



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE  
CULTURAL LATINO-AMERICANA**

**OPRESSÃO E RESISTÊNCIA: O TRÂNSITO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL.  
ESTUDO DE CASO DO ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBA**

**EMILY GIOVANA RODRIGUES NUNES**

Foz do Iguaçu  
2024



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE CULTURAL  
LATINO-AMERICANA**

**OPRESSÃO E RESISTÊNCIA: O TRÂNSITO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL.  
ESTUDO DE CASO DO ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBA**

**EMILY GIOVANA RODRIGUES NUNES**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana..

Orientador: Prof. Dr. Waldemir Rosa.

Foz do Iguaçu

2024

EMILY GIOVANA RODRIGUES NUNES

**OPRESSÃO E RESISTÊNCIA: O TRÂNSITO DO CANDOMBLÉ NO BRASIL.**  
ESTUDO DE CASO DO ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Waldemir Rosa  
UNILA

---

Prof. Dr. Antonio de la Pena Garcia  
UNILA

---

ProfA. Dra. Danielle Michelle Moura de Araujo  
UNILA

Foz do Iguaçu, 16 de outubro de 2024.

Dedico este trabalho a todas as almas resilientes que habitam as margens da sociedade, navegando contracorrentes de opressão em busca constante de autocompreensão e autoaceitação numa sociedade colonial que nos diminui e ceifa os nossos sonhos. Que este trabalho possa iluminar seus caminhos e fortalecer suas jornadas.

*Modupé Orixá!*

## AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, reverencio minha *Ori*, fonte de sabedoria e força interior, que me guiou, sustentou e inspirou ao longo desta jornada. Ao meu *orixá*, *Oxum*, expresso minha gratidão por me conceder o dom da vida e por me escolher. Que nesta e em todas outras vidas que vierem, eu seja sua; que eu sempre honre meu *orunkó*, em nome da senhora.

Agradeço também às minhas irmãs, cuja união representa uma potência feminina capaz de superar qualquer obstáculo e desafiar as estatísticas que tentam nos diminuir. Juntas, somos a manifestação da resiliência e da determinação. As filhas da Andrea vão longe, onde ninguém jamais imaginou.

Agradeço aos meus pais, Andrea e Enio, que, mesmo sentindo a dor da distância, sempre me apoiam e se orgulham de meus sonhos. Prometi-lhes que voltaria formada, e hoje vejo essa promessa cumprida diante de nossos olhos.

À querida Shirley, minha segunda mãe, dedico palavras de amor e saudade. Seu apoio e alegria foram combustíveis essenciais em minha jornada acadêmica, e, embora sua presença física não esteja mais entre nós, seu espírito permanece vivo em meu coração.

À minha *Egbe*, ao *Babalorixá Júnior d'Ossain* e *Baba Egbe Rogério D'Oxossi*, expresso minha profunda gratidão por me conduzirem ao renascimento no *orixá*, um momento crucial e transformador em minha vida, guiado por suas mãos sábias e amorosas.

Expresso minha gratidão ao presidente Lula por ter idealizado a UNILA, instituição que expandiu meus horizontes e contribuiu para a construção de uma América Ladina independente e fortalecida.

Ao Prof. Dr. Waldemir Rosa, por aceitar prontamente orientar este trabalho e por sua constante disposição em me auxiliar e acolher minhas dúvidas e inquietações, especialmente no que diz respeito ao candomblé e à minha jornada como pesquisadora e *yawo*. Sua orientação e sabedoria foram fundamentais para o desenvolvimento deste estudo.



*Ibi kan soso kó la ti nńí òrun.*

[o céu não pode ser visto por apenas uma perspectiva].

**Provérbio Iorubá**

## **E foi inventado o candomblé...**

No começo não havia separação entre  
o *Orum*, o Céu dos *Orixás*,  
o *Aiê*, a Terra dos Humanos  
e divindades iam e vinham, coabitando  
e dividindo vidas e aventuras.

Conta-se que, quando *Orum* fazia limite com *Aiê*,  
um ser humano tocou o *Orum* com as mãos sujas.

O céu imaculado do *Orixá* fora conspurcado.

O branco imaculado de *Obatalá* se perdera.

*Oxalá* foi reclamar a *Olorum*.

*Olorum*, Senhor do Céu, Deus Supremo,  
irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais,  
soprou enfurecido seu sopro divino  
e separou para sempre o Céu da Terra.

Assim, *Orum* separou-se do mundo dos homens  
e nenhum homem poderia ir ao *Orum* e retornar de lá com vida.

Agora havia o mundo dos homens dos *Orixás*, separados.

Isolados dos humanos, habitantes do *Aiê*,  
as divindades entristeceram.

Os *Orixás* tinha saudades das suas peripécias entre os humanos  
E andavam tristes e amuados.

Foram queixar-se com *Olodumare*, que acabou consentindo

Que os *Orixás* pudessem vez ou outra retornar à Terra.

Para isso, entretanto,

Teriam que tomar o corpo material de seus devotos.

Foi a condição imposta por *Olodumare*.

*Oxum*, que antes gostava de ir à Terra brincar com as mulheres,

Dividindo com elas sua formosura e vaidade,

Ensinando-lhe o feitiço de adorável sedução e irresistível encanto,

Recebeu de *Olorum* um novo encargo:

Preparar os mortais para receberem em seus corpos os *Orixás*.

*Oxum* fez oferendas a *Exu* para proporcionar sua delicada missão.  
De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos *Orixás*.

Veio ao *Aiê* e juntou as mulheres à sua volta,  
Banhou seus corpos com ervas preciosas,  
Cortou seus cabelos, raspou suas cabeças,  
Pintou seus corpos,  
Pintou suas cabeças com pintinhas brancas,  
Com penas da galinha- d'angola.

Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços,  
Enfeitou-as com jóias e coroas.

O *ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecodidé*,  
Pluma vermelha rara e misteriosa do papagaio da costa.

Nas mãos se fez levar *abebés*, espadas, cetros,  
E nos pulsos, dúzias de dourados *indés*.

O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas  
E múltiplas feiras de búzios, cerâmicas e corais.

Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*,  
Finas ervas de *obi* mascado,

Com todo o condimento de que gostam os *Orixás*.

Esse *oxo* atrairia o *Orixá* ao *ori* da iniciada e

O *Orixá* não tinha como se enganar em seu retorno ao *Aiê*.

Finalmente as pequenas esposas estavam feitas,  
Estavam prontas, estavam *odara*.

As *iaôs* eram as noivas mais bonitas

Que a vaidade de *Oxum* conseguia imaginar.

Estavam prontas para os deuses.

Os *Orixás* agora tinham seus cavalos,

Podiam retornar com segurança ao *Aiê*,

Podiam cavalgar o corpo das devotas.

Os humanos faziam oferendas aos *Orixás*,

Convidando-os à Terra, aos corpos das *iaôs*.

Então os *Orixás* vinham e tomavam seus cavalos.

E, enquanto os homens tocavam seus tambores,

Vibrando os *batás* e *agogôs*, soando os *xequerês* e *adjás*,

Enquanto os homens cantavam e dançavam e davam vivas e aplaudiam,

Convidando todos os humanos iniciados para a roda do *xirê*,

Os *Orixás* estavam felizes.

Na roda das feitas, no corpo das *iaôs*,

Eles dançavam e dançavam e dançavam

Estava iniciado o Candomblé.

(Prandi, 2001, p. 526-528)

## RESUMO

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa etnográfica que visa explorar os trânsitos do candomblé no Brasil, com foco na fundação *do Ilê Axé Opô Arugba*. Realizada no *Ilê Axé Opô Arugba*, uma comunidade tradicional de terreiro situada na região de Itaquera, Zona Leste de São Paulo. Motivado por experiências pessoais, este estudo busca compreender as interações entre a cidade e o terreiro, reconhecendo-o como um espaço ancestral que transmuta o cenário urbano em território africano. Este trabalho não busca esgotar o tema, mas apresentar recortes e resultados da pesquisa etnográfica, enriquecidos pela relação da autora com o candomblé e seu povo.

**Palavras-chave:** candomblé; identidade-cultural; periferia; resistência; trânsito.

## RESUMEN

Este trabajo es el resultado de una investigación etnográfica que tiene como objetivo explorar los tránsitos del candomblé en Brasil, centrándose en la fundación del Ilê Axé Opô Arugba. Realizada en el Ilê Axé Opô Arugba, una Comunidad Tradicional de Terreiro ubicada en la región de Itaquera, Zona Este de São Paulo. Motivado por experiencias personales, este estudio busca comprender las interacciones entre la ciudad y el terreiro, reconociéndolo como un espacio ancestral que transforma el escenario urbano en territorio africano. Este trabajo no pretende agotar el tema, sino presentar recortes y resultados de la investigación etnográfica, enriquecidos por la relación del autor con el candomblé y su pueblo.

**Palabras-clave:** candomblé; identidad cultural; periferia; resistencia; tránsito.

## ABSTRACT

This work is the result of an ethnographic research aimed at exploring the movements of Candomblé in Brazil, focusing on the foundation of Ilê Axé Opô Arugba. Carried out at Ilê Axé Opô Arugba, a traditional terreiro community located in the Itaquera region, East Zone of São Paulo. Motivated by personal experiences, this study seeks to understand the interactions between the city and the terreiro, recognizing it as an ancestral space that transforms the urban scenery into African territory. This work does not seek to exhaust the subject, but to present excerpts and results of the ethnographic research, enriched by the author's relationship with candomblé and its people.

**Key words:** Candomblé; cultural identity; periphery; resistance; transit.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> – Trajeto de metrô entre a Estação São República e a Sede do Ilê Axé Opô Arugbá.....	23
<b>Figura 2</b> – Grafite retratando ibejis, gêmeos sagrados da tradição iorubá .....	24
<b>Figura 3</b> – Saiotes na laje .....	53
<b>Figura 4</b> – “Black Macumba” em Itaquera.....	55
<b>Figura 5</b> – Obassy, filha do Ilê Axé Opô Arugbá, realizando faxina pré-mudança em nova sede.....	57
<b>Figura 6</b> – Bruno, Loponã e Obá Tobi, filhos do Ilê Axé Opô Arugbá, visitando a nova sede.....	57

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2 O CANDOMBLÉ NO BRASIL, DE SALVADOR À SÃO PAULO .....</b>	<b>16</b>
2.1 FLUXO MIGRATÓRIO E DIÁSPORA AFRO-BRASILEIRA. ....	16
2.2 O CANDOMBLÉ KETU EM SALVADOR E O <i>ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ</i> .....	18
2.3 O CANDOMBLÉ KETU EM SÃO PAULO E O <i>ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBÁ</i> ....	20
<b>3 MULHERES NO FRONT: O PAPEL CENTRAL DAS IALORIXÁS NA RESISTÊNCIA DO CANDOMBLÉ .....</b>	<b>26</b>
3.1 <i>IYALORIXÁS</i> : PROTAGONISTAS NA RESISTÊNCIA DO CANDOMBLÉ.....	26
3.2 OS <i>ILÊS</i> , O PROCESSO DE AUTOAFIRMAÇÃO E RECONHECIMENTO.	35
<b>4 RACISMO RELIGIOSO EM SÃO PAULO: ESTUDO DE CASO DO <i>ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBÁ</i>.....</b>	<b>41</b>
4.1 UM DIA DE CADA VEZ: VIOLÊNCIAS VIVIDAS E SENTIDAS.....	41
4.2 LOCALIZAÇÃO DO <i>ILÊ</i> .....	45
4.3 ANÁLISE DE SEUS MEMBROS .....	47
4.4 <i>DA LESTE E PARA A LESTE: O TRÂNSITO DO ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBÁ</i>	51
4.5 É SÓ MAIS UMA MUDANÇA: A BUSCA POR IMÓVEL E SEGURIDADE NA CAPITAL PAULISTA .....	55
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>61</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>65</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho resulta de pesquisa etnográfica e tem como objetivo trabalhar sobre os trânsitos do candomblé no Brasil, num recorte específico de como tais deslocamentos resultaram na fundação do *Ilê Axé Opô Arugba*.

A pesquisa foi realizada no *Ilê Axé Opô Arugba*, uma Comunidade Tradicional de Terreiro localizada na região de Itaquera, na Zona Leste da cidade de São Paulo. Esta comunidade, pertencente à Nação *Ketu*, é descendente do *Ilê Axé Opô Afonjá*, originário de Salvador (BA), e está sob a orientação do *Babalorixá Júnior D'Ossain*. Como filha de santo, fui iniciada para o *Orixá Oxum* em 2022, o que me confere uma conexão direta e profunda com as tradições e práticas dessa comunidade.

A Nação *Ketu*, uma das mais importantes tradições dentro do candomblé, é uma religião afro-brasileira que se formou a partir das práticas religiosas trazidas pelos povos africanos escravizados para o Brasil (DE BARRO, 2015). Suas origens estão na região de *Ketu*, no atual Benin, e sua influência é marcante na organização litúrgica e social do candomblé. Esta tradição é especialmente conhecida pelo culto aos *orixás*, divindades que representam forças da natureza e aspectos da vida humana, com cada orixá possuindo características específicas, como cores, alimentos, danças e cantos que lhes são dedicados durante os rituais.

A língua utilizada nos rituais da Nação *Ketu* é o *iorubá*, que foi preservada e adaptada ao longo dos séculos no Brasil, mantendo uma conexão viva com as tradições africanas.

A organização social dentro dos terreiros segue uma estrutura hierárquica mais ou menos rígida, onde os cargos são distribuídos conforme o nível de conhecimento e experiência religiosa. O *Babalorixá* (pai de santo) ou a *Iyalorixá* (mãe de santo) são lideranças espirituais do terreiro, responsáveis por conduzir os rituais, orientar os membros da comunidade e garantir o bom funcionamento do terreiro (VAZ, 2009).

O *Babalorixá*, como líder espiritual masculino de um terreiro, é uma figura central e de grande autoridade dentro dessa tradição religiosa. Ele é responsável por conduzir os rituais, cuidar dos *orixás*, orientar os membros da comunidade religiosa e garantir o bom funcionamento do terreiro, desempenhando um papel essencial na manutenção das tradições e na orientação espiritual dos fiéis (VAZ, 2009).

Os rituais da Nação *Ketu* incluem festas públicas, conhecidas como "toques" ou "roda de santo", onde os fiéis dançam e cantam em honra aos orixás, além dos rituais de iniciação, em que novos membros são consagrados e passam por um período de

aprendizado e imersão nos preceitos religiosos. Os terreiros desempenham um papel crucial na preservação e transmissão da rica herança cultural e espiritual dessa religião afro-brasileira, funcionando como templos onde os rituais são realizados sob a orientação de sacerdotes e sacerdotisas (PAREZ, 2013). A influência de figuras históricas como o Rei *Agajah*, que reorganizou o culto aos *Voduns* no Reino do Daomé, é evidente nos rituais desses descendentes. Além disso, o Candomblé *Ketu*, que segue as tradições *iorubás*, contribui para a diversidade de práticas dentro dos terreiros, mostrando a natureza sincrética do candomblé ao combinar várias tradições espirituais africanas (DE BARROS, 2015). Minha vivência desde a infância entre a cidade de São Paulo e o terreiro, que compreendo como um espaço ancestral, é uma parte fundamental da minha motivação para esta pesquisa. Esta pesquisa é instigada pela minha vivência e experiência pessoal como membro da comunidade candomblecista. Minha trajetória é marcada por uma interseção complexa de identidades e experiências, que inclui ser estudante de antropologia, candomblecista, nascida e criada na periferia, e possuir pele branca. Essa complexidade é permeada pelo racismo estrutural, conforme discutido por Almeida (2019), que influencia e molda as dinâmicas sociais em todas as esferas da vida, inclusive dentro das comunidades afrodescendentes

A teoria da "América Ladina", proposta por Lélia González, não enfatiza as diferenças entre indivíduos de pele mais clara ou mais escura nas comunidades afrodescendentes, mas sim a existência de um substrato cultural comum, fruto da experiência da diáspora africana, que é partilhado por todos, independentemente da cor da pele. González ressalta a continuidade dessa tradição africana, presente em diversas manifestações culturais, incluindo as religiões de matriz africana, como o candomblé, onde até pessoas brancas, ao se integrarem a essas práticas, se conectam a esse legado ancestral. No entanto, é relevante considerar o impacto do racismo religioso, que afeta as dinâmicas espirituais e culturais dentro dessas comunidades, ao impor formas adicionais de opressão e exclusão sobre práticas afrodescendentes.

Ser candomblecista me conectou com minhas raízes africanas na diáspora e me ensinou sobre a importância da resistência cultural diante das estruturas opressivas da sociedade brasileira e a centralidade da tradição africana para a formação, não só do Brasil, mas de todo o mundo ocidental. Ao me afirmar como candomblecista, também enfrentei o estigma e a discriminação, o que tornou evidente como o racismo religioso e as hierarquias raciais permeiam todas as esferas da vida, incluindo a religiosidade e as práticas culturais vinculados às experiências. Esta pesquisa, portanto, busca explorar essas intersecções e

contribuir para uma compreensão mais ampla de como o racismo religioso e as hierarquias raciais impactam a experiência dos praticantes do Candomblé, especialmente aqueles que, como eu, navegam por múltiplas identidades dentro dessa complexa teia social.

Segundo Segato (2007), o ritual afrodiaspórico tem o poder de africanizar o espaço em que é realizado, transformando-o simbolicamente em um território africano. Esse processo ocorre à medida que o ritual ressignifica o ambiente, imbuindo de significados culturais e religiosos das tradições africanas. Durante o ritual, elementos como cânticos, danças, oferendas e a invocação de *orixás* não apenas transformam fisicamente o espaço, mas também o elevam a um território sagrado. Essa transformação é tanto física quanto espiritual, envolvendo a conexão com ancestrais, a reafirmação de identidades culturais e a criação de um espaço onde o *axé*, a energia vital, flui e vitaliza o local (DE BARROS, 2015). Assim, o espaço cotidiano é transfigurado, incorporando uma dimensão africana que perdura e resiste, criando territórios afrodiaspóricos que atravessam o ambiente e o tornam um mosaico de espaços sagrados.

O *Ilê Axé Opô Arugba* é uma comunidade coesa de aproximadamente 30 membros, oriundos de diferentes classes sociais e econômicas, unidos por um profundo sentimento de pertencimento à prática do candomblé. No entanto, a cidade onde essa comunidade está localizada impõe restrições significativas ao exercício de religiosidades afro-brasileiras. O espaço urbano limita a expressão plena dessas práticas, frequentemente forçando-as a se adaptar ou a se conformar com os padrões estabelecidos pela sociedade dominante.

A cidade busca uma padronização e homogeneização dos espaços urbanos, priorizando aspectos que atendem ao ritmo acelerado do capitalismo e à cultura consumista predominante. Esse processo de uniformização e controle urbano resulta na marginalização de práticas culturais que não se alinham com esses padrões dominantes (SELDIN, 2019). Como consequência, as expressões culturais e religiosas que não se encaixam nos modelos hegemônicos são frequentemente deslocadas para as periferias (COLONA, 2012).

Esse processo de padronização e a consequente periferização explicam por que o *Ilê Axé Opô Arugba* se encontra na Zona Leste, em um espaço alugado que não pertence patrimonialmente à comunidade. Apesar do forte sentimento de pertencimento e da importância espiritual que o terreiro representa, a localização periférica é uma consequência direta das limitações impostas pela estrutura urbana, que “marginaliza e desloca práticas culturais não conformistas para áreas menos centrais e menos visíveis da

cidade”.(NOGUEIRA, 2021, p. 80).

No segundo capítulo, explora-se o papel central das *iyalorixás* na resistência do candomblé, destacando-as como protagonistas, com foco em suas lideranças e atuação como figuras-chave na preservação e na disseminação da religião afro-brasileira. Ao longo da história, as mulheres desempenharam papéis fundamentais na resistência contra a discriminação, a intolerância religiosa e as tentativas de repressão por parte das autoridades. Elas mantiveram viva a tradição religiosa, seja por intermédio de sua transmissão para as gerações seguintes, garantindo a continuidade e a vitalidade do candomblé, seja pela reafirmação dos orixás e dos terreiros de candomblé, como espaços de reconhecimento da identidade religiosa e cultural afro-brasileira.

No terceiro capítulo, abordando as características das pessoas que compõem o terreiro no que se refere à renda e à escolaridade. Também se analisa a geolocalização do *Ilê Axé Opô Arugba* dentro da cidade, considerando a área em que o terreiro está situado, suas características socioeconômicas e relação com outros espaços urbanos próximos. Essa análise visa a realidade enfrentada pela comunidade do terreiro, bem como empreender uma reflexão sobre as questões de racismo religioso na sociedade contemporânea.

Este texto não pretende esgotar a discussão sobre a religiosidade afro-brasileira, a dinâmica urbana e seus fluxos, em vez disso, apresenta recortes e resultados derivados da observação e das anotações etnográficas realizadas, filtrados através da minha própria perspectiva e experiência com o Candomblé e sua comunidade. Esses elementos fornecerão uma visão contextualizada e crítica das interações entre a prática religiosa e o espaço urbano, contribuindo para a compreensão das complexas relações entre a religiosidade afro-brasileira e as estruturas urbanas contemporâneas.

## 2. O CANDOMBLÉ NO BRASIL, DE SALVADOR À SÃO PAULO.

### 2.1 FLUXO MIGRATÓRIO, DIÁSPORA AFRICANA E OS CANDOMBLÉS NO BRASIL.

A origem dos candomblés no Brasil reflete a variedade de crenças e práticas religiosas existentes na África, especialmente na África Ocidental e partes do Sudão Central. Antes da chegada dos europeus e da subsequente diáspora africana causada pelo comércio transatlântico de humanos para o trabalho escravo, diversas culturas africanas já possuíam sistemas religiosos complexos, com deidades, rituais e cosmologias próprias (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009).

Os povos *Iorubá*, *Ewe*, *Fon* e *Bantu* são especialmente notáveis pelas suas contribuições ao que viria a ser conhecido, no Brasil, como candomblé. Na região que hoje abrange a Nigéria, Benin e Togo, os *iorubás* veneravam uma panóplia de orixás, cada um associado a elementos naturais e humanos, refletindo uma religião altamente organizada e teologicamente rica (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009).

Entre os *iorubás*, a religião não era apenas uma forma de explicar o mundo natural, ela permeava todos os aspectos da vida social, política e econômica. Os orixás, como *Ogum*, deus do ferro e da guerra, e *Oxóssi*, deus da caça e da floresta, eram venerados em festivais públicos e cerimônias que reforçavam a coesão social e a identidade cultural, e esses deuses e deusas desempenhavam papéis centrais, não somente na dimensão espiritual, mas também na ética, como figuras orientadoras das normas e comportamentos dentro de suas comunidades (COSTA, 2023). Esses rituais e festividades eram momentos de intensa expressão cultural, em que a música, dança, vestimentas e oferendas criavam uma experiência imersiva, transmitindo as histórias e valores de geração para geração.

Cada orixá possuía atributos e mitologias próprios, que instruíam os fiéis sobre as qualidades valorizadas, a exemplo da coragem, da perspicácia e da justiça. *Ogum*, por exemplo, era frequentemente invocado antes de conflitos ou em tempos de adversidade, simbolizando a força e a resistência necessárias para enfrentar desafios, enquanto *Oxóssi*, associado à abundância e à natureza, era especialmente importante para as comunidades que dependiam da caça e da coleta de recursos naturais (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009). O respeito e a adoração a esses orixás garantiam, segundo as crenças *iorubás*, harmonia e equilíbrio entre os membros da comunidade e o ambiente natural.

A prática religiosa *iorubá* também era marcada por um intenso respeito aos ancestrais, que eram considerados guardiões dos vivos e intermediários vitais entre o

mundo terreno e o espiritual, sendo que essa veneração se manifestava através de rituais específicos e oferendas, que asseguravam aos ancestrais continuarem a oferecer sua proteção e orientação. A memória dos antepassados era mantida viva na narrativa oral, uma parte essencial da manutenção da identidade e história cultural do povo *iorubá* (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009).

Na região do Congo e Angola, os povos *bantu* praticavam uma religião que também enfatizava a veneração as forças espirituais da natureza e dos ancestrais, conhecidos como *nkisi*, que eram considerados intermediários entre o mundo físico e o espiritual, e seu culto envolvia rituais complexos e o uso de figuras esculpidas, ou *minkisi*, que serviam como recipientes físicos para os espíritos.

A cosmologia *fon* e *ewe*, na região que hoje é o Benin, girava em torno do *vodun*, um termo que engloba tanto os seres espíritos quanto o sistema religioso, e que, como o *candomblé*, enfatiza o respeito e a comunicação com os ancestrais e os espíritos da natureza (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009).

Quando o comércio transatlântico de africano para o escravismo começou a deslocar milhares de africanos para as Américas, esses indivíduos trouxeram consigo suas práticas religiosas (COSTA, 2023). Nos porões dos navios negreiros e nas plantações, os escravizados encontraram nas suas crenças e religiosidade uma fonte de força e uma forma de resistência cultural.

A diáspora africana não foi apenas um deslocamento físico de pessoas através do oceano, mas também uma dispersão de culturas, conhecimentos e práticas religiosas. Na América Latina, por exemplo, a convergência das crenças *iorubá*, *fon*, *ewe* e *bantu* formou a base do que seria conhecido, no Brasil, como *Candomblé* (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009). Para além de mero sincretismo, a fusão de deuses e práticas, observada em perspectiva, foi uma adaptação necessária às condições de vida dos povos escravizados, que lutavam para manterem vivas suas identidades culturais sob um regime opressivo. Suas crenças tornaram-se força para a sobrevivência frente à opressão colonial, sendo um processo complexo onde os escravizados africanos adaptaram suas práticas às novas realidades, integrando elementos cristãos impostos pelos colonizadores, mas preservando a essência de suas crenças originais (HARRIS & ZEGHIDROUR, 2009).

Além do *Candomblé*, outras manifestações religiosas como a *Santería*, na Cuba colonial, são exemplos de como as tradições iorubanas se fundiram com elementos locais, criando 14 formas de religiosidade que não apenas sobreviveram, mas criaram raízes e deram frutos (PALMIÉ, 2010).

Essas religiões não apenas serviram como âncoras, mas também como sistemas de resistência cultural e política. Elas proporcionaram ao povo preto um espaço para preservar seus idiomas, toques, cantigas, danças, lutas e práticas medicinais tradicionais, sob a perseguição colonial.

O processo de sincretismo continuou com a incorporação de elementos do catolicismo. Os africanos escravizados, obrigados a adotar a religião cristã, encontraram maneiras de camuflar o culto aos seus próprios deuses sob a adoração dos santos católicos (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009). Essa estratégia permitiu que práticas religiosas africanas sobrevivessem em um ambiente hostil, levando ao desenvolvimento de uma identidade religiosa única no Brasil.

Do ponto de vista teórico, o sincretismo religioso no Candomblé exemplifica como diferentes sistemas de crenças e práticas podem se entrelaçar e se transformar em novas formas de expressão. O sincretismo não se resume apenas à sobreposição superficial de rituais ou símbolos, mas representa uma complexa adaptação cultural e religiosa, onde elementos africanos e católicos foram integrados e reinterpretados para atender às necessidades espirituais dos africanos escravizados na diáspora (PALMIÉ, 2010). Sendo o sincretismo uma estratégia de preservação da cultura africana no Brasil durante o período colonial, hoje já não é mais necessária tal estratégia.

Atualmente, o Candomblé não apenas preserva um elo com África, mas também serve como um exemplo das estratégias de resistência cultural e adaptação frente à opressão neocolonial. Além disso, continua a desafiar categorizações simplistas de religião e identidade, destacando a dinâmica e a riqueza das interações culturais ao longo da história. Hall menciona que "os espaços 'conquistados' para a diferença são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados. Acredito que sejam limitados. Sei que eles são absurdamente subfinanciados, que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio da especulação" (HALL, 2002, p. 16.).

## 2.2 O CANDOMBLÉ KETU EM SALVADOR E O ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ

Durante o período do escravismo, o trabalho escravo trouxe milhões de pessoas para o Brasil, destinados a diversas regiões, incluindo a Bahia. Dentro deste contingente, uma parcela significativa pertencia ao povo iorubá, trazendo consigo suas tradições religiosas. Os *iorubás* (muitos deles chegaram ao Brasil no período final do tráfico de

escravizados) desempenharam um papel crucial na formação do Candomblé, contribuindo para a estruturação e organização dos terreiros. O tráfico de povos escravizados entre o Golfo do Benim e a Bahia, do século XVII ao XIX, foi um fluxo contínuo, que não apenas transportou pessoas, mas também disseminou práticas culturais e religiosas africanas nas Américas (VERGER, 1987).

O desenvolvimento do Candomblé *Ketu* em Salvador é amplamente discutido. No debate, destaca-se o tópico de padrão organizacional do candomblé: o candomblé *ketu* serve de modelo para outras casas de culto afro-brasileiro. Este modelo inclui a hierarquia sacerdotal, os rituais de iniciação e a adoração aos *Orixás*, que são essenciais para a prática religiosa do Candomblé. O candomblé *ketu* aparece como um exemplo, ao refletir-se como uma síntese única entre elementos africanos e brasileiros (PALMIÉ, 2010).

O processo de iorubanação da diáspora afrorreligiosa no Brasil teve origem na Bahia e se expandiu para outras regiões do país, como São Paulo. A descendência das casas de candomblé é uma questão central, onde casas-mães, como o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, exercem influência sobre terreiros filhos, perpetuando tradições. Este processo foi crucial para a formação do Candomblé, proporcionando uma base sólida para a continuidade e evolução dessas tradições em novas regiões, incluindo São Paulo.

O *Ilê Axé Opô Afonjá*, é descendente direto do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, que é um dos mais antigos e tradicionais do Brasil. Por sua vez, o *Ilê Axé Opô Arugbá*, situado em São Paulo, é descendente do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Essa linhagem mostra como o Candomblé se expande pelo Brasil, com novos terreiros sendo estabelecidos a partir das tradições e conhecimentos transmitidos pelas casas-mães mais antigas e respeitadas.

A influência da diáspora africana no Brasil, particularmente na Bahia, foi essencial para a formação do Candomblé e outras religiões afro-brasileiras. Palmié (2010) destaca que esse processo de "iorubanação" envolveu a adaptação e integração de elementos culturais e religiosos iorubás nas práticas religiosas afrodescendentes, consolidando uma identidade religiosa que transcendeu fronteiras geográficas.

Em meio a esse contexto de opressão e resistência, emergiu o *Ilê Axé Opô Afonjá*, fundado por Mãe Aninha (Eugênia Anna dos Santos) em 1910. Nascida em Salvador (BA), em 1869, Mãe Aninha, filha de africanos, inicialmente fundou o terreiro no Rio de Janeiro.

Após um breve período, ela retornou a Salvador e estabeleceu o *Ilê Axé Opô Afonjá* em uma área rural no bairro de São Gonçalo do Retiro. Este terreiro tornou-se um importante centro de preservação e disseminação da cultura e religião iorubá.

O vínculo histórico entre o *Ilê Axé Opô Afonjá* e o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho é indiscutível, destacando-se como um ponto de partida importante para a compreensão da diáspora africana no Brasil e da preservação das tradições religiosas africanas. A importância cultural e histórica do *Ilê Axé Opô Afonjá* foi formalmente reconhecida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 28 de julho de 2000, quando seu patrimônio histórico foi tombado, tornando-o o segundo terreiro a receber tal título no país.

Além de seu papel religioso, o *Ilê Axé Opô Afonjá* desempenhou funções políticas e sociais significativas ao longo de sua existência. A criação da Escola Eugênia Anna dos Santos, que ensina o idioma iorubá e a História da África, e a fundação da Biblioteca *Ikojppo Ilê Axé Opô Afonjá* em 1996, são iniciativas que evidenciam o compromisso do terreiro com a preservação e disseminação da história e cultura africana no Brasil.

Nesse sentido, a análise do *Ilê Axé Opô Afonjá* vai além de um estudo religioso isolado; mas trata-se de uma investigação sobre aspectos fundamentais da história e da identidade cultural brasileira, especialmente no que diz respeito à resistência e preservação das tradições africanas em um contexto de opressão e marginalização. Através de seu estudo e sua influência organizacional, bem como o processo de iorubanização, podemos compreender melhor a complexa dinâmica de formação do Candomblé no Brasil.

### 2.3 O CANDOMBLE KETU EM SÃO PAULO E O ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBÁ

São Paulo, a maior cidade do Brasil e da América Latina, com uma população estimada em cerca de 13 milhões de habitantes (SÃO PAULO, 2023), desempenha um papel significativo na história e cultura do país. Neste contexto urbano complexo, o Candomblé, uma religião de matriz africana, encontrou espaço para se desenvolver, através de casas como o *Ilê Axé Opô Arugbá* e tantas outras. É fundamental compreender como essa tradição religiosa se estabeleceu e evoluiu na capital paulista, influenciando e sendo influenciada pelo ambiente multicultural e multifacetado da cidade.

O candomblé, presente na consciência popular como uma religião étnica das

populações negras por décadas, expandiu-se para São Paulo como uma religião, aberta a todos, competindo em um ambiente religioso diversificado, que inclui o catolicismo, o pentecostalismo, o kardecismo e a umbanda (PRANDI, 1991).

Como ressaltado por Prandi (1991), o candomblé e a umbanda, embora compartilhem raízes africanas, diferenciam-se pelo sincretismo religioso: enquanto o Candomblé mantém uma relação mais direta com as tradições iorubás de seu berço na Bahia, a Umbanda incorpora elementos do catolicismo e do espiritismo kardecista, resultando práticas religiosas distintas.

A chegada do Candomblé em São Paulo ocorreu de diferentes maneiras: através de pais-de-santo que migraram do Rio de Janeiro e da Bahia para iniciar filhos-de-santo na capital paulista; líderes já iniciados em seus estados de origem que migraram e estabeleceram novos terreiros; e nativos de São Paulo iniciados por mães e pais-de-santo locais (PRANDI, 1991). Dessa forma, o *Ilê Axé Opô Arugbá* emergiu na cidade, com seu líder religioso, Pai Júnior *d'Ossain*, iniciado em São Paulo a 13 de maio de 2000, pelas mãos de Pai Décio *d'Ogum*, que, por sua vez, foi iniciado no *Ilê Axé Opô Afonjá*, em Salvador (BA), e, há cerca de 50 anos, tem sua casa aberta no município de Guarulhos (SP), o *Ilê Axé Opô Meregi*.

Para entender melhor a história de luta e conquistas do candomblé em São Paulo, importa considerar o processo de tombamento dos terreiros pela importância cultural e histórica que representam. O primeiro terreiro foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1990, seguido pelo segundo apenas três décadas depois. Este reconhecimento, mesmo que tardio, reflete a presença de tradições afroreligiosas na região há pelo menos um século.

Historicamente, o candomblé na capital paulista foi ignorado e marginalizado, sendo relegado às áreas periféricas devido à urbanização baseada no consumo, que muitas vezes exclui a cultura popular para os bairros mais pobres, onde moradores enfrentam dificuldades para acompanhar o ritmo do consumo no sistema capitalista (SANTOS, 2010). A partir dessa perspectiva, podemos compreender a lentidão na formulação de políticas públicas, como o tombamento dos terreiros na região, visto que o número de processos abertos de bens materiais e imateriais ligados à tradição e cultura afro-brasileira é consideravelmente menor que os demais. Essa marginalização resultou em ameaças

constantes de demolição de terreiros para a construção de rodovias, avenidas e outras infraestruturas públicas vistas pelo Estado como mais importantes do que a preservação da cultura popular. Isso demonstra a necessidade de políticas públicas eficazes para a proteção e valorização desses patrimônios históricos e culturais.

Para analisar o *Ilê Axé Opô Arugbá*, localizado na Zona Leste de São Paulo, e suas interações com o centro da cidade, importa contextualizar geograficamente essas localidades.

Destaco o trajeto entre uma das encruzilhadas mais emblemáticas da capital paulista, a Avenida Ipiranga com a Avenida São João, localizadas no centro de São Paulo, e o terreiro, localizado numa região periférica. Além disso, compartilho uma foto de um prédio localizado nesta mesma esquina, para visualizar tanto o deslocamento físico quanto o cultural dentro da cidade.

Nas imagens abaixo, podemos observar o prédio adornado com um grafite retratando duas crianças negras, vestidas de branco e empunhando as espadas de Oyá, representando os ibejis, gêmeos sagrados da tradição iorubá que simbolizam a vida e a alegria. Este grafite está num prédio na Av. Ipiranga, 890, com total visão da encruzilhada Ipiranga x São João.

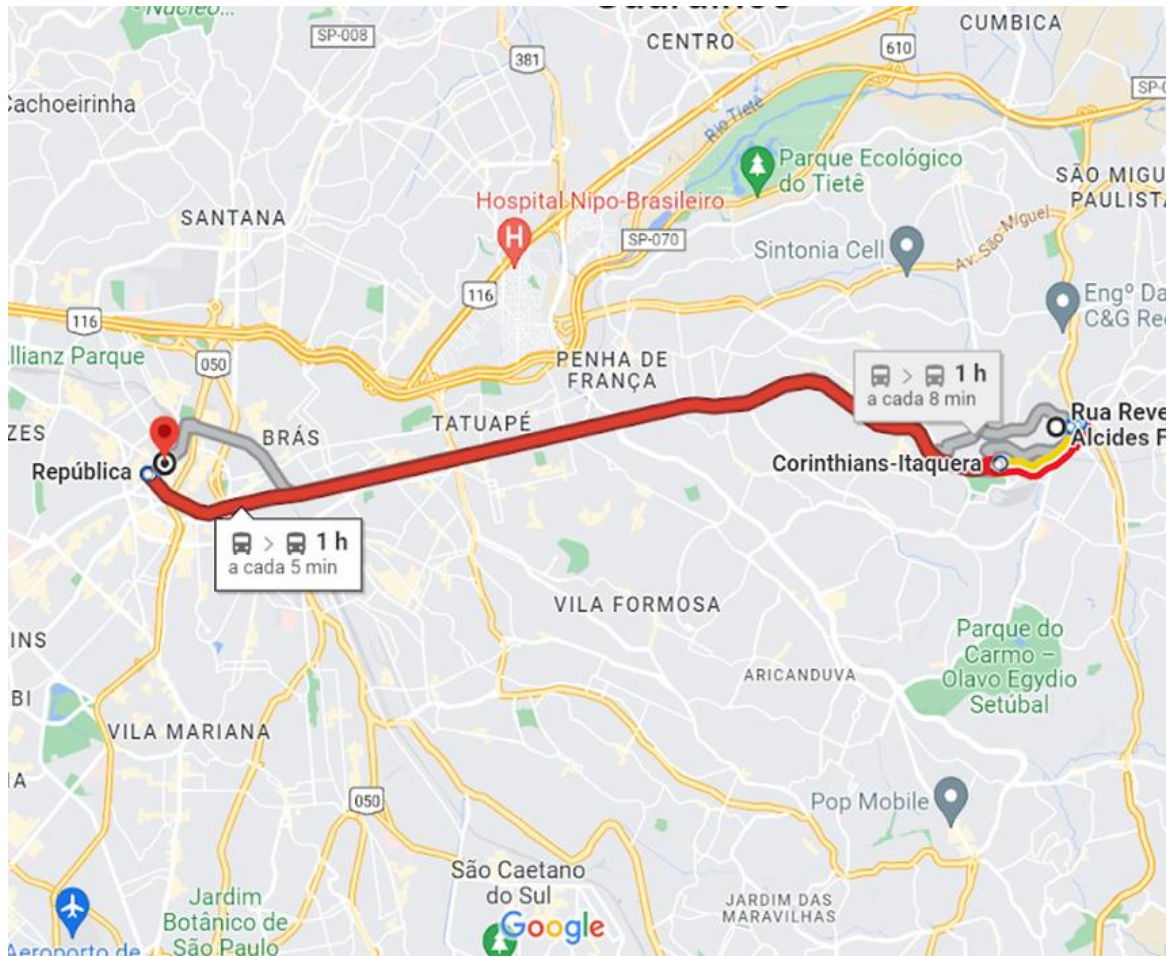
“Alguma coisa acontece no meu coração, que só quando cruza a Ipiranga e a  
avenida São João”

Caetano Veloso.

Além disso, apresento a distância entre a encruzilhada mais famosa de São Paulo, digna de homenagem em música do Caetano Veloso e o *Ilê Axé Opô Arugbá*, demonstrando o trajeto de transporte público, que, além de ser o mais ágil, reflete o meio de locomoção que utilizo entre esses pontos. Pessoalmente, compartilho como essas exposições me proporcionaram um sentimento de pertencimento à cidade, ao ver minha cultura sendo representada, embora meu *Ilê* esteja localizado a uma hora de distância, na periferia. Essa discrepância pode ser interpretada como uma perversidade, já que a cultura ioruba, estampada nos prédios do centro, servem para embelezar a cidade, enquanto os terreiros de candomblé, em sua maioria, estão na periferia.

**Figura 1** - Trajeto de metrô entre a Estação República, localizado a 350m da

esquina São João x Ipiranga e o *Ilê Axé Opô Arugbá*, em Itaquera, bairro da Zona Leste.



Fonte: Google Maps, 13 de março de 2024.

**Figura 2** - Grafite retratando os ibejis, gêmeos sagrados da tradição iorubá



GONÇALVES, Fábio (@tutano\_nomade). Grafite retratando os ibejis, gêmeos sagrados da tradição iorubá. Local: Av. Ipiranga, 890 - República, São Paulo - SP, 2021.

Perfeitamente incorporado à vida na cidade, o terreiro e o espaço urbano dialogam e estabelecem entre si uma relação de continuidade, em que marcas e valores urbanos se manifestam na estrutura do candomblé (SILVA, 2005). Dessa forma, percebo que o *Ilê Axé Opô Arugbá* estabelece uma comunicação com a cidade quando os membros dessa comunidade transitam entre o centro e a periferia, e me incluo de forma integral, pois transitei diariamente entre estes pontos, saindo do trabalho no centro rumo ao Candomblé, na periferia. Essa interação não se limita apenas à presença física, mas também se manifesta por meio de expressões religiosas, pois para o candomblé, espaços da cidade também são sagrados, como as encruzilhadas, avenidas, cemitérios, etc. Sendo assim, a cidade é vital para o culto do candomblé.



### **3. MULHERES NO *FRONT*: O PAPEL CENTRAL DAS IALORIXÁS NA RESISTÊNCIA DO CANDOMBLÉ.**

#### **3.1 IYALORIXÁS: PROTAGONISTAS NA RESISTÊNCIA DO CANDOMBLÉ.**

O protagonismo feminino no Candomblé reflete uma tendência mais ampla de liderança feminina em diversos domínios, destacando-se pela trajetória marcada por desafios e oportunidades. Historicamente, as mulheres no Candomblé têm desempenhado papéis fundamentais como líderes e praticantes, muitas vezes superando barreiras culturais e sociais que restringiam sua visibilidade e autoridade (ANDERSON, 2019). Um exemplo emblemático é Mãe Aninha, uma das mais respeitadas Iyalorixás, que não apenas consolidou sua liderança espiritual, mas também se tornou uma referência na luta pela preservação das tradições afro-brasileiras.

Embora a presença das mulheres em cargos de liderança no Candomblé tenha aumentado ao longo do tempo, como aponta Maria Stela Santos (2018), elas ainda enfrentam obstáculos significativos, incluindo preconceito de gênero e as expectativas sociais que recaem sobre suas responsabilidades familiares. Essas barreiras muitas vezes limitam o pleno reconhecimento de sua autoridade dentro e fora das comunidades religiosas.

Nos últimos anos, o surgimento de novos modelos de liderança feminina no Candomblé, que combinam tanto relações interpessoais quanto técnicas de gestão, sinaliza uma mudança em direção a práticas mais inclusivas dentro das organizações religiosas. Apesar dessa evolução, a persistência de normas tradicionais e a sub-representação de mulheres em posições de liderança mais altas ainda evidenciam os desafios contínuos enfrentados por essas líderes, que seguem lutando por maior equidade e reconhecimento em todos os níveis de atuação dentro da religião.

A trajetória da liderança feminina no Candomblé reflete transformações culturais e sociais significativas ao longo do tempo (OLIVEIRA, 2008). Desde os primórdios, as mulheres têm desempenhado papéis de grande relevância, assumindo funções cruciais como sacerdotisas e líderes rituais. Este protagonismo feminino, exemplificado pela influência das Iyalorixás, contrasta com a liderança tradicionalmente dominada por homens em muitos outros contextos religiosos. Mãe Aninha, por exemplo, é uma figura central na

luta pela resistência e reconhecimento do Candomblé, demonstrando o poder e a importância das mulheres nessa religião.

Estudos recentes, como o de Anderson (2019), evidenciam a crescente visibilidade e impacto das mulheres incluindo papéis organizacionais, ritualísticos e políticos, especialmente em eventos comunitários de grande importância, como os festivais de Boa Morte e Festejos de Iemanjá (RIBEIRO, 2017). Essas celebrações destacam a influência das Iyalorixás, que não só lideram os rituais, mas também desempenham papéis fundamentais na preservação e fortalecimento do Candomblé no Brasil.

Essa mudança no reconhecimento e na valorização da liderança feminina no Candomblé é indicativa de transformações sociais mais amplas, que têm promovido uma representação mais inclusiva dentro das religiões afro-brasileiras. No entanto, os desafios persistem, pois o contexto histórico de exclusão e discriminação ainda influencia a dinâmica da liderança nessas comunidades religiosas. A trajetória da liderança feminina no Candomblé, conforme Campos (2003), ilustra uma interação complexa entre a herança cultural e os papéis de gênero em evolução, revelando uma caminhada em direção a uma liderança feminina mais equitativa e inclusiva.

As Iyalorixás, em particular, se destacam como figuras centrais nesse processo, representando a resistência e a continuidade das tradições ancestrais. Seu papel fundamental na preservação e no fortalecimento do Candomblé sublinha a importância da liderança feminina na construção e manutenção das religiões afro-brasileiras, desafiando normas tradicionais e promovendo uma visão mais inclusiva e equitativa.

Ruth Landes (2002) oferece uma análise profunda do protagonismo feminino no contexto das religiões afro-brasileiras, especialmente no Candomblé. Ela destaca o papel central das mulheres, desafiando as visões dominantes da época que frequentemente marginalizavam ou minimizavam a influência feminina nessas tradições religiosas. Landes vai além ao evidenciar que as mulheres, particularmente as mães-de-santo, não só ocupam posições de liderança, mas também são fundamentais para a preservação e transmissão das tradições do Candomblé. Essas mulheres dirigem rituais e desempenham papéis cruciais na organização e na coesão das comunidades religiosas.

Landes, ao reconstruir o protagonismo feminino no Candomblé, demonstra que as mulheres não são apenas participantes passivas, mas líderes ativas e influentes, cuja

autoridade espiritual e social é amplamente reconhecida e respeitada. Conforme Kern (2021), esse protagonismo é crucial para desconstruir as narrativas patriarcais que dominaram os estudos antropológicos do início do século XX, ao enfatizar a importância das mulheres como agentes culturais e políticas dentro do Candomblé. Ao focar nas histórias e experiências dessas mulheres, Kern e Landes oferecem uma visão que valoriza o empoderamento feminino e sua centralidade na manutenção e evolução das práticas religiosas afro-brasileiras.

Essa perspectiva é reforçada por líderes contemporâneas, como Mãe Stella de Oxóssi, que no livro *Meu Tempo é Agora* compartilha suas reflexões sobre o papel da liderança feminina dentro do *Axé Opô Afonjá*, um dos terreiros mais tradicionais da Bahia (OXÓSSI, 1993). Mãe Stella, uma das mais importantes líderes religiosas do Candomblé, exemplifica como o protagonismo feminino continua a ser uma força vital na preservação e renovação das tradições religiosas afro-brasileiras, integrando autoridade espiritual e social com um compromisso profundo com a comunidade. A obra de Mãe Stella, assim como os estudos de Landes e Kern, sublinha a importância das mulheres na construção e perpetuação dessas práticas religiosas, reafirmando seu papel central em contextos de resistência e transformação cultural.

Em seu livro, Mãe Stella reafirma o papel fundamental das mulheres na preservação e condução das tradições religiosas do Candomblé. Ela descreve como as ialorixás (mães de santo) são as guardiãs do saber e da cultura, desempenhando papéis centrais tanto na condução dos rituais quanto na administração do terreiro. Esse protagonismo é visto não apenas como uma responsabilidade religiosa, mas também como uma manifestação do poder feminino, essencial para a continuidade e autenticidade das práticas do Candomblé. Mãe Stella oferece uma perspectiva interna e pessoal sobre como as mulheres, especialmente as líderes, influenciam e moldam o futuro das tradições religiosas afro-brasileiras, destacando que o poder e a autoridade das mulheres no Candomblé são essenciais não só para a sobrevivência da religião, mas também para a construção de uma identidade cultural que valoriza o papel das mulheres como líderes espirituais e sociais.

Mãe Stella homenageia diversas mães de santo, reconhecendo e valorizando o papel de várias líderes espirituais na história do Candomblé, com especial destaque para Eugênia Anna dos Santos, mais conhecida como Mãe Aninha, já citada anteriormente. Fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*, Mãe Aninha foi uma das mães de santo mais influentes

da história do Candomblé, desempenhando um papel crucial na organização e expansão da religião no Brasil. Mãe Stella frequentemente menciona Mãe Aninha como um exemplo de dedicação e liderança espiritual, reforçando o impacto duradouro de sua obra. A atuação de Mãe Aninha representou um passo fundamental na luta por reconhecimento e visibilidade, especialmente em um contexto em que a "legalização" do Candomblé foi um processo árduo e contínuo. Sua liderança inspiradora e sua capacidade de diálogo abriram portas para futuras gerações de líderes religiosas, que continuam a resistir contra o racismo religioso e a lutar pela valorização da cultura afro-brasileira.

Essa resistência, simbolizada pelas ialorixás como Mãe Aninha, e perpetuada por Mãe Stella, não é apenas uma luta pela sobrevivência de uma religião, mas também uma afirmação do poder e da resiliência das mulheres no Candomblé. Elas são as defensoras de uma tradição que desafia as estruturas patriarcais e racistas, garantindo que as práticas religiosas afro-brasileiras continuem a ser uma fonte vital de identidade e resistência cultural.

Cabe ainda comentar que a habilidade de Mãe Aninha em dialogar com políticos e outras figuras influentes da época foi essencial para a mudança de perspectiva sobre o Candomblé. Ela defendeu a religião não apenas como uma prática espiritual, mas como um elemento vital do patrimônio cultural do Brasil, merecedor de proteção e respeito. Além de Mãe Aninha, Mãe Stella de Oxóssi faz referência a várias outras mães de santo em suas obras, reconhecendo suas contribuições indispensáveis para a preservação do Candomblé.

Mãe Senhora, nascida Maria Bibiana do Espírito Santo, que sucedeu Mãe Aninha e foi a terceira ialorixá do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Mãe Stella destaca a liderança espiritual de Mãe Senhora e sua dedicação à continuidade do trabalho iniciado por Mãe Aninha. A devoção de Mãe Senhora à sua comunidade e à tradição religiosa a tornou uma figura reverenciada dentro e fora do terreiro (CAMPOS, 2003). Outra importante referência é Mãe Bada, ou Maria Júlia da Conceição Nazaré, que foi a segunda ialorixá do *Ilê Axé Opô Afonjá*. Mãe Bada é lembrada por Mãe Stella por sua profunda devoção e por fortalecer as tradições do terreiro. Sua liderança foi crucial para solidificar as bases do Candomblé no Brasil, garantindo a sobrevivência e o crescimento da religião (SANTOS, 2009).

Mãe Menininha do Gantois, conforme Veja (2001), uma das mães de santo mais conhecidas e respeitadas do Brasil, também é frequentemente mencionada por Mãe Stella.

Líder do Terreiro do Gantois, em Salvador, Mãe Menininha é citada como um exemplo de sabedoria e força espiritual, sendo reconhecida por sua importância na preservação e disseminação do Candomblé. Mãe Olga de Alaketu, nascida Olga Francisca Régis, é outra figura reverenciada por Mãe Stella. Líder do Terreiro Alaketu, Mãe Olga é mencionada como uma das responsáveis por manter viva a tradição e a cultura africana no Brasil. Por fim, Mãe Ondina de Oxalá, que sucedeu Mãe Menininha do Gantois, também é lembrada por Mãe Stella por sua dedicação à espiritualidade e à comunidade. Sua liderança no Terreiro do Gantois continuou a trajetória de força e resistência das mães de santo que a precederam (OXOSSI, 1993).

As referências de Mãe Stella a essas mães de santo não são meras homenagens, mas sim um reconhecimento do papel crucial que essas mulheres desempenharam na preservação e expansão do Candomblé. Ao mencionar essas figuras, Mãe Stella reforça a importância da continuidade e da memória dentro das tradições religiosas afro-brasileiras. A reverência aos antepassados, uma prática fundamental no Candomblé, é central para a compreensão da espiritualidade e da estrutura social dentro dos terreiros. Mãe Stella, ao honrar essas líderes espirituais, reafirma a importância da liderança feminina na manutenção e transmissão dos valores e ensinamentos do Candomblé, destacando a resistência e a força que essas mulheres imprimiram na história da religião.

Outro exemplo emblemático da luta contra a intolerância religiosa no Brasil é a trágica história de Mãe Gilda, ialorixá do terreiro Abassá de Ogum. Mãe Gilda foi vítima de ataques perpetrados por membros da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus, que a insultaram, ameaçaram e difamaram, revelando a crueldade e perversidade do racismo religioso. Membros da Assembleia de Deus atacaram verbal e fisicamente a mãe de santo, jogando a Bíblia sobre sua cabeça e afirmando que iriam exorcizá-la, tentando retirar o "demônio" de seu corpo. "Mãe Gilda ficou muito abalada", relata Flávio Magalhães, filho do terreiro Abassá de Ogum.

No mesmo ano, a mãe de santo foi vítima de outra injustiça que, segundo seu filho Flávio, custou sua vida. A Igreja Universal do Reino de Deus, por meio de seu jornal, Folha Universal, publicou uma foto de Mãe Gilda com a chamada "macumbeiros charlatões lesam a vida e o bolso de clientes". Ao ver essa falsa acusação, Mãe Gilda sofreu um ataque cardíaco fulminante, perdendo a vida.

Esses episódios de violência ilustram o impacto devastador do racismo religioso e ressaltam a urgência em promover a equidade racial e a reparação histórica. A homenagem à vida e à luta de Mãe Gilda se materializa na instituição do dia 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, pela Lei Federal nº 11.635/2007. Essa data representa um marco importante na conscientização e no combate a essa forma de discriminação no Brasil, destacando o papel das políticas públicas na promoção da conscientização e na criação de mecanismos para enfrentar o racismo religioso, reconhecendo-o como uma violação dos direitos humanos fundamentais

O racismo pode ser definido como crenças na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina não apenas uma religião, mas a religião de um “povo” específico em decorrência da sua origem racial ou étnica.

A história de Mãe Gilda, assim como as trajetórias das outras mães de santo mencionadas por Mãe Stella de Oxóssi, reafirma a resistência e o protagonismo das mulheres na preservação e defesa das tradições religiosas afro-brasileiras. A luta dessas líderes espirituais não é apenas pela sobrevivência do Candomblé, mas também pela proteção de suas comunidades e pela afirmação de sua identidade cultural em um contexto marcado pela intolerância e pelo racismo. A reverência às ialorixás que enfrentaram e continuam enfrentando esses desafios é central para a continuidade e autenticidade das práticas do Candomblé, e suas histórias são fundamentais para a compreensão da espiritualidade e da estrutura social dentro dos terreiros.

O protagonismo feminino ainda merece ser profundamente analisado no contexto da formação da identidade nacional no Brasil, abrangendo desde a história política do país até as expressões culturais, como as religiões afro-brasileiras, como sutilmente comenta Ribeiro (2015). Historicamente, a construção da identidade nacional brasileira foi predominantemente marcada pela presença masculina. No entanto, com a redemocratização em 1985, iniciou-se um processo de crescente valorização do papel feminino, refletido em discursos e políticas públicas promovidas pelos presidentes subsequentes (VALADÃO, 2022).

Durante o governo de Getúlio Vargas (1930-1945 e 1951-1954), a construção da identidade nacional brasileira foi fortemente influenciada pelo ideário do nacionalismo. Vargas promoveu uma visão de Brasil que buscava integrar as diversas culturas e raças presentes no país, destacando elementos como o samba, o futebol e a mestiçagem como símbolos da identidade brasileira. Entretanto, essa integração foi frequentemente superficial, pois a ênfase na unidade nacional muitas vezes deixou de lado as profundas desigualdades sociais e raciais. As contribuições afro-brasileiras, embora celebradas culturalmente, não foram acompanhadas de políticas que efetivamente questionassem ou combatessem o racismo estrutural. O Estado Novo, em particular, usou a cultura popular para criar uma ideia de identidade nacional unificada, enquanto, ao mesmo tempo, reforçava um controle centralizado e autoritário sobre a sociedade.

A resistência e o protagonismo das ialorixás, como Mãe Gilda, devem ser compreendidos dentro desse contexto mais amplo, em que as contribuições culturais afro-brasileiras foram muitas vezes apropriadas pelo Estado sem que houvesse uma verdadeira inclusão ou reparação das injustiças históricas. Essa resistência não se limita ao campo religioso, mas se estende à luta pelo reconhecimento da importância do papel feminino na construção da identidade nacional, algo que começou a ganhar mais visibilidade com a redemocratização.

Durante o governo de José Sarney (1985-1990), embora as políticas não tenham abordado diretamente o protagonismo feminino, o período pós-ditadura abriu espaço para o surgimento de movimentos feministas que começaram a influenciar o debate político e social. Este cenário preparou o terreno para avanços mais significativos nas décadas seguintes. Nos anos 1990 e 2000, sob a liderança de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), foram criadas políticas públicas voltadas para a igualdade de gênero e para a maior participação feminina na política, ainda que de forma limitada (LAMBERTUCCI, 2023).

O governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011) representou um avanço significativo, com o fortalecimento de políticas de inclusão social e igualdade de gênero, como a criação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, que integrava o protagonismo feminino à identidade nacional. A eleição de Dilma Rousseff à presidência (2011-2016), como a primeira mulher a ocupar o cargo, simbolizou um marco histórico, destacando a crescente participação das mulheres na política e na construção da identidade nacional (LAMBERTUCCI, 2023).

Entretanto, os governos subsequentes enfrentaram desafios em relação às questões de gênero. Durante o governo de Michel Temer (2016-2018), observou-se uma redução na representatividade feminina, tanto na composição dos ministérios quanto nas políticas públicas voltadas especificamente para as mulheres. Já durante a gestão de Jair Bolsonaro (2019-2022), houve debates e divergências sobre as abordagens adotadas nas áreas de direitos humanos e igualdade de gênero, suscitando diferentes opiniões quanto ao apoio e à efetividade das políticas voltadas ao protagonismo feminino (LAMBERTUCCI, 2023).

Essa análise histórica revela que o protagonismo feminino e, em especial, a resistência das mulheres afro-brasileiras, como Mãe Gilda e outras ialorixás, desempenharam e continuam a desempenhar um papel crucial na formação da identidade nacional. A luta dessas mulheres, tanto no campo religioso quanto no político, é uma extensão de sua resistência cultural, que não só preserva as tradições afro-brasileiras, mas também desafia as narrativas hegemônicas sobre a identidade brasileira, lutando por um reconhecimento e uma inclusão verdadeiros.

Simultaneamente ao desenvolvimento do protagonismo feminino na esfera política, as religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, também se destacaram pela liderança feminina (DE ALMEIDA, 2022). As Iyalorixás, sacerdotisas dessas religiões, desempenham papéis centrais como líderes espirituais e guardiãs das tradições ancestrais. Elas têm sido fundamentais para a preservação dessas culturas, frequentemente enfrentando preconceitos e perseguições. A valorização de suas contribuições tem crescido, acompanhando o reconhecimento do protagonismo feminino na sociedade brasileira.

A integração entre a valorização das mulheres na política e a liderança feminina nas religiões afro-brasileiras reflete uma crescente conscientização e respeito pela força e influência das mulheres, tanto no campo espiritual quanto no político (MUNANGA, 2019). As religiões afro-brasileiras, com sua ênfase no matriarcado e no poder das Iyalorixás, contribuem para uma visão de identidade nacional que incluem e celebra a diversidade cultural e a força das mulheres, ressaltando a importância da resistência e da contribuição feminina para a formação de uma identidade nacional plural e inclusiva (SANTANA, 2023).

Portanto, a luta das mulheres nas esferas política e religiosa não só desafia as narrativas tradicionais sobre identidade nacional, mas também reforça a necessidade de

um reconhecimento mais amplo das contribuições femininas para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. A intersecção entre essas esferas evidencia como a valorização do protagonismo feminino pode promover um respeito mais profundo pela diversidade cultural e pela força das mulheres em diversos contextos sociais e religiosos.

É importante ressaltar que o protagonismo feminino na formação da identidade nacional brasileira tem sido um processo gradual, impulsionado por avanços políticos e sociais, bem como pela resiliência e liderança das mulheres nas religiões afro-brasileiras. À medida que o papel das mulheres no cenário nacional continua a evoluir, observa-se uma crescente convergência entre o reconhecimento desse protagonismo nas esferas política e espiritual, contribuindo para uma identidade nacional mais inclusiva e representativa.

Ribeiro (1995) argumenta que a identidade nacional brasileira é resultado de uma complexa fusão de etnias e culturas, incluindo indígenas, europeus e africanos. Ele enfatiza que, embora o Brasil tenha se formado a partir de um processo de mestiçagem que gerou uma rica diversidade cultural, este processo também foi marcado por violência, exploração e imposição cultural. A contribuição africana, fundamental para a formação da cultura brasileira, foi incorporada em contextos como a religião, a culinária e a arte, mas sempre dentro de uma estrutura de subordinação e marginalização. Kabengele Munanga (2019), em *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, critica a romantização desse conceito de mestiçagem, destacando que ele muitas vezes mascara as profundas desigualdades e o racismo estrutural que permeiam a sociedade brasileira. Munanga argumenta que a mestiçagem foi utilizada como instrumento de dominação, e que as contribuições africanas foram incorporadas de forma seletiva e superficial, sem um verdadeiro reconhecimento da igualdade entre as raças.

Nesse contexto de resistência e afirmação, as *Iyalorixás*, líderes espirituais das religiões afro-brasileiras, desempenham um papel crucial. As histórias de Mãe Aninha e Mãe Gilda exemplificam como essas mulheres têm sido não apenas guardiãs das tradições do Candomblé, mas também poderosas agentes de mudança social e cultural. Elas demonstram a capacidade das líderes femininas de moldar a história, desafiando as adversidades e promovendo um futuro mais inclusivo e respeitoso para sua fé e cultura.

A trajetória dessas mulheres no Candomblé evidencia um legado de coragem, resiliência e sabedoria, que continua a inspirar gerações. Mesmo diante de grandes

desafios, como o preconceito e a intolerância religiosa, essas *Iyalorixás* provaram que a fé e a comunidade podem prevalecer contra a opressão, contribuindo significativamente para a construção de uma identidade nacional que celebra a diversidade e o protagonismo feminino. Por meio de políticas públicas e da conscientização, é possível avançar na construção de uma sociedade mais inclusiva, onde a diversidade religiosa e cultural seja valorizada e protegida. A luta das *Iyalorixás*, como Mãe Aninha e Mãe Gilda, nos lembra que, embora já tenham sido feitos progressos, ainda há muito a ser feito para garantir que todos possam praticar sua fé livremente e sem medo de discriminação ou violência.

### 3.2 OS ILÊS, O PROCESSO DE AUTOAFIRMAÇÃO E RECONHECIMENTO.

Ao longo da história brasileira, os ilês, espaços sagrados do Candomblé, assumem um papel crucial que transcende a mera função de locais de culto, se configurando também como espaços vibrantes da cultura afro-brasileira, servindo como sendo espaços de resistência contra ao racismo religioso e de empoderamento das comunidades afrodescendentes em sua árdua jornada por reconhecimento e justiça social (COSTA, 2023).

Esses espaços sagrados, impregnados de ancestralidade e tradição, se transformam em comunidades vibrantes que nutrem a identidade afro-brasileira, e, por meio da preservação e da celebração dos valores ancestrais, os ilês fortalecem a coesão social e proporcionam um ambiente de acolhimento e apoio mútuo para seus membros.

Longe de se limitarem à prática religiosa, os ilês assumem um papel multifacetado na vida das comunidades afrodescendentes. Eles seguem servindo como centros de educação informal, transmitindo saberes ancestrais e promovendo a formação de novas gerações de líderes religiosos e culturais. Além disso, os *ilês* também se configuram como espaços de organização social e política, onde as comunidades se mobilizam para defender seus direitos e lutar contra as desigualdades sociais (COSTA, 2023). Sua presença vibrante e combativa contribui para a construção de uma sociedade justa e igualitária, onde a diversidade cultural e religiosa seja respeitada e valorizada.

Baseando-se em tradições afro religiosas compartilhadas, os *ilês*, como espaços de acolhimento e apoio mútuo, contribuem significativamente para o fortalecimento da coesão da comunidade afro-brasileira. Através da participação em rituais, eventos culturais e atividades sociais, os membros dos *ilês* desenvolvem um sentimento de pertencimento e

identidade afro-brasileira, o que é fundamental para o seu bem-estar individual e coletivo.

Em um país marcado por uma forte religiosidade, o combate ao racismo religioso se configura como um pilar fundamental na luta por justiça social. Em tal contexto, os ilês, como espaços de resistência cultural e religiosa, assumem uma importância papel crucial na denúncia da discriminação religiosa e na defesa da liberdade de crença para todas as pessoas.

Por meio da preservação da memória histórica e do reconhecimento da herança ancestral afro-brasileira, os ilês contribuem para a construção de uma narrativa mais completa e complexa da história brasileira, combatendo as visões distorcidas e eurocêntricas que ainda persistem (COSTA, 2023).

Em um país cuja história é marcada por séculos de opressão e invisibilidade da matriz africana em sua constituição, a autoafirmação da fé afro-brasileira se ergue como um grito de empoderamento e resistência. Nos últimos anos, dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelam um crescimento expressivo na autodeclaração de afro religiosos, sinalizando a crescente visibilidade e aceitação das religiões de matriz africana.

Em 2010, o IBGE registrava 48,2% da população brasileira se identificando como católica, enquanto 31,3% se declaravam sem religião. Já em 2020, esses números sofreram alterações significativas: a porcentagem de católicos diminuiu para 38,9%, enquanto a de pessoas sem religião se manteve estável em 32,6%. Por outro lado, a autodeclaração de afro religiosos apresentou um crescimento considerável, passando de 7,6% para 8,6% da população brasileira. Esse aumento expressivo na autodeclaração afro religiosa demonstra a crescente confiança e o sentimento de empoderamento das comunidades afrodescendentes em afirmar sua fé e identidade cultural (COSTA, 2023).

A cultura afro-brasileira, em suas diversas expressões, se configura como uma poderosa ferramenta de empoderamento e resistência e, por meio da música, da dança, da literatura, das artes visuais e de outras manifestações culturais, artistas e comunidades afrodescendentes expressam sua identidade, celebram suas tradições e desafiam os estereótipos e preconceitos enraizados na sociedade (COSTA, 2023).

Nos últimos anos, a cultura afro-brasileira tem continuado a ganhar destaque nos

desfiles das escolas de samba, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Contudo, é importante ressaltar que essa valorização não é uma novidade; as escolas de samba sempre foram espaços onde a cultura afro-brasileira foi celebrada e homenageada. Por meio de alegorias grandiosas, fantasias elaboradas e coreografias vibrantes, as escolas de samba perpetuam uma tradição de exaltar os orixás, contar histórias da diáspora africana e celebrar a riqueza cultural afro-brasileira, reafirmando a importância dessas raízes em suas apresentações ao longo das décadas.

Embora a crescente visibilidade da cultura afro-brasileira nos desfiles carnavalescos represente um passo significativo no reconhecimento e na celebração dessa herança, é fundamental entender que o racismo no Brasil opera de maneira complexa (SANTOS, 2009). Por um lado, há um processo de assimilação cultural, onde elementos da cultura afro-brasileira são integrados e até celebrados como parte da identidade nacional. As escolas de samba, conforme Lima (2009), desempenham um papel crucial nesse aspecto, ao trazerem a cultura afro-brasileira para o centro das celebrações populares e, assim, contribuírem para a visibilidade e o orgulho dessa herança.

No entanto, essa assimilação cultural não se traduz automaticamente em inclusão política e econômica. O racismo no Brasil permanece profundamente excludente em termos de acesso a direitos, oportunidades e poder. Enquanto a cultura afro-brasileira é valorizada nos palcos dos desfiles carnavalescos, as desigualdades enfrentadas pela população negra continuam a ser uma realidade cotidiana. A exclusão socioeconômica e a discriminação persistem, mostrando que a luta contra o racismo precisa ir além da valorização cultural para abarcar também transformações estruturais.

Nesse contexto, as escolas de samba, com seu alcance popular, têm um papel fundamental na conscientização da sociedade sobre a importância da cultura afro-brasileira. Contudo, é crucial que essa conscientização se expanda para incluir a luta contra as desigualdades políticas e econômicas, desafiando as estruturas que perpetuam o racismo em todas as suas formas.

Um exemplo marcante dessa tendência foi o desfile da escola de samba Grande Rio em 2022, que levou para a Sapucaí o enredo "Exu: O Orixá Transcendente". O enredo exaltou a importância dessa divindade na cultura afro-brasileira e desafiou os preconceitos e a discriminação que a cercam.

A centralidade na exploração da negritude e da ancestralidade africana é um traço distintivo da arte afro contemporânea. Com a valorização da estética afro-brasileira, da representação da diversidade de fenótipos e cores de pele e da rememoração da história e da cultura dos povos africanos, esses artistas constroem uma narrativa alternativa àquela dominante na sociedade brasileira, que por tanto tempo negou e invisibilizou a contribuição do povo negro para a formação do país, fazendo com que essa valorização da herança africana se manifeste em diversas formas, desde a utilização de materiais e técnicas tradicionais africanas até a reinterpretação de mitos e lendas ancestrais. (COSTA, 2023)

A rica religiosidade afro-brasileira, com suas tradições, crenças e práticas, também ganha destaque na arte afro contemporânea. Artistas afros contemporâneos utilizam seus trabalhos para celebrar a beleza e a força da cultura afror religiosa, combatendo o racismo religioso e a intolerância, por meio da representação de orixás, rituais e símbolos sagrados, contribuindo para a pôr fim aos preconceitos em relação às religiões de matriz africana e para a promoção da liberdade religiosa no Brasil (COSTA, 2023).

Ao apresentar perspectivas alternativas e questionar visões eurocêntricas, esses artistas afros contemporâneos contribuem para a construção de uma memória plural e inclusiva, e, por meio de seus trabalhos, eles convidam o público a repensar o passado e a reconhecer a importância da contribuição do povo negro para a formação da sociedade brasileira, e essa reinterpretação da história visa combater a invisibilidade e o apagamento da cultura afro-brasileira nos livros e nos discursos oficiais.

Obras como "Abdias do Nascimento: Pinturas, Desenhos e Gravuras" (2018), de Emanuel Araújo, e "Rosana Paulino: Histórias Afro-Atlânticas" (2021), de Rosana Paulino, exemplificam como a arte afro-brasileira contemporânea se conecta profundamente com as tradições afro religiosas, utilizando-as como poderosas ferramentas de resistência cultural.

Esses artistas, ao integrar elementos dessas tradições em suas obras, não apenas refletem a espiritualidade e a ancestralidade afro-brasileira, mas também provocam reflexões críticas sobre o racismo estrutural e as relações de poder na sociedade. Essa abordagem convida o público a repensar seus preconceitos, reforçando a importância das raízes afro religiosas na luta por igualdade e justiça.

Por exemplo, na série de pinturas "Orixás" (1982), Abdias do Nascimento Araújo celebra as divindades do Candomblé, retratando os orixás com cores vibrantes e formas

expressivas, fortalecendo a conexão entre a espiritualidade afro-brasileira e a resistência cultural (ARAUJO, 2018).

Em "Exu, O Guardião dos Caminhos" (1980), Araújo ainda representam Exu, uma das principais divindades do Candomblé, conhecido como o mensageiro entre o mundo dos orixás e os humanos, destacando a importância desse orixá na proteção e orientação das comunidades afro-brasileiras.

Da mesma forma, Rosana Paulino, em sua instalação "Assentamento" (2017), combina elementos de religiosidade afro-brasileira com materiais orgânicos, simbolizando a resistência e a resiliência das mulheres negras e suas conexões espirituais com a terra e os ancestrais (PAULINO, 2021).

Em "Bastidores" Paulino (2017) utiliza tecidos, bordados e colagens para criar imagens que remetem aos orixás e à ancestralidade africana, questionando o apagamento histórico e a marginalização das contribuições afro-brasileiras para a cultura nacional. Esses exemplos mostram como a arte de Abdias do Nascimento e Rosana Paulino não só celebra as tradições afro religiosas, mas também as utiliza para desafiar o racismo estrutural e reafirmar a identidade afro-brasileira.

A arte afro contemporânea vem ganhando cada vez mais reconhecimento e visibilidade no cenário artístico brasileiro e internacional. Galerias de arte, museus e eventos culturais estão abrindo espaço para a produção desses artistas, que cada vez mais conquistam prêmios e reconhecimento por seu trabalho (COSTA, 2023). A crescente visibilidade da arte afro contemporânea contribui para o empoderamento das comunidades afrodescendentes e para a promoção da diversidade cultural na sociedade brasileira, e, paralelamente, essa expressão artística se configura como um importante instrumento de educação e conscientização sobre a história e a cultura afro-brasileira, combatendo o racismo e a discriminação em suas diversas formas.

## **4. RACISMO RELIGIOSO EM SÃO PAULO: ESTUDO DE CASO NO ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBÁ**

### **4.1 UM DIA DE CADA VEZ: VIOLÊNCIAS VIVIDAS E SENTIDAS.**

O conceito de racismo religioso, conforme Cipó (2017), pode ser entendido como uma prática intencional, voluntária e deliberada de impedir, obstar, rechaçar, contestar, vedar, proibir e ofender indivíduos ou grupos com base em suas práticas religiosas. Esse tipo de racismo se utiliza de mecanismos institucionais, individuais e culturais para promover a exclusão, intolerância, extinção e discriminação, visando tolher a religiosidade, especialmente no contexto das religiões de matriz africana. Além disso, o racismo religioso é descrito como uma forma de intolerância que, além de prejudicar os direitos coletivos e individuais dos praticantes dessas religiões, atenta contra seus símbolos, valores e liturgias, fomentando o ódio e o desprezo em relação às suas crenças.

Adilson José Moreira (2022), ao definir as diversas formas de racismo, destaca que o racismo cultural consiste na depreciação e aviltamento de valores, crenças, mitos e ritos associados a grupos raciais subalternizados, com o objetivo de negar a coerência de seus sistemas de pensamento e formas de existir, motivado por razões raciais e/ou étnicas. Essa definição nos permite compreender o racismo religioso como uma forma mais precisa do que a simples intolerância religiosa, uma vez que o racismo religioso refere-se à criminalização de práticas religiosas e cosmovisões, baseando-se na ideia de superioridade moral e ética que caracteriza o racismo cultural.

No contexto da resistência da mulher no Candomblé, o racismo religioso se entrelaça profundamente com questões gênero, de identidade, cultura e espiritualidade das religiões de matriz africana, refletindo a discriminação sistemática que essas comunidades enfrentam no Brasil. Essa forma de discriminação transcende as fronteiras exclusivas da religião, afetando grupos étnicos e raciais específicos que são associados a certas tradições religiosas. A intolerância religiosa, nesse sentido, pode ser vista como uma manifestação e extensão do racismo estrutural, onde a identidade religiosa é utilizada como pretexto para discriminar com base em características raciais percebidas.

A população negra, que constitui mais da metade da população brasileira, é diretamente impactada por essas dinâmicas, o que torna imperativo que qualquer projeto nacional de desenvolvimento enfrente o racismo em seus aspectos simbólicos e práticos. Como destaca Silvio Almeida (2018), o silêncio em torno da questão racial no Brasil é

constrangedor e indica que o racismo pode obstruir a capacidade de compreensão de aspectos decisivos da realidade, mesmo por parte daqueles que desejam transformá-la. Portanto, ao abordar o racismo religioso, é essencial confrontar as estruturas sociais e históricas que perpetuam a marginalização e exclusão de grupos com base em sua religião e raça. Isso exige uma abordagem que promova a educação, a conscientização e a legislação antidiscriminatória, além de fomentar a valorização da diversidade religiosa e étnica como elementos fundamentais para o desenvolvimento nacional. A presença do debate racial e o enfrentamento ao racismo são, assim, essenciais para a construção de uma sociedade verdadeiramente justa e inclusiva. Nesse contexto, a realidade das mulheres no Candomblé, como as ialorixás, exemplifica a resistência contra a hegemonia religiosa e cultural eurocêntrica. Essas mulheres não simbolizam apenas a continuidade de práticas ancestrais, mas também estão na linha de frente de uma luta constante contra a violência religiosa e o racismo que tentam deslegitimar suas crenças e práticas. Assim, sua resistência vai além da preservação de rituais; trata-se de uma batalha contínua pela dignidade, reconhecimento e respeito em uma sociedade que ainda carrega fortes traços de intolerância e exclusão. Quando falamos de intolerância religiosa também tratamos de um conceito que se baseia na recusa em aceitar ou respeitar as crenças, práticas e identidades religiosas de outros grupos, manifestando-se desde discriminação e violência verbal até ataques físicos e perseguições motivadas pela religião (MARINHO, 2022). No caso do Candomblé, uma religião de matriz africana, vemos um exemplo claro dessa dinâmica. Embora possa ser tolerado superficialmente em algumas localidades do Brasil, o Candomblé frequentemente enfrenta a falta de respeito e reconhecimento pleno de sua legitimidade religiosa, sendo alvo de violências tanto por parte da sociedade quanto do Estado, vivendo às margens (Marinho, 2022). Mesmo quando há uma aparente tolerância em permitir a prática dessas religiões, elas são frequentemente vistas com desdém, ridicularizadas ou tratadas como inferiores em comparação com as religiões dominantes, comprometendo não apenas a liberdade religiosa, mas também a dignidade e o direito à identidade cultural dos praticantes do Candomblé e de outras religiões afro-brasileiras. Essa dinâmica perpetua um ciclo de desigualdade e injustiça, profundamente enraizado em estruturas sociais e históricas (DE MORAES, 2022).

Fruto de um pensamento que assimila e reflete uma visão desfocada da realidade étnica e social do Brasil, essa historiografia, com embasamento teórico elitista, eurocêntrico e muitas vezes racista, jamais colocou o negro como agente histórico-social dinâmico, quer como indivíduo, quer como grupo ou segmento (DE MORAES, 2022). A institucionalização

do racismo religioso, conforme abordado nas legislações recentes, tenta capturar essa complexidade, mas muitas vezes falha em abordar as especificidades culturais e espirituais que essas mulheres defendem, necessitando de uma abordagem mais holística e inclusiva que reconheça a importância de suas contribuições para a identidade afro-brasileira. Portanto, a luta contra a intolerância religiosa e racial não se limita simplesmente a ser tolerado, mas sim a ser respeitado em pé de igualdade com todas as outras crenças e tradições religiosas. Isso requer uma mudança fundamental na mentalidade e nas práticas sociais, promovendo a valorização da diversidade religiosa e cultural e reconhecendo a igualdade de direitos para todos, independentemente de sua fé ou origem étnica. Partindo para a seara das leis, a instituição do dia 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, pela Lei nº 11.635/2007, representa um marco importante na conscientização e no combate a essa forma de discriminação no Brasil. Essa data destaca o papel das políticas públicas na promoção da conscientização e na criação de mecanismos para enfrentar a intolerância religiosa, reconhecendo-a como uma violação dos direitos humanos fundamentais.

Os episódios já citados acima de racismo religioso contra Mãe Gilda, ilustram a crueldade e perversidade do racismo religioso. A homenagem a ela serve como um lembrete doloroso do impacto devastador do racismo e da necessidade urgente de promover equidade racial através da luta por reparação histórica. A construção de uma sociedade mais inclusiva e justa, onde a diversidade religiosa seja valorizada e protegida, passa pela implementação de políticas públicas eficazes e pela conscientização da população. No entanto, a realidade ainda está distante desse ideal, como exemplificado pela história trágica de Mãe Gilda, uma ialorixá do Candomblé que sofreu intensas perseguições e discriminação religiosa, culminando em sua morte em 1999. Mãe Gilda foi vítima de ataques verbais e físicos motivados pelo racismo religioso, fato que gerou grande comoção e levou à criação do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa no Brasil, celebrado em 21 de janeiro, data de sua morte (BRASIL, 2007). A história de Mãe Gilda evidencia a necessidade urgente de políticas públicas que garantam a liberdade religiosa e protejam os direitos dos praticantes de religiões de matriz africana. A legislação brasileira avançou em alguns aspectos, como a Lei 14.532/2023, que tipifica o racismo religioso como crime, mas a aplicação efetiva dessas leis ainda enfrenta desafios. A conscientização sobre a importância da diversidade religiosa e a luta contra o racismo religioso são fundamentais para mudar a mentalidade da sociedade e evitar que tragédias como a de Mãe Gilda se repitam (BRASIL, 2023; SANTOS, 2010).

O racismo institucional, no contexto do racismo religioso, manifesta-se de forma sistemática nas estruturas sociais, políticas e legais que perpetuam a discriminação contra as religiões de matriz africana, como o Candomblé. Este tipo de racismo é caracterizado por práticas, normas e políticas que, de maneira direta ou indireta, marginalizam e excluem os praticantes dessas religiões, muitas vezes sob o pretexto de manter a ordem social ou cultural. Segundo Costa Neto (2019), este tipo de racismo opera através de uma complexa rede de exclusões que afetam diretamente as comunidades religiosas afro-brasileiras, reforçando estigmas e deslegitimando suas práticas culturais e espirituais.

O racismo religioso contra o Candomblé, frequentemente mascarado como uma forma de "tolerância" superficial, é um reflexo direto desse racismo institucional. Em muitos casos, a legislação e as políticas públicas falham em proteger os direitos dos praticantes do Candomblé, permitindo que a discriminação e a violência prosperem. De acordo com Custódio (2017), essa omissão estatal se configura como um fator agravante na perpetuação da violência contra os terreiros, que permanecem vulneráveis e sem recursos adequados para se defenderem diante de ataques racistas.

As mulheres no Candomblé, especialmente as ialorixás, enfrentam uma dupla discriminação: tanto por serem mulheres quanto por serem líderes de uma religião frequentemente marginalizada. Costa Neto (2010) aponta que o racismo institucional, nesse contexto, não apenas deslegitima suas práticas religiosas, mas também as submete a uma violência de gênero interseccionada com o preconceito religioso. Esta situação agrava ainda mais a exclusão social e dificulta o acesso a direitos fundamentais, como o de exercer sua fé livremente e sem medo de retaliação.

Historicamente, o Candomblé tem sido alvo de políticas de controle e repressão, muitas vezes justificadas por discursos que associam as religiões afro-brasileiras à criminalidade ou à superstição. Luz (2000) destaca que essas narrativas, enraizadas no racismo institucional, servem para desumanizar os praticantes e justificar a violência contra eles. O sistema de justiça, muitas vezes, reproduz essas mesmas dinâmicas, tratando casos de intolerância religiosa com indiferença ou mesmo cumplicidade, perpetuando um ciclo de impunidade e medo. Superar o racismo institucional no contexto do racismo religioso requer uma reforma profunda nas estruturas sociais e legais que sustentam essas práticas discriminatórias. Isso inclui não apenas a criação de leis que protejam efetivamente os direitos dos praticantes de religiões de matriz africana, mas também a implementação de políticas educacionais que promovam a diversidade religiosa e a consciência cultural. Como sugere Santos (2010), é essencial que haja um comprometimento real das

autoridades em combater a intolerância religiosa em todas as suas formas, garantindo que todos possam praticar sua fé de maneira livre e segura.

Os dados levantados pelo JusRacial em 2023, que indicam que 33% dos 176 mil processos por racismo em trâmite nos tribunais brasileiros envolvem a dimensão religiosa, revelam a profunda intersecção entre racismo e discriminação religiosa. Essa conexão é ainda mais evidente no Supremo Tribunal Federal (STF), onde 43% dos casos de racismo tratam de aspectos relacionados às religiões afro. Esses números não apenas refletem a prevalência do racismo religioso no Brasil, mas também expõem uma falha estrutural nas abordagens legislativas e judiciais que, muitas vezes, tratam a intolerância religiosa como um problema separado do racismo, ou pior, como uma questão menor, que se limita a uma demanda por tolerância ao invés de inclusão.

O conceito de intolerância religiosa, como discutido, frequentemente se manifesta como uma luta para ser meramente "tolerado", sem o reconhecimento pleno e a inclusão das práticas religiosas de matriz africana na sociedade. Essa abordagem superficial perpetua o estigma e o apagamento cultural dessas religiões, forçando seus praticantes a uma posição marginal. Quando analisamos o racismo institucional, fica claro que esse sistema não apenas ignora as necessidades das comunidades afro religiosas, mas também reforça um ciclo de exclusão que desumaniza e criminaliza essas práticas, como evidenciado nas narrativas históricas e na omissão das autoridades em proteger essas comunidades. Os números do JusRacial reforçam o argumento de que o racismo religioso é uma realidade no Brasil, refletindo como as estruturas sociais e legais falham em abordar adequadamente a intersecção entre raça e religião. Superar essa realidade exige uma reformulação das políticas públicas e uma reavaliação das abordagens legislativas para garantir que não se trate apenas de tolerância, mas de uma inclusão verdadeira e respeitosa das diversidades religiosas e raciais. A luta das mulheres no Candomblé, especialmente as ialorixás, ilustra perfeitamente essa necessidade, pois elas estão na linha de frente contra uma dupla opressão: a de gênero e a religiosa. Portanto, é crucial que o enfrentamento ao racismo institucional inclua uma compreensão mais profunda e integrada das questões raciais e religiosas, promovendo uma sociedade mais justa e inclusiva para todos.

#### 4.2 LOCALIZAÇÃO DO ILÊ: LADO LESTE DE SÃO PAULO.

No contexto da pesquisa de campo no Ilê Axé Opô Arugbá, a organização

hierárquica do candomblé apresentou desafios significativos para a coleta de depoimentos e maior participação da comunidade nas entrevistas. Após um esforço considerável, consegui entrevistar brevemente o *babalorixá* Júnior de *Ossain*, que compartilhou algumas reflexões sobre suas raízes e trajetória, mas a conversa foi curta e marcada pela urgência das atividades dedicadas ao orixá. Como membro da comunidade, eu estava constantemente engajada nas tarefas de casa, como cozinhar, limpar e preparar as ofertas, o que limitou ainda mais meu acesso a diálogos mais profundos. Vale ressaltar que, na minha posição de *iyawo*, estou em um estágio inicial de aprendizado, onde é comum que os iniciados passem sete anos antes de alcançarem a posição de *ebomi*, momento em que se ganha maior direito à fala e à atuação dentro da comunidade.

Não esperava que o encontro do meu eu antropóloga com o meu eu *iyawo* fosse tão complexo. As disparidades e divergências entre essas duas identidades entravam em choque constantemente durante minha experiência de campo. Enquanto a perspectiva antropológica buscava compreender e analisar, a vivência como *iyawo* me colocava em um lugar de aprendizado e subordinação, onde a observação e a participação se entrelaçavam de maneiras muitas vezes conflituosas. Essa tensão gerou um campo fértil de reflexões sobre o papel do pesquisador dentro da própria comunidade, destacando os limites e as possibilidades de atuação em um espaço marcado por tradições e hierarquias bem definidas. E cabe aqui o extrato desta pesquisa e do tempo em que estive em campo, com a ausência de mais vozes da comunidade, o que me trouxe uma inquietude sobre o papel do pesquisador dentro deste espaço. Aqui, cabe um texto que inicialmente teria a intenção de ser plural, com demais vozes, mas que pelas dificuldades em campo, infelizmente, tornou-se um monólogo.

*E então, Ilê Axé Opô Arugbá*, situado na região leste de São Paulo, é o foco deste trabalho. O ilê pertence à Nação Ketu, é dirigido pelo *babalorixá* Júnior de *Ossain* e descende do *Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador - BA*, o *Ilê Axé Opô Arugbá*, fundado em 2011.

Pai Júnior de *Ossain*, que antes a ser meu pai de santo (*babalorixá*), é primo de minha mãe e conseqüentemente também meu primo. Fomos criados na Zona Leste de São Paulo e a família conheceu e teve seu primeiro contato com o Candomblé através da casa do Pai Lúcio de *Omólú*, filho de Pai Décio de Ogum do *Ilê Axé Opô Meregí* em Guarulhos, patriarca do *Ilê Axé Opô Ijêna*, na região de São Mateus, Zona Leste de São Paulo, e amigo da minha vó Maria Evani Rodrigues.

Através desta amizade, minha mãe ainda adolescente conheceu pai Lúcio e apresentou para os demais primos e amigos, e daí surge o contato do pai Junior de *Ossain*,

então com 13 anos, com o Candomblé.

Pai Júnior foi iniciado em 13 de maio de 2000, e em 2007 deu sua obrigação de 7 anos, marcando sua maioridade no candomblé e tornando-se *ebomi*, mas apenas em 2011 iniciou sua primeira filha de santo, a sua *rombona*, nome dado a primeira pessoa iniciada por um pai ou mãe de santo, Marluce de *Oyá*, e dois meses depois seu segundo filho, Eder de *Oxumarê*. Atualmente, Marluce é *Iyamoro* e Eder *Jibonã* na casa de Pai Júnior, que permanece aberta e com cerca de 40 filhos de santo iniciados por suas mãos.

O *Ilê Axé Opô Arugba* já mudou de endereço diversas vezes por diversos motivos, sendo os principais a especulação imobiliária, falta de estrutura para os ritos litúrgicos e perseguição dos vizinhos. Neste capítulo, busca-se apresentar a complexa relação entre o Candomblé, a urbanização e as adaptações culturais necessárias para a sobrevivência desta religião afro-brasileira em grandes centros urbanos como São Paulo. Os terreiros de Candomblé são mais do que simples locais de culto, funcionam como verdadeiros espaços de retorno simbólico à África, conectando os praticantes às suas raízes ancestrais.

Segundo Bastide (2001), o terreiro é visto como um "pequeno pedaço de África" no Brasil, um espaço sagrado onde as tradições e os valores culturais africanos são preservados e transmitidos através das gerações. Este espaço não só permite a manutenção da religiosidade, mas também serve como um elo com a herança cultural africana, fortalecendo a identidade coletiva dos afrodescendentes. No entanto, o processo de urbanização tem impactado negativamente os terreiros de Candomblé, muitas vezes desafiando sua existência e a prática religiosa em si. Conforme apontado por Prandi (2000), a expansão urbana e a especulação imobiliária em cidades como São Paulo têm forçado muitos terreiros a se adaptarem ou até mesmo se deslocarem para áreas periféricas, onde enfrentam novos desafios, como o aumento da vulnerabilidade à violência e a discriminação religiosa. A urbanização impõe uma série de obstáculos logísticos e culturais que dificultam a manutenção das práticas tradicionais do Candomblé, exigindo uma reinvenção constante para que a religião possa sobreviver em um ambiente que nem sempre é acolhedor.

Diante deste cenário, as adaptações pelas quais o Candomblé passa no contexto urbano de São Paulo são inevitáveis e complexas. O desafio é encontrar maneiras de preservar os rituais e a estrutura religiosa em um ambiente urbano que pode ser hostil e alheio às necessidades espirituais e culturais dos praticantes. A busca por alternativas como o uso de espaços menores, a adaptação dos horários dos rituais e a inclusão de novas tecnologias na comunicação e organização das comunidades religiosas são exemplos de como o Candomblé se reinventa para sobreviver na cidade (SILVA, 2016).

Apesar desses desafios, o *Ilê*, ou terreiro, continua a desempenhar um papel vital para as comunidades afro-brasileiras. Como espaço de resistência e preservação cultural, o *Ilê* é crucial para a manutenção das tradições, da identidade e da coesão social das comunidades que o frequentam. De acordo com Dantas (1988), o terreiro serve como um centro comunitário onde as pessoas se reúnem não apenas para cultivar, mas também para compartilhar conhecimentos, fortalecer laços sociais e apoiar uns aos outros em momentos de necessidade. Portanto, a importância do *Ilê* vai além do aspecto religioso, sendo fundamental para a sobrevivência cultural e social das comunidades afro-brasileiras no contexto urbano contemporâneo.

#### 4.3 ANÁLISE DE SEUS MEMBROS.

Para que possamos compreender a dinâmica da comunidade, é necessário aprofundar no cotidiano dos membros, mergulhar em um universo multifacetado, onde as particularidades de cada indivíduo formam a coletividade. No contexto específico de um terreiro de *candomblé*, essa complexidade é amplificada, pois não apenas aspectos religiosos, mas também sociais e econômicos se entrelaçam para formar a identidade coletiva.

Ao nos aprofundarmos nos dados demográficos dos membros do *Ilê Axé Opô Arugba*, temos cerca de 30 filhos de santo na casa, que tive a oportunidade de entrevistar e coletar dados de apenas 20, sendo nove mulheres e onze homens. Em relação à idade, temos desde jovens de 20 anos até senhoras de 81 anos. Com relação ao emprego e renda, temos quatorze dos seus membros empregados e quatro enfrentam as agruras do desemprego.

É nesta interseção entre o sagrado e o profano que se delineiam as batalhas cotidianas por subsistência e dignidade.

A análise dos dados demográficos coletados junto aos membros do *Ilê Axé Opô Arugba* revela uma situação de empregabilidade marcada por desafios e desigualdades. Dos 20 entrevistados, 14 estão empregados, representando menos da metade do grupo, o que aponta para uma inserção no mercado de trabalho ainda limitada para esse público. Já outros quatro membros enfrentam o desemprego, evidenciando as dificuldades econômicas que parte dos filhos de santo vivenciam. Esse cenário reflete as condições socioeconômicas mais amplas que afetam a comunidade, nas quais questões como discriminação religiosa e a precariedade das oportunidades de emprego podem influenciar

diretamente as trajetórias profissionais desses indivíduos. A diversidade etária, também pode implicar diferenças significativas no acesso ao emprego, particularmente em um mercado de trabalho que muitas vezes privilegia a mão de obra jovem e tecnologicamente habilitada, exacerbando a vulnerabilidade dos membros mais idosos.

A distribuição de renda entre os membros do *Ilê Axé Opô Arugba* aponta para uma disparidade econômica significativa dentro da comunidade. Aproximadamente 50% dos entrevistados vivem com uma renda per capita entre um e dois salários-mínimos, o que sugere uma relativa estabilidade financeira, embora dentro de uma faixa de renda limitada. Contudo, uma parcela significativa, composta por 30% dos entrevistados, sobrevive com menos de um salário-mínimo, indicando um nível preocupante de vulnerabilidade econômica. Por fim, um grupo menor, que representa 20% dos entrevistados, possui uma renda per capita superior a três salários-mínimos, o que, apesar de ainda modesto, destaca-se em relação às demais faixas de renda da comunidade. Portanto, embora a diferença entre os intervalos de renda seja pequena, ela revela uma clara divisão entre aqueles que vivem com maior segurança econômica e aqueles que enfrentam desafios financeiros mais severos. Contudo, é importante ressaltar que, dadas as margens relativamente estreitas de renda, o termo "complexidade econômica" deve ser utilizado com cautela, assim como a caracterização de "minoridade privilegiada".

A distribuição de renda entre os membros do *Ilê Axé Opô Arugba* revela uma panorâmica econômica complexa. Enquanto metade dos entrevistados vive com uma renda per capita que oscila entre um e dois salários-mínimos, evidenciando uma estabilidade financeira relativa, outros 30% enfrentam a dura realidade de sobreviver com menos de um salário-mínimo. Por outro lado, uma minoria, composta por 20% dos entrevistados, desfruta de uma situação econômica mais confortável, com uma renda per capita que ultrapassa três salários-mínimos. A disparidade de renda observada dentro do *Ilê Axé Opô Arugba* sublinha a importância da solidariedade na comunidade de Candomblé, um princípio fundamental que permeia todas as atividades e rituais da casa. Em contextos em que a desigualdade econômica é evidente, a união dos membros se torna essencial para garantir que todos possam cumprir suas obrigações religiosas, particularmente aquelas que envolvem a alimentação dos orixás, que é um aspecto central do culto. Essa solidariedade é não apenas um ato de generosidade, mas uma manifestação concreta do conceito de "família de axé", onde cada indivíduo é responsável não apenas por si, mas também por seus irmãos de fé.

A importância da solidariedade entre os membros do Candomblé é amplamente

discutida na literatura antropológica. Prandi (2000) ressalta que a interdependência econômica dentro dos terreiros é um reflexo da organização social das religiões afro-brasileiras, onde os laços comunitários são fortalecidos pela prática constante de apoio mútuo. Em situações de necessidade, os membros da casa se unem para garantir que todos possam participar dos rituais, cumprindo assim suas obrigações religiosas sem que as dificuldades financeiras sejam um impedimento. Este apoio mútuo é fundamental para a coesão da comunidade e a continuidade das práticas religiosas.

Além disso, Silva (2011) aponta que a solidariedade no Candomblé transcende o mero ato de compartilhar recursos, ela se configura como um ato sagrado, integrando os preceitos religiosos com a prática cotidiana. A ajuda mútua entre os membros do terreiro é vista como uma extensão do cuidado com o orixá, uma vez que o bem-estar de cada membro está diretamente relacionado ao equilíbrio espiritual da comunidade como um todo. Essa prática de solidariedade, portanto, não só garante a sobrevivência econômica dos membros mais vulneráveis, mas também reforça a identidade coletiva e a resistência cultural do grupo.

Esse perfil de renda reflete, possivelmente, as dificuldades enfrentadas por comunidades afro religiosas no acesso a melhores oportunidades de emprego e renda, possivelmente agravadas por fatores como discriminação religiosa e social.

A análise da escolaridade dos entrevistados do *Ilê Axé Opô Arugba* revela um perfil educacional concentrado no ensino médio, com 16 pessoas nessa faixa de escolaridade. Isso indica que a maioria dos participantes conseguiu concluir o ensino médio, o que pode ser visto como um avanço em termos de acesso à educação formal. No entanto, a ausência de membros com formação superior ou pós-graduação aponta para barreiras significativas no acesso ao ensino superior, provavelmente relacionadas a fatores socioeconômicos e de discriminação que afetam tanto as comunidades afrodescendentes quanto os adeptos de religiões de matriz africana.

Além disso, observa-se que apenas duas pessoas concluíram o ensino fundamental II (6ª a 8ª série), o que pode indicar uma evasão escolar significativa entre os membros mais jovens, que não conseguiram avançar para o ensino médio. A falta de indivíduos com pós-graduação e ensino superior também reforça a hipótese de limitações no acesso a oportunidades educacionais mais avançadas, o que pode impactar diretamente nas perspectivas de empregabilidade e mobilidade social desse grupo. Essa realidade reforça a necessidade de políticas públicas que garantam maior inclusão educacional e suporte para as comunidades afro religiosas, a fim de reduzir as disparidades de acesso e promover

uma maior equidade educacional.

A distribuição por nível educacional dos membros do *Ilê*, indica que 80% possuem o Ensino Médio, o que demonstra que a maioria obteve uma formação educacional que abre diversas oportunidades profissionais.

Para compreender a dinâmica interna do *Ilê Axé Opô Arugba*, é fundamental analisar a interseção entre as condições socioeconômicas, a educação e o contexto religioso de seus membros. A pequena disparidade de renda dentro da comunidade, onde uma parte significativa dos membros vive com menos de um salário-mínimo, enquanto outros possuem rendas um pouco mais elevadas, reflete a diversidade das realidades enfrentadas pelos praticantes do Candomblé. Essa diversidade econômica, embora não revele uma "complexidade" em termos de grande variação, indica uma divisão clara entre os que enfrentam desafios financeiros mais severos e aqueles que possuem relativa estabilidade. No entanto, essa estabilidade deve ser entendida no contexto das limitações impostas pelo racismo estrutural e pelas dificuldades econômicas associadas às oportunidades limitadas disponíveis para as comunidades afro-brasileiras. A

distribuição dos níveis educacionais entre os membros também fornece informações valiosas. Com 80% dos entrevistados tendo concluído o Ensino Médio, é possível inferir que a maioria conseguiu obter uma formação mínima que os habilita a buscar oportunidades no mercado de trabalho. No entanto, o acesso ao Ensino Superior e à Pós-graduação, representado por 15% dos membros, mostra que, apesar das barreiras, alguns conseguiram avançar em seus estudos, o que pode refletir não apenas resiliência pessoal, mas também o apoio comunitário e a valorização da educação dentro do terreiro. Por outro lado, a existência de um grupo que não avançou além do Ensino Fundamental revela as dificuldades persistentes que podem estar ligadas a fatores socioeconômicos, regionais e até mesmo à discriminação religiosa que afeta o desempenho e a continuidade educacional. A interdependência econômica e a solidariedade dentro do *Ilê Axé Opô Arugbá* são práticas fundamentais que ajudam a mitigar os impactos das desigualdades observadas. A coesão social no Candomblé, fortalecida pela prática constante de apoio mútuo, é essencial não apenas para a sobrevivência das práticas religiosas, mas também para a promoção da inclusão e da estabilidade dentro da comunidade. Essa solidariedade, que transcende a simples partilha de recursos, atua como um mecanismo de resistência cultural e de fortalecimento da identidade coletiva. Ela assegura que todos os membros possam participar plenamente dos rituais, independentemente de suas dificuldades econômicas, e reflete a importância do terreiro como um espaço de acolhimento e apoio

em meio a um ambiente muitas vezes adverso.

#### 4.4 DA LESTE E PARA A LESTE: O TRANSITO DO *ILÊ AXÉ OPÔ ARUGBÁ*.

O *Ilê Axé Opô Arugba* está situado na periferia leste de São Paulo, especificamente no centro de Itaquera. Essa localização não é apenas uma escolha, mas uma resposta às realidades socioeconômicas que moldam a vida dos seus membros, também uma imposição da especulação imobiliária, devido ao custo acessível do metro quadrado nas áreas periféricas da capital paulista. A relação entre cultura popular, urbanização e o Candomblé é um tema complexo que se entrelaça profundamente com a identidade e a resistência das comunidades afro-brasileiras, especialmente em grandes centros urbanos como São Paulo. O Candomblé, sendo uma religião de matriz africana, representa um componente vital da cultura popular brasileira, especialmente nas comunidades negras. Segundo Prandi (2000), o Candomblé é uma expressão cultural que resiste às pressões da sociedade moderna e mantém viva a herança africana no Brasil. Nesse sentido, o Candomblé não é apenas uma prática religiosa, mas também um símbolo de resistência cultural que enfrenta e desafia as forças de assimilação e homogeneização cultural presentes na urbanização.

A urbanização, por outro lado, impacta diretamente o Candomblé ao alterar o espaço e a dinâmica das comunidades onde os terreiros estão localizados. Com a expansão das cidades e a especulação imobiliária, muitos terreiros de Candomblé enfrentam pressões para se deslocarem para áreas periféricas ou menos valorizadas, como observado por Prandi (2000) e Silva (2016). Essa migração forçada pode enfraquecer as bases comunitárias, dificultar a realização dos rituais tradicionais e limitar o acesso dos praticantes ao seu local de culto. No entanto, o Candomblé também se adapta a essas mudanças, encontrando maneiras de continuar suas práticas em novos contextos urbanos. Essa adaptação demonstra a resiliência da cultura popular e a capacidade do Candomblé de se transformar sem perder sua essência. A cultura popular, nesse contexto, atua como um pilar que sustenta e preserva as tradições do Candomblé, mesmo diante das transformações impostas pela urbanização. Os terreiros funcionam como espaços de resistência cultural, onde as tradições africanas são mantidas e transmitidas, garantindo a continuidade da identidade afro-brasileira em meio às pressões da modernidade urbana.

Bastide (2001) destaca que o Candomblé, como parte da cultura popular, tem um papel crucial na manutenção das identidades coletivas em um ambiente urbano que muitas

vezes tenta apagá-las. Os terreiros, portanto, não são apenas locais de culto religioso, mas também centros culturais que preservam e promovem as práticas, os valores e as histórias das comunidades afro-brasileiras. Assim, ao relacionar cultura popular, urbanização e Candomblé com o restante da pesquisa, é possível perceber que esses três pilares estão intrinsecamente conectados. A pesquisa sobre a dinâmica do *Ilê Axé Opô Arugba*, incluindo aspectos como a distribuição de renda, a educação e a solidariedade, não pode ser separada dessas influências maiores. O Candomblé, enquanto manifestação da cultura popular, enfrenta desafios impostos pela urbanização, mas continua sendo um baluarte de resistência e adaptação, garantindo que as tradições e a identidade afro-brasileira persistam mesmo nas condições adversas das grandes cidades.

Para ilustrar essa complexa intersecção entre tradição cultural e realidade periférica, compartilho uma imagem de meu acervo pessoal, tirada na laje da casa de Mãe Maria, *Ajibonã* do Ilê, uma senhora de 81 anos de idade. Na foto aparecem os saiotes engomados pendurados no varal, com o pano de fundo revelando o morro e a paisagem da periferia. Estes saiotes são peças essenciais utilizadas nas festas de candomblé, não apenas para dar volume às saias das mulheres, mas também como símbolo do cuidado, capricho e vaidade presentes dentro do candomblé.

**Figura 3** - Saiotes na laje.



Fonte: acervo pessoal da autora

A fotografia mencionada, que captura os saiotos de Candomblé estendidos em uma corda com a periferia ao fundo, vai além de uma mera representação visual, ela funciona como uma alegoria profunda que conecta a espiritualidade à realidade social da comunidade. Na literatura sobre Candomblé e cultura afro-brasileira, essa imagem pode ser vista como um símbolo poderoso da resistência cultural e da persistência da identidade afrodescendente em um contexto de adversidade. A estética dos saiotos, tradicionalmente usados em celebrações religiosas, reflete a beleza e a riqueza das tradições africanas que foram preservadas ao longo dos séculos, mesmo diante das pressões da sociedade brasileira. Segundo Bastide (2001), os elementos do vestuário no Candomblé são carregados de significados espirituais e culturais, representando uma conexão direta com os ancestrais e os orixás. Quando esses trajes são expostos no ambiente da periferia, a fotografia revela a dualidade da vida dos praticantes: a devoção e o compromisso com a espiritualidade, e a realidade dura e cotidiana de viver nas margens da sociedade.

A periferia, como pano de fundo na imagem, não apenas contextualiza a localização geográfica do Ilê, mas também adiciona uma camada de interpretação que vai além da simples descrição física. Ela representa a luta constante das comunidades afro-brasileiras para manter suas tradições em meio a um ambiente que, frequentemente, é caracterizado por desigualdade, pobreza e exclusão social. Como observa Silva (2011), o Candomblé é uma prática que resiste às adversidades impostas pela sociedade dominante, funcionando como uma fonte de força e coesão comunitária para aqueles que vivem na periferia. Essa fotografia, portanto, encapsula a interseção entre o sagrado e o profano, o espiritual e o material. A imagem dos saiotos em contraste com o cenário da periferia pode ser interpretada como uma metáfora para a sobrevivência e a adaptação da cultura afro-brasileira em um ambiente hostil. Ela ilustra a maneira como a espiritualidade do Candomblé não está isolada das condições de vida dos seus praticantes, mas está profundamente entrelaçada com suas realidades sociais e econômicas. A fotografia, então, se torna uma narrativa visual que documenta não apenas um momento religioso, mas também a resistência cultural e a luta diária por dignidade e reconhecimento em uma sociedade que historicamente marginalizou essas comunidades.

Outra foto que ilustra a relação entre o universo afro religioso e a cidade é uma faixa no comércio local de artigos religiosos. Trago essa foto pois é incrível como complementa a narrativa sobre as estratégias de luta e resistência contra o racismo religioso na periferia. A faixa anunciando a "Black Macumba" com descontos especiais no comércio "Casa dos

Orixás São Jorge”, em alusão à Black Friday, é uma manifestação da criatividade da comunidade do candomblé.

**Figura 4** - “Black Macumba” em Itaquera.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

A sátira provocativa da loja de artigos afro-religiosos, localizada a apenas uma quadra do terreiro, desafia diretamente os estereótipos associados ao termo "macumba", de forma pejorativa. Ao transformar o insulto em um *slogan* de *marketing*, a comunidade não apenas reivindica sua identidade religiosa, mas também subverte narrativas.

Essa imagem é um testemunho visual da resiliência e da criatividade da comunidade em enfrentar e transcender as adversidades. Ao compartilhar essa foto junto com a imagem dos saíotes engomados, temos uma visão abrangente das complexidades e da vitalidade do *Ilê Axé Opô Arugba* e da comunidade que o cerca, sendo também um lembrete visual da dualidade entre tradição e contemporaneidade, entre o candomblé e contexto socioeconômico.

#### 4.5 É SÓ MAIS UMA MUDANÇA: A BUSCA POR IMÓVEL E SEGURIDADE NA CAPITAL PAULISTA.

A luta do *Ilê Axé Opo Arugba* contra a vulnerabilidade e a violência, especialmente diante da perda abrupta de seu espaço sagrado devido à quebra do contrato de locação, é um exemplo claro das dificuldades enfrentadas por muitas casas de Candomblé em contextos urbanos. A fragilidade dessas comunidades, sujeitas às vontades de proprietários e às dinâmicas implacáveis do mercado imobiliário, revela uma camada adicional de precariedade que afeta diretamente a prática religiosa e a preservação cultural dessas tradições. Esse episódio não é apenas uma questão de perda material, mas também de ameaça à continuidade da vida espiritual e cultural da comunidade. O despejo força a dispersão dos membros, que não apenas perdem um local de culto, mas também um espaço de apoio mútuo e solidariedade. Essa situação evidencia a necessidade urgente de políticas públicas que reconheçam e protejam os terreiros como patrimônios culturais e religiosos, garantindo que esses espaços sagrados possam continuar a existir e a prosperar, independentemente das pressões externas. A proteção dos terreiros é, portanto, fundamental para a manutenção da identidade afro-brasileira e para a resistência cultural contra as forças que buscam deslegitimar e desarraigar essas práticas ancestrais. A busca por uma nova sede tornou-se dolorosa e cheia de incertezas. Após muita procura, encontrou-se uma casa disposta a acolher práticas religiosas. No entanto, no acordo não especificaram para qual prática religiosa e, ao testemunhar a chegada dos membros do Ilê, trajando suas vestimentas tradicionais do candomblé, o proprietário desfez o acordo, devolvendo todo o valor pago e rescindindo o contrato.

**Figura 5** - Obassy, filha do Ilê Axé Opô Arugba, realizando faxina pré-mudança em nova sede.



Fonte: acervo pessoal da autora.

**Figura 6** - Bruno, Loponã e Obá Tobi, filhos do Ilê Axé Opô Arugba, visitando a nova sede.



Fonte: acervo pessoal da autora

Esse episódio revela não apenas a vulnerabilidade do *Ilê Axé Opô Arugba* em não possuir uma sede própria, o que força a comunidade a se deslocar constantemente dentro da cidade, mas também as formas perversas de discriminação e intolerância enfrentadas

pelo Candomblé. A ausência de um espaço físico seguro e permanente para a prática religiosa reflete as dificuldades mais amplas que as religiões de matriz africana enfrentam no Brasil, especialmente em áreas urbanas onde a especulação imobiliária e a pressão econômica são intensas. A literatura sobre o racismo no Candomblé oferece uma análise crítica sobre como essas religiões têm sido historicamente marginalizadas e perseguidas. De acordo com Nascimento (1978), o racismo no Brasil se manifesta não apenas em atitudes e práticas discriminatórias, mas também em políticas públicas que têm historicamente deslegitimado e suprimido as práticas religiosas de origem africana. A perseguição aos terreiros, frequentemente sob o pretexto de questões sanitárias ou de ordem pública, é um exemplo de como o racismo institucionalizado busca desarticular e invisibilizar essas religiões.

Prandi (2000) argumenta que a urbanização intensifica essas pressões, pois os terreiros de Candomblé, muitas vezes localizados em áreas de grande valor imobiliário, são vistos como obstáculos ao desenvolvimento urbano. O resultado é a remoção forçada desses espaços, o que não só desestabiliza a comunidade religiosa, mas também perpetua a marginalização social e econômica dos praticantes do Candomblé. A perda de um espaço sagrado significa mais do que a perda de um local de reunião; significa a tentativa de erradicar uma identidade cultural que resiste há séculos às forças de assimilação e repressão. Além disso, Silva (2011) destaca que a “intolerância religiosa” contra o Candomblé é frequentemente alimentada por uma combinação de racismo e ignorância cultural. A demonização das práticas religiosas de matriz africana, muitas vezes promovida por setores religiosos dominantes, contribui para a perpetuação de estereótipos negativos e para a violência contra os terreiros. O episódio do *Ilê Axé Opô Arugba* é um reflexo dessa realidade, onde a discriminação e o racismo se manifestam de forma institucional e cotidiana, criando barreiras significativas para a livre prática religiosa e a preservação cultural.

Portanto, a luta deste terreiro por um espaço próprio não é apenas uma questão de segurança física, mas também uma resistência contra as forças de racismo e intolerância que buscam suprimir as expressões culturais e religiosas afro-brasileiras. Garantir que esses espaços sejam protegidos e reconhecidos como parte integrante do patrimônio cultural brasileiro é essencial para a construção de uma sociedade verdadeiramente plural e inclusiva. Enquanto estava em campo, testemunhei um episódio de racismo contra membros do *Ilê Axé Opô Arugba*. No deslocamento de suas casas até o Ilê, dois irmãos, ambos negros, foram barrados pelo motorista de transporte por aplicativo, que se recusou

a deixá-los descer do carro ao perceber que estavam se dirigindo para uma área de periferia, trancou o carro e acionou uma viatura da Polícia Militar para abordar os irmãos, que após a chegada da força policial foram liberados.

Enquanto estavam dentro do carro do transporte por aplicativo, eles foram submetidos a um tratamento humilhante, por serem considerados marginais, mesmo sem nenhuma indicações que tivessem intenções delituosas. Foram impedidos de acessar seus telefones pelo motorista, que alegava ser uma medida de segurança para evitar um suposto roubo do veículo. Compreendo que tal desconfiança, foi baseada unicamente na cor da pele e na localização periférica, escancara mais uma das múltiplas faces do racismo no Brasil. O episódio testemunhado, é um exemplo nítido de como o racismo permeia as interações cotidianas, afetando diretamente a vida dos praticantes de religiões de matriz africana. Embora o ato discriminatório tenha se manifestado principalmente como racismo racial, ele também carrega elementos de racismo religioso, dada a associação dos indivíduos com uma religião afro-brasileira e sua origem periférica. Em primeiro lugar, o comportamento do motorista do aplicativo, que trancou os irmãos no carro e acionou a polícia, reflete uma presunção de criminalidade baseada unicamente na cor da pele dos passageiros e no destino periférico. Isso é característico do racismo estrutural, que associa a negritude e a periferia a elementos de violência e marginalidade. No contexto das religiões afro-brasileiras, essa presunção de criminalidade é muitas vezes amplificada pelo estigma associado ao Candomblé, que é frequentemente demonizado e incompreendido pela sociedade mais ampla (Silva, 2011).

O fato de que os irmãos estavam a caminho de um terreiro de Candomblé, um espaço sagrado e central para sua identidade religiosa, acrescenta uma dimensão de racismo religioso ao incidente. Neste caso, o racismo religioso se manifesta de forma sutil, através da associação da religião com a criminalidade e a marginalização. A resposta do motorista, ao acionar a polícia com base em preconceitos raciais e locais, é uma reação que reflete não apenas o medo irracional de negros, mas também o desprezo implícito por uma religião que é frequentemente alvo de discriminação e violência.

Essa forma de tratamento é amplamente discutida por Fanon (2008), que explora como o racismo desumaniza os indivíduos ao reduzi-los a estereótipos que justificam a violência e a exclusão social. No caso dos irmãos, o ato de ser tratado como uma ameaça, simplesmente por serem negros e estarem associados a uma periferia, escancara as profundas divisões sociais e o preconceito que ainda permeiam a sociedade brasileira.

Cabe ainda destacar que, sendo o racismo religiosos, um fenômeno vinculado ao

que se pode chamar de uma existência coletiva os atos perpetrados contra um dos seus integrantes atingem de forma estrutural toda a comunidade. O racismo religioso, antes de ser um aspecto que atinge apenas as pessoas negras ou as que vivenciam a realidade dos terreiros volta-se contra toda a tradição africana que permeia diversos aspectos da forma não só da identidade nacional brasileira, mas os mais diversos aspectos das nossas práticas cotidianas.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Candomblé, como expressão religiosa afro-brasileira, é o produto de uma intrincada fusão de tradições, rituais e crenças oriundas de múltiplos grupos étnicos africanos, notavelmente dos povos iorubás, bantos, daomeanos e angolas, que foram brutalmente arrancados de suas terras e trazidos para o Brasil durante o tráfico negreiro. Esse mosaico de culturas encontrou uma forma única de coexistência no Brasil, onde essas tradições foram tecidas juntas, incorporando elementos do catolicismo e do espiritismo, numa clara estratégia de resistência e sobrevivência. Tal sincretismo permitiu que práticas e devoções se mantivessem vivas, mesmo sob a vigilância repressiva de uma sociedade que, durante séculos, tenta marginalizar e suprimir suas expressões culturais e religiosas.

No decorrer de sua história, o Candomblé não apenas serviu como um refúgio espiritual para os afro-brasileiros, mas também se estabeleceu como um bastião de resistência cultural e identidade. Associando os orixás aos santos católicos, os praticantes deste culto encontraram maneiras de preservar suas tradições ancestrais e, simultaneamente, engajar-se em um diálogo, muitas vezes subversivo, com os poderes dominantes. Essa capacidade de adaptação e resistência não só garantiu a continuidade da religião ao longo dos séculos, mas também ajudou a moldar uma forma de expressão que é tanto uma celebração religiosa quanto um ato político, reiterando a importância da luta pela sobrevivência cultural e pela dignidade humana.

Atualmente, o reconhecimento do Candomblé como parte integrante do patrimônio cultural afro-brasileiro é um testemunho da sua rica contribuição para a diversidade cultural do país. Esta religião continua a desempenhar um papel vital na preservação da identidade e da história dos afro-brasileiros, ensinando as novas gerações sobre as suas raízes africanas profundas e a necessidade contínua de resistência cultural. Apesar dos desafios persistentes, que incluem a intolerância e a discriminação, o Candomblé prospera como uma vívida expressão do legado africano no Brasil, simbolizando a resiliência e a vitalidade de uma comunidade que, apesar de todas as adversidades, jamais cessou de lutar pelo seu direito à liberdade de expressão religiosa e cultural.

O estudo de caso do *Ilê Axé Opô Arugba*, um terreiro de Candomblé localizado em Itaquera, São Paulo, oferece um olhar aprofundado sobre a importância do Candomblé como espaço de preservação da cultura afro-brasileira, resistência à opressão e promoção da coesão social. Por meio da análise da estrutura social, da vida cotidiana, da fé e da espiritualidade, da música, da cura e da relação com a comunidade, o estudo revela a

complexa e fascinante realidade do Candomblé, e este terreiro, em particular, serve como um microcosmo para entender como essas práticas religiosas ajudam a fortalecer laços comunitários e a afirmar a identidade cultural dos seus membros.

A estrutura social dentro do *Ilê Axé Opô Arugba* é um reflexo das hierarquias tradicionais encontradas nos terreiros de Candomblé, mas também é adaptativa às necessidades contemporâneas de seus membros. A vida cotidiana é marcada por uma série de atividades que vão desde os cuidados com os espaços sagrados até a preparação de festas e cerimônias, que são vitais para a manutenção da harmonia e do bem-estar espiritual da comunidade, práticas que são acompanhadas de músicas e cantos que são essenciais para o contato com o sagrado, servindo não somente como elemento de união e expressão comunitária, mas também como uma forma poderosa de cura emocional e espiritual.

A relação do terreiro com a comunidade externa também é um aspecto significativo, pois demonstra como o candomblé interage com e impacta o ambiente ao seu redor. O *Ilê Axé Opô Arugba* organiza eventos e atividades que estão abertos ao público, promovendo um entendimento e respeito maiores pela cultura afro-brasileira, e essas iniciativas ajudam a combater o estigma e a discriminação que frequentemente cercam o candomblé, ao mesmo tempo que reforçam a importância dessa tradição religiosa como um pilar da diversidade cultural do Brasil.

A cultura afro-brasileira, refletida na prática do candomblé, apresenta um universo rico de crenças, rituais, saberes ancestrais e valores. A multiplicidade de orixás, entidades sagradas, representa a diversidade cultural dos povos africanos que contribuíram para a formação da religião. O *Ilê Axé Opô Arugba*, como um microcosmo da comunidade afro-brasileira, revela a importância dos terreiros como espaços de resistência cultural, fortalecimento da identidade étnica e promoção da coesão social.

A vida cotidiana no *Ilê Axé Opô Arugba* é marcada por uma rica rotina de rituais, celebrações e ensinamentos ancestrais. Através da participação ativa dos membros da comunidade, os saberes e as práticas tradicionais do Candomblé são preservados e transmitidos às novas gerações. A fé e a espiritualidade no Candomblé se traduzem em uma profunda conexão com o mundo espiritual e com os ancestrais. Os orixás, entidades sagradas, são venerados através de rituais e cantos, buscando harmonia, proteção e sabedoria para os membros da comunidade.

A música e a dança desempenham um papel fundamental nos rituais do Candomblé, servindo como linguagens sagradas que conectam os membros da comunidade com o

mundo espiritual. Os atabaques, tambores sagrados, guiam os cantos e os movimentos, criando uma atmosfera de conexão e transcendência. Os rituais do Candomblé visam não apenas a conexão espiritual, mas também a cura e o bem-estar físico e mental dos membros da comunidade. Através de ervas medicinais, banhos de ervas e consultas com os orixás, os adeptos buscam o equilíbrio e a harmonia em suas vidas.

A religiosidade afro-brasileira desempenha um papel central na edificação de uma sociedade mais justa, igualitária e multicultural. A pesquisa apresentada neste estudo evidencia a importância de desenvolver políticas públicas que reconheçam e valorizem o Candomblé como um elemento vital do patrimônio cultural brasileiro, uma valorização crucial não apenas para a preservação da prática religiosa, mas também para o fortalecimento da identidade e da diversidade cultural do país.

Combater o racismo religioso e promover a diversidade cultural são medidas fundamentais para construir uma sociedade mais tolerante e inclusiva. Ao abordar diretamente o racismo associado ao candomblé, pode-se reduzir significativamente o estigma e a marginalização enfrentados por seus praticantes, e políticas eficazes e bem fundamentadas podem facilitar o reconhecimento legal e social dessa tradição religiosa, garantindo assim o respeito e a igualdade de tratamento perante a lei.

Além disso, é vital que o ensino da história e da cultura afro-brasileira seja incorporado de forma mais abrangente nos currículos escolares em todo o país, uma vez que tal inclusão educativa promoveria um entendimento mais profundo e respeitoso das contribuições afro-brasileiras para a sociedade, abrindo caminho para uma apreciação mais genuína da diversidade cultural. Isso também ajudaria a desmontar mitos e preconceitos enraizados, fornecendo às novas gerações uma perspectiva mais completa e equitativa da história nacional.

A implementação de campanhas de conscientização pública é outra estratégia essencial para promover a aceitação e a valorização do candomblé. Tais campanhas poderiam destacar a riqueza cultural, a complexidade espiritual e as práticas inclusivas do candomblé, ao mesmo tempo que educam o público sobre os desafios enfrentados por seus praticantes. Com iniciativas que fomentem o diálogo e a compreensão intercultural, o governo e as organizações civis podem trabalhar juntos para mitigar a intolerância e fortalecer o tecido social.

Por meio da educação formal e informal, é fundamental promover o conhecimento e o respeito à cultura afro-brasileira e ao candomblé, e a desconstrução de preconceitos e estereótipos contribui para a construção de uma sociedade mais tolerante e plural, onde a

diversidade cultural seja reconhecida e valorizada. O candomblé, em sua jornada de resistência e ancestralidade, se revela como um patrimônio cultural importante, capaz de contribuir para a construção de um Brasil mais justo, inclusivo e multicultural.

## *REFERÊNCIAS*

**ALMEIDA**, Silvio. O que é Racismo Estrutural. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

**ANDRESON**, Jamie Lee. Ruth Landes e A cidade das mulheres: uma releitura da antropologia do candomblé. SciELO-EDUFBA, 2019.

**ARAÚJO**, Emanuel. Abdias do Nascimento: Pinturas, Desenhos e Gravuras. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2018.

**AS MINA NA HISTÓRIA**. Mãe Aninha. Publicado em 29 de maio de 2018. Disponível em: <https://asminanahistoria.wordpress.com/2018/05/29/mae-aninha>. Acesso em: 14 abr. 2024.

**BASTIDE**, Roger. O Candomblé da Bahia: Rito Nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

**BENTO**, Cida. O pacto da Branquitude. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

**BRASIL**. Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm). Acesso em: [18 mar. 2024].

**BRASIL**. Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023. Tipifica o racismo religioso como crime e prevê pena de suspensão de direitos em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2023-2026/2023/Lei/L14532.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Lei/L14532.htm). Acesso em: [18 mar. 2024].

**CAMPOS**, Vera Felicidade. Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

**CARNEIRO**, Edson. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1948.

**CIPÓ**, Roger. É sobre racismo religioso que precisamos falar. São Paulo, SP, 21 de janeiro de 2017. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/01/21/artigo-or-e-sobre-racismo-religioso-que-precisamos-falar/>. Acesso em: 27 out. 2022.

**COLONNA**, Elena. “Eu é Que Fico Com a Minha irmã”: Vida Quotidiana Das Crianças Na Periferia De Maputo. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade do Minho, Portugal, 2012.

**COSTA**, Juliana. Viver e morrer no candomblé: moralidade yorubá e ensino de História. São Paulo: Dialética, 2023.

**DANTAS**, Beatriz Góis. Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

**DE ALMEIDA**, Mariléa. Devir quilomba: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

**DE BARROS**, José Flávio Pessoa. A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2015.

**DE MORAIS**, Mariana Ramos. “Povos e comunidades tradicionais de matriz africana” no combate ao “racismo religioso”: a presença afro-religiosa na Política Nacional de Promoção a Igualdade Racial. 09 de março de 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/08/24/artigo-intolerancia-religiosa-ou-racismo-religioso>. Acesso em: 25 out. 2022.

**HALL**, Stuart. Da diáspora – identidades e mediações. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

**HARRIS, J. E.; ZEGHIDROUR**, S. "A África e a diáspora negra". In: História Geral da África - VII - África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

**IBAHIA**. Especiais: Ilê Axé Opô Afonjá: Terreiro é símbolo de resistência do Cabula. Disponível em: <https://www.ibahia.com/especiais/ile-axe-opo-afonja-terreiro-e-simbolo-de-resistencia-do-cabula>. Acesso em: 14 abr. 2024.

**IENDRICK**, Diogo Coutinho. A casa de candomblé: família e negociações de domesticidade. Sacrelegens, v. 16, n. 1, p. 148-161, 2019.

**IPHAN.** Página de detalhes do portal do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1637/>. Acesso em: 14 abr. 2024.

**KERN, Leslie.** Cidade feminista: A luta por espaço em um mundo desenhado por homens. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.

**KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de.** O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

**LAMBERTUCCI, Antonio Roberto et al.** Memórias de uma luta pelo direito à educação em Minas Gerais: de 1979 aos governos Lula. 2023.

**LANDES, Ruth; SILVA, Maria Lúcia do Eirado.** A cidade das mulheres. (No Title), 2002.

**LIMA, Ivana Stolze.** Samba-enredo e trajetórias negras: uma proposta de sequência didática para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira. 2020. Tese (Doutorado) – PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2020.

**MARINHO, Paula Márcia de Castro.** Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social. Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, GO, Brasil, 27 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/7nwNP6t5HpR4YhyWL64hbFp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 out. 2022.

**MOREIRA, Adilson José (et. all)** Manual de Educação jurídica antirracista. São Paulo. Contracorrente, 2022.

**MOURA, Clóvis.** As injustiças do clio: o negro na historiografia brasileira. Belo Horizonte: Oficina do Livro, 1990.

**MUNANGA, Kabengele.** Origens Africanas do Brasil. São Paulo: Global, 2012.

**MUNANGA, Kabengele.** Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

**NASIMENTO, Abdias do.** O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

**NOGUEIRA**, Carla Maria Ferreira. Pertencimento identitário: as relações em torno do patrimônio do bate folha. In: Anais do XVII Encontro de estudos multidisciplinares em cultura, v. 2, 2021.

**OLIVEIRA**, Kiusam Regina de. Candomblé de Ketu e educação: estratégias para o empoderamento da mulher negra. 2008. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

**OXÓSSI**, Mãe Stella de. Meu tempo é agora. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

**OXÓSSI**, Mãe Stella de. Ôsosi: O caçador de alegrias. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.

**PALMIÉ**, Stephan. O Trabalho Cultural da Globalização Iorubá. Rio de Janeiro: Editora XYZ, 2010.

**PARÉS**, Luis Nicolau. The formation of Candomblé: Vodun history and ritual in Brazil. Chapel Hill: UNC Press Books, 2013.

**PAULINO**, Rosana. Histórias Afro-Atlânticas. São Paulo: Instituto Tomie Ohtake, 2021.

**PIRES**, Álvaro Roberto. Urbanidade sob o prisma da religião afro-brasileira: o que a intolerância religiosa tem a ver com isso?. In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). Questões Urbanas E Racismo. Petrópolis: Dp Et Alii Editora Ltda., 2012. p. 310-332.

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

**PRANDI**, Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

**RIBEIRO**, Darcy. O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

**RIBEIRO**, VANHISE DA SILVA. Tessituras da fé: sacralidade e estetização do vestuário nas festividades à Boa Morte. 2017.

**SANTANA**, Rosane. Entrevista Mãe Stella de Oxóssi. Revista Com Sertões, v. 14, n. 2, p. 4-13, 2023.

**SANTOS**, Edmar Ferreira. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: Edufba, 2009.

**SANTOS**, Maria Stella de Azevedo. Epé Laiyé–Terra Viva. Salvador: Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, 2009.

**SANTOS**, Milton. O Espaço do Cidadão. São Paulo: Editora Nobel, 1987.

**SEGATO**, Rita Laura. “La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidade”. In: ALONSO, Aurelio (org.). La América Latina y el Caribe: Territórios Religiosos y Desafios para El Diálogo. Buenos Aires: CLACSO, 2007. v. 1.

**SELDIN**, Claudia. Práticas culturais como insurgências urbanas. 2019.

**SILVA**, Vagner Gonçalves da. As Esquinas Sagradas: O Candomblé e o Uso Religioso da Cidade. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

**SILVA**, Vagner Gonçalves da. Candomblé e identidade: a construção de uma religião afro-brasileira. São Paulo: Pallas, 2011.

**SILVA**, Vagner Gonçalves da. Candomblé e urbanização: entre o sagrado e o profano. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

**SILVA**, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua magia. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 2006.

**SÃO PAULO**, prefeitura de. São Paulo avança em ranking internacional e é a 33ª melhor cidade do mundo. Disponível em: <https://www.capital.sp.gov.br/w/noticia/sao-paulo-avanca-em-ranking-internacional-e-e-a-33a-melhor-cidade-do-mundo>. Acesso em: 14 abr. 2024.

**VERGER**, Pierre. Fluxo e refluxo: Do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos-os-Santos, do século XVII ao XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.

**VAZ**, Maria da Penha de Carvalho et al. Lideranças afro-religiosas: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife. 2009.

**VEGA**, Manuel. Mãe Menininha. In: Osun across the Waters, p. 84-86, 2001.

