa já nasceria (ou não) poderosa. Essa perspectiva é particularmente interessante de ser examinada, uma vez que indica as contradições e possibilidades do “discurso biológico”. Afinal, por um lado, esse discurso pode contribuir para a manutenção de práticas discriminatórias, que alimentam múltiplas formas de dominação, como o racismo. Basta recordar que serviu de base, na passagem do século XIX para o século XX, para a propagação da ideologia do darwinismo social e para a consolidação do movimento eugenista no Brasil – que, grosso modo, avaliava



negativamente o alto grau de miscigenação de boa parte da população brasileira e que, por essa razão, buscava a “purificação da raça”¹⁶ (Góis Junior; Lovisolo, 2005). Por outro lado, conforme já sugerimos, ele pode servir, dentro do contexto de uma religião de matriz africana, como o candomblé, de apoio para a crítica de relações sociais vivenciadas como insatisfatórias por grupos em posições subalternas de poder, como as mulheres negras.

O “discurso essencialista”, todavia, não está presente na “boca” de todas entrevistadas. Ao contrário, como sugere o extrato abaixo, algumas entrevistadas relacionam o empoderamento das mulheres negras a uma rede de apoio estabelecida no passado. Nesse sentido, o empoderamento não estaria no “sangue”, mas seria uma conquista social. Uma conquista das mulheres negras de outras épocas, que, com muito esforço, teriam conseguido superar as adversidades da vida e semeado um futuro melhor para suas/seus filhas/os.

Makota Valdina: Essas mulheres que não cursavam universidade, que não eram escritoras, não eram isso, não eram aquilo – que hoje todas as mulheres negras podem ser –, mas que lavando roupa, passando roupa, engomando roupa, com sua gamela na cabeça, vendendo fato, vendendo coisa, ou na sua quitanda, fazendo um quitute, vendendo acarajé, que hoje todo mundo vende, até homem vende acarajé, mas naquela época não. O quanto essas mulheres fizeram! Como minha mãe dizia “eu arrasto a barriga no chão, mas meus filhos, todos os meus filhos que quiserem se formar, vão se formar”. O que é isso? Não é empoderamento?! O que é isso? Sem estudo, sem nada, uma consciência que vem. Entende? Então, tem que ver essas coisas, as coisas não caem de paraquedas. Para muitas mulheres serem empoderadas hoje, nós precisamos da forma de empoderamento do passado, das mulheres negras do passado.

Nesta fala, percebemos que o sentido de empoderamento se relaciona com a ideia de força da mulher, não uma força capaz de realizar algo extraordinário, mas de perseverar em cuidar, comandar e organizar a vida diária, os muitos afazeres que

¹⁶ Para a vertente lamarckista, essa purificação poderia ser alcançada via a melhora das condições de vida das/os brasileiras/os, que lhes traria benefícios biológicos, que seriam assimilados pela sua carga genética e, posteriormente, transmitidos de forma hereditária. Já para a vertente galtoniana, ela poderia ser alcançada via esterilização das pessoas “disgênicas” ou controlando os casamentos na sociedade brasileira (Góis Junior; Lovisolo, 2005).

ficavam (e ainda ficam) sob sua incumbência. *Makota Valdina* exalta o trabalho realizado em serviços domésticos, que são, ainda hoje, menosprezados e muito pouco valorizados, mas que permitiram às mulheres conquistar independência financeira e melhores condições para suas/eus filha/os. Notemos o elogio dirigido à sabedoria de sua mãe. Uma sabedoria que, segundo ela, não veio da educação formal. Nas suas palavras: “*sem estudo, sem nada, uma consciência que vem*”. Quando indagada pela mesma questão, Mãe Pequena Sandra de Iemanjá¹⁷ responde:

Mãe Pequena Sandra: Eu acho que o empoderamento da mulher passa por uma tomada de consciência dela mesma, enquanto ser de direito e defender esses direitos enquanto cidadão. Nós não podemos esquecer que as outras mulheres que não estão nos papéis hierárquicos do terreiro, elas também são grandes lutadoras, são mães de família, mulheres que têm filhos, que têm casa, têm marido, então, a luta delas não é diferente da nossa [mãe-de-santo]. A luta da mulher, eu acho que é uma luta única. É uma luta por moradia, é uma luta por educação, é uma luta por respeito, é uma luta também pelo mercado de trabalho, é uma luta por se assumir enquanto mulher, poder caminhar, andar, ir e vir sem ser obrigada, sem ser cerceada em seu caminho só porque é bonita ou feia.

Diferentemente da fala de *Makota Valdina*, que se refere ao passado; a de Mãe Pequena Sandra se dirige ao presente, lembrando que as mulheres negras continuam em situações de grande vulnerabilidade e que ainda não vivem em patamar de igualdade. Ademais, ressalta a questão dos direitos das mulheres e menciona alguns aspectos que ainda precisam conquistar: moradia, educação, respeito, mercado de trabalho, assumir-se enquanto mulher. Interessante observar que Mãe Pequena Sandra se utilizada da palavra “luta”, ao afirmar que as mulheres precisam lutar para conquistar tais direitos, o que indica que, a despeito dos avanços já alcançados, as mulheres e, principalmente, as mulheres negras, ainda precisam lutar para conseguir o que já deveriam ter/ser por direito. A palavra luta carrega o sentido de embate, de forças opostas que disputam um objetivo: vencer. Mais uma vez, denuncia uma sociedade desigual e injusta.

Além de conquistas consideradas materiais, Mãe Pequena Sandra aponta para a violência subjetiva – “*poder caminhar, andar, ir e vir sem ser obrigada, sem ser*

¹⁷ Mãe Pequena Sandra de Iemanjá do Terreiro Oxumaré, BA. Mãe pequena é a segunda sacerdotisa na casa de candomblé, ajuda a mãe-de-santo com os iniciados.

cerceada em seu caminho só porque é bonita ou feia” –, ou seja, para as violências sexistas que insistem em se manter; que ainda tentam negar à mulher determinados lugares sociais, por razão de seus corpos e/ou aparência – que são objetificados e sexualizados; a luta, neste sentido, é uma maneira de as mulheres oporem-se ao sistema patriarcal. Como ela afirma num outro momento: “*A mulher sobreviver hoje na sociedade é um ato de coragem*”.

Ao problematizar a situação da mulher em nosso país, as mães-de-santo não deixam de associá-la com o racismo, o que confirma a linha teórica da interseccionalidade, que sustenta que ambas as questões (racial e de gênero) não estão desassociadas às experiências das mulheres negras. Isso fica particularmente evidente na seguinte fala:

Mãe Stella: Dizer que é o racismo, que é o preconceito, veja, quando alguém diz “eu não tenho preconceito” é porque já tem preconceito. Eu sou negra, eu sou ser humano, como todos nós somos iguais e cada um é que faz o seu futuro, cada um é que faz a sua sorte. Você, às vezes, é bilionário, mas continua escravo de alguma coisa, e a gente não pode ser escravo, Deus fez a gente *pra* termos independência.

Em primeiro lugar, chama-nos a atenção a compreensão da entrevistada do modo de funcionamento do discurso racista hoje em dia, pois é similar à de estudiosas/os do tema, tais como Teun A. Van Dijk (2008). Essa similaridade indica a existência de uma espécie de “fundo discursivo” comum sobre a questão, ou seja, que determinados posicionamentos e explicações do racismo atravessam diferentes campos sociais (no caso, o acadêmico e o do candomblé). Evocando a voz da/o racista – “eu não tenho preconceito” –, a entrevistada problematiza o uso da ressalva – mais exatamente, da negação aparente – nas conversas cotidianas como uma estratégia de dissimulação e legitimação do racismo. Estratégia que envolve, por um lado, a construção positiva de um “nós”, que serve, de partida, para negar o caráter racista da “nossa” própria posição; e, por outro lado, a construção negativa de um “eles”, que serve, no final das contas, para tornar digno de apoio sua discriminação. Não à toa, esse tipo de construção, quase sempre, implica o uso de uma conjunção, como no seguinte caso: “não tenho nada contra negros, mas...”.

Em segundo lugar, chama-nos atenção a frase “*cada um é que faz o seu futuro, cada um é que faz a sua sorte*”, que indica a determinação da mulher negra em se colocar numa sociedade sexista e racista. Mãe Stella também reúne as questões de gênero, raça e religiosidade, pois estes fazem parte intrinsecamente de sua realidade, assim como vimos em Kilomba (2019), em que a mulher negra é considerada um fenômeno híbrido, porque sua vivência é atravessada pelas concepções de raça e de gênero ao mesmo tempo; e no caso das mães-de-santo, acrescenta-se a religião de matriz africana – o candomblé – que por isso mesmo enfrenta, ainda nos dias de hoje, fortes ataques preconceituosos e racistas.

5 CONSIDERAÇÕES

Nas linhas que se seguiram, pudemos compreender, a partir das próprias vozes das mulheres negras e mães-de-santo, a perspectiva interseccional concretizada em suas vidas. Suas falas corroboram com as de Kilomba (2019), na qual o sexism e o racismo embora sejam processos diferentes, entrelaçam-se em suas experiências. Nesse sentido, a análise das narrativas das mães-de-santo no documentário *A Dona do Terreiro* revelou que a interseccionalidade entre raça, gênero e religiosidade não é apenas uma categoria analítica, mas uma dimensão concreta da experiência vivida dessas mulheres. As falas examinadas demonstram que, no contexto do candomblé, a liderança feminina negra não se limita ao exercício de funções espirituais; ela se inscreve como prática política, cultural e comunicativa de resistência frente às estruturas históricas de dominação.

Essas mulheres constroem um discurso que combina elementos essencialistas e construcionistas. Tal ambiguidade discursiva, longe de ser uma contradição simplista, revela-se como estratégia comunicativa situada. Em um dado momento, mobiliza a “raça” e o “sangue” como marcadores de pertencimento e legitimidade dentro da comunidade; em outro, articula sua liderança a processos históricos, lutas coletivas e redes de apoio formadas ao longo de gerações. As falas sobre emponderamento evidenciam que essa noção assume diferentes significados no interior da tradição afro-brasileira. Para algumas, trata-se de uma força “inerente”, transmitida pela ancestralidade e reconhecida pelas divindades; para outras, é uma conquista social



acumulada, fruto de trajetórias marcadas por trabalho, solidariedade e enfrentamento de adversidades. Nesse sentido, o emponderamento feminino negro, tal como narrado, articula dimensões subjetivas e materiais, espirituais e políticas, locais e históricas.

A dimensão religiosa mistura-se às lutas contra o racismo e o sexism. O candomblé – conforme descrito por Makota Valdina, Mãe Stella e Mãe Pequena Sandra –, emerge como espaço de reconstrução de vínculos familiares, de preservação de saberes e de exercício de autoridade feminina, cuja hierarquia, derivada e legitimada pelos Orixás, tenciona os padrões patriarcais e eurocêntricos, que estruturam a sociedade brasileira. Tal constatação reforça a importância de compreender as religiões de matriz africana não apenas como sistemas espirituais, mas como arenas políticas de produção de sentidos e de disputa simbólica.

Entendemos que a sociedade se constituiu/constitui a partir de uma estrutura de normas sociais que molda “quem somos” e como “devemos ser”. No entanto, como essas normas são culturalmente construídas ao longo do tempo, é possível construí-las de forma diferente, assim como tem sido realizado por essas mulheres e suas ancestrais, que se empenharam e se empenham em alcançar uma sociedade mais igualitária, reivindicando o direito de ser, de fazer e de ter autonomia plena de seus próprios corpos. Dessa maneira, percebemos o quanto essas mulheres – negras e mães-de-santo – se estabelecem enquanto subversivas aos padrões eurocêntricos, ao transpor as barreiras do sexism, do racismo e da religiosidade, que atualizam uma longa tradição de resistência afro-brasileira, reafirmando o direito à autonomia plena sobre seus corpos, saberes e modos de existir. Na condição de líder religiosa, social e/ou cultural, a mãe-de-santo tem autoridade suprema dentro do candomblé, estabelecendo-se, assim, um símbolo de resistência. Isso implica reconhecê-las como sujeitos históricos que reconfiguram, a partir de seus terreiros, as fronteiras simbólicas do poder. Em um país marcado por desigualdades estruturais, essas vozes ecoam como testemunhos e práticas vivas de um projeto político de equidade, inscrevendo-se, assim, como patrimônio imaterial e como força transformadora na luta por uma sociedade mais justa.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Daniella. Intolerância religiosa: Disque 100 registra 2,4 mil casos em 2024.

Brasil de Fato, 22 jan. 2025. Disponível em:

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2025-01/intolerancia-religiosa-disque-100-registra-24-mil-casos-em-2024/>. Acesso em: 23 de jul. 2025.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: fatos e mitos. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1970.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Atualizada até a Emenda Constitucional nº 132, de 20 de dezembro de 2023. Disponível em:
https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 jul. 2025.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CARDOSO, Alan. Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo. **CCN Brasil**, 22 jan. 25. Disponível em:
<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/intolerancia-religiosa-no-brasil-cresceu-mais-de-80-diz-estudo/>. Acesso em: 23 de jul. 2025.

CARMO-ROLDÃO, Ivete Cardoso; BAZI, Rogério Eduardo Rodrigues; OLIVEIRA, Ana Paula Silva. O espaço do documentário e da vídeo-reportagem na televisão brasileira: uma contribuição ao debate. **Contracampo**, Niterói, v. 2, n. 17, p. 107-126, 2007. Disponível em:
[file:///C:/Users/tarcy/Downloads/O espaço do documentário e da vídeoreportagem na t.pdf](file:///C:/Users/tarcy/Downloads/O%20espaço%20do%20documentário%20e%20da%20videoreportagem%20na%20t.pdf). Acesso em: 12 jun. 2019.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016. Disponível em:
<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081/5457>. Acesso em: 12 jun. 2019.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 7-17, jan./jun. 2017. Disponível em:
<https://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559/506>. Acesso em: 12 jun. 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEISY ANUNCIAÇÃO. **Documentário A dona do terreiro**. 2018. 1 vídeo (35:51). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I>. Acesso em: 12 jun. 2019.

DOCUMENTÁRIO “A Dona do Terreiro” é exibido em Florianópolis. **Portal Desacato**, 25 mai. 2019. Disponível em: <https://desacato.info/documentario-a-dona-do-terreiro-e-exibido-em-florianopolis/>. Acesso em: Acesso em: 6 ago. 2025.

GÓIS JUNIOR, Edivaldo; LOVISOLLO, Hugo. A educação física e concepções higienistas sobre raça: uma reinterpretação histórica da educação física na virada dos anos 1930. **Revista Portuguesa de Ciências do desporto**, Porto, v. 5, n. 3, p. 322-328, 2005. Disponível em: https://scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-05232005000300008. Acesso em: 12 jun. 2019.

IBÁÑEZ, Tomás. O “giro linguístico”. In: IÑIGUEZ, Lupicinio. (Org). **Manual de análise do discurso em Ciências Sociais**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 50-104.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ., 2001.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Joseph-Achille. **Crítica da razão negra**. Portugal: Antigona, 2014.

MELO, Cristina Teixeira V.; GOMES, Isaltina Mello; MORAIS, Wilma. O documentário jornalístico, gênero essencialmente autoral. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 24., 2001, Campo Grande, MS. **Anais** [...]. Campo Grande, MS: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2001.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. 5. ed. Campinas: Papirus, 2010.

PINHEIRO, Odette. Entrevista: uma prática discursiva. In: SPINK, Mary Jane. (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**: aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo: Cortez, 1999. p. 183-214.

RODRIGUES, Jéssica. Liberdade de crença: entidades lançam pesquisa inédita para mapear racismo e violência religiosos no Brasil. **Brasil de Fato**, 11 mar. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/03/17/entidades-lancam-pesquisa-inedita-para-mapear-racismo-e-violencia-religiosos-no-brasil/>. Acesso em: 23 de jul. 2025.

SECRETARIA DE CULTURA DO ESTADO DA BAHIA. Documentário sobre liderança da mulher negra no poder religioso afro. **Portal do Governo da Bahia**, Salvador, fev. 2024. Disponível em: <https://www.ba.gov.br/cultura/noticia/2024->



02/55645/documentario-sobre-lideranca-da-mulher-negra-no-poder-religioso-afro.
Acesso em: 6 ago. 2025.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda**: caminhos de devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007. Disponível em: <file:///C:/Users/tarcy/Documents/neopentecostalismo%20e%20intolerancia%20religiosa.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2025.

SPINK, Mary Jane. **A produção de informação na pesquisa social**: compartilhando ferramentas. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014.

VAN DIJK, Teun A. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2008.

Original recebido em: 15 de setembro de 2024

Aceito para publicação em: 27 de maio de 2025

Tarcyanie Cajueiro Santos

Docente e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade de Sorocaba (UNISO), Sorocaba/SP. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre e Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo, com Pós-Doutorado pela mesma instituição. Líder do Grupo de Pesquisa em Mídias, Dominação e Resistência (GPMDR), cadastrado no Cnpq.

Felipe Tavares Paes Lopes

Professor da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas. Possui graduação em Comunicação Social pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (2001), graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2004), mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007), doutorado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (2012) e doutorado em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do ABC (2023). Também atuou como docente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade de Sorocaba (2015-2023)

Murilo Aranha Guimarães Marcelllo

Professor na Universidade Paulista (Unip) do Curso de Comunicação Social - Publicidade e Propaganda. Doutor (2023) e Mestre (2017) em Comunicação e Cultura pela Universidade de Sorocaba, linha de pesquisa Mídias e Práticas Socioculturais. Membro do Grupo de Pesquisa Cnpq: Mídias, Dominação e Resistência (Midre) e Comunicação urbana e práticas decoloniais (CUPDec). Possui graduação em Administração pela Escola Superior de Administração, Marketing e Comunicação de Campinas (2013).

Georgia de Mattos

Professora dos cursos de graduação em Comunicação Social na Universidade de Sorocaba-Uniso. Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade de Sorocaba (2023). Mestra em Comunicação e Cultura pela Universidade de Sorocaba (2018). Licenciada em Letras - Português/Inglês pela UniCesumar (2022). Bacharela em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade de Sorocaba (2014).



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional