

## Histórias Entrelaçadas de Mulheres Cerradinas

Entangled Histories of Cerrado Women

Historias entrelazadas de mujeres cerradinas

Rosinalda Correa da Silva Simoni<sup>1</sup> 

Universidade Estadual Paulista, São Paulo, SP, Brasil  
[rosinegra@gmail.com](mailto:rosinegra@gmail.com)

Thais Alves Marinho 

[thais\\_marinho@hotmail.com](mailto:thais_marinho@hotmail.com)

Tânia Ferreira Rezende 

Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil  
[taferrez@ufg.br](mailto:taferrez@ufg.br)

*Recebido em 10 de abril de 2024*

*Aprovado em 15 de abril de 2024*

*Publicado em 17 de outubro de 2024*

### RESUMO

Neste texto, são apresentadas as trajetórias entrelaçadas de Santa Dica, Maria José Alves Dias, Maria Lourdes Sousa Santos e Dona Procópio, mulheres afrodiásporizadas sustentadoras das memórias de luta do cerrado goiano. A proposta da pesquisa é perceber os modos de organização dessas mulheres para lidar com as questões coletivas relacionadas às consequências para a população afrodiáspórica, dos processos de racialização e colorização impostos aos africanos e seus descendentes, ao longo do tempo. O argumento é que suas ações coletivas conformam um tipo de feminismo que emerge nos entrelugares das instâncias de poder (público e privado), disputadas entre homens e mulheres brancas. Para tanto, discute-se o tensionamento das políticas de controle na relação corpo-território-linguagem-conhecimento-espiritualidade. É possível constatar as organizações de mulheres cerradinas nas irmandades, nas congadas, nas pastorais, nos quilombos, nos movimentos sociais, na educação escolar, na literatura, na comunicação social, nos conselhos. Essas ações coletivas possibilitaram a elas a restauração e a “manutenção de uma coesão que foi perdida ou desarrumada durante o processo de escravização” e que está perdurando com as colonialidades. O objetivo principal desta proposta é contribuir para visibilizar o protagonismo do povo negro e indígena, sobretudo as mulheres, nas áreas social, econômica e política, pertinente à História do Brasil, em conformidade com as leis 10.639/2003 e 11.645/2008, com as Diretrizes

Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, orientadores da BNCC.

**Palavras-chave:** Histórias entrelaçadas; Mulheres cerradinhas; Afrodiáspora; Cerrado goiano.

## ABSTRACT

This text presents the entangled trajectories of Santa Dica, Maria José Alves Dias, Maria Lourdes Sousa and Dona Procópio, Afro-diasporic women who sustain the cerrado of Goiás. The research proposal is to understand how these women organize themselves to deal with collective issues related to the consequences for the Afro-diasporic population of the processes of racialization and colorization imposed on Africans and their descendants over time. The argument is that their collective actions form a type of feminism that emerges in the in-between places of power (public and private) disputed between white men and women. To this end, the tension between the politics of control and the relationship between body-territory-spirituality-language-knowledge is discussed. It is possible to see the organizations of white women in brotherhoods, congadas, pastorals, quilombos, social movements, school education, literature, social communication and councils. These collective actions have enabled them to restore and "maintain a cohesion that was lost or messed up during the process of enslavement" and which is enduring with colonialities. The main objective is to rescue the contribution to making visible the protagonism of black and indigenous people in the social, economic and political areas pertinent to the History of Brazil, set out in Laws 10.639/2003 and 11.645/2008, in the National Curriculum Guidelines for the Education of Ethnic-Racial Relations and for the Teaching of Afro-Brazilian and African History and Culture, which guide the BNCC.

**Keywords:** Entangled stories; Clenched women; Afro Diaspora; Goiás Cerrado.

## RESUMEN

Este texto presenta las trayectorias entrelazadas de Santa Dica, Maria José Alves Dias, Maria Lourdes Sousa y Dona Procópio, mujeres afro-diasporizadas que apoyan las memorias de lucha en el cerrado de Goiás. La propuesta de investigación es comprender las formas en que estas mujeres se organizan para abordar cuestiones colectivas relacionadas con las consecuencias para la población afrodiaspórica, de los procesos de racialización y colorización impuestos a los africanos y sus descendientes, a lo largo del tiempo. El argumento es que sus acciones colectivas dan forma a un tipo de feminismo que emerge entre instancias de poder (público y privado) disputadas entre hombres y mujeres blancos. Para eso, se discute la tensión de las políticas de control en la relación cuerpo-territorio-lenguaje-conocimiento-

espiritualidad. Es posible ver organizaciones de mujeres cerradinas en confradias, congadas, pastorales, quilombos, movimientos sociales, educación escolar, literatura, comunicación social. Estas acciones colectivas les permitieron restaurar y “mantener una cohesión que se perdió o se interrumpió durante el proceso de esclavización” y que perdura con el colonialismo. El principal objetivo de esta propuesta es contribuir a visibilizar el protagonismo de los negros y los indígenas, especialmente las mujeres, en los ámbitos sociales, económicos y políticos relevantes para la Historia de Brasil, previsto en las leyes 10.639/2003 y 11.645/2008, en las Directrices Curriculares Nacionales para la Educación de las Relaciones Étnico-Raciales y para la Enseñanza de la Historia y la Cultura Afrobrasileña y Africana, asesores del BNCC.

**Palabras clave:** Historias entrelazadas; Mujeres cerradina; Afrodiaspora; Cerrado de Goiás.

## Introdução

No Centro-Oeste brasileiro, é notável a atuação de mulheres negras ao longo do tempo. Nomes como Santa Dica, Maria José Alves Dias, Maria de Lourdes Souza, Dona Procópio e Vó Rita têm ficado cada vez mais conhecidos entre os goianos. Entre elas a “dororidade”, descrita por Vilma Piedade (2017), garantiu a cumplicidade em coexistir com a desumanização de suas vidas, a desvalorização de suas origens, a precarização de sua mão de obra, a sexualização de seus corpos, a invisibilização de suas ações, a demonização de suas espiritualidades. Argumentamos aqui que a dor não é o único ponto em comum entre elas, a ancestralidade africana possibilitou que distintas formas de resistência, irmanação, cuidado e luta também emergissem desse encontro.

A atuação dessas mulheres negras, nas últimas décadas, pode estar associada às conquistas que os movimentos feministas obtiveram em projetar as mulheres para além do espaço doméstico. Entretanto, inspiradas por Lélia Gonzales (1984), Beatriz Nascimento (1976), Sueli Carneiro e Tereza Santos (1985), Núbia Regina Moreira (2011) e Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), acreditamos que as ações coletivas de mulheres afrodiaspóricas se constituíram como marcas próprias da colonização, em função das heranças de matrizes africanas e das colonialidades impostas a elas. Desse modo, as mulheres negras, no contexto do atual estado goiano, desde a colonização, munidas de uma percepção não-binária sobre si mesmas e o mundo, incrementaram o

patriarcado brasileiro, fazendo emergir formas de organização patriarcal variáveis, segundo os arbítrios dos grupos domésticos, no âmbito do domicílio (incluindo os terreiros/quintais), conformando o que chamamos de “Feminismos de terreiros” (Marinho; Simoni, 2020; 2021; Marinho, 2022; 2023), como buscamos demonstrar ao longo deste texto, a partir das diferentes trajetórias de distintas mulheres.

Vencer os abismos e lacunas da história oficial, que reservou a membros masculinos da elite, de ascendência europeia, os holofotes dos registros em documentos oficiais e em institutos de memórias, é um desafio. Além da colonialidade do poder, implícita no apagamento historiográfico sobre os subalternizados, temos também a colonialidade do corpo, marcada pelo gênero e a sexualidade (Lugónes, 2008). Ou seja, as mulheres afrodiaspóricas sofrem um processo duplo de apagamento: por serem mulheres e por não serem brancas. Mesmo com o advento do Feminismo, permaneceram ocultas sob a categoria Mulher, cuja definição está baseada no dimorfismo sexual, que essencialmente define a natureza feminina, a partir da maternidade, da reprodução, da sensibilidade, da beleza e da vocação para as atividades domésticas.

Assim, problematizamos a relação entre corpo-território-linguagem-conhecimento-espiritualidade e as políticas de controle dos corpos, para tensionar interseccionalmente a malha enunciativa do poder geo-ontoepistêmico-linguístico no espaço que se situa na complexidade entre a afro-religiosidade, o catolicismo “popular” e o catolicismo oficial.

Para tanto, temos desenvolvido, a partir da atuação na Rede Latino-americana e Caribenha sobre Feminismos de Terreiros - RELFET, como proposta metodológica, a fabulação historiográfica crítica, sob inspiração de Saidiya Hartman (2008) e Tavia Nyong’o (2019), visando aliar a pesquisa histórica em registros e documentos oficiais à História Oral e de Vida de afrodescendentes contemporâneos, para perspectivar os entrelaçamentos do passado que tornaram possíveis a existência desses na atualidade. Dessa forma, utilizamos relatos orais de mulheres negras contemporâneas sobre suas próprias trajetórias e de seus antepassados, como chaves interpretativas para compreendermos os tipos de relações estabelecidas entre elas no passado colonial.

Ao produzirmos esse conhecimento, buscamos contribuir para a aplicabilidade dos dispositivos jurídicos brasileiros de ações afirmativas, como a Lei 10.639/2003 e 11.645/2008, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, orientadores da Base Nacional Curricular Comum. Entendemos que seja importante promover uma visão múltipla da história, incluindo a história das mulheres afrodiáspóricas, para incorporar aos currículos e às propostas pedagógicas a abordagem de temas contemporâneos que afetam a vida humana em escala local, regional e global, preferencialmente de forma transversal e integradora.

### **Irmandades e os Terreiros**

Em Goiás, a atuação das mulheres afrodiáspóricas, ainda no contexto colonial, se deu nos espaços de convivência próprios aos negros e negras escravizados/as, seja nos arredores das senzalas, irmandades, roças de plantação, acampamentos de mineração, ranchos e cordões dos carnavais e festejos, que se estenderam para os alpendres e quintais de forros, quilombolas e negros livres e, onde realizavam benzeções, celebrações católicas (como as congadas, as folias e os festejos em devoção aos santos), rituais de candomblé, umbanda e outros, além de conviverem e realizarem parte das atividades laborais domésticas cotidianas. Nesses entre-lugares, localizados entre o público e o privado, que chamamos de “terreiros”, as mulheres negras, no labor cotidiano, nas conversas à beira do fogão, durante as preparações das celebrações e dos rituais, contribuem com a disseminação e materialização do que Segato (2003) denomina de “códex afro-brasileño”, apontando para a existência de um código fixo em ação por trás das práticas observáveis, uma inscrição críptica, codificados, subterrâneo, mas que se manifesta todo o tempo no discurso de algumas dessas mulheres. Assim, os terreiros se tornam espaço de territorialização e de mobilização de ações coletivas e individuais de ajudas mútuas relacionadas às intempéries do racismo e do patriarcado ocidental.

A possibilidade dessas mulheres atuarem dessa maneira pode, então, e star relacionada com as concepções múltiplas e duais das matrizes africanas, como

as de origem Iorubá, que foi o grupo étnico mais presente entre os arrivistas da capitania ainda no século XVIII. Conforme tem destacado Oyěwùmí (2016), as classificações entre homens e mulheres em África pré-colonização, eram baseadas em divisões e assimetrias (como as entre obinrin e okunrin, ou entre ana-machos e ana-fêmeas), mas não correspondem necessariamente à hierarquia de gênero binário ocidental, sendo a senioridade mais relevante para pensarmos as relações entre as pessoas e suas configurações espirituais, codificadas pela matripotência. Assim, o poder procriativo, de origem espiritual deriva de Ìyá, portanto, não se limita à co-sanguinidade ou à biologia. Nessa cosmopercepção, como na Asante e Igbo, há uma combinação metafísica, emocional e prática que condensam o poder supremo da mulher/mãe, embora o homem também seja matripotente.

A perspectiva que se volta aos saberes dos povos pré-colonização possibilita o alcance da interculturalidade conforme defendida por Vera Candau (2020) e Enrique Dussel (2016) ao promover uma compreensão mais profunda e holística das diversas cosmologias e formas de organização social que existiam antes da imposição dos modelos coloniais europeus. Essa abordagem não só enriquece o diálogo intercultural, mas também desafia as hierarquias e categorias impostas pelo pensamento colonial, permitindo um verdadeiro encontro entre culturas e sistemas de conhecimento distintos.

Enrique Dussel argumenta que a interculturalidade deve ser entendida como um projeto ético e político que desafia a colonialidade do saber e do poder. Ele propõe uma "filosofia da libertação" que reconhece e valoriza os saberes e práticas dos povos originários, rompendo com a epistemologia eurocêntrica que domina o pensamento ocidental. Vera Candau, por sua vez, defende que a educação intercultural precisa promover o reconhecimento e o diálogo entre diferentes culturas, superando o racismo e a exclusão. A perspectiva de Oyěwùmí, ao destacar que as classificações entre homens e mulheres na África pré-colonização não se encaixam na hierarquia de gênero binário ocidental, revela a diversidade das formas de organização social que existiam antes da colonização. Isso vai ao encontro do que Dussel e Candau propõem, ao reconhecer e valorizar essas cosmologias alternativas como parte essencial do diálogo intercultural.



A cosmopercepção africana, com sua ênfase na matripotência e na senioridade, oferece uma estrutura alternativa para pensar as relações sociais e espirituais. Essa diversidade de concepções permite um encontro intercultural mais equitativo, onde as cosmopercepções não-ocidentais não são apenas toleradas ou vistas como exóticas, mas reconhecidas como formas legítimas de conhecimento e organização social, que se manifesta de forma entrelaçada com a cosmopercepção europeia.

Assim, alguns sentidos afrocentrados se entrelaçaram com a organização eclesiástica católica, com os princípios cristãos e com os rituais ameríndios, e serviram de estímulo para o surgimento de uma nova forma de expressar a espiritualidade. Os elementos de matriz Africana se infiltraram no catolicismo, produzindo situações no bojo do próprio catolicismo, estranhas à autoridade dessa instituição, como o próprio advento das Irmandades de Pretos ou a inserção de mulheres em mesas diretivas dessas, ou ainda, tomadas de decisões no âmbito das Irmandades em desacordo com o estatuto, ou mesmo a ausência de estatutos ou ainda a atuação de homens e mulheres negras como curandeiras, “feiticeiras”, benzedeadas e líderes messiânicas, além do alto número de relações de concubinato, entre outros.

Essa rearticulação ou tradução de elementos produz ambivalências, provoca instabilidade e incertezas, tanto no discurso colonial quanto no próprio catolicismo e no patriarcado. Logo, embora conceitos como sincretismo e catolicismo popular não possibilitem perspectivar os impactos e efeitos dessas mesclas com valores ancestrais africanos, como os de origem lorubá, a relacionalidade entre homens e mulheres, a perspectiva holista sobre as relações entre os planos físico, humano e espiritual, demonstrada especialmente por meio do uso das ervas e plantas em rituais de benzeções e simpatias, a matripotência e a senioridade se apresentam enquanto constantes nos mitos, nas práticas, na corporeidade, na sensibilidade de muitas dessas pessoas negras. Nos “terreiros”, primordialmente, esses saberes são comunicados, partilhados e incorporados, dando continuidade aos processos de construção subjetiva dos sujeitos, como ocorre no âmbito das Irmandades de Pretos.

Assim, seria nos “terreiros”, notadamente, que a superestrutura simbólica de matriz africana, por meio das celebrações, mitos revividos e práticas cotidianas, (incluindo aí a compreensão de gênero), estabelece um elo entre os afro-brasileiros e seu passado africano. Apesar da violência colonizadora, das tentativas de controle cristão sobre os negros, acreditamos que nas Irmandades de Pretos, ligadas à ordem eclesiástica Católica, foram preservadas redes de relações de gênero que funcionam de forma relacional, sendo a senioridade mais relevante do que a feminilidade ou masculinidade, como herança da matriz africana lorubá.

A existência de rainhas e juízas, apontados como os cargos mais importantes das Irmandades de Pretos, ao lado dos juízes e reis, pode ser um indicativo dessa multimodalidade do gênero, presente também nas religiões de matriz africana, em que a matripotência é reverenciada como controladora das grandes energias espirituais, embora essa realidade tenha sido historicamente ocultada por uma imposição de sentido do patriarcado.

Mary Karasch (2012), Cristina Cassia Moraes (2012), Maria Lemke Loiola (2009), Rosinalda Simoni e Thais Marinho (2021) vêm salientando o destaque que as rainhas, juízas, princesas, princesas de ramalhetes e rainhas perpétuas têm desempenhado no âmbito das Irmandades. Apenas nas Irmandades de Pretos do Centro-Oeste brasileiro, em contraste com as Cofradias espanholas e Irmandades de Brancos, foram identificados cargos nas mesas diretivas direcionados às mulheres, conforme identificado nos livros de mesa das mais de 34 Irmandades existentes na antiga capitania de Goiás, entre 1736 e 1808 (MORAES, 2012).

No espaço das Irmandades, negociavam-se as diferenças, mantendo a condução de práticas consideradas pagãs pela Igreja católica, como procissões, enterros, reinados, folguedos, folias, levantamento de mastros e rodas de danças. Nos quintais e “terreiros” das Capelas e igrejas das Irmandades organizavam as celebrações, ao mesmo tempo, que transmitiam os saberes ancestrais pela oralidade, nas conversas à beira do fogão à lenha, e na prática com a preparação dos adornos, vestimentas, alimentos e rituais.



## **Matriarcas Quilombolas**

À medida em que a atividade mineradora de aluvião entrava em refluxo, no século XIX, o grande contingente de arrivistas (imigrantes) desenvolvia outras formas de subsistência. Às sombras dos arraiais, diante dos temores da “decadência” da atividade aurífera, muitos quilombos se desenvolveram e deram continuidade à atividade mineradora, após o esvaziamento das minas, sendo responsáveis pelas descobertas de veios de ouro, além de atuarem na diversificação da produção agrícola (Salles, 1992). A agricultura e a pecuária começaram a ser desenvolvidas como atividades econômicas voltadas para a subsistência e ajuda mútua, além do abastecimento do comércio local

A exemplo da comunidade Kalunga, em grande medida, coube às mulheres nos quilombos resguardar a ancestralidade, seja por meio das contações de causo, da oralidade, no seio familiar, seja por meio do culto aos orixás, como no Candomblé e na Umbanda, seja pela ressignificação cristã no âmbito dos afrocatolicismos, como nos reinados e nas subidas de mastros à Nossa Senhora do Livramento e Nossa Senhora da Abadia, entre os Kalunga, entre outros santos, seja pela manutenção do batuque das “bruacas” e dos ritmos africanos da Sussa, pela ressignificação do uso de ervas e plantas para a cura, como com as benzedadeiras, exercendo a matripotência, especialmente na atuação como parteiras, preservando a senioridade, pelo respeito aos mais antigos.

A matriz africana seria, então, uma vertente possível de sustentáculo das noções de curas (associada às noções de superstições europeias medievais), baseado na crença de que os maus do corpo ou da alma (que não são percebidos como distintos ou antagônicos), são curados pela energia emanada de rituais feitos da junção de elementos naturais e/ou manufaturados que fluem energia vital (axé), nas bolsas de mandinga, patuás e amuletos, mas também pelo consumo de ervas e plantas medicinais, no formato de chás, infusões, “garrafadas” e xaropes.

O status político das mulheres quilombolas da comunidade Kalunga não só é exercido em distintos espaços públicos de suas comunidades, como também em relação à descendência, que é bilateral (tanto materna, quanto paterna) e em relação

aos direitos de herança. Assim, a partilha da terra e do gado é realizada entre todos os filhos, independente do gênero (Marinho, 2008 e 2019). Essa tradição nos remete às heranças por linhagens entre os lorubás, conforme descrita por Oyěwùmí (2016), cujo pertencimento é definido pelo nascimento e não via conjugalidade. Logo, todos os filhos têm direito de construir residência nas terras da família, inclusive as mulheres.

Muitas mulheres quilombolas “chefiam” suas famílias, diante da viuvez ou da dissolução dos matrimônios, que não é incomum. Novas uniões são feitas, sem alterar a estabilidade familiar, já que em muitos casos a convivência se dá no âmbito da família extensa. Usualmente, essas mulheres, além de líderes religiosas, passaram a ocupar o lugar de líderes comunitárias, que negociam com políticos locais, grileiros e fazendeiros. À medida que ocorre a redemocratização na década de 1980, essas líderes, aliadas ao movimento negro, passaram a se organizar na forma de associações, em luta pelo direito ao território e ao reconhecimento de suas identidades, consolidando o movimento quilombola.

Esse é o caso, por exemplo, da Iaiá Procópio dos Santos Rosa, hoje com 92 anos, matriarca da comunidade Kalunga de Goiás, Doutora Honoris Causa pela UEG em 2022, indicada para o Prêmio Nobel da Paz<sup>2</sup>, por sua luta pelos direitos para a comunidade quilombola, no ano de 2005. Seguindo seus passos, diversas outras mulheres Kalunga se projetam como lideranças políticas no estado de Goiás, como é o caso de Maria Helena Rodrigues, a Tuya, Lucilene Kalunga, Secretária Nacional da Mulher do PSB e uma das candidatas a deputada estadual mais bem votadas no último pleito eleitoral (2022), Eriene dos Santos Rosa, vereadora por Cavalcante, e Versilene Francisco Dias, advogada coordenadora jurídica na CONAQ<sup>3</sup>, entre tantas outras.

### **Líder Messiânica, Feiticeiras e Benzedeadas**

Ao se posicionarem como protagonistas, unidades ontológicas completas, exercendo poder político e econômico no âmbito das mesas diretivas das Irmandades, ou como “rezadeiras” e “benzedeadas” de suas comunidades tradicionais, essas agentes históricas contradizem o espaço eclesial delimitado pela Igreja Católica

às mulheres, dentro da concepção binária. Além disso, incrementam o catolicismo, inserindo fluidez, complementaridade e unidade também entre os pares binários tão rigidamente delimitados, como homem e mulher, sagrado e o profano, entre a matéria e o espírito, entre o corpo e a alma. Ambas as realidades são ocultadas pela historiografia, por meio da imposição da noção de sincretismo religioso ou catolicismo popular. Daí nossa insistência no termo afrocatolicismo.

Tal é o caso de Benedicta Cypriano Gomes, a mulher Santa, a Santa Dica, que desafiou os princípios do catolicismo desde o momento em que chegou ao mundo. Benedita, a Dica, desde criança, manifestou sensibilidade de interação e comunicação com o plano superior e a capacidade de cura. Adulta, tornou-se parteira e benzedeira. O poder de aconselhamento e cura de Dica se espalhou e ela atraiu uma multidão de pessoas para o rio do Peixe, onde nasceu, e, devido a suas funções espirituais, tornou-se liderança social e política na região de Lagolândia, no município de Pirenópolis, lugar de gente poderosa.

Os ideais de Dica incomodavam a estrutura de poder local. Para ela, a terra pertencia a Deus e não podia ser posse de ninguém, individualmente, era para todas as pessoas que dela necessitavam para viver, não era para acumulação. Seu plano era construir uma república socialista em suas terras, a República dos Anjos ou a Nova Canaã. É assim que ela passa a ser conhecida como a Dica dos Anjos (Waldetes Aparecida Rezende, 2011) e depois a Santa Dica.

Com a romaria que se move para o rio do Peixe, em busca de alívio, cura ou qualquer outra assistência, a romaria do Divino de Trindade sofre prejuízo, pois começa a esvaziar. Os padres redentoristas usam sua voz de autoridade e de poder para atacar Dica no púlpito e no jornal da igreja. Os padres, os fazendeiros e os políticos difamam Dica, mas ela já tem liderança e influência sobre as pessoas pobres e exploradas. Ela continua fazendo seu trabalho espiritual e divulgando suas ideias.

A Igreja, o Estado e a elite econômica local acusam, julgam e condenam Dica, sem lhe dar direito de defesa (Tânia Ferreira Rezende, 2022). Com isso, Dica, sua família e toda a vila de Lagolândia sofrem um terrível ataque contra suas vidas, um evento nomeado de “Dia do Fogo”. Houve feridos e mortos, mas Dica, protegida por

seus guias espirituais, saiu ilesa. Mesmo sendo vítima, tendo perdido entes queridos, Dica foi criminalizada pela tentativa de homicídio que sofreu.

Mesmo sendo vítima de tentativa de homicídio, ela e toda a vila de Lagolândia, em que vários de seus entes queridos morreram, Dica foi acusada de crimes qualificados no Código Penal de 1910. Com base no Artigo 157, eram criminalizadas todas e quaisquer práticas religiosas ou sagradas que não fossem as cristãs, com previsão de pena de prisão e pagamento de multa. Os responsáveis pela tentativa de homicídio de Dica e de algumas pessoas da vila não foram criminalizados, mas Dica foi criminalizada por suas práticas espirituais e por suas práticas e ideologias políticas.

Quando foi intimada, em seu depoimento, Dica denunciou um dos homens de sua confiança, que morava em sua casa, o Caxeado, por violência sexual, ocorrida cerca de dez dias antes do Dia do Fogo. A violação de seu corpo alterou seus poderes de cura e Dica se viu no dever de reorganizar suas estratégias e seus modos de luta. Para se organizar de forma mais defensiva, montou e comandou um exército masculino. Para enfrentar as perseguições que sofria, Dica fez alianças mais assertivas com o Estado, em uma dessas alianças, ela e seu exército lutaram por Goiás nas revoluções de 1930 e de 1932. Outra aliança foi se juntar ao “Batalhão Patriota” ou “Coluna Caiado” para impedir a entrada da Coluna Prestes em Goiás.

O Estado se valia de Benedita quando lhe era conveniente, quando dela necessitava, e se associava à Igreja e à elite econômica local, sustentadora do Estado, contra Benedita quando esta não lhe era útil, quando era um estorvo político. Para a gente sofrida e explorada da terra, Benedita era a Madrinha Dica, a Santa Dica. E Dica tensionava o poder local, ora enfrentando seu domínio ora aliando aos seus interesses. De todo modo, Dica desafiou e balançou a estrutura de poder: a Igreja, o Estado e a elite econômica.

A assimilação de elementos oriundos do espiritismo, da matriz africana e ameríndia, promoveu a possibilidade de Dica se comunicar diretamente com divindades e entidades espirituais, possibilitando a ela a orientação espiritual, a solução de problemas, a cura de doenças físicas ou emocionais, durante os transes.

### **“Titias”, Iyalorixás e Mães De Santo**

Os segredos de manipulação de mandingas e patuás e de comunicação com os santos, entidades e orixás, voduns ou inquices, em muitos casos brasileiros, foram comandados pelas Iyalorixás ou mães de santo, como em Salvador, na Bahia, conforme já descrito por Ruth Landes (1967), nas primeiras décadas do século XX. Muitas dessas mulheres migraram para Goiás, ou com suas famílias ou constituíram aqui novas famílias com arrivistas de Minas Gerais e São Paulo, especialmente.

Em Goiás, preservaram os saberes ancestrais das rezas e benzeções, bem como a utilização de ervas para a cura. As benzedeiras e parteiras mantiveram muitos desses saberes. Entretanto, os elementos que exaltam as africanidades, em muitos casos, ficam reservados ao convívio familiar, como é o caso das “titias”, relatado por Sonia Cleide Ferreira da Silva, Mãe se Santo do Terreiro de Umbanda Nanã Buruké, localizado na região Sudeste de Goiânia, ao lembrar sua caminhada para a Umbanda e Candomblé. Segundo ela, as “titias” seriam entidades espirituais, místicas e mágicas, sábias e antigas, que se manifestavam cotidianamente para algumas pessoas, orientando as ações, promessas, rituais a serem seguidos (Silva, 2023).

Essas entidades quase sempre estão ligadas às linhas de Preto Velho, espíritos de ancestrais que podem ser africanos ou afro-descendentes. Preto Velho, segundo Ribeiro (1996, apud Simoni, 2014), é a linha que ritualisticamente mais se assemelha ao culto aos ancestrais vivenciados por grupos negros africanos de etnia Iorubá. Nessa linha, se manifestam vovós, vovôs, tios e titias. Os pretos velhos da Umbanda e na Umbanda são associados à cura, de todas as formas, senioridade e resiliência (Simoni, 2014). Muitas mulheres e homens eram apadrinhados por essas entidades e sob sua inspiração e conselhos fundaram ternos de Congadas, Reinados e Folias a diferentes santos que se tornaram tradicionais no atual estado de Goiás, a exemplo da congada da Vila João Vaz, em Goiânia, fundada por Pedro Alves Casemiro e sua irmã Maria José Alves Dias. Seu Pedro, Padrinho Pedro, como era e ainda é chamado na congada, que possui quase sessenta anos de existência e se encontra em sua quarta geração, de acordo com as memórias colhidas por Simoni, entre 2013 e 2016 (Simoni, 2017). Entre elas é mencionada a presença de um preto velho, guia espiritual

de seu Pedro e a quem ele entregava e rendia homenagens durante os festejos da congada.

Um dos símbolos da congada é o cetro do capitão e a ele se delega poderes místicos. O cetro de seu Pedro, que hoje é de seu bisneto, tem o rosto de um preto velho esculpido, o guia de seu Pedro. A congada saiu às ruas pela primeira vez na década de setenta, atendendo a um pedido dessa entidade, assim afirmou seu Ozorio, antigo capitão da congada e filho de seu Pedro: “Esse era o padrinho de meu pai e da congada” (Ozorio Alves, 2014). A história de seu Pedro confirma a presença constante das entidades ou “tias” e “titios” na vida cotidiana dos afrodescendentes.

A exemplo das “tias” cariocas relatadas por Nubia Moreira e Joanice Conceição (2023), as mulheres afrodescendentes de Goiás mantiveram a autoridade, baseada na senioridade relatada por Oyèrónké Oyěwùmí (2016). Hoje, algumas delas, como Valéria Eurípedes Souza Santos (Santos, 2023), que além de presidenta da congada 13 de Maio, é Iyalorixá de Candomblé. Sua mãe Maria de Lourdes Souza (1943-2006) foi a primeira bandeirinha da Congada Cor de Rosa e foi fundadora da Congada 13 de Maio, ao lado do marido Onofre Costa dos Santos. Maria de Lourdes seguiu os passos de Maria José Alves Dias (1937-1996), que auxiliou na fundação da Congada Cor de Rosa, na década de 1970, e foi fundadora da Congada da Vila João Vaz, junto com seu Irmão Pedro Casimiro, poucos anos depois, ainda na década de 1970, também fundadora da Pastoral Afro em Goiânia, em 1980, com ênfase na saúde da população negra (Pastoral da Mulher Negra, 1986), foi co-fundadora de um dos primeiros grupos de Mulheres Negras de Goiânia, o Grupo de Mulheres Negras Malunga, e acompanhou a fundação do Grupo Dandaras do Cerrado, juntamente com Marta Cezario de Oliveira.

Maria José Alves era famosa por seus discursos e não havia um evento em que as pessoas não pedissem para ouvir Dona Maria José. De voz mansa e articulada, ela levou o seu bairro e a Congada da Vila João Vaz a ser o único grupo com igreja própria. Foi graças à articulação política de dona Maria José que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito da Vila João Vaz foram construídas. Ela foi responsável pela parte litúrgica do festejo, que conduziu até sua morte. Dona Maria José morreu de causas naturais, em 2008. Nas narrativas de outras mulheres



congadeiras Dona Maria José aparece como aquela que “ensinava nossa cultura, nossas raízes que nos mostrava que Jesus era para todos e por todos, que ensinava que a luta dos negros era diária”. Era conhecida como Maria José das Congadas e da pastoral afro, era também raizeira e uma das fundadoras da pastoral da saúde, Maria José foi responsável, dentre outras coisas, pela introdução das discussões, no meio público, sobre o adoecimento da população negra com ênfase na anemia falciforme, diabetes e glaucoma (Alves, Divina, 2020).

Seu trabalho encontrou respaldo e continuidade em sua filha Divina Alves, que carregou seu legado de luta e liturgia na congada até sua morte, ela faleceu em 2021, por complicações oriundas da anemia falciforme.

Em se tratando de Maria de Loudes, seu legado segue pelas mãos de sua filha Valéria e sua neta Lourdysane Valeska Oliveira, que herdaram da mãe e avó a devoção rosarina e a militância política. Valéria afirma que sua caminhada no candomblé se deu a partir da chegada de Pai João de Abuque, pernambucano que imigrou para Goiás na década de 1980 (Santos, Valéria 2023). Coube a ele inserir as noções de parentesco de Nação e de Axé, conforme relata Marcos Torres (2009). Sonia Cleide (2023) também indica que sua aproximação com o candomblé se deu fora do contexto goiano, em Salvador, em uma de suas viagens como militante política e líder religiosa.

Até a década de 1980, havia sido constatada apenas a presença da umbanda e Omolocô, identificada entre alguns adeptos goianos como religiões brasileiras, que cultuam entidades brasileiras (Preto Velho, Caboclo, Erês), que apenas batem palmas, e não de matriz Africana, como o candomblé, que batem tambores. Esse tipo de manifestação religiosa está presente em muitos quilombos, como no Quilombo do Cedro, em Mineiros (Vieira, 2020).

No contexto urbano de Goiânia, a umbanda acontecia nos espaços domésticos. Só em 1953, teria sido possível ao grupo formar uma sede, o Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho. Apesar da forte orientação kardecista, a Casa fazia trabalhos, inclusive rituais de cura, dentro das linhas da umbanda, sob a atuação de Maria Antonieta Alessandri. Depois, surgiu o Centro São Sebastião, com Dona Geraldina, a casa de Pedrinho da Serrinha e a casa de Mãe Joaquina de Oxum, todas

fundadas em 1960. Por fim, o Centro Espírita Anjo Ismael, com Luís Salles, em 1967. Em 1974, o periódico “Cinco de Março” apontava para a existência de 450 terreiros umbandistas na região (Nogueira, 2009).

Mãe Watusi alerta que

“a gente vem de um processo de mistura muito difícil. É um novelo de linha que é muito complicado desemaranhar e eu nem sei se é necessário desemaranhar. Então fica muito complicado falar, às vezes, ‘isso aqui é pra cá, e isso aqui é pra lá’. Por isso que eu não gosto quando as pessoas falam (...) como eu não dou catiço, não cultuo catiço, aí as pessoas falam assim ‘ah você é ketu puro?’ Eu sempre digo, gente, não existe pureza. Para nós, menos ainda aqui em Goiás, sabe? Aqui já chega muito misturado (Mãe Watusi, apud Mota, 2018, p. 27).

Desse modo, o “processo de mistura” é o que predomina, visto como estratégia de contramestiçagem (Goldman, 2015), pois seria uma mistura que não dissolve, não dilui, não anula ou desfaz as singularidades. Os elementos estão, portanto, entrelaçados e refletem distintas temporalidades e historicidades que foram violenta e irreversivelmente juntadas. Os modos de fazer e os modos de conceber o mundo são frutos de distintas ramificações que tornam infrutíferos o estabelecimento de fronteiras rígidas, são filosofias relacionais.

Assim, vemos que a despeito da atuação de muitas matriarcas na preservação das africanidades a imposição de sentidos cristã e patriarcais, possibilitaram aos afrodescendentes a mobilização de outras identidades por parecerem ser mais compensadoras, demonstrando que a negritude enquanto componente étnico, não se constrói com base em um essencialismo, e sim em processos históricos, interconectados local e globalmente de etnicizações (Marinho, 2008; 2017; 2020; 2019). Logo, vemos uma ambiguidade em relação ao “curandeirismo”, ora sendo tolerado ora sendo estigmatizado e perseguido.

Essa ambiguidade contribui para que as práticas espirituais de matriz africana, que vão desde as benzeções aos rituais de umbanda e candomblé, conforme cada Axé, ocorram no entrelugar dos “terreiros”, como uma forma de negociação e agregação entre o público e o privado, entre o sagrado e o profano, entre o masculino e o feminino, entre o material e o espiritual.

## Congadas e Paridade

As congadas na cidade de Goiás acontecem desde a primeira metade do século XVIII, segundo Eliene Macedo (2015). Para Daiane Moreira Manoel (2018), as Congadas aconteciam em Catalão desde 1879, no mês de outubro, no contexto das celebrações à Nossa Senhora do Rosário. A celebração requer meses de preparação para arrecadação de dinheiro com jantares, noites dançantes, feiras da amizade, além dos terços do Congo e da Copa Congada (competição de futsal), confecção das vestimentas, ensaios dos ternos de Congada (cerca de 20 em Catalão). A celebração relembra a devoção Católica, mas também uma memória da escravidão, da travessia atlântica e de uma distante África, como indicam Ratts e Rodrigues (2008). Outras regiões do estado possuem grupos de Congada como em Pires do Rio.

Com a transferência da capital do estado de Vila Boa (Cidade de Goiás) para a cidade planejada de Goiânia, surge um novo espaço de atuação institucional católico e os feminismos de terreiros são colocados em prática. Trata-se da emergência das Congadas. Apesar de ser uma cidade planejada no século XX, o projeto de Goiânia não concebeu espaços de moradia para os trabalhadores braçais que vieram trabalhar na construção da cidade. Os trabalhadores foram ocupando áreas que ficaram fora do planejamento urbano como a Vila Nova, Fama, margens do Córrego Botafogo, Vila João Vaz, Vila Santa Helena, dentre tantos outros. Nesses bairros, imigrantes passaram a ressignificar os novos espaços ocupados rememorando as tradições afrocatólicas.

O protagonismo feminino é notável, principalmente na Congada 13 de Maio, atualmente presidida pela Yialorixá Valéria. Além de comandar o Terreiro de Candomblé e presidir a Congada, Valéria é militante política, compôs o Conselho Municipal de Cultura de Goiânia, em 2015, tomou parte no Colegiado Setorial de Culturas Afro-brasileiras do Ministério da Cultura, em 2016, é uma ativa participante de audiências públicas sobre a violência contra a mulher. Rememora que a Congada nasceu da parceria entre seu pai Onofre Costa dos Santos, a partir de uma promessa da mãe dele e da experiência de sua mãe Maria de Lourdes Sousa Santos, a primeira bandeirinha da Congada Cor de Rosa. A parceria entre homens e mulheres também

é mencionada por Valéria, ao ressaltar a importância masculina na Congada, afirmando que sem a “força dos homens” não haveria batuque, já que os instrumentos são confeccionados e tocados por eles, e requer esforço durante os longos trajetos percorridos pela Congada entre a Matriz de Campinas, as casas que fizeram promessas e a casa do Rei Ozorio (Santos, Valéria, 2023). No entanto, há uma percepção da Congada como um universo, fundamentalmente, masculino.

A imposição de sentidos do patriarcado sobre essas manifestações, objetivados em trabalhos acadêmicos, foi responsável por uma leitura binária dos gêneros, em que os papéis masculinos e femininos, estariam bem definidos e delimitados no contexto ritualístico dessa manifestação cultural afroreligiosa. Porém, ao realizarmos um giro decolonial, superando a colonialidade de gênero, ao analisarmos os percursos e até os rituais percebemos a crucialidade do papel feminino nesta manifestação, que perpassa todas as funções que compõem essa vasta manifestação religiosa.

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

As relações entre homens e mulheres no universo da Congada 13 de Maio, bem como a distribuição de papéis e os acessos aos espaços públicos e privados que envolvem o terno, nos remetem à noção de dualidade, delineada por Rita Segato (2012) e Oyèrónké Oyěwùmí (2016), em detrimento do binarismo de gênero ocidental. Assim, reconhecem as diferenças entre homens e mulheres, já que a reprodução e o dimorfismo sexual evidenciam essa diferença, expressas especialmente pela “força” física masculina, sendo este responsável pelas atividades que requerem maior esforço físico, como a construção dos tambores e depois seu manuseio durante as

Congadas. Os personagens interpretados de reis, rainhas, princesas e príncipes também denotam as diferenças de papéis. Mas, mesmo havendo diferenças, hierarquias e separação de tarefas entre homens e mulheres, ambos possuem plenitude ontológica e política para ocuparem funções no espaço público ou doméstico.

Os entrelaçamentos de sentidos baseados na senioridade e matripotência de origem lorubá, com o essencialismo binário do patriarcado ocidental, possibilitou que uma noção de paridade se processasse entre grupos de afrodescendentes.

É nesse universo que as mulheres afrodiaspóricas passaram a empreender ações coletivas, formando famílias para além da consanguinidade, com mobilização de recursos visando a ajuda mútua, tanto em assuntos relacionados às alforrias, quanto em relação às opressões de gênero e classe (feminismo do dia-a-dia), que essa atuação foi exercida notadamente nos “terreiros”, agenciada especialmente pela religiosidade/espiritualidade e que a participação dessas mulheres promoveu uma virada tanto no patriarcado formulado no Brasil – os feminismos de terreiros – (Marinho, 2023), quanto no catolicismo, possibilitando falarmos em afrocatolicismos. É a partir desse movimento histórico que se tornaram possíveis a organização dos diferentes movimentos de mulheres negras da atualidade.

### **Considerações Finais**

A História de Goiás é repleta de trajetórias de mulheres afrodescendentes que construíram espaços de atuação em que elas, contrariando o sistema de gênero binário, organizaram ações individuais e coletivas, mobilizando recursos, com uma orientação intencional por meio de relações sociais dentro de um sistema de oportunidades e constrangimentos. É possível constatar tais organizações nas irmandades, nas congadas, nas pastorais, nos quilombos, nos movimentos sociais, na literatura, nos conselhos. Essas ações coletivas possibilitaram a elas a manutenção de uma coesão que foi perdida ou desarrumada durante o processo de escravização e que perdura com as colonialidades. Assim, contrariando as expectativas eurocentradas, a atuação das mulheres negras não se limitou ao

escravagismo, durante o período colonial, tampouco pode ser limitada à atuação no âmbito doméstico, antes e depois da abolição.

Apesar de sua configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua, ou seja, a corpo-política ou lugar social das mulheres negras terem sido ocultadas em prol das relações estabelecidas entre a mente, Deus e a razão, com a institucionalização universal da igreja cristã, católica e, depois, protestante. Muitas dessas mulheres preservaram traços importantes das tradições ancestrais africanas, que se entrelaçaram, em diáspora, com cosmopercepções indígenas, ora resistindo ora assimilando as hierarquias de gênero/sexo que privilegiava homens em detrimento de mulheres e o patriarcado europeu em detrimento de outras formas de configuração de gênero e de relações sexuais.

Há um locus fraturado, ambíguo, das relações coloniais, que possibilitaram aos subalternizados, entrelaçar, além das noções de gênero, suas cosmopercepções relacionais e holistas às hierarquias espirituais/religiosas, num ambiente onde se privilegiava espiritualidades cristãs em detrimento de espiritualidades não cristãs/não ocidentais. No caso das matrizes africanas, como analisado por Luis Parés (2016), o “princípio da agregação” possibilita alto grau de tolerância religiosa, flexibilidade e abertura, entre os cultos jejes, iorubas e demais povos abrigados sob a categoria “Mina” e mesmo Angola, mas também com o catolicismo e o islamismo.

No caso de Goiás, o entrelaçamento das matrizes amefricanas com o catolicismo, nos permitem pensar em manifestações afrocatólicas ou, quem sabe, amefricatólicas. Logo, apesar da aparente ausência, as africanidades em Goiás se fazem presentes pela atuação das mulheres no bojo do próprio catolicismo, desde as irmandades do século XVIII e XIX, incluindo a atuação nos reinados e levantamento de mastros aos santos nos quilombos, até a constituição das CEBs, pastorais afros, congadas e reinados, no século XX e XXI.

Longe dos holofotes dos colonizadores, diferentes grupos de afrodiaspóricos, comandados por mulheres negras, resistiram e preservaram, por meio das oralidades, oralituras e escrevivências, elementos das matrizes africanas, que podem ser percebidas pelo senso comunitário que garante o imbricamento entre público e privado, pela preservação de noções baseadas na paridade, senioridade e



matripotência, que garante certa autoridade às mulheres, no seio familiar e comunitário, transmitidas com as contações de causo, pela manutenção do batuque, dos tambores, dos ritmos e danças africanas como nas Congadas, Sussas e Reinados aos Santos, ou pela irmanação no âmbito das irmandades, pela tradição das rezas em ladainha das rezadeiras, pela ressignificação do uso de ervas e plantas para a cura, como com as benzedadeiras e parteiras...

Buscamos apresentar a trajetória dessas personagens históricas relevantes na historiografia goiana, que ainda carecem de maior compreensão por parte da historiografia, para promover uma educação histórica voltada para interculturalidades. Afinal, para uma educação intercultural efetiva é preciso ir além da simples inclusão de conteúdos culturais diferentes; ela deve promover um questionamento profundo das categorias e pressupostos que sustentam os saberes já consolidados. A incorporação dos saberes pré-coloniais, como os das sociedades africanas, possibilita uma crítica à universalidade dos conceitos ocidentais, permitindo que as vozes e as epistemologias marginalizadas sejam ouvidas e valorizadas. Essa abordagem é fundamental para a construção de uma educação que realmente promova a interculturalidade, entendida como um processo dinâmico de troca e transformação entre culturas.

## Referências

ALVES, Divina. Entrevista a Rosinalda Correa da Silva Simoni, em 2020, por whatsapp em Goiânia (contexto da Covid-19).

CARNEIRO. Sueli; SANTOS, Tereza. **Mulher negra**. São Paulo: Conselho Estadual da Condição Feminina/Nobel, 1985.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade:: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade E Estado*, 31(1), 51–73. 2016. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6079>.

GOLDMAN, Marcio. 'Quinhentos anos de contato': **Por uma Teoria Etnográfica da (contra) mestiçagem**. Conferência para Progressão a Professor titular. PPGAS-MN-UFRJ, Mimeo. 2015.

HARTMAN, Saidiya. **"Venus in Two Acts"**. In: Small Axe, 1 June 2008.

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

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

LOIOLA, Maria Lemke. **Trajetórias para a liberdade: escravos e libertos na capitania de Goiás**. Goiânia: CEGRAF-Expressões Acadêmicas, 2009.

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

MACEDO, Eliene Nunes. **A Dança dos Congos da Cidade de Goiás: performances de um grupo afro-brasileiro**. Dissertação de Mestrado em Performances Culturais. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

MANOEL, Daiane Moreira. Congadas: **leituras e possibilidades educativas a partir das narrativas de professores congadeiros de Catalão-GO**. 2018. 80 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2018.

MARINHO, Thais Alves. Histórias entrelaçadas: “feminismos de terreiros” e patriarcado no Brasil. In: Clerismar Aparecido Longo; Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante Ribeiro; Eloísa Pereira Barroso; Olinda Kleiman. (Org.). **Corpos, gêneros e sexualidades: entre experiências e narrativas**. 1ed. SALVADOR: DEVIRES, 2022, p. 67-94.

MARINHO, Thais Alves. **Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. Dissertação de mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2008.

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

MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda C. da Silva. O Matriarcado negro nos “terreiros”: Da cosmovisão do feminino ao feminismo de terreiro. Revista Faculdades. In: **VULNERABILIDADE | RESISTÊNCIA | JUSTIÇA**: VI Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo, RS: Centro de Estudos Bíblicos, 2020, v. 6. p. 137-168.

MARINHO, Thais e SIMONI, Rosinalda Corrêa Da Silva(orgs). **DICIONÁRIO BIOGRÁFICO: HISTÓRIAS ENTRELAÇADAS DE MULHERES AFRODIASPÓRICAS**. Editora Tempestiva, Goiânia. 2023 (no prelo).

MARINHO, Thais e SIMONI, Rosinalda Corrêa Da Silva. Decolonialidade e Mulheres Negras em Goiás do afrocatolicismo aos feminismos de terreiros. v. 24 n. 1: **Numen**, Juiz de Fora, 2021. DOI: <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2021.v24.32146>.

MARINHO, Thais. "FEMINISMOS DE TERREIROS" E PATRIARCADO NO BRASIL. **Revista Mosaico**, v. 16, p. 10-29, Goiânia, Editora da PUC Goiás, 2023.

MARINHO, Thais Alves. TERRITORIALIDADE E CULTURA ENTRE OS KALUNGA: para além do culturalismo. **Cad. CRH**, Salvador, v. 30, n. 80, p. 353-370, May 2017. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792017000200353&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792017000200353&lng=en&nrm=iso)>. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/s0103-49792017000200009>.

MARINHO, Thais Alves. Autenticidade, consumo e reconhecimento quilombola: do neotribalismo à sociedade de consumo. **História** (São Paulo) [online]. 2020, v. 39 [Acessado 1 Novembro 2023], e2020012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1980-4369e2020012>>. Epub 08 Jun 2020. ISSN 1980-4369. <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2020012>.

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

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

MOREIRA, Nubia Regina; CONCEIÇÃO, Joanice. DOBRAS REVELADAS: PROTAGONISMO DE MULHERES FEIRANTES SEGUIDORAS DE TIA CIATA. **Revista Mosaico**, v. 16, p. 30-42, Goiânia, Editora da PUC Goiás, 2023.

MOTA, Emília G. Candomblé em Goiás - movimentos de chegar, reconhecer e se relacionar. ANAIS - **31ª Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/ DF. Disponível em: <https://www.31rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSzZlPlJtzOjQ6IjE4NTEiO3oiO3M6MToiACI7czozMjoiYjYjZjViYzIxMxNTA5NDIyM2U0NDQxYzUyMDhkZjk3ZjYiO30%3D> NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. **Jornal A Última Hora**, Rio de Janeiro, 25 jul. 1976.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)**. Dissertação (mestrado em História), Programa Strictu Sensu em História, UFG- 2009.

NYONG'O, Tavia. **Afro-Fabulations The Queer Drama of Black Life**. New York: NEW YORK UNIVERSITY PRESS, 2019.

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

ALVES, Ozorio. Em entrevista a Rosinalda Correa Simoni em 2014, em Goiânia. PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016  
PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

REZENDE, Tânia Ferreira. Tensionamento geo-ontoepistêmico-linguístico entre o patriarcado e a espiritualidade da mulher negra. Dossiê Mulheres Afrodiaspóricas, religiosidades e feminismos. **Revista Mosaico**, v. 16, p. 57-71, 2023.

REZENDE, Waldetes Aparecida. **Santa Dica** – história e encantamentos. Goiânia: Kelps, 2011.

RIBEIRO, Ronilda. **Alma africana, os iorubás**. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RODRIGUES, Ana Paula Costa.; RATTS, Alex. CORPOREIDADE NEGRA E ESPAÇO PÚBLICO EM GOIÁS: A CONGADA DE CATALÃO (GO). **Espaço em Revista**, Goiânia, v. 10, n. 1, 2011. DOI: 10.5216/er.v10i1.13553. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/espaco/article/view/13553>. Acesso em: 6 jul. 2022.

SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. **Economia e escravidão na capitania de Goiás**. Goiânia: Centro Editorial e Gráfico da UFG, 1992.

SANTOS, Valéria Eurípedes Souza Santos. Entrevista concedida a Thais Alves Marinho e Ana Clara Avelar Duarte, em 30 de maio de 2023, em Goiânia. SANTUÁRIO DE TRINDADE. Campinas, Goiás, 1922-1929.

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

SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia. ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/ Prometeo 3010, 2003.

SIMONI, Rosinalda CS. Salve as Folhas:A umbanda e a relação com o sagrado através das plantas. In: OLIVEIRA, Irene; GARCIA, Gilberto; ARAUJO, Cristiano (orgs). **As religiões afro-brasileiras pedem passagem**. São Paulo, fonte editorial, 2014.

SIMONI, Rosinalda Correa da Silva. **A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e Tradição**. 2017. 287 f. Tese (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO.

SILVA, Sonia Cleide Ferreira da. Entrevista concedida a Thais Alves Marinho no dia 01 de fevereiro de 2023, em Goiânia.

TORRES, Marcos Antonio Cunha. **O Silenciar dos Atabaques: trajetória do candomblé de ketu em Goiânia**. 2009. 131 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em História) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO.

VIEIRA, Mauro Primo. **Influência da matriz africana na religiosidade da comunidade quilombola do Cedro de Mineiros-GO**. 2020. 113 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia.

CANDAU, V. M. . DIFERENÇAS, EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E DECOLONIALIDADE: temas insurgentes. **Revista Espaço do Currículo**, [S. l.], v. 13, n. Especial, p. 678–686, 2020. DOI: 10.22478/ufpb.1983-1579.2020v13nEspecial.54949. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/view/54949>. Acesso em: 21 ago. 2024.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Notas

<sup>1</sup> Bolsista CAPES pós doutorado estratégico pela PUC-Goiás

<sup>2</sup> Dona Procópio foi indicada, ao lado de outras 51 mulheres brasileiras, escolhidas por um comitê internacional, com sede na Suíça, composto por organizações não-governamentais feministas e de direitos humanos, para integrar o Projeto Mil Mulheres, apresentado à Organização das Nações Unidas (ONU)

<sup>3</sup> CONAQ -Coordenação Nacional de articulação das comunidades negras rurais quilombolas