

UNIVERSIDADE DO VALE DO PARAÍBA
INSTITUTO DE PESQUISA E DESENVOLVIMENTO PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL

Marília Nicole Oliveira dos Santos

**A representação étnica das mulheres negras na Umbanda e no Candomblé no
município de São José dos Campos - SP**

Black Women in Umbanda and Candomblé Temples: Identity and Space in São José
dos Campos, Brazil

São José dos Campos
2025

Marília Nicole Oliveira dos Santos

A representação étnica das mulheres negras na Umbanda e no Candomblé no município de São José dos Campos - SP

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Planejamento Urbano e Regional.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Aparecida Chaves Ribeiro Papali
Coorientadora: Profa. Dra. Viviana Mendes Lima

Linha 1: Planejamento, espaço e cultura

São José dos Campos

2025

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE DIVULGAÇÃO DA OBRA

Ficha catalográfica

Santos, Marília Nicole Oliveira dos

A representação étnica das mulheres negras na Umbanda e no Candomblé no município de São José dos Campos - SP / Marília Nicole Oliveira dos Santos; orientadora, Profa. Dra. Maria Aparecida Chaves Ribeiro Papali; co-orientadora Profa. Dra. Viviana Mendes Lima. - São José dos Campos, SP, 2025.

110 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos. Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional.

Inclui referências

1. Planejamento Urbano e Regional. 2. Mulheres. 3. População Negra. 4. Racismo Sistêmico. 5. Cultos afro-brasileiros. I. Papali, Profa. Dra. Maria Aparecida Chaves Ribeiro, orient. II. Lima, Profa. Dra. Viviana Mendes, co-orient. III. Universidade do Vale do Paraíba. Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. IV. Título.

Eu, Marília Nicole Oliveira dos Santos, autor(a) da obra acima referenciada:

Autorizo a divulgação total ou parcial da obra impressa, digital ou fixada em outro tipo de mídia, bem como, a sua reprodução total ou parcial, devendo o usuário da reprodução atribuir os créditos ao autor da obra, citando a fonte.

Declaro, para todos os fins e efeitos de direito, que o Trabalho foi elaborado respeitando os princípios da moral e da ética e não violou qualquer direito de propriedade intelectual sob pena de responder civil, criminal, ética e profissionalmente por meus atos.

São José dos Campos, 19 de Setembro de 2025.



Autor(a) da Obra

MARILIA NICOLE OLIVEIRA DOS SANTOS

**“A REPRESENTAÇÃO ÉTNICA DAS MULHERES NEGRAS NA UMBANDA E NO
CANDOMBLÉ NO MUNICÍPIO DE SÃO JOSÉ DOS CAMPOS - SP.”**

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre, do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, do Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos, SP, pela seguinte banca examinadora:

Prof. ^a Dr. ^a Maria Aparecida Chaves Ribeiro Papali	<i>Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Papali</i>
Prof. ^a Dr. ^a Viviana Mendes Lima	<i>Prof.^a Dr.^a Viviana Mendes Lima</i>
Prof. ^a Dr. ^a Lidiane Maria Maciel	<i>Prof.^a Dr.^a Lidiane Maria Maciel</i>
Prof. ^a Dr. ^a Elisabete Aparecida Pinto (UFBA)	Documento assinado digitalmente gov.br ELISABETE APARECIDA PINTO Data: 19/05/2025 15:02:36-0300 Verifique em https://validar.it.gov.br

Prof.^a Dr.^a Juliana Ferreira Strixino

Diretora do IP&D – Univap

São José dos Campos, 26 de fevereiro de 2025.

AGRADECIMENTOS

Início meus agradecimentos aos meus ancestrais, que viveram e resistiram para que eu pudesse chegar até aqui. Saúdo meus orixás, que tocaram meu coração e me conduziram pela estrada da vida, em busca de respostas sobre a minha ancestralidade.

Agradeço especialmente ao meu orixá de cabeça, Oxumaré, senhor do arco-íris e da renovação. Obrigada por se revelar a mim nesse processo e por me ensinar que sem renovação não há vida. Arroboboi, Oxumaré!

Agradeço também a Iemanjá, orixá mãe de todos, senhora do oceano. Obrigada pelo acolhimento nos momentos de aflição e desesperança. Sem seu colo, nada disso seria possível. Odojá!

A Exu, com sua força, guiou meus passos e me mostrou que o caminho se constrói pelas minhas próprias movimentações. Me acompanhou nas encruzilhadas da vida e me trouxe a certeza de que, ao tomar as rédeas da minha caminhada, os caminhos se abririam. Laroyê!

Com os caminhos abertos pela saudação a Exu, quero expressar minha gratidão às mulheres negras que me possibilitaram chegar até aqui. Primeiramente, a minha tia Soninha, que cuidou de mim com carinho e amor, acompanhando todos os passos de minha mãe. A Cláudia, que me ensinou a valorizar a estética afro-brasileira e esteve presente em minha infância. E minha mãe, Rosa, que sempre acreditou no meu potencial, mesmo nos momentos em que eu mesma duvidava. Lembro com carinho das dificuldades que enfrentamos juntas para chegar até aqui. Você acompanhou minha árdua jornada de trabalho, o esforço de pegar quatro ônibus por dia para ir à aula, saindo cedo de casa e chegando à noite, sabendo que teria o seu colo para me acolher. Você me ensinou a valorizar a vida, meus valores e a mirar à esquerda, a buscar sempre o que é justo e verdadeiro, e a sonhar com uma sociedade mais justa e igualitária. A sua dedicação e amor me sustentaram, e por isso, tenho toda a minha admiração!

Não posso deixar de agradecer também ao meu pai, Marílio. Obrigada por me ensinar sobre a cultura musical negra brasileira, por me acolher com tanto carinho e por ser o melhor pai que eu poderia ter. A nossa relação é um presente, e sem o seu amor, não seria a pessoa que sou.

Agradeço imensamente às minhas sete irmãs – Ana Cláudia, Ani Carla, Allana, Aletheia, Amanda, Gabriella e Graziele – por me ensinarem tanto e por sempre estarem ao meu lado. Sou grata por ser a caçula desse grupo incrível e por todas as lições que recebi de vocês. Em especial, quero agradecer a Grazi e Gabi, que, por estarem mais próximas, sempre me protegeram e me ajudaram. Sou eternamente grata a vocês.

Agradeço também à minha família extensa. Ao meu cunhado Gabriel, por sempre estar presente, me apoiando e trazendo uma nova família à minha vida, e ao Gustavo, que me acolheu com tanto carinho em um momento tão difícil.

Agradeço profundamente às minhas orientadoras, Profa Dras. Maria Aparecida Chaves Ribeiro Papali e Viviana Mendes Lima, por acreditarem em mim e toparem realizar este trabalho ao meu lado. Vocês não só me ensinaram sobre o mundo acadêmico, mas também mostraram como esse espaço pode ser mais acolhedor e afetivo. A minha eterna admiração a ambas.

Agradeço ainda a Valéria Zanetti e Gabriela Zanetti, que, ao me acolherem como parte de sua família, tornaram essa jornada possível. Sem o amor de vocês, nada disso seria viável.

As minhas amigas – Luana, Rafa, Vivi, Karol, Dessa, Tainá e Camila – obrigada por estarem ao meu lado durante esses dois anos de altos e baixos. Vocês me acompanharam nas alegrias, nas dores, nos sambas que curaram as feridas e nos momentos em que tudo o que precisei foi um colo. Aos trancos e barrancos lá vou eu, sou feliz e contemplo com amor a presença de vocês em minha vida.

Agradeço a duas mulheres que, além dos muros universitários, hoje são minhas irmãs: Luciana e Adha. Obrigada por me acompanharem e por resistirem ao meu lado nesse processo, o amor transforma e o nosso amor me transformou.

Por fim, agradeço também a três mulheres mais que especiais: Belinha, Babi e Mariquinha. Compartilho com vocês não apenas a casa e as contas, mas a vida. O capitalismo nos uniu para essa divisão de casa, mas mal sabia o sistema que era aqui que iríamos aquilombar. Vocês viveram o mestrado tanto quanto eu, acompanharam e vibraram a cada lauda escrita, não soltaram minha mão por um segundo e me fizeram acreditar que era possível, mesmo quando minhas energias estavam esgotadas. É com o carinho e amor de vocês que encerro meus agradecimentos. Vocês são minhas irmãs, e sempre estarei fechada com vocês!

UBUNTU, palavra de origem africana que significa "sou porque nós somos". E assim finalizo meus agradecimentos: sou porque todos aqui são ao meu lado. Vocês são minha família, com toda a intensidade de Marília Nicole, amo vocês.

“VOZES-MULHERES

*A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio ecoou lamentos de uma
infância perdida.*

*A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias debaixo
das trouxas roupagens sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo à favela.*

*A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome.
A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes recolhe em si as vozes mudas
caladas engasgadas nas gargantas.*

A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato.

O ontem - o hoje - o agora

Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância o eco da vida-liberdade”

Conceição Evaristo

RESUMO

As religiões de matriz africana, assim como a cultura afrodescendente, enfrentaram historicamente inúmeras represálias decorrentes do colonialismo e do processo de embranquecimento. Para compreender a existência das mulheres negras na sociedade, é essencial refletir sobre as formas de apagamento que permeiam suas trajetórias. Nesse sentido, investigar a representatividade dessas mulheres nos terreiros de Umbanda e Candomblé permite analisar como constroem suas identidades e ocupam esses espaços, contribuindo para a valorização de suas experiências e para a compreensão das dinâmicas socioculturais que envolvem esses territórios. O estudo associou a revisão bibliográfica sobre a temática à coleta de dados em campo, utilizando uma metodologia qualitativa no perímetro delimitado pelas regiões Leste, Norte e Sul do município de São José dos Campos – SP. A pesquisa inclui entrevistas com frequentadoras, além de um mapeamento dos terreiros presentes na região, contribuindo para o entendimento da territorialidade e das relações sociais nesses espaços. Ao discutir a representatividade das mulheres negras e analisar também as experiências de mulheres de outras etnias, busca-se evidenciar como o racismo estrutural influencia na tentativa de apagamento histórico-cultural da ancestralidade africana. Dessa forma, o estudo pretende ampliar o debate acadêmico sobre religiosidade, identidade e resistência, fortalecendo a visibilidade das práticas e vivências das mulheres nos terreiros de matrizes africanas.

Palavras-chave: Mulheres afrodescendentes; Racismo Estrutural; Terreiros; Identidade; Umbanda; Candomblé.

ABSTRACT

African-derived religions and Afro-descendant culture have historically faced reprisals stemming from colonialism and the process of racial whitening. Understanding the presence of Black women in society requires reflecting on the forms of erasure that shape their trajectories. This study examines the representation of Black women in Umbanda and Candomblé temples, exploring how they construct their identities and occupy these spaces, thereby highlighting their experiences and the sociocultural dynamics of these territories. Employing a qualitative methodology, the research combined a bibliographic review with fieldwork in the East, North, and South regions of São José dos Campos – SP. Data collection included interviews with temple participants and a mapping of local religious sites, providing insights into territoriality and social relations within these spaces. By addressing the experiences of Black women alongside women from other ethnic backgrounds, the study demonstrates how structural racism contributes to the historical and cultural erasure of African ancestry. Ultimately, this research aims to advance academic discussions on religiosity, identity, and resistance, enhancing the visibility of women's practices and experiences in African-derived religious contexts.

Keywords: Afro-descendant women, Structural Racism, Terreiros, Identity, Umbanda and Candomblé.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** – Convite para participação da pesquisa.....44
- Figura 2** - Mapa dos Terreiros Localizados nas Plataforma Digital Google Maps®..45

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Mapa dos terreiros desenvolvido na disciplina de Epistemologias Decoloniais.....	46
--	----

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - População residente, por situação do domicílio, nas religiões presentes no município.....	93
--	----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Dados do IBGE (2010) sobre a religião da população declarada preta e parda no município de São José dos Campos - SP.....	43
Tabela 2 - Idade, Etnia e Experiência de Preconceito.	97
Tabela 3 - Religiões e suas zonas territoriais.	98
Tabela 4 - Porcentagem de Pessoas nos Terreiros por Raça/Cor.....	99

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Perguntas utilizadas para a entrevista.....	47
---	-----------

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEP- Comitê de Ética em Pesquisa

CREAS- Centro de Referência Especializado de Assistência Social

CTTro- Comunidades Tradicionais de Terreiro

DIEESE- Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MDHC- Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania

MEC- Ministério da Educação

SAICA- Serviço de Acolhimento Institucional para Crianças e Adolescentes

SUAS- Sistema Único de Assistência Social

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	22
2	OBJETIVO GERAL	26
2.1	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	26
3	JUSTIFICATIVA	27
4	HIPÓTESE.....	32
5	METODOLOGIA.....	34
5.1	Caracterização do Local para a Coleta de Dados	41
5.2	Elaboração do questionário	46
5.3	Perfil das Entrevistadas	47
6	PÓS ABOLIÇÃO NO BRASIL.....	49
6.1	A construção da subjetividade negra no Vale do Paraíba Paulista:	56
7	RESILIÊNCIA E ANCESTRALIDADE: A IDENTIDADE DA MULHER NEGRA NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS.....	64
7.1	Espaço e território, uma análise das comunidades tradicionais de terreiro (CTTro).....	78
7.2	Intolerância Religiosa	83
8	RELIGIOSIDADE EM SÃO JOSÉ DOS CAMPOS: UMBANDA E CANDOMBLÉ	91
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
	REFERÊNCIAS	105

APRESENTAÇÃO

Sou formada em Serviço Social e, no momento, ocupo o cargo de responsável técnica do Serviço de Acolhimento Institucional para Crianças e Adolescentes (SAICA), no setor que presta atendimento a adolescentes do gênero masculino. Trabalhei também como técnica no Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), ambos os serviços (CREAS e SAICA) inseridos no Sistema Único de Assistência Social (SUAS) que se enquadram nas demandas de alta complexidade, por tratarem das violações de direitos, sobretudo de adolescentes negros vítimas da perversa lógica de exclusão social.

O curso de Serviço Social desde cedo esteve em minhas pretensões, por ter grande interesse pelas demandas sociais. Minha mãe, Rosa, costuma relatar a história do meu nascimento com muita emoção, lembrando que no dia em que sua bolsa estourou, ela estava realizando uma ação dentro do movimento social do qual participava, chamado Mandacarinho. Desde então, sempre estive ao lado dela, aprendendo sobre os processos de desigualdade e vulnerabilidade social, motivos que a levaram a decidir dedicar parte de sua vida trabalhando na área social, como Psicóloga e Assistente Social de formação. Lembro-me de tê-la acompanhado em algumas aulas, e desde então meu curso já estava decidido.

Quando criança e adolescente, tive a oportunidade de participar de diversas Conferências da Criança e do Adolescente promovidas na escola, atuando como Delegada frente às discussões relacionadas ao Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA, destacando a importância de ser agente de transformação social. Esse processo abriu portas para pensamentos críticos que influenciaram diretamente minha escolha de trabalhar com Direitos Humanos.

Minha conexão com a temática da Dissertação também surge na infância. Meus pais não possuem fidelidade a nenhuma religião específica, e desde pequena minha mãe me levou a diversos espaços religiosos. Frequentei igrejas católicas e evangélicas, bem como fui a sessões espíritas kardecistas, pois sempre fui uma criança curiosa, visitando espaços religiosos de amigos para me sentir pertencente a alguma delas. A família do meu pai, Marílio, era majoritariamente cristã, e boa parte das pessoas eram batizadas na Igreja Católica. Aos 11 anos, ao frequentar a catequese, como requisito, era preciso apresentar os documentos de batismo dos

meus pais, exigência que acabou por traçar os rumos de minha consciência social e religiosa.

Meu pai, um homem branco, embora não fosse oriundo de família com poder aquisitivo, tinha situação socioeconômica que se diferenciava de minha mãe. Sua família era composta de imigrantes europeus que vieram trabalhar no Brasil, o que dificultou acessar o seu documento de batismo, pois na época em que o documento foi exigido pela Igreja, ele possuía 66 anos. Depois de muita pesquisa, conseguimos localizar a igreja na qual ele foi batizado e, por fim, solicitar a cópia do registro.

Em contrapartida, minha mãe, uma mulher negra, nascida em Murutinga do Sul-SP, na fazenda do Córrego da Onça, vivenciou a pobreza durante a infância. Meu avô materno, natural de Birigui-SP, morava na fazenda onde realizava trabalhos braçais. Segundo minha tia, essa fazenda se chamava Monte Líbano, e foi lá que ele conheceu minha avó.

Minha avó, por sua vez, nasceu na cidade de Ituaçu-BA e teve sua trajetória marcada pela violência doméstica. Fugindo dessa realidade, partiu para o Sudeste em um Pau de Arara, saindo do município de Brumado-BA escondida com seus filhos. Eles desembarcaram em Montes Claros-MG e, de lá, pegaram um trem até São Paulo-SP, onde foram acolhidos pela equipe de Serviço Social do município. Posteriormente, minha avó seguiu para o interior, onde conheceu meu avô.

Através dos relatos familiares, soubemos da história da minha bisavó, que, segundo as narrativas transmitidas por minhas tias, foi uma mulher que vivenciou a escravização. Diante desse contexto, a família de minha mãe passou por um apagamento histórico, o que dificultou o acesso ao documento de batismo de minha genitora.

Por não conseguir uma cópia dos documentos exigidos pela igreja, não consegui concluir a catequese, bem como minha crisma e o meu batismo que foi negado pelo padre da cidade onde residia, Guararema- SP. Lembro-me que, no momento, com meus 12 anos de idade, fui acometida pelo sentimento de frustração. Consolada por minha mãe, que também compartilhava de minha frustração, fui conhecendo sobre as diversas demandas da Igreja Católica às quais ela não concordava.

Esse processo foi fundamental para que eu tivesse interesse por outras religiões e, aos 20 anos percebi que a minha busca religiosa estava relacionada

também a minha conexão com a minha ancestralidade, iniciei meu envolvimento com cultos de Matriz Africana, passando a frequentar um terreiro de Umbanda Sagrada. Inicialmente, fui influenciada pelo medo social do Candomblé, mas logo comecei a questionar a mistura de uma religião que apoiou a colonização em detrimento a outra.

Minha tia, Sônia, e minha mãe, contaram sobre a religiosidade de minha avó, Egídia, que frequentou terreiros por muitos anos, mas depois passou a frequentar a igreja quando idosa. Refleti sobre a influência da igreja católica na busca pela aceitação ao "céu" e à "purificação das almas" no envelhecimento.

Passei a frequentar o Candomblé para compreender os territórios de terreiro e a religião e, dentro desse processo, no início de 2024, submeti um projeto de pesquisa no programa de Planejamento Urbano e Regional do Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Paraíba (Univap). Em 2023 me mudei de Guararema- SP para Jacareí- SP e no ano passado, decidi residir em São José dos Campos, para conciliar melhor tempo, trabalho e estudo e, ao mesmo tempo, estar distante do meu território de pesquisa enquanto mulher negra e adepta ao Candomblé, facilitou a minha busca individual de conhecer os terreiros do município antes de escolher um lugar para frequentar.

A construção da minha identidade, assim como da maior parte da população negra no Brasil, foi marcada pelo racismo estrutural. Se há 10 anos me perguntassem quem sou, me descreveria como uma mulher parda, que estudou em instituições privadas até os 9 anos como aluna bolsista e que conviveu principalmente com pessoas brancas. Aos 10 anos inserida em escola pública consegui compreender diversas questões que perpassaram o meu corpo e aos 14 anos, com maior entendimento sobre letramento racial, me identifiquei como mulher preta, o que me fez interessar mais em conectar-me com minha ancestralidade.

No curso de Serviço Social, escrevi meu trabalho de conclusão sobre "O impacto do racismo na vida de crianças afrodescendentes", meu primeiro contato com um trabalho acadêmico. Após finalizar o curso, percebi que ainda não havia respondido às indagações que me intrigavam desde a infância, levando-me a submeter meu trabalho ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. Enxerguei as mazelas do racismo estrutural na vida das mulheres negras e na formação de suas identidades e, a partir do TCC, os atravessamentos que desde

a colonização continuam impactando a vivência da população afrodescendente no país.

Analisar as territorialidades negras é fundamental para entender os processos de desigualdade social e para construir medidas que desafiem a estrutura vigente. A realidade vivenciada por mulheres afrodescendentes a partir da diáspora resultou em tentativas de apagamento da cultura e da identidade africana. As religiões de matriz africana foram negativamente afetadas pela colonização, sofrendo um epistemicídio em seus cultos religiosos. Esta pesquisa busca realizar um levantamento por meio da interpretação de depoimentos de mulheres que participam das religiões da Umbanda e do Candomblé.

É essencial dialogar sobre as possibilidades de promover a inclusão social por meio da análise das dinâmicas sociais e dos territórios onde a população negra está inserida, considerando o sistema capitalista e racista que perpetua a desigualdade social por meio de posições de privilégio baseadas em questões étnicas. O principal desafio e oportunidade para o planejamento progressista ao abordar as injustiças espaciais é ousar imaginar um futuro radicalmente diferente, mais justo, que incorpore um urbanismo humano. Para alcançar esse objetivo, é necessário também desenvolver um repertório de práticas que possam estimular tal imaginação e pavimentar os caminhos para um urbanismo inclusivo.

1 INTRODUÇÃO

De acordo com a pesquisa realizada pelo IBGE (2022), a população brasileira é composta por 55,8% de pardos e pretos, evidenciando que as mulheres pretas e pardas representam aproximadamente 29% da população total. Esse dado reflete a formação geográfica e demográfica do Brasil, onde a presença de mulheres afrodescendentes é significativa. No entanto, a realidade dessas mulheres é marcada por inúmeras violações e desigualdades, suscitando reflexões sobre a composição social e o impacto das interseccionalidades de gênero, raça e classe.

Segundo uma pesquisa realizada pelo DataSenado (2023), mulheres que se identificam como pretas e pardas relataram um aumento expressivo nos índices de violência doméstica, um fenômeno diretamente associado às questões socioeconômicas. O estudo revela que "quanto menor a faixa de renda, maior a percepção de que a violência familiar aumentou" (DataSenado, 2023, p.07), demonstrando que os desafios enfrentados por essas mulheres extrapolam o aspecto econômico, impactando também suas dinâmicas sociais e emocionais.

A desigualdade social entre mulheres negras e outros grupos étnico-raciais é um reflexo da interseccionalidade entre racismo e sexismo. A filósofa Sueli Carneiro (2011, p. 127) ressalta que essa interseção resulta em uma "asfixia social", restringindo oportunidades e impactando diretamente a existência das mulheres negras. Essa realidade se manifesta não apenas na inserção laboral precarizada, mas também na saúde mental, na marginalização de suas profissões e na exclusão social.

O racismo estrutural no Brasil está enraizado desde o período colonial e se perpetua por meio de dinâmicas políticas e econômicas que marginalizam a população negra. O intelectual Silvio Almeida destaca que "o racismo é sempre estrutural, ou seja, ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade" (Ribeiro *apud* Almeida, 2019, p.12). Essa afirmação enfatiza que a racialização das relações sociais não é uma anomalia, mas uma construção histórica que influencia as oportunidades e direitos da população negra.

A raça, como uma construção social, está intrinsecamente ligada à perpetuação das classes sociais, exercendo influência na formação societária que designa lugares e posições socioeconômicas desde a colonização. Com a miscigenação e o sistema capitalista, o racismo atua como uma ideologia consolidada,

manifestando-se por meio de práticas discriminatórias que determinam a posição de negros e não-brancos nas dinâmicas de produção e distribuição. O Sociólogo Carlos Hasenbalg (1978) relata a situação da posição social de pessoas negras pós colonialismo evidenciando as dificuldades que acumuladas com o sexismo geram a desigualdade de classes:

Gostaria de propor aqui a perspectiva segundo a qual a raça, como atributo socialmente elaborado, relaciona-se diretamente com o aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, ou seja, a reprodução (formação – qualificação – submissão) e distribuição dos agentes. Isto obviamente implica em que as minorias raciais não estão excluídas da estrutura de classes das sociedades multirraciais onde as relações de produção capitalista – ou outras relações, se for o caso – são as dominantes. Mais ainda, o racismo, como articulação ideológica que toma corpo e se realiza através de um conjunto de práticas (isto é, discriminação racial), é um dos principais determinantes da posição dos negros e não-brancos dentro das relações de produção e distribuição. Uma vez que o racismo (de forma similar ao sexismo) transforma-se numa parte de estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, a produção da divisão racial (ou sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para elementos subjetivos como o preconceito (Hasenbalg, 1978, p. 101-102).

Em conformidade com Quijano (2005), o trabalho não assalariado, desde a colonização, foi destinado à população negra. Assim, a colonialidade do controle do trabalho foi determinante para a geografia social do capitalismo. As determinações territoriais foram estabelecidas por meio da dominação do capital, o que resultou em posições socioeconômicas baseadas em privilégios acessíveis apenas à população branca.

Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) do segundo trimestre de 2024, elaborados pelo IBGE e pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), revelam que as mulheres negras enfrentam condições de trabalho altamente precarizadas. Mesmo representando 55,4% da força de trabalho ocupada, 45,6% dessas mulheres trabalham sem carteira assinada e sem contribuição para a Previdência Social. Além disso, sofrem desigualdade salarial significativa, recebendo, em média, 38,9% menos que mulheres não negras e 53,7% menos que homens não negros.

A subalternidade, conforme descrita por Gayatri Spivak (2010, p. 55-57), é imposta a grupos inseridos de forma desigual no sistema capitalista, sendo suas identidades e historicidades sistematicamente reprimidas pelas classes dominantes. No Brasil, essa dinâmica impacta diretamente as mulheres negras, marginalizando suas narrativas e silenciando suas experiências.

Nesse contexto, o epistemicídio das práticas culturais e religiosas afrodescendentes se torna evidente. As religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, enfrentaram histórica perseguição e marginalização, sendo frequentemente alvo de criminalização e apagamento cultural. Apesar disso, os terreiros resistiram como espaços fundamentais para a preservação da ancestralidade africana, funcionando como locais de socialização e resguardo da identidade cultural afro-brasileira (Nascimento, 1980; Nogueira, 2020).

Com a construção da Constituição Federal de 1988, garantiu-se a liberdade religiosa e a proteção dos cultos afro-brasileiros. No entanto, na prática, essas religiões seguem enfrentando estigmatização e violência. O historiador Luiz Antônio Simas (2023, p. 97) destaca a história da Umbanda como um processo de resistência e reinvenção, que mescla influências afro-brasileiras, indígenas e católicas.

A pesquisa se insere na linha de pesquisa "Planejamento, Espaço e Cultura" do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. O objetivo é investigar a participação e a representatividade das mulheres negras nos terreiros de Umbanda e Candomblé no município de São José dos Campos - SP, analisando seus relatos e experiências, assim como os de mulheres de outras etnias, para compreender como essas identidades e espaços são construídos dentro dessas tradições religiosas de matriz africana. Além disso, busca-se refletir sobre como o racismo estrutural influencia a tentativa de apagamento histórico-cultural da ancestralidade africana. A pesquisa também inclui um mapeamento dos terreiros presentes na região, contribuindo para a compreensão da territorialidade e das dinâmicas espaciais dessas religiões e suas interações com o município em análise.

A metodologia adotada estrutura-se em quatro etapas: revisão bibliográfica, garantindo a fundamentação teórica da pesquisa; mapeamento inicial, utilizando a ferramenta digital *Google Maps*® para localizar os terreiros; entrevistas qualitativas com frequentadoras desses espaços, possibilitando a compreensão de suas experiências e vivências; e, por fim, mapeamento final, que registra os terreiros mencionados sem identificá-los nominalmente, preservando a confidencialidade das informações.

Por fim, a pesquisa busca refletir sobre os terreiros como espaços de resistência, socialização e preservação do sagrado africano, ressaltando seu papel na

ressignificação da existência das mulheres negras e na manutenção dos saberes ancestrais.

2 OBJETIVO GERAL

Investigar a representatividade das mulheres afrodescendentes nos terreiros de Umbanda e Candomblé no município de São José dos Campos – SP, mapeando esses espaços e analisando as experiências dessas mulheres, com foco nas formas como constroem suas identidades dentro dessas tradições religiosas de matriz africana, a partir da interpretação dos depoimentos realizados durante a pesquisa.

2.1 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Mapear os espaços das religiões de matrizes africanas nas zonas delimitadas e identificar os principais desafios enfrentados pelas mulheres negras em suas práticas religiosas, tanto no âmbito social quanto no religioso;
- Explorar as formas de resistência e empoderamento vivenciadas pelas mulheres negras nesses terreiros, considerando contextos históricos e sociais;
- Investigar a intersecção entre raça, gênero e religião e como esses fatores influenciam no pertencimento das mulheres negras dentro das tradições de Umbanda e Candomblé em São José dos Campos – SP;
- Analisar o papel dos terreiros de Umbanda e Candomblé como territórios sagrados de resistência, explorando como esses espaços contribuem para o empoderamento da mulher negra no município de São José dos Campos – SP.

3 JUSTIFICATIVA

A Lei 10.639/2003, representa um marco legal fundamental ao estabelecer a obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana nas instituições de ensino. Essa legislação não apenas valoriza e reconhece a contribuição dos povos africanos e afrodescendentes para a formação da identidade e cultura brasileira, mas também busca reparar o apagamento histórico-cultural resultante da diáspora africana.

Tal processo de apagamento não apenas desestruturou comunidades inteiras no continente africano, mas também impôs uma violência simbólica e material sobre os povos escravizados, visando apagar suas identidades, tradições e saberes. A diáspora africana, portanto, não foi apenas um deslocamento físico, mas também um projeto de desumanização e destruição cultural, onde línguas, religiões, costumes e memórias foram sistematicamente suprimidos (Nascimento, 1980, p. 247).

No contexto brasileiro, esse apagamento foi perpetuado por meio de políticas e práticas que buscavam europeizar a cultura nacional, marginalizando as contribuições africanas e indígenas. A escravização de pessoas africanas, além de ser um sistema econômico, foi também um projeto cultural que visava substituir as cosmovisões africanas por uma lógica eurocêntrica, cristã e colonial (Gonzalez, 1988, p.71). As religiões de matriz africana, nesse contexto, foram perseguidas e criminalizadas, enquanto os saberes ancestrais eram ridicularizados e estigmatizados como "primitivos" ou "inferiores" pela ciência europeia (Nogueira, 2020, p.89-90).

A intelectual Sueli Carneiro (2023), ao analisar o epistemicídio no contexto social brasileiro — o apagamento sistemático de conhecimentos e formas de saber não europeias —, revela os impactos profundos desse processo na formação da identidade negra brasileira, uma vez que as culturas africanas foram relegadas à subalternidade, tendo seus saberes desqualificados e deslegitimados, conforme destacado abaixo:

Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados

sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento considerado legítimo ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta (Carneiro, 2023, p. 88-89).

Nesse sentido, a marginalização dos saberes afro-brasileiros não se restringe ao campo acadêmico e educacional, mas se estende para outras dimensões da vida social, como a religiosidade. O epistemicídio também se manifesta na desvalorização e perseguição das religiões de matriz africana, reforçando estereótipos e promovendo a intolerância religiosa. Um exemplo concreto dessa realidade pode ser observado na pesquisa realizada pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro) e pela entidade Ilê Omolu Oxum (2022), que aponta que 78,4% dos participantes dessas religiões já foram vítimas de intolerância religiosa. Esse dado evidencia os desafios enfrentados pelos povos de terreiro na contemporaneidade e a necessidade de discutir as violências simbólicas e materiais impostas a essas tradições.

No entanto, apesar desse processo violento de apagamento epistêmico, as culturas africanas resistiram e se reinventaram, especialmente nos terreiros de matriz africana, que se tornaram espaços de preservação e ressignificação de saberes ancestrais. Esses territórios sagrados funcionaram como lócus de resistência cultural, onde práticas religiosas, linguagens, danças, músicas e conhecimentos medicinais foram mantidos e transmitidos de geração em geração (Nogueira, 2020). As mulheres negras, em particular, desempenharam um papel central nessa resistência, atuando como guardiãs da memória e articuladoras de redes comunitárias. Sua atuação nos terreiros não se limita ao âmbito religioso; elas são também protagonistas na construção de sociabilidades que fortalecem a identidade e a coesão das comunidades negras.

Nesse contexto, esta pesquisa se propõe a investigar a representatividade dos terreiros de matriz africana, especialmente no município de São José dos Campos – SP, como espaços de preservação cultural, resistência e sociabilidade, com foco no papel central das mulheres negras nesses territórios.

Segundo dados divulgados pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (2024), embora as religiões de matriz africana representem uma parcela significativa da diversidade religiosa brasileira, seus praticantes enfrentam intolerância

religiosa e marginalização social, fatores que contribuem para a invisibilização desses espaços. O avanço da intolerância religiosa no Brasil tem se manifestado de forma alarmante, especialmente contra as religiões de matriz africana. Dados do Disque Direitos Humanos – Disque 100 revelam que, em 2023, foram registradas 1.478 denúncias e 2.124 violações de direitos humanos relacionadas à intolerância religiosa. Isso representa um aumento de 64,59% no número de denúncias e 79,39% no número de violações em comparação com 2022, quando foram contabilizadas 898 denúncias e 1.184 violações (MDHC, 2024).

A produção intelectual no Brasil tem passado por uma inflexão desde os anos 1990, impulsionada pela inserção de sujeitos historicamente subalterizados na academia, como mulheres negras, que ressignificam o espaço científico ao articular suas vivências às pesquisas desenvolvidas (Gomes, 2010, p. 494). Esse movimento desafia a lógica tradicional da produção do conhecimento, que por muito tempo se baseou em uma perspectiva eurocêntrica e excludente, e reafirma a centralidade das dimensões raciais e de gênero na compreensão das desigualdades (Gomes, 2010, p.495). Ao ocuparem espaços acadêmicos, essas intelectuais não apenas ampliam as possibilidades de análise, mas tensionam o próprio papel da ciência, reivindicando um saber que não se limita à observação do outro, mas que se constrói em diálogo com as experiências e lutas promovidas pelo grupo em análise.

A presença de mulheres negras nos espaços de produção científica ainda é limitada, refletindo as desigualdades estruturais de raça e gênero. Como aponta Bell Hooks (2019), a construção da identidade e da subjetividade das mulheres negras ocorre dentro de um sistema hegemônico branco, racista e capitalista, que frequentemente silencia suas vozes e saberes. Esta pesquisa, ao adotar uma epistemologia decolonial busca não apenas compreender a existência e as experiências das mulheres afrodescendentes nos terreiros, mas também resgatar e valorizar os saberes históricos e culturais africanos que foram sistematicamente apagados pelo epistemicídio.

A epistemologia decolonial, conforme discutida por Grosfoguel (2010), surge como uma crítica à centralidade do pensamento eurocêntrico na produção do conhecimento, questionando as hierarquias que determinam quais saberes são legitimados pela academia. Diferente das abordagens pós-estruturalistas que permanecem presas ao cânone ocidental, a perspectiva decolonial propõe uma

ruptura com essa estrutura, valorizando o pensamento crítico produzido a partir do Sul global e das experiências de sujeitos subalternizados. Essa abordagem não apenas denuncia a colonialidade do saber, mas reivindica um modelo de produção intelectual baseado no diálogo entre múltiplas epistemologias, abrindo espaço para cosmologias e narrativas historicamente silenciadas. No contexto da produção científica brasileira, essa perspectiva fortalece a presença de mulheres negras na academia, pois reconhece seus saberes como legítimos e fundamentais para a construção de um conhecimento mais plural e comprometido com a transformação social. Além disso, evidencia o conhecimento não apenas a partir do intelecto pautado pela branquitude, mas também abre espaço para a compreensão das cosmologias das religiões de matrizes africanas.

A diáspora africana teve impactos profundos e duradouros na vida da população negra, consolidando o racismo estrutural na sociedade brasileira. Nesse cenário, as religiões de matrizes africanas se estabeleceram como territórios de resistência, onde as mulheres negras desempenham um papel central na preservação e transmissão de saberes ancestrais. Mais do que lideranças espirituais, essas mulheres são guardiãs de uma memória coletiva que atravessa gerações, estruturando redes de apoio e reafirmando identidades silenciadas pelo projeto colonial. Como destaca Alexandre (2023), a presença feminina nesses espaços não é apenas simbólica, mas estruturante, articulando processos de acolhimento, organização comunitária e produção de conhecimento que desafiam a marginalização imposta historicamente. Assim, reconhecer a importância dessas mulheres nas religiões afro-brasileiras é também compreender suas atuações como intelectuais, políticas e sociais, responsáveis por manter vivas as tradições que sustentam a identidade negra no Brasil.

A contribuição desta pesquisa se dá pois, em primeiro lugar, quando busca preencher uma lacuna acadêmica ao trazer para o centro do debate a representatividade dos terreiros de matriz africana e o papel das mulheres negras nesses espaços, especialmente em um município como São José dos Campos – SP, onde essa temática ainda é pouco explorada. Em segundo lugar, ao evidenciar as estratégias de resistência e sociabilidade presentes nos terreiros, a pesquisa contribui para a construção de uma base sólida de diálogo intercultural, promovendo a equidade e a justiça social. A interseccionalidade entre gênero, raça e religião é fundamental

para compreender como as mulheres negras constroem suas identidades e enfrentam as opressões estruturais, ao mesmo tempo em que reinventam práticas culturais e religiosas.

Além disso, a pesquisa tem implicações práticas para o Planejamento Urbano e Regional. Ao levantar dados sobre a presença e as necessidades das mulheres negras nos terreiros, o estudo pode subsidiar a formulação de políticas públicas que reconheçam e valorizem esses territórios como espaços de preservação cultural e inclusão social. Dessa forma, a pesquisa não apenas amplia o entendimento sobre a interseção entre identidade, história, gênero e questões étnicas, mas também fortalece a luta por equidade e justiça social, contribuindo para a construção de uma sociedade mais plural e com horizonte democrático.

4 HIPÓTESE

Partindo do pressuposto de que o processo de embranquecimento social, institucionalizado a partir da colonização, contribuiu para o apagamento histórico e cultural das mulheres negras, a hipótese desta pesquisa é que a presença de mulheres negras nos terreiros de Umbanda e Candomblé no município de São José dos Campos – SP não é majoritária. Como aponta Lélia Gonzalez (2020, p.165), a construção simbólica da mulher negra no imaginário social brasileiro está profundamente marcada por uma lógica racista e sexista, que a posiciona por vezes em um lugar de inferioridade e pobreza. Essa lógica, perpetuada por discursos como o da democracia racial, opera uma violência simbólica que não apenas hipersexualiza corpos negros femininos, mas também nega a essas mulheres a posição de sujeitos culturais e históricos. A naturalização dessas representações contribui para o apagamento da centralidade dessas mulheres em espaços religiosos e culturais, invisibilizando suas práticas, saberes e protagonismos.

De acordo com Nogueira (2020), a intolerância religiosa é resultado de um complexo cenário de fatores políticos, culturais e sociais enraizados no processo de colonização brasileira. Nesse contexto, a ausência ou sub-representação de mulheres negras em espaços religiosos de matriz africana, como os terreiros, está diretamente ligada a uma lógica de opressão sustentada por um sistema eurocêntrico. Esse sistema impôs à população negra, especialmente às mulheres, uma condição de subalternidade, dificultando seu acesso, reconhecimento e permanência como protagonistas desses espaços. O autor aponta que tais mecanismos operam por meio do preconceito, da discriminação e do racismo religioso, legitimando desigualdades históricas e perpetuando a marginalização das expressões de fé não hegemônicas.

No cerne da noção de intolerância religiosa, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio (Nogueira, p. 35, 2020).

Considerando que os efeitos da intolerância religiosa, do racismo estrutural e das heranças coloniais continuam a produzir apagamentos e desigualdades nos espaços de religiosidade de matriz africana, a hipótese desta pesquisa considerou que, nos terreiros não formalizados – especialmente os de Candomblé –, poderia haver uma maior presença de mulheres negras atuando como lideranças religiosas e

guardiãs de saberes ancestrais. A expectativa era de que esses territórios funcionassem como espaços de resistência, empoderamento e reconstrução identitária frente às opressões interseccionais de raça, gênero e religião. Contudo, ao longo da investigação, observou-se que essa presença não se revelou majoritária no município de São José dos Campos – SP, o que reforça a necessidade de refletir criticamente sobre os mecanismos de invisibilização que ainda operam mesmo em espaços que, historicamente, deveriam também representar as contribuições e as memórias dessas mulheres.

Para verificar a hipótese proposta, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com mulheres participantes de terreiros de religiões de matriz africana no município de São José dos Campos – SP. Os relatos obtidos por meio dessas entrevistas buscaram evidenciar a presença ou ausência de mulheres negras nas representações culturais e religiosas desses espaços. A escolha das entrevistadas considerou critérios como o tempo de participação no terreiro, o papel desempenhado e a autodeclaração racial. O recorte espacial abrange três regiões do município – Leste, Norte e Sul – com o objetivo de contemplar a diversidade territorial e sociocultural dos terreiros nessas localidades, cujas particularidades serão detalhadas na descrição metodológica da pesquisa.

As ações que configuram a intolerância religiosa no Brasil também podem ser compreendidas como tentativas sistemáticas de silenciar os saberes de uma ancestralidade negra que se manifesta nos ritos, na oralidade, nos mitos, nos corpos e nas expressões culturais de sua descendência. São formas organizadas de enfraquecer, ou até eliminar, estruturas africanas que sustentam modos de existir, resistir e lutar, ainda vivos nas comunidades de terreiro, apesar dos séculos de apagamento promovidos pela cristandade e pelas lógicas coloniais (Nogueira, 2020, p.55).

Como destaca Nogueira (2020), estigmatizar é um exercício de poder que atua para excluir, silenciar e apartar aquilo que foge ao padrão hegemônico, especialmente no que se refere às expressões religiosas de matriz africana. Diante desse cenário, reconhecer os terreiros como espaços de resistência e reafirmação de identidades negras, em especial das mulheres, é fundamental para compreender a complexidade das dinâmicas de exclusão, mas também de reconstrução, que atravessam esses territórios sagrados.

5 METODOLOGIA

O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), ao definir a “colonialidade do poder” explica que a modernidade, originada na Europa Ocidental, é profundamente marcada por este fenômeno, que reflete a imposição de uma estrutura de dominação e exploração global, centrada no capitalismo. De acordo com o intelectual, enquanto a Europa se encontrava em um processo de modernização a partir da construção do sistema capitalista, o resto do mundo, especialmente a América Latina, enfrentava formas de controle colonial sobre o trabalho, mantendo as relações de dominação. Para Quijano, isso revela a ambiguidade da modernidade, que, embora ofereça um horizonte de libertação, também perpetua novas formas de subordinação, pois as definições de modernidade foram forjadas a partir da exploração dos países colonizados pelo continente europeu (Quijano, 2005, p. 125).

A metodologia decolonial adotada nesta pesquisa fundamenta-se na crítica à colonialidade do poder, conceito desenvolvido por Aníbal Quijano (2005), que denuncia como o legado do colonialismo ainda estrutura as relações sociais, epistêmicas e de poder nos países latino-americanos. Essa perspectiva parte do entendimento de que o conhecimento produzido a partir de olhares eurocêntricos historicamente silenciou as vozes de sujeitos racializados, como as mulheres negras, negando seus saberes, experiências e cosmologias, uma vez que a produção de conhecimentos perpassados pela vivência do grupo em análise, segue sendo alvo de discriminações que se fortificam a partir do racismo estrutural.

Assim, ao propor uma escuta ativa e sensível às narrativas de mulheres negras nos terreiros de matriz africana, esta pesquisa se compromete com uma prática investigativa que valoriza saberes ancestrais, a oralidade, o território e a experiência como fontes legítimas de produção de conhecimento. Em diálogo com autoras negras como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Joice Berth, Nilma Gomes e outras intelectuais, reconhece-se que a decolonialidade, neste contexto, não é apenas um caminho metodológico, mas também político, uma vez que se insurge contra a lógica de subalternização imposta pelo sistema moderno-colonial. Dessa forma, as entrevistas, o mapeamento territorial e a própria escuta das trajetórias das participantes foram conduzidas de forma a compreender como os terreiros enquanto espaços de resistência e de reconfiguração identitária são territórios que por meio do simbolismo

e de novas cosmologias dialogam para a construção de um olhar decolonial, considerando que as religiões de matrizes africanas no Brasil também são perpassadas por processos patriarcais e reprodutores de uma estrutura social hegemônica colonial.

De acordo com os intelectuais Joaze Bernardino Costa, Nelson Maldonado e Ramón Grosfoguel (2019, p.9), no livro *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*, os estudos sobre descolonização e decolonialidade vão ao encontro da construção de conhecimentos a partir de uma nova perspectiva epistemológica, os autores analisam que a colonização do saber é um prolongamento da colonialidade, que preserva estruturas econômicas, políticas e epistêmicas estabelecidas desde a colonização. Diante dessas lógicas que remontam ao século XVI, diferentes formas de resistência política e epistemológica surgiram, sendo descritas como "decolonialidade", "giro decolonial", ou "projeto decolonial" (Costa et al. 2019, p.9-10). Dentro dessa perspectiva decolonial, a pedagoga e intelectual negra, Nilma Lino Gomes (2010) ressalta a importância do papel dos intelectuais negros na reflexão sobre o conhecimento e suas desigualdades:

O papel dos intelectuais negros tem sido, nesse contexto, indagar a produção do conhecimento acadêmico e o lugar ocupado pelo 'outro', pelo diferente e pelas diferenças. Ao realizar essa indagação eles se colocam como sujeitos coletivos e políticos que questionam a relação entre a universidade, a ciência, a produção, o reconhecimento e a distribuição desigual do conhecimento na sociedade. Uma desigualdade que extrapola as fronteiras regionais e que possui aspectos étnico-raciais, de gênero, de orientação sexual e de idade. Trazem também a reflexão de que uma sociedade e uma universidade que se pretendem democráticas são reconhecidas não somente pela sua contribuição teórica para o campo da produção do conhecimento e para o avanço tecnológico que conseguem provocar na sociedade. Esse reconhecimento passa, necessariamente, pela sua capacidade de se colocar diante dos problemas e demandas sociais do seu tempo e gerar conhecimento e ações que impulsionem a sociedade e a própria ciência a se democratizarem cada vez mais e se redefinirem por dentro e por fora. Uma democracia que não se perca na construção de uma cidadania abstrata, mas, sim, na efetivação da igualdade de direitos e, dentre estes, o direito à diferença (Gomes, 2010, p. 495-496).

Ainda segundo a perspectiva de Nilma Gomes (2010), a intelectualidade construída a partir do viés eurocêntrico pode apagar as experiências sociais vividas pela população negra. Dessa forma, a proposta deste trabalho, que utiliza a metodologia decolonial, busca questionar e desafiar as formas de conhecimento que são construídas exclusivamente a partir de um olhar ideológico único, o qual naturaliza a intelectualidade dominante e desconsidera outras formas de produção do saber, tratadas como inválidas dentro do sistema epistemológico eurocêntrico, conforme

aponta Sidnei Nogueira (2020) ao conceituar a episteme das CTTro em seu trabalho realizado com o título *Da perseguição à cura: epistemologia negra como possibilidade de desconstrução do racismo religioso*:

A perseguição e a intolerância tão marcadamente focadas nas religiões negras não se dão ao acaso. As instituições hegemônicas sabem o perigo que representam quilombos-famílias que dão instrumentos de luta, resiliência, saúde mental e espiritual ao oprimido. A demonização e o epistemicídio são formas de controle social do oprimido, que, reintegrado aos seus, à sua ancestralidade e ao seu Eu divino-natureza-ancestral, podem representar perigo iminente para a manutenção do *status quo* hegemônico. Entre os tantos perigos, o que mais afronta a intolerância tão vinculada à história das instituições cristãs é a crença de que o marginalizado tem algo a acrescentar, pois é potência divina. Ele é existência ancestral, é vida e gera vida, é criação e recriação, é desejo de diversidade e alteridade, é memória ancestral traduzida em possibilidades de ser no mundo. A episteme preta é a episteme da vida em oposição à negação da vida. Não é episteme do carrasco, daquele que sente menos medo e se sente mais seguro porque eliminou a diferença. Não se trata de uma episteme do atalho. Até porque atalho nunca é caminho completo, segundo diz a sabedoria iorubá. Trata-se, justamente, da episteme do caminho completo, do caminho menos fácil, que valoriza a jornada e não precisa recusar o erro ou a morte como estados para reparação e continuidades. Os valores civilizatórios das CTTro voltam-se para a negação da morte como fim e do erro como passível de punição. Porque na sociedade branca não se pode morrer, mas, paradoxalmente, se pode eleger, sem peso na consciência, quem e o que deve morrer e quem pode matar (Nogueira, 2020, p. 122-123).

O sociólogo Boaventura de Sousa Santos e a antropóloga Maria Paula Meneses (2010) ao conceituar epistemologia, explicam que é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, destacando a valorização de saberes marginalizados. Dentro deste contexto, ambos enfatizam a necessidade de repensar as estruturas epistemológicas a partir das experiências subalternizadas, conforme destacado abaixo no trecho do livro *Epistemologias do Sul* de Boaventura:

A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações porque é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes (Santos; Meneses apud. Santos, 2010, p. 19).

O filósofo Nelson Maldonado (2018) conceitua a decolonialidade a partir da observação da continuidade da colonização mesmo após o fim desse regime. Ele destaca a importância de revisitar a história e desafiar as construções subjetivas que surgem do eurocentrismo histórico. Com o desenvolvimento de Maldonado (2018) sobre a decolonialidade, é possível identificar que o tempo, o espaço e o território são

elementos fundamentais para compreender a análise decolonial. Essa abordagem remonta a ideia de uma colonização que não ocorreu sem tensões, pois, a partir da análise social e temporal, evidencia a experiência vivenciada pela população negra e indígena, incluindo suas resistências, negociações e lutas para sobreviver aos processos históricos marcados pela exploração de seus corpos. Portanto, a modernidade construída pela hegemonia eurocêntrica se dá pelo apagamento das vivências dos povos colonizados.

A segunda razão pela qual o colonialismo, a descolonização e os conceitos relacionados despertam ansiedade é que, por trás da questão do significado do colonialismo e da descolonização, está o colonizado como um questionador e potencial agente. Isso é notavelmente diferente da posição esperada deles como entidades sub-humanas dóceis. A ordem das coisas no mundo moderno/colonial é tal que as questões sobre colonização e descolonização não podem aparecer, a não ser como mera curiosidade histórica. Espera-se que o colonizado ou ex-colonizado seja tão dócil quanto grato. Conotações patológicas específicas são dadas para diferentes corpos e diferentes práticas, dependendo do gênero específico, do sexo, da raça e de outros marcadores (Maldonado, 2018, p. 38).

Desta forma, para compreender a vivência de mulheres afrodescendentes dentro das religiões de matriz africana, é necessário reconhecer e analisar como essas práticas religiosas são moldadas e influenciadas pelas estruturas de poder e pela resistência frente ao colonialismo, revelando as movimentações realizadas para preservar as tecnologias ancestrais e a ancestralidade.

Por conseguinte, realizou-se uma revisão bibliográfica fundamentada no pensamento de intelectuais negros, com especial destaque para Lélia Gonzalez, referência incontornável nos estudos sobre relações raciais e gênero no Brasil, e Sueli Carneiro, cuja obra é central na reflexão sobre feminismo negro e enfrentamento ao racismo estrutural. Somam-se a elas as contribuições de Nilma Lino Gomes, pesquisadora em educação e relações étnico-raciais; Bell Hooks, teórica feminista e crítica cultural; Stuart Hall, um dos fundadores dos Estudos Culturais; Abdias do Nascimento, ativista e pensador do movimento negro brasileiro; Angela Davis, intelectual e militante pelos direitos civis e justiça social; Florestan Fernandes, sociólogo das desigualdades raciais no Brasil; Jessé Souza, estudioso da estratificação social e da desigualdade; Milton Santos, referência mundial em geografia crítica; Sidnei Nogueira, pesquisador das religiões afro-brasileiras e das relações étnico-raciais; e Silvio Almeida, advogado, filósofo e professor universitário brasileiro, autor do conceito de racismo estrutural amplamente difundido no país. Todos esses autores, para além de suas produções acadêmicas, trazem em suas

trajetórias a experiência vivida ou herdada dos impactos do racismo estrutural, o que confere densidade e legitimidade às suas análises.

Segundo Gonzalez (1988, p.70), o racismo latino-americano desde a colonização, mantém a população negra e indígena em posições de desigualdade socioeconômica, através da ideologia do branqueamento. Dentro do sistema regido pelo patriarcado e pelo racismo estrutural, onde padrões são impostos e aplaudidos, as mulheres negras são incluídas de forma perversa dentro do escopo social, sofrendo diversas violações e negligências praticadas pelo próprio Estado (Gonzalez, 2020, p.199).

De acordo com Nogueira (2020), a intolerância religiosa é um conjunto de ideologias que somadas servem para excluir as possibilidades de práticas religiosas que não são consideradas hegemônicas, dentro deste aspecto, as religiões de matriz africana passam a ser tratadas com preconceito, pois o que está proposto no campo social para a construção da subjetividade de cada ser humano é a hegemonia cristã.

Destarte, está em andamento uma pesquisa de campo de natureza qualitativa, com delineamento descritivo nos terreiros de Umbanda e Candomblé no município de São José dos Campos-SP, onde serão utilizadas as perguntas para entrevistar as mulheres inseridas nos terreiros do município em questão, tendo em vista a importância em colher dados que evidenciem a existência desses espaços que são *demonizados* através da intolerância religiosa (Nogueira, 2020, p. 25).

A Geografia, enquanto ciência do território, vai além da descrição do espaço físico, buscando entender como as sociedades organizam e utilizam esse espaço de acordo com as técnicas e tecnologias de cada período histórico. Para Milton Santos (2006), as características de uma sociedade e do espaço geográfico estão diretamente relacionadas ao estágio das técnicas da época, o que implica que o estudo das técnicas é essencial para compreender a estruturação e o funcionamento dos territórios. Assim, a Geografia analisa como as tecnologias, as técnicas e as relações sociais interagem para formar o espaço vivido pelas sociedades.

Nesse sentido, o historiador Luiz Antônio Simas (2023, p. 68-73), em seu livro *Umbandas: uma história do Brasil*, relata a conexão das religiões afrodescendentes com a natureza para a realização de trabalhos espirituais. Com base nesse contexto teórico, a pesquisa realizou um mapeamento dos terreiros de Umbanda e Candomblé localizados nas zonas Norte, Sul e Leste do município de São José dos Campos – SP,

levando em consideração os elementos naturais característicos de cada uma dessas regiões como fatores significativos na constituição dos espaços sagrados. A presença de rios, matas, nascentes e áreas de vegetação preservada – como o rio Paraíba do Sul na zona Norte, as áreas de encosta e morros na zona Sul, e as regiões de mata na zona Leste – foi considerada essencial, uma vez que, nas religiões de matrizes africanas, a natureza não é apenas cenário, mas parte integrante das práticas rituais, da cosmologia e da relação espiritual com os orixás e entidades relacionadas a ancestralidade. Assim, a escolha desses territórios buscou respeitar a importância simbólica dos elementos naturais na dinâmica dos terreiros, alinhando a metodologia de campo à lógica cultural e espiritual desses espaços.

A pesquisa se desenvolveu em quatro etapas interligadas: a primeira consistiu na revisão bibliográfica, que ofereceu suporte teórico e conceitual para a definição do objeto e dos sujeitos investigados; a segunda envolveu o mapeamento preliminar dos terreiros por meio da ferramenta digital *Google Maps*®, com base em informações públicas e referências territoriais; a terceira etapa correspondeu à realização de entrevistas semiestruturadas com mulheres atuantes nesses espaços; e, por fim, foi realizado um novo mapeamento com base nos relatos coletados, respeitando o anonimato e não identificando os terreiros mencionados pelos nomes. Esse percurso metodológico buscou articular as dimensões simbólicas, territoriais e sociais dos terreiros com os dados empíricos produzidos ao longo da pesquisa.

A presente pesquisa tem início com uma revisão bibliográfica que visa contextualizar a inserção da população negra no Brasil pós-abolição, refletindo sobre os impactos sociais, políticos e a construção da subjetividade negra. Em seguida, explora a identidade da mulher negra, com ênfase nas religiões de matrizes africanas, abordando questões de identidade, memória, gênero e as experiências vividas. A análise também se aprofunda nas Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTRO), investigando a relação entre espaço, território e as práticas das religiosidades de matrizes africanas. A pesquisa ainda se dedica à análise da intolerância religiosa no Brasil, examinando o cenário atual e a presença da população negra dentro deste contexto.

A última seção da pesquisa será desenvolvida com uma apresentação do município de São José dos Campos e posteriormente serão apresentados os dados

colhidos da pesquisa de campo. Ressalta-se que a presente pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa.¹

Partindo dos dados encontrados, foram elaboradas perguntas que auxiliam no entendimento e evidenciação do papel das mulheres negras dentro do recorte pretendido para a presente pesquisa, portanto, para a realização das entrevistas será utilizada a metodologia da História Oral, embasada na conceituação do historiador Alessandro Portelli (2016) que constitui essa prática não apenas pela coleta de informações, mas também por meio da arte da escuta ativa, que entrelaçam as relações construindo uma narrativa multifacetada. Nesse sentido, a História Oral, ao dar voz aos sujeitos, permite resgatar aspectos da história muitas vezes marginalizados. Como destaca Portelli (1997):

A desatenção à oralidade das fontes orais tem sustentação direta na teoria interpretativa. O primeiro aspecto que é usualmente destacado é sobre a origem: as fontes orais dão-nos informações sobre o povo iletrado ou grupos sociais cuja história escrita é ou falha ou distorcida. Outro aspecto diz respeito ao conteúdo: a vida diária e a cultura material destas pessoas e grupos (Portelli, 1997, p. 1997).

A relação entre o pesquisador e o entrevistado, se constrói por um diálogo que requer sensibilidade, para a observação das nuances abertas dentro das questões abordadas. Além disso, a história oral lida com a complexa interação entre o tempo presente da entrevista e o tempo histórico que é rememorado, trazendo à tona como a memória pessoal dialoga com os acontecimentos históricos (Portelli, 2016, p.12).

Outro aspecto encontrado nas interações por meio das entrevistas, é a conexão entre a esfera pública e a privada, pois as histórias individuais se relacionam com a história coletiva, revelando a importância das narrativas pessoais na construção do conhecimento histórico (Portelli, 2016, p.12). Desta forma, a metodologia escolhida visa a concepção das narrativas que serão fundamentais para compreender a memória e a formação dos territórios de terreiro do município de São José dos Campos, uma vez que o processo de apagamento histórico endossou as construções históricas embasadas na hegemônica eurocêntrica.

Para o segundo momento do desenvolvimento em análise quantitativa, foi utilizado o mapeamento realizado pela plataforma *Google Maps*® que conduziu a pesquisa de campo para o início dos primeiros contatos, que foram realizados a partir

¹ Pesquisa registrada pelo Certificado de Apresentação e Apreciação Ética (CAAE) no nº 75321223.4.0000.5503, da Universidade do Vale do Paraíba.

da técnica de pesquisa Bola de Neve², que possibilitou encontrar a localização dos terreiros nas zonas delimitadas. Para este processo, inicialmente foi realizado um breve mapeamento com os terreiros já localizados em ferramentas digitais (*Google Maps*® e outras plataformas digitais como *Instagram*® e *Facebook*®).

5.1 Caracterização do Local para a Coleta de Dados

A coleta de dados teve início no mês de julho, no município de São José dos Campos, localizado na região do Vale do Paraíba, no estado de São Paulo. Em consonância com Simas (2023), as religiosidades de matriz africana possuem uma forte conexão com a natureza, manifestada em seus cultos e rituais realizados com a água — por meio de rios e cachoeiras —, bem como com a terra e suas diversas formas.

Dessa forma, para a delimitação geográfica da pesquisa, foram consideradas regiões que apresentam aspectos naturais significativos. No entanto, também foi observado que o desenvolvimento urbano e o processo de desfavelização do município deslocaram comunidades para as zonas periféricas (Fantin et al., 2018, p. 65). Assim, esse fator também foi determinante para a seleção das seguintes regiões: Norte, Sul e Leste.

De acordo com Nogueira (2020, p. 76), os reflexos da intolerância religiosa levam os adeptos das religiões de matriz africana a buscar locais discretos para manifestar sua religiosidade. Nesse contexto, muitos terreiros acabam se estabelecendo em áreas afastadas e pouco visíveis.

Dessa forma, é importante destacar que a localização dos terreiros identificados, além do breve mapeamento já realizado e apresentado a seguir, será representada de forma aproximada. Para preservar sua identidade e garantir sigilo,

² A amostragem de bola de neve é utilizada principalmente para fins exploratórios, usualmente com três objetivos: desejo de melhor compreensão sobre um tema, testar a viabilidade de realização de um estudo mais amplo, e desenvolver os métodos a serem empregados em todos os estudos ou fases subsequentes. É importante ressaltar que a amostragem em bola de neve não é um método autônomo, no qual a partir do momento em que as sementes indicam nomes, a rede de entrevistados aumenta por si mesma (Vinuto, 2014, p. 205).

conforme estabelecido pelo CEP, eles serão indicados no mapa apenas por meio de uma legenda codificada.

Foi realizada a entrega de convites nos terreiros já mapeados, por meio de uma visita até os locais da Região Sul e Leste e contato telefônico com o terreiro apresentado na Zona Norte. Alguns locais se encontravam fechados, portanto, foi deixado o folder na caixa de correio.

De acordo com os dados do Censo realizado pelo IBGE (2024), São José dos Campos ocupa a 23ª posição no ranking populacional do país, com um total de 697.054 habitantes. Desses, 43.136 mulheres se identificam como negras e 181.647 como pardas, revelando uma diversidade significativa na composição demográfica da cidade. Esses números são importantes para contextualizar a pesquisa, pois ilustram a presença e das mulheres negras e pardas no município, dando margem para compreender a diversidade étnico-racial que permeia as dinâmicas sociais e culturais locais.

Os dados apresentados na tabela abaixo evidenciam o afastamento da população negra dos territórios de terreiro no município de São José dos Campos. De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), apenas 187 pessoas negras se declararam participantes das religiões de matrizes africanas em análise na cidade. Esse número, embora expressivo do ponto de vista simbólico, revela uma sub-representação frente ao total da população negra local, indicando um distanciamento que foi um dos pontos de partida para a investigação proposta na presente pesquisa. Tal constatação reforça a necessidade de compreender as causas desse fenômeno e seus desdobramentos na construção da identidade das mulheres afrodescendentes que frequentam e sustentam, muitas vezes de forma invisibilizada, essas práticas religiosas no Brasil.

No que diz respeito à religião, os dados apresentados correspondem ao ano de 2010, uma vez que as informações do censo de 2022 ainda não estão disponíveis pelo IBGE. Esses números estão representados na tabela na página seguinte.

Tabela 1 - Dados do IBGE (2010) sobre a religião da população declarada preta e parda no município de São José dos Campos - SP.

Cor.	Sem religião	Católico apostólico romano	Evangélico	Espírita	Umbanda/Candomblé	Outras religiosidades
Parda	7284	85991	37073	1186	61	4464
Preta	1950	16104	7559	347	126	680

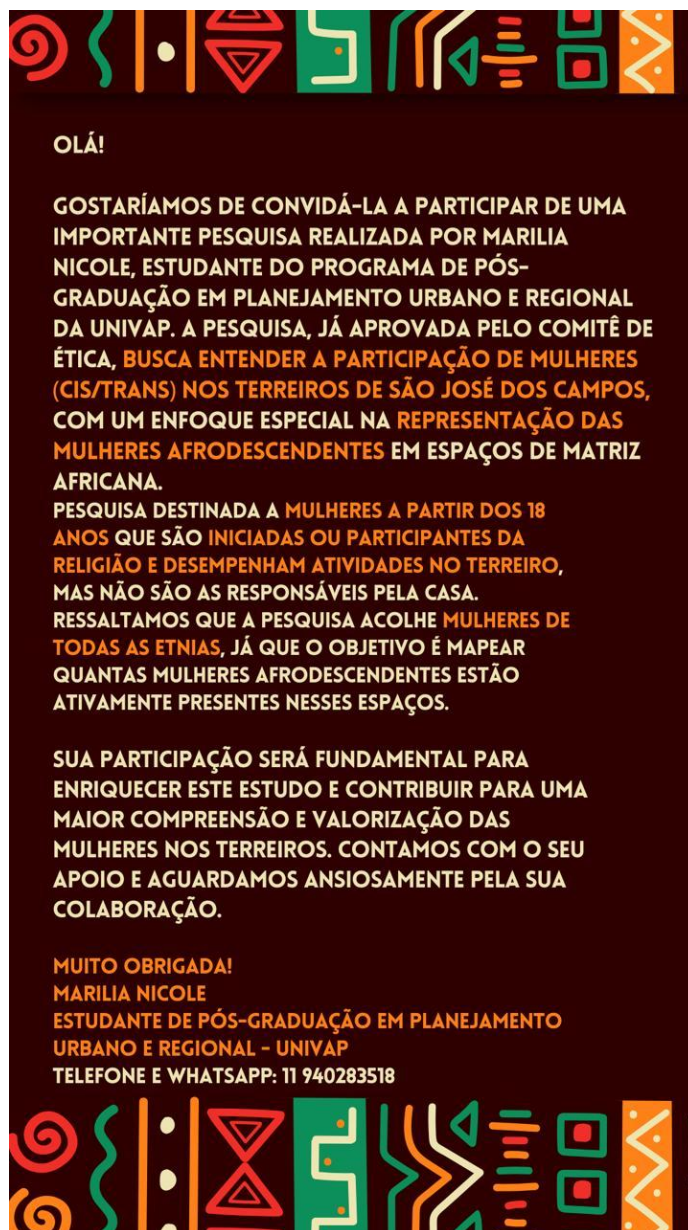
Fonte: Adaptado de IBGE (2010).

Foi realizado, no ano de 2023, um mapeamento inicial dos terreiros de religiões de matrizes africanas localizados no município de São José dos Campos – SP, com base em dados coletados por meio da plataforma digital *Google Maps*®. Esse levantamento foi desenvolvido, de forma exploratória, no contexto da disciplina *Epistemologias Decoloniais*, ofertada no segundo semestre pelo Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba. A partir das informações encontradas na plataforma, foi possível identificar a localização aproximada de diversos terreiros e, com isso, construir uma base visual que serviu como ponto de partida para a pesquisa de campo. Posteriormente, os dados foram organizados e sistematizados em formato gráfico na plataforma *Canva*®, a fim de facilitar a representação espacial e a análise preliminar dos territórios mapeados.

Com o desenvolvimento dos mapas, tornou-se perceptível a ausência de terreiros de Candomblé na região, uma vez que, por meio do *Google Maps*®, foram encontrados apenas terreiros de Umbanda. Esse cenário evidencia não só o baixo índice de pessoas que se identificam com essas religiões, mas também um possível apagamento das religiões de matriz africana no espaço urbano.

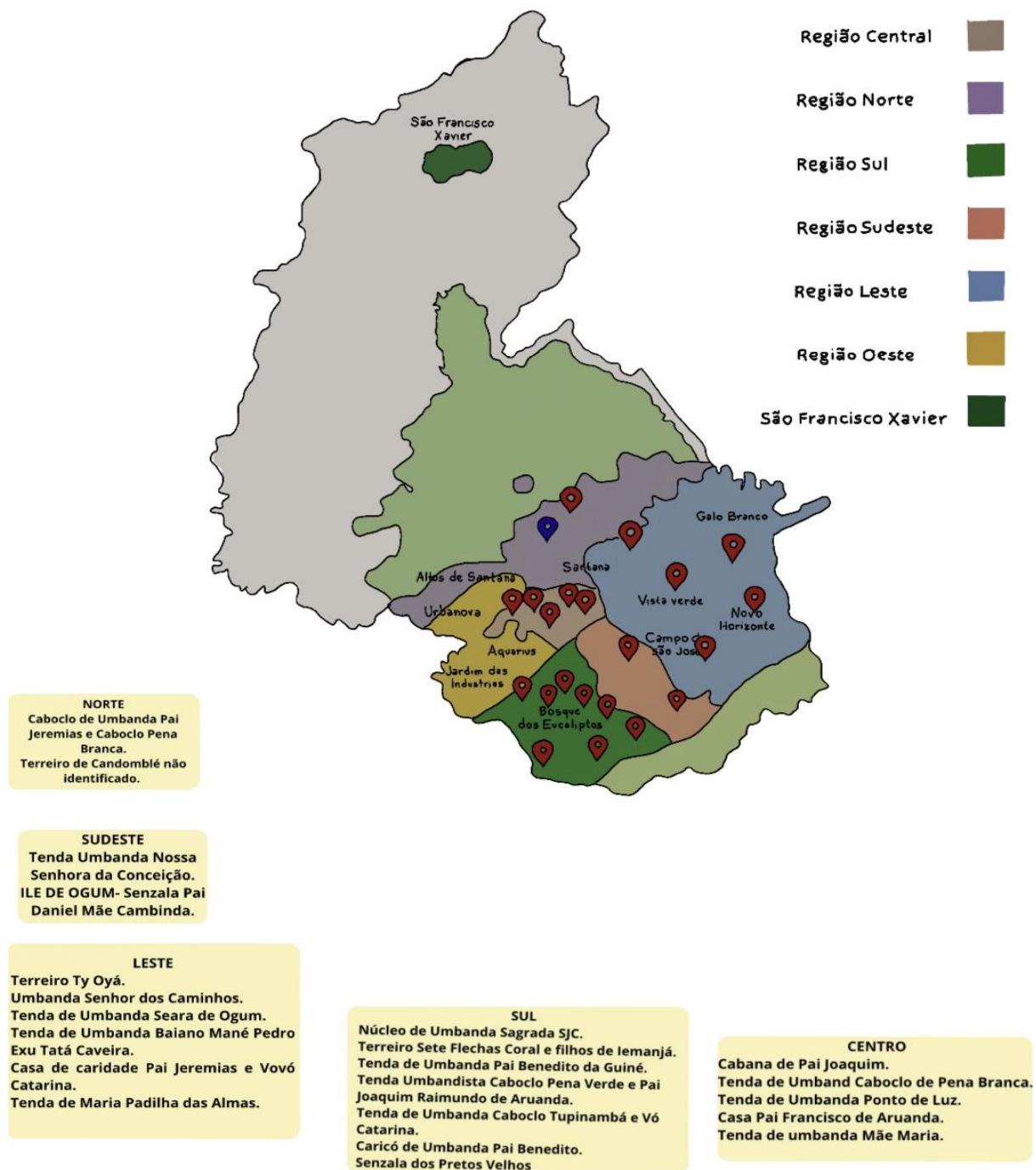
Dentro desse contexto, diversos fatores podem contribuir para esse afastamento, sendo essa uma das questões que esta pesquisa pretende investigar ao longo de seu desenvolvimento.

Figura 1 – Convite para participação da pesquisa.



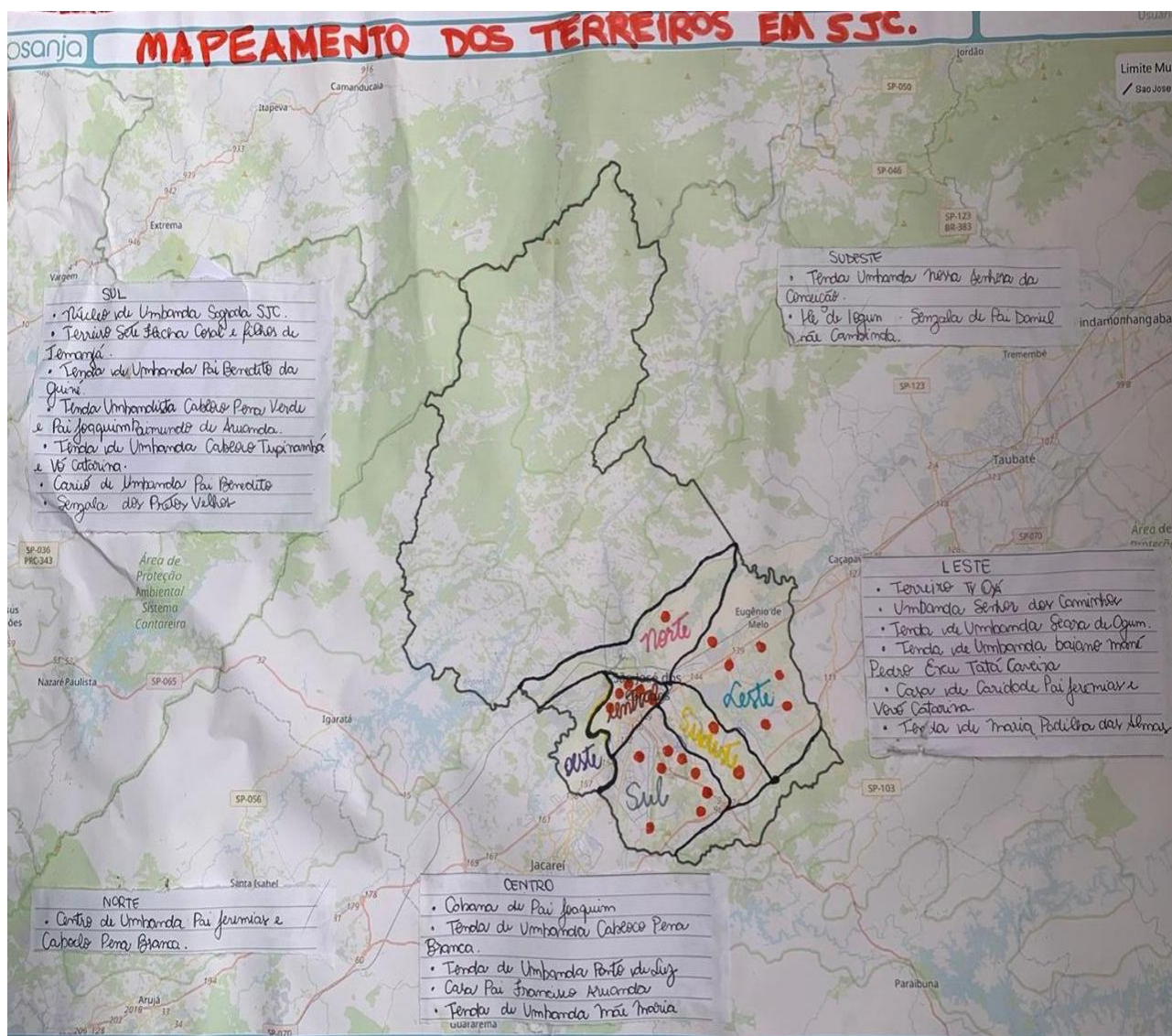
Fonte: Autora (2024).

Figura 2 - Mapa dos Terreiros Localizados nas Plataforma Digital Google Maps®.



Fonte: Adaptado da Prefeitura Municipal de São José dos Campos (2025).

Imagem 1 - Mapa dos terreiros desenvolvido na disciplina de Epistemologias Decoloniais.



Fonte: Autora (2024).

5.2 Elaboração do questionário

O questionário tem como objetivo analisar o perfil das entrevistadas em relação aos recortes de gênero e etnia, buscando compreender se há um possível afastamento de mulheres negras dos terreiros. Para isso, apenas mulheres serão entrevistadas, considerando como critério de participação aquelas com idade igual ou superior a 18 anos e que frequentam esses espaços como integrantes dos terreiros.

A seleção das entrevistadas foi conduzida por meio da técnica Bola de Neve, o que significa que não houve um número predefinido de participantes. Inicialmente, foi

considerada a participação de mulheres de diferentes regiões (Norte, Sul e Leste), abrangendo tanto candomblecistas quanto umbandistas.

As entrevistas foram realizadas individualmente e contaram com equipamento de gravação, garantindo que os relatos possam ser analisados de forma aprofundada para a pesquisa.

Quadro 1 - Perguntas utilizadas para a entrevista.

1.	Como você se declara no quesito raça/cor, preta, parda, branca, indígena ou amarela?
2.	Você sempre foi da religião de matrizes africanas? Já foi praticante de alguma outra religião?
3.	Há quanto tempo existe este terreiro? Quais são as suas tradições, origens e propósitos?
4.	O terreiro é representado por um Babalorixá ou uma Ialorixá (Pai de Santo ou Mãe de Santo)?
5.	Por que você escolheu essa religião?
6.	Como tem sido sua experiência como mulher nesta religião?
7.	Você sofre ou já sofreu, alguma discriminação por conta da sua religião?
8.	Qual a importância em ser ou não, uma mulher negra em uma religião de matriz africana?
9.	Quantas pessoas negras existem no seu terreiro?
10.	Quem é o Orixá de cabeça/regente do representante da casa?
11.	No seu terreiro o santo é representado por um orixá?

Fonte: Autora (2024).

5.3 Perfil das Entrevistadas

Com a coleta de dados realizada por meio da pesquisa de campo, foi possível traçar o perfil das entrevistadas que ficaram identificadas como: **P1, P2, P3, P4, P5 e P6**. Observou-se que a idade das participantes varia entre 26 e 32 anos. O método de pesquisa Bola de Neve possibilitou a identificação de seis participantes, sendo 70% residentes de São José dos Campos e as demais moradoras de outros municípios, embora frequentem terreiros na cidade.

Outro fator relevante identificado foi a presença de mulheres LGBTQIAPN+ entre as entrevistadas, totalizando 3 participantes. Em relação à identidade racial, três participantes se identificaram como brancas, duas como pretas e uma como parda.

6 PÓS ABOLIÇÃO NO BRASIL

Após a abolição da escravidão no Brasil em 1888, as possibilidades de inserção da população negra na sociedade foram marcadas por complexidades que espelham a composição social e econômica da atualidade. O processo escravagista se relaciona diretamente ao sistema capitalista, que direcionou os colonos à exploração em prol da expansão mercantil, gerando novas etapas de desenvolvimento do capitalismo (Valente, 1994, p. 12).

O fim do regime escravista não ocorreu de forma libertária, pois a promulgação da Lei Áurea não foi acompanhada de políticas públicas eficazes para uma possível restauração social, com vistas à integração e à reparação histórica. Portanto, o sistema capitalista e seus beneficiários, implementaram novas formas de seguir explorando a população negra, pois mesmo após o colonialismo segue sendo responsável pela divisão de classes (Martins, 1938, p. 50).

A análise da trajetória das mulheres negras no Brasil, desde o período colonial, revela uma série de desafios e violências estruturais que marcaram profundamente suas existências. O intelectual negro Abdias do Nascimento (1980, p. 65) destaca, ao abordar a experiência das mulheres negras no Brasil pós-colonial, as dificuldades enfrentadas para uma inserção justa e igualitária no mercado de trabalho, que resultou na exploração sexual, levando muitas a recorrerem ao trabalho sexual como uma alternativa para garantir condições mínimas de sobrevivência e dignidade. No entanto, Bell Hooks (2020, p.65), ressalta que a exploração sexual de mulheres negras, raras vezes eram recebidas com algum lucro, evidenciando o estupro de seus corpos.

A objetificação de seus corpos e a violência sexual sistêmica não foram apenas consequências da colonização, mas também ferramentas estratégicas utilizadas para desumanizar e controlar corpos negros, evidenciando a interseção entre racismo e sexismo no processo histórico de opressão. Essa desumanização pode ser apresentada a partir de análises sociológicas da década de 1930, conforme relatou o sociólogo Gilberto Freyre em seu livro *Casa Grande & Senzala*:

O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África 'donas de casa' para colonos sem mulher branca (Freyre, 2003, p. 203).

Essa análise demonstra uma das formas de objetificação dos corpos de mulheres negras na sociedade brasileira, que historicamente, devido à desigualdade estrutural, resultou no posicionamento social do grupo em questão. A presença da mulher na sociedade patriarcal é frequentemente restrita ao papel de cuidadoras, do lar, das proles, do subsídio econômico e da manutenção das estruturas de poder historicamente desiguais. Isso é particularmente evidente no contexto das mulheres negras, que além de enfrentarem as dificuldades impostas pelo patriarcado, também lidam com a perpetuação do racismo que as posiciona em papéis subalternos na economia e na sociedade.

Quando se analisam os papéis sociais no interior das famílias a partir do padrão eurocêntrico, há sempre um destaque para os lugares assumidos pelos genitores e uma centralidade do cuidado como prática genuinamente feminina. Em geral, cuidar do grupo familiar é uma tarefa que sobrecarrega as mulheres e quando, além do cuidado, essas mulheres também têm como obrigação o sustento da prole, há outros desdobramentos que precisam ser desvelados pelos profissionais que lidam cotidianamente com as demandas familiares (Eurico, 2019, p. 20).

A organização social construída a partir do processo de colonização, foi responsável por manter e reforçar as desigualdades sociais, por conseguinte, os processos de evolução do sistema capitalista foram estabelecidos a partir da exploração de uma raça em detrimento a outras. A intelectual Lélia Gonzalez (1988, p.69), em seu estudo sobre as relações sociais no Brasil, destaca que o país passa a constituir seu inconsciente a partir da branquitude europeia, que é disfarçado sob o mito de uma democracia racial que nega a identidade dos povos colonizados.

O sistema neoliberalista, constituído através da governabilidade empresarial, impacta na construção da subjetividade dos sujeitos de forma a articular as relações sociais de acordo com os interesses do seu funcionamento. Portanto, controla as ações da população por meio do Estado, que opera de forma segregacionista, não incluindo as demandas de políticas públicas necessárias para uma possível equidade social, ao contrário, padroniza e objetifica ações para impor a meritocracia como única saída para alcançar uma posição socioeconômica de sobrevivência (Dardot; Laval, 2017).

Dessa forma, o neoliberalismo se fortalece por meio das privatizações e da limitação de acesso a espaços públicos, resultando nos constantes enfrentamentos vivenciados pela população afrodescendente. Esse sistema fica evidente ao analisar o sucateamento de políticas públicas, como reformas trabalhistas em prol das grandes

empresas, o aumento da terceirização dos trabalhos e a falta de políticas de habitação que correspondam à vulnerabilidade de ordem habitacional no país.

De acordo com uma análise do *Jornal Alma Preta*, realizada com base nos dados do Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), a população negra ocupa uma parcela significativa das periferias brasileiras. Em 2022, 73% dos moradores de favelas e comunidades eram pretos ou pardos, um aumento em relação a 2010, quando esse percentual era de 68,4%. Esse fenômeno reflete o aumento populacional nas favelas, que passaram de 6% da população brasileira (11,4 milhões) em 2010 para 8% (16,4 milhões) em 2022.

Esse processo acentua as vulnerabilidades de ordem socioeconômicas, habitacionais e alimentícias, agravando a desigualdade e perpetuando a exclusão social. Considerando esse cenário, é evidente que o lugar ocupado pela população negra foi enviesado e construído pela lógica colonial, que segue influenciando as estruturas sociais contemporâneas.

O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a política formalmente constituída. Desde a casa grande e o sobrado, aos belos edifícios tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: das senzalas às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos habitacionais (...) (Gonzalez; Hasenbalg, 1982).

A divisão ocasionada pela sociedade de classes não proporcionou possibilidades para o desenvolvimento socioeconômico da população negra. Portanto, a expansão urbana é um elemento fundante que expõe e reafirma as desigualdades sociais.

A urbanista e escritora Joice Berth (2023, p.111) em seu livro *Se a cidade fosse nossa* revela a divisão urbanística a partir de dois fenômenos: o urbanismo eugênico, que construiu a sociedade brasileira com base na crença de que a população negra era inferior, e o urbanismo daltônico, que ignora a divisão territorial e não reconhece que, devido ao processo de colonização, certas áreas são acessíveis apenas à população branca. No município de São José dos Campos, essa divisão se reflete no processo de desfavelização das favelas, que são deslocadas para as áreas periféricas em prol do mercado imobiliário. Essa movimentação tem sido marcada por críticas, especialmente em relação ao planejamento sem a participação popular e à qualidade

das moradias construídas, bem como o distanciamento dessas populações das áreas centrais (Reschilian, 2010, p.174).

Essa constituição das divisões de territórios também é responsável pela construção da subjetividade da sociedade, que cria o ideário de uma democracia racial para subvalorizar e explorar a etnia afrodescendente. O negacionismo que sustenta o mito da democracia racial possui um viés eurocêntrico, que nega a existência do colonialismo e da escravidão. No entanto, o sistema social, político e econômico atual comprova a realidade histórica, o sociólogo Florestan Fernandes ao tencionar a estrutura colonial reflete a miscigenação também como um projeto de expansão deste sistema, conforme aponta:

Em consequência, a miscigenação, durante séculos, contribuiu para aumentar a massa da população escrava e para diferenciar os estratos dependentes intermediários, que para fomentar a igualdade racial (Fernandes, 1972, p. 26).

Em congruência com Benedito (2013, p.104), o desenvolvimento urbano alocou a população negra para as periferias das cidades, esse processo que ocorre após a abolição em diversas cidades do país, revela o avanço da globalização de forma perversa, em consequência, de acordo com a pesquisa realizada pelo IBGE (2022), entre os residentes de domicílios próprios, 20,8% dos indivíduos pardos e 19,7% dos indivíduos pretos viviam em imóveis sem documentação de propriedade. Em comparação, apenas 10,1% dos brancos enfrentam essa situação, fator impactante que evidencia a perpetuação das disparidades socioeconômicas e habitacionais. A concentração do grupo em questão em áreas periféricas reflete a exclusão e a falta de acesso a oportunidades e recursos essenciais relacionados à escassez de políticas públicas, limitando o potencial de ascensão social e econômica desses indivíduos.

O geógrafo negro reconhecido internacionalmente, Milton Santos (2006), analisa o território a partir das marcas históricas que imprimem a existência da população negra na composição espacial. Essas marcas coexistem em diferentes épocas e resultam nas ocupações territoriais atuais:

A paisagem existe através de suas formas, criadas em momentos históricos diferentes, porém coexistindo no momento atual. No espaço, as formas de que se compõe a paisagem preenche, *no momento atual, uma função atual*, como resposta às necessidades atuais da sociedade. Tais formas nasceram sob diferentes necessidades, emanaram de sociedades sucessivas, mas só as formas mais recentes correspondem a determinações da sociedade atual (Santos, 2006, p. 67).

Em harmonia com Rochefort (2002), as noções de redes urbanas foram desenvolvidas para o funcionamento da ordem capitalista. Portanto, algumas periferias se encontram distantes dos centros urbanos, pois a classe trabalhadora acessa esses espaços principalmente para o consumo de insumos e para o trabalho. Esse afastamento da população periférica revela o racismo como uma forma de controle sobre os locais de acesso da população negra.

A análise atual dos indicadores socioeconômicos urbanos brasileiros demonstra a correlação entre pobreza e moradia, também entre cor e pobreza. Implica que, no Brasil contemporâneo, o fator etno-racial reemerge como uma face perversa das desigualdades urbanas. Longe de se revelar apenas nos números, denota espacialidade, revelando a segregação socioespacial similar à dos guetos norte-americanos e expressando-se como territórios de "banimento e isolamento" (Wacquant, 2001 apud Cabril, 2013, p. 157).

A segregação marginaliza e isola determinados grupos sociais a partir de estigmas relacionados a questões étnicas, políticas e religiosas (Oliveira, 2013, p. 43). Esse processo emerge da criação de barreiras que limitam esses grupos pertencentes a esses elementos, em acessar a recursos, oportunidades e direitos essenciais, logo, se manifesta de diversas formas, como a segregação espacial, que revela o confinamento de comunidades marginalizadas a áreas de vulnerabilidades relacionadas às questões socioeconômicas e de infraestrutura pública, que remetem a segregação institucional, onde políticas e práticas discriminatórias restringem o acesso à educação, emprego e a participação política.

A população afrodescendente ainda sofre com os impactos da diáspora africana, portanto, foram criando mecanismos para conseguir sobreviver a uma sociedade que é fundamentada no modo societário patrimonialista, que direciona as relações sociais através de uma herança do patriarcado e da sociedade privada.

Os países da América Latina têm ainda outra herança, que é a manutenção de um aparato repressivo oriundo do período ditatorial. Esse aparato repressivo, ainda vigente, com estrutura e mão de obra especializada na repressão, conta ainda com a vigência de uma ideologia da violência como mecanismo legítimo de controle social, principalmente em algumas camadas (Oliveira, 2014, p. 99).

A colonização e a narrativa histórica eurocentrista transmitida para a sociedade têm gerado inúmeras situações em que a ancestralidade africana foi negligenciada ou apagada. Apesar disso, os terreiros se estabeleceram como importantes locais de preservação e resistência dessa ancestralidade. Durante a colonização, as religiões de matriz africana enfrentaram a oposição e a demonização de suas práticas

religiosas, principalmente pela igreja católica. Essa hostilidade resultou em um distanciamento significativo da população negra em relação às suas práticas religiosas de matrizes africanas, com isso, os espaços dessas matrizes foram marginalizados e, em certas práticas, embranquecidos (Nogueira, p. 94-95, 2020).

Entretanto, um dos modos encontrados pela população afrodescendente para se manifestar contra as injustiças sociais vivenciadas foi por meio do ativismo social, da criação de quilombos e periferias, bem como da preservação da cultura ancestral através da religiosidade. Nesse contexto, as comunidades de terreiro emergem como espaços de resistência, onde práticas e saberes ancestrais são mantidos vivos, mesmo diante de esforços históricos para sua supressão. Como bem destacado pelo Professor Sidnei Nogueira:

As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade (Nogueira, 2020, p. 55).

Tais estratégias servem para tensionar o Estado e a estrutura de governança para a criação de políticas públicas que atendam às reais necessidades das pessoas negras no Brasil, promovendo espaços coletivos para debate e construção de saberes, através do pensamento decolonial que desafia a ordem societária vigente.

É está a natureza do ativismo que ganha corpo, em especial entre os jovens negros e negras, de periferia, antirracistas, anti-homofóbicos e feministas. Um ativismo que se manifesta não especialmente por táticas e estratégias de ganhos institucionais, mas principalmente pela disseminação de novas atitudes que simbolizam valores, pelo desejo de expressar-se por se e sem intermediações e pela construção de arranjos táticos pontuais que possibilitem a construção de novos espaços para as suas manifestações (Oliveira, 2014, p. 106).

Destarte, as religiões de matriz africana representam uma forma de resistência por meio do ativismo e da religiosidade, ao destacar demandas que contradizem a construção do sistema capitalista. De acordo com o Professor Luiz Rufino (2019, p.78-79) em seu livro *Pedagogia das Encruzilhadas* essas religiões reafirmam a possibilidade de viver em uma sociedade democrática de direitos ao promover uma educação pluralista e dialógica, que reconhece a diversidade de saberes e desafia a lógica colonialista e cristã que historicamente orientou as instituições educacionais brasileiras. A partir dos princípios transgressores de Exu, essas práticas pedagógicas

confrontam o racismo e o epistemicídio, reivindicando uma educação emancipatória comprometida com a justiça social e a superação de mentalidades conservadoras e antidemocráticas.

A Pedagogia das Encruzilhadas não exclui as produções centradas na ciência e nas suas tradições como possibilidades credíveis, mas as contesta como modo único ou superior. Assim, essa pedagogia montada por Exu atravessa os modos dominantes de conhecimento com outros modos historicamente subalternizados. Esses cruzos provocam os efeitos mobilizadores para a emergência de processos educativos comprometidos com a diversidade de conhecimentos. No cruzo, marcam-se as zonas de conflito, as zonas fronteiriças, zonas propícias às relações dialógicas, de inteligibilidade e coexistência (Rufino, 2019, p. 80).

Conforme Nascimento (1980), no período colonial no Brasil, os povos africanos, forçados à escravidão, desenvolveram formas de sobrevivência por meio das vivências quilombolas e das práticas religiosas que tencionaram a estrutura colonialista. Na atualidade, os estigmas e preconceitos associados às religiões de matrizes africanas são manifestações de um sistema social historicamente construído para deslegitimar e afastar a população da cultura afrodescendente. Essas religiões, frequentemente alvo de intolerância e discriminação, carregam um peso simbólico de resistência, desafiando as normas institucionais da contemporaneidade.

Aceitar o comunalismo africano, situá-lo no contexto das exigências conceituais, funcionais e práticas da atualidade, significaria nada mais do que reverter a história a favor de nós mesmos. Valeria como optar por uma qualidade de socialismo cujo funcionamento na África tem a sanção de vários séculos, muito antes que os teóricos europeus formulassem a sua definição “científica” de socialismo (Nascimento, 1980, p. 27).

Alexandre (2023), em seu livro *Exu-Mulher e o Matriarcado Nagô* relata a experiência de mulheres negras no sistema pós-colonial como um fator fundamental para as religiões de matrizes africanas, pois nessas tradições, diversas Orixás femininas são cultuadas, destacando a importância da existência da feminilidade e rompendo com o ciclo do patriarcado que por vezes restringe às mulheres papéis de fragilidade e submissão. Ao celebrar figuras femininas divinas, essas religiões não apenas reforçam o valor das mulheres em suas comunidades, mas também desafiam as normas patriarcais predominantes na sociedade.

É importante investigar como se construíram os imaginários sobre as mulheres negras de terreiros, que saíram da condição de mercadoria valiosa do período colonial, tornando-se, então, protagonistas em meio à opressão social. Elas saltaram para o núcleo da família extensa do Candomblé, alinhando tradições de diversas etnias e enfrentando o sistema patriarcal com ações políticas desafiadoras. Assim, tiveram o poder de decidir sobre práticas e regras em relação à comunidade e, principalmente, sobre o culto às divindades (Alexandre, 2023, p. 291).

Se o avanço da sociedade ocorre de forma desigual se faz necessário repensar as construções territoriais e a forma como impactam diretamente no reforço dos lugares destinados a cada grupo étnico, conseqüentemente, compreender a vivência de mulheres afrodescendentes e a sua religiosidade, abre a possibilidade para resgatar saberes ancestrais e pensar na construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

6.1 A construção da subjetividade negra no Vale do Paraíba Paulista:

De acordo com o IBGE (2010) a origem de São José dos Campos era reconhecida pelos seus cafezais, entretanto, a cidade em análise que hoje ocupa papel fundamental como centralidade devido ao seu desenvolvimento civil, era uma das cidades pequenas da região no século XIX, com baixa quantidade de plantio de café e de escravizados (Papali; Zanetti, 2022, p. 57). Um estudo realizado pela historiadora Papali (1996, p. 130), analisa os inventários e testamentos encontrados no município entre a década de 1970 e 1980, apontando que os proprietários de cafezais possuíam em média de 10 a 15 trabalhadores escravizados em seus sítios, evidenciando pequenos territórios de produção.

Ao contrário da escrita eurocêntrica que romantizou a relação social de povos escravizados com os colonizadores, a historicidade demonstra a vivência e organização desta população por meio de negociações, evidenciando que a passividade entre senhor e escravizado não determinava as relações sociais estabelecidas no período escravista. Essa reorganização das relações entre senhor e escravizado revela os fatores de resistência e negociações que possibilitaram a formação de uma identidade da população negra. Dentro deste aspecto, as relações entre a população negra no município e os escravistas ocorriam por meio de tensionamentos, uma vez que a quantidade da população escravizada era limitada e a realização do trabalho era necessária para o desenvolvimento econômico dos proprietários dos cafezais, portanto, esse processo envolveu negociações e violências entre ambos (Papali; Pescalini, 2022, p.59).

As violações vivenciadas pelas mulheres escravizadas no período colonial, se evidenciam não somente na estruturação da exploração de seus corpos, mas também

nas experiências relacionadas às suas proles, tendo em vista que com a concessão da Lei do Ventre Livre (1871), que outorga a suposta liberdade às crianças nascidas de mulheres escravizadas, enfatiza a construção de um novo fenômeno social, o acolhimento institucional de crianças e adolescentes, pois viola o direito a maternagem (Eurico, p. 21, 2020). Essa análise das condições de exploração das mulheres negras se reflete no município de São José dos Campos, onde as consequências de uma estrutura socioeconômica baseada no racismo estrutural ainda são visíveis nas relações de poder entre as classes.

A intelectual e ativista negra Angela Davis, analisa as interseções entre raça, classe e gênero, destacando a permanência da exploração das mulheres negras após a abolição. Ela crítica a falsa liberdade concedida, evidenciando como muitas continuaram submetidas a trabalhos precarizados que reproduziam a lógica escravista. Nesse contexto, Davis afirma:

Durante o período pós-escravidão, a maioria das mulheres negras trabalhadoras que não enfrentavam a dureza dos campos era obrigada a executar serviços domésticos. Sua situação, assim como a de suas irmãs, que eram meeiras ou a das operárias encarceradas, trazia o familiar selo da escravidão. Aliás, a própria escravidão havia sido chamada, com eufemismo, de instituição doméstica, e as escravas eram designadas pelo inócuo termo serviços domésticas (Davis, 2016, p. 98).

Nesse sentido, a herança colonial perpetuou-se nas estruturas sociais brasileiras, reforçando mecanismos de dominação que sustentam a desigualdade racial e de gênero. A cordialidade, elemento característico das relações sociais no Brasil, opera como um véu que encobre e minimiza os conflitos sociais, reforçando a lógica de um Estado patrimonialista e excludente. As tensões resultantes desse modelo são constantemente resolvidas de forma paternalista, racista e machista, evidenciando a intolerância estrutural à pobreza (Véras, 2018). No caso de São José dos Campos, essa cordialidade foi visível nas interações entre a elite urbana e as populações periféricas, que, embora marcadas pela marginalização, eram constantemente convidadas a se adaptar aos modelos excludentes impostos pela classe dominante (Reschilian, 2010, p. 179).

O município de São José dos Campos, em seu contexto pós-abolição, reflete as violações mencionadas anteriormente. Nesse cenário, a necropolítica estruturada pela burguesia, que necessitava de trabalhadores escravizados para manter sua hegemonia econômica, resultou em práticas criminosas promovidas pelas classes economicamente favorecidas. Entre essas práticas, destacava-se a adoção de

crianças e adolescentes descendentes de mulheres escravizadas, uma estratégia para garantir mão de obra infantil gratuita e perpetuar a exploração e subjugação da população negra (Bortoncello *et al.*, 2022, p.155-156).

De acordo com as historiadoras que analisam a história do Vale do Paraíba Valéria Zanetti e Maria Aparecida Papali (2024), um artigo publicado no site da Câmara de São José dos Campos com o título *A condição feminina em São José dos Campos (1680-1822)*, relata que o cenário das mulheres no período colonial no presente município, remonta a um passado de resistência e superação, onde sua presença, ainda que pouco registrada pela historiografia local, revela um papel crucial na construção da comunidade.

Ao nos depararmos com as primeiras fontes sobre a formação de São José dos Campos, fomos atraídas pela história das mulheres que habitavam o modesto espaço joseense dos idos coloniais. Sua presença se dá, sobretudo, em razão de seu papel fundamental para a sobrevivência do local, constituindo-se presença marcante na economia e na organização da comunidade.

Provendo muitas vezes o próprio sustento e o de sua família, essas mulheres mostravam-se dispostas a enfrentar os infortúnios, buscando estratégias cotidianas para tentar sobreviver num mundo sem grandes alternativas. Uma coisa é certa, a trajetória de vida dessas mulheres mostra-nos um percurso de luta permanente pela sobrevivência (Omo *et. al.*, 2024, p.2).

Dentro deste aspecto, para compreender as lutas e construções das identidades de mulheres negras no município de São José dos Campos na contemporaneidade, se faz necessário revisitar o passado para analisar a constituição da subjetividade do município em estudo.

A cidade de São José dos Campos no período pós-colonial ganhou destaque nacional a partir do século XX, impulsionada pela criação de um centro de tratamento para tuberculose. As verbas estaduais destinadas ao enfrentamento das epidemias que assolavam o país foram fundamentais para o desenvolvimento urbano da cidade. Contudo, o processo de urbanização que se seguiu trouxe consigo também uma série de questões sociais, como a segregação e a marginalização das populações pobres, que, embora envolvidas na expansão do município, continuaram a viver em condições subalternas, evidenciando o impacto da política sanitária na configuração e crescimento dos espaços urbanos (Zanetti, 2012, p. 15).

Com as obras públicas dos prefeitos sanitaristas, os favores especiais para a atração de indústrias, a delimitação de perímetros para as diferentes zonas de uso e ocupação, os planos diretores e demais legislações urbanísticas, o crescimento da cidade passa a ser orientado e/ou controlado, mas dando-se, de forma linear ou pontual, segundo os mesmos mecanismos de produção do espaço urbano: retenção especulativa e posterior ocupação dos vazios

urbanos (com a extensão onerosa de infraestruturas) e, ainda, ampliação das bordas urbanizadas, mediante o loteamento de áreas rurais, a oferta de novas áreas urbanizáveis e a formação de novas centralidades ao redor de grandes implantações para a indústria, o grande comércio etc.) (Gomes; Oliveira, 2010, p.62).

Destarte, a urbanização enquanto um fenômeno social, reflete as relações entre a sociedade e a organização do espaço, que se articulam com o desenvolvimento histórico-social. A urbanização para além de transformar o território, redefine as dinâmicas sociais, que também evidenciam as classes sociais a partir da sua concepção.

No contexto do estudo mais geral das relações entre sociedade e organização do espaço, a urbanização constitui um fenômeno singular, ao lado de outros processos de ordem social e espacial que caracterizam a contemporaneidade. De igual modo, as cidades representam uma forma de organização do espaço, justapondo-se a outras, como as áreas naturais ou de preservação ambiental, os assentamentos humanos diversos, as áreas agrícolas, áreas mineiras, áreas organizadas por grandes objetos da engenharia etc. Nesse sentido, há validade na ideia da urbanização enquanto um processo que conjuga a urbanização da sociedade à urbanização do território (Gomes; Oliveira, 2010, p. 36).

Dentro deste cenário, a construção de São José dos Campos se urbanizou como a cidade que possuía a “bondade do clima” que era um elemento fundamental para o tratamento da tuberculose, desde então o município atraiu pessoas de diversas regiões (Zanetti, 2012, p.78).

De acordo com Zanetti (2012, p. 80-81), embora São José dos Campos tenha se destacado como um polo sanatorial, esse projeto aprofundou a segregação social, pois baseou seu funcionamento por meio da exploração dos trabalhadores pobres que residiam no município nas zonas rurais e sobreviviam do trabalho agrícola. Enquanto o Estado manejava recursos para a cidade em prol do tratamento de tuberculose, o desenvolvimento da cidade dependia da mão de obra subalternizada, que era incentivada a permanecer residindo no município para sustentar o modelo econômico emergente.

De acordo com o professor Paulo Romano Reschilian (2010, p. 177), em seu estudo intitulado *Habituação Social e Ordenamento Territorial: A Dinâmica Socioespacial do Processo de Inclusão Precária em São José dos Campos (SP)*, o desenvolvimento urbano da cidade, aliado à chegada da burguesia, impulsionou o mercado imobiliário a deslocar as comunidades de favelas para as áreas periféricas, dando início ao processo de desfavelização. Esse movimento, no entanto, encontrou

resistência por parte dos moradores, que se opuseram às ações de remoção e aos impactos sociais gerados pela mudança forçada de seus territórios.

O processo de desfavelização se trata da transferência das favelas para os bairros periféricos e ocorre devido a intenção do mercado imobiliário, que atua de forma atrelada ao capitalismo, em expulsar a população pobre dos centros urbanos, para conseguir valorizar economicamente os territórios de interesse para exploração imobiliária. Esse processo atravessa a vida da população residente nas favelas, tendo em vista que ocorre de forma violenta, por meio de repressões e violência policial. De acordo com Souza (2015), as periferias são frequentemente identificadas como espaços marginalizados, predominantemente habitadas pela etnicidade negra.

As cidades operam de formas onde a divisão territorial ocorre a partir da segregação socioespacial, que desde a colonização segue afastando as periferias dos centros urbanos, inviabilizando acessos e proporcionando experiências de subalternidade para a população periférica.

Coexistem duas cidades: a “cidade legal”, composta por loteamentos regularizados, atendida pelo poder público, servida por equipamentos urbanos e serviços, e a “cidade real”, constituída por loteamentos irregulares e clandestinos, favelas entre outras formas de habitação alternativa. [...] O fato é que a reprodução destas duas formas distintas de cidade, a legal e a ilegal (ou real), propícia à segregação sócioespacial, estão interligadas e se elas são excludentes devido à dinâmica de suas condições e relações, completamente antagônicas, também se completam, pois são “filhas” de um mesmo processo, de expansão capitalista numa cidade de médio porte. (Forlin; Costa apud Maricato, 2010, p. 126).

O sistema neoliberalista maquia a desigualdade social, promovendo a criação de leis para equidade social, entretanto não realiza a efetivação dessas leis, a Constituição Federal (1988), prevê em seu artigo 6º o direito ao acesso a moradia, dentre outros como, transporte, alimentação e lazer, porém, para a população periférica esses direitos básicos não são alcançáveis, este sistema se expressa de forma impactante na construção e efetivação de políticas públicas, reconfigurando o papel do Estado para favorecer a lógica de mercado.

Mas se a pauta foi amplamente discutida com a sociedade civil organizada e foi tão bem estruturada em lei, trazendo esperança de viabilizar moradias para quem mais precisa, por que vem falhando substancialmente? Porque a leitura dos nossos urbanistas tem negado o racismo como estruturador e organizador do espaço (Berth, 2023, p. 99).

Deste modo, o processo de desfavelização leva as favelas dos centros urbanos para as áreas periféricas, afastando a população das condições de acesso a transportes públicos e políticas públicas de qualidade, essenciais para sua existência.

Esse fenômeno, que ocorre para favorecer a classe dominante, aprofunda a segregação socioespacial e reforça a marginalização da população negra. Além disso, a remoção das favelas impacta diretamente a vida das mulheres, especialmente aquelas que exercem a chefia familiar e enfrentam a dupla jornada de trabalho. Como destacam Silva e Takeda (2014, p. 15):

Outra questão que afeta a vida das mulheres removidas das favelas, principalmente, àquelas que exercem a chefia familiar e conseqüentemente a dupla jornada de trabalho reside no fato de que essas mulheres antes da remoção contavam com redes de parentesco e de vizinhança para o cuidado da casa e dos filhos, uma vez deslocadas dessas redes a vida dessas mulheres é afetada (Silva; Takeda, 2014, p. 15).

De acordo com a intelectual Lélia Gonzalez (2020, p. 101-102) em seu livro *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*, a participação da mulher negra nas lutas sociais foi fundamental para a construção dos movimentos populares no Brasil, especialmente a partir dos anos 1970. No Movimento Negro Unificado, as mulheres negras tiveram sua presença marcada tanto na criação quanto na liderança, impulsionando a luta antirracista e ampliando a consciência democrática e anticolonialista. Um outro ponto levantado pela ativista, foi a movimentação de mulheres negras no movimento de favelas, que apesar de vivenciarem as camadas da subalternidade brasileira, desempenharam papel central na organização das associações de moradores, reivindicando direitos básicos e influenciando até setores da classe média, resultando em uma atuação que reivindicou direitos por meio da resistência negra, que não se limitou ao enfrentamento do racismo, mas se expandiu para a luta por justiça social e melhores condições de vida para a população periférica.

A luta das mulheres negras por direitos esteve, historicamente, atrelada ao movimento negro, uma vez que as discriminações de raça e classe impuseram barreiras adicionais à sua participação no mercado de trabalho e na sociedade (Gonzalez, 2020, p.102). Os coletivos de mulheres negras encontraram no movimento negro um espaço para discutir e combater as interseções entre racismo, sexismo e exploração econômica. Nesse contexto, destaca-se a seguinte reflexão:

No que diz respeito aos primeiros grupos organizados de mulheres negras, durante esse período eles surgem no interior do movimento negro. E isso, em parte, se explica pelo fato de que os setores médios da população negra que conseguiram entrar no processo competitivo do mercado de trabalho no setor das ocupações não manuais são os mais expostos às práticas discriminatórias de mão de obra. Assim sendo, é no movimento negro que se encontra o espaço necessário para as discussões e o desenvolvimento de uma consciência política a respeito do racismo e suas práticas e de suas articulações com a exploração de classe. Por outro lado, o movimento feminista ou de mulheres, que tem suas raízes nos setores mais avançados

da classe média branca, geralmente "se esquece da questão racial, como já dissemos anteriormente. E esse tipo de ato falho, a nosso ver, tem raízes históricas e culturais profundas (Gonzalez, 2020, p.102).

Com o avanço no reconhecimento da cidadania feminina no Brasil, o município de São José dos Campos também presenciou a luta feminista negra com a criação do Centro Dandara. O Centro Dandara de Promotoras Legais Populares no município se originou na luta das mulheres para a construção de um espaço que pudesse atender as demandas de mulheres vítimas de violência doméstica. Além de oferecer acolhimento e apoio, o centro desempenha um papel fundamental na formação política e jurídica dessas mulheres, capacitando-as para acessar seus direitos e enfrentar as barreiras institucionais impostas pelo sistema judiciário.

Os avanços no aparato legal repõem a questão dos requisitos para sua utilização. Melhor dizendo, cabe perguntar sobre a capacidade de mulheres concretas, munidas de capitais culturais bastante diferenciados, fazerem uso de uma Instituição, o Judiciário, que fala uma língua estranha a elas e cujos procedimentos lhes são, em muito, desconhecidos. É neste nível que se busca situar o Dandara, tendo em vista particularmente seus esforços no sentido de habilitar mulheres, em grande parte oriundas das camadas populares, ao exercício da cidadania (Guimarães et al., 2010, p.194).

Dentro deste contexto, a presença das mulheres negras em São José dos Campos, deixou seu legado por meio da resistência através dos movimentos sociais. Essas resistências, muitas vezes invisíveis ou silenciadas, revelam uma força e uma resiliência que sustentam a luta pela igualdade.

Assim, por meio desta narrativa, as mulheres são interpeladas em sua condição de cidadãs, conscientes de seus direitos e ativas na luta por sua defesa e ampliação. Os objetivos e as práticas desta organização trazem a ideia de "empoderamento"; conceito que ganhou contornos oficiais em documento da Unesco (2013). Pessoas e grupos que se empoderam buscam a autonomia na luta pela transformação de suas vidas. Em outros termos, mais importante que as conquistas é o processo de transformação dos indivíduos, alçando-os à condição de sujeitos históricos. Assim, às promotoras do Centro interessa, antes de tudo, o empoderamento das mulheres; o desenvolvimento de uma nova consciência: a de que, como cidadãs, elas são dotadas de autonomia e liberdade, capazes de mudar suas vidas (Santos et al., 2010, p.195).

A urbanista Joice Berth (2020, p. 83), em seu livro *Empoderamento*, discute como o fortalecimento de grupos historicamente subalternizados está diretamente ligado ao acesso aos espaços de decisão, como forma de resistência ao silenciamento social. Ela destaca que o empoderamento não pode ser reduzido a uma exaltação vazia da estética negra, dissociada de sua ancestralidade. Ao contrário, representa um movimento político e afetivo de valorização real dos traços negros, da história e da imagem positiva que pessoas negras constroem de si mesmas. Essa reconstrução

imagética, segundo Berth, é essencial para abalar e ressignificar o imaginário coletivo imposto pelos sistemas de dominação.

Essa perspectiva se fortalece quando entendemos que o conceito de empoderamento, tão presente nos discursos contemporâneos, foi resgatado e ressignificado pelo movimento de mulheres negras como uma estratégia de sobrevivência diante da exclusão estrutural. Muito antes de se nomearem feministas, essas mulheres já praticavam, na vida cotidiana, formas concretas de fortalecimento individual e coletivo, como aponta a autora:

É fato que o feminismo negro ou o movimento de mulheres negras, dentro dos feminismos, foi responsável pelo resgate conceitual e ressignificação do empoderamento. Tendo como fator limítrofe a permanência na base da pirâmide social, esse resgate mostra-se fundamental para nossa movimentação na luta pela quebra da formação hegemônica dessa pirâmide. Podemos chamar de resgate porque não é novidade para os movimentos de mulheres negras a necessidade de busca por processo de empoderamento como condição de sobrevivência. Ainda que o campo teórico tenha nascido das mãos de homens brancos, foram as práticas interseccionais que cunharam, de forma irreversível, esse conceito no rol de ações e estratégias de luta de todos os movimentos por emancipação e libertação sociopolítica. Muito antes de se saberem feministas e se posicionarem nessa trincheira de luta por ajustes sociais, as mulheres negras já praticavam intuitivamente o conceito de empoderamento, aplicando estratégias de fortalecimento da autoestima e de reconhecimento de seus potenciais (Berth, 2020, p. 125-126).

Portanto, apesar das mulheres enfrentarem no escopo social os desafios impostos pela exclusão social, é evidente a influência da presença do grupo em análise na criação de políticas públicas e meios para enfrentar o racismo estrutural. A atuação dessas mulheres fortalece a luta por igualdade de direitos e oportunidades. Na próxima seção, abordaremos como a construção da identidade das mulheres negras nas religiões de matrizes africanas tem se configurado como uma importante forma de resistência e afirmação cultural.

7 RESILIÊNCIA E ANCESTRALIDADE: A IDENTIDADE DA MULHER NEGRA NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

De acordo com Almeida (2019), o racismo estrutural se torna o principal aspecto do cotidiano da vida das mulheres afrodescendentes no Brasil, uma vez que permeia todos os setores das relações sociais. Esse fato evidencia as disparidades sociais no país, colocando as mulheres negras em contextos de subalternidade. Como destacado a seguir, Lélia Gonzalez ressalta a ação do racismo como um suporte para a subordinação aos sistemas sociais impostos pela burguesia:

O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento (Gonzalez, 1988, p. 73).

Com base na perspectiva apresentada, é evidente que a construção da identidade da população afrodescendente no Brasil foi marcada pela imposição de um viés hegemônico branco, evidenciado nas políticas e práticas de branqueamento racial que buscaram apagar a diversidade étnica e cultural. A ideologia do branqueamento é um projeto societário de matriz eurocêntrica, que impõe o grupo em análise a uma posição de subalternidade, esse processo impediu que a população afrodescendente se reconhecesse em suas próprias origens, devido ao apagamento histórico-cultural (Gonzalez, 1988, p. 73).

Dentro desse contexto, a intelectual Bell Hooks (2020, p. 42-43), em seu livro *E eu não sou uma mulher*, relata que a experiência das mulheres negras no processo de escravização foi marcada por diversas violências que geraram traumas que perduram na contemporaneidade. Nesse aspecto, a ativista pontua que suas identidades foram apagadas devido à desumanização de seus corpos, com o apagamento de seus nomes, a imposição da subordinação e as violências vivenciadas desde o tráfico de seus corpos. Para além das agressões físicas, foram também torturadas no viés psíquico, pois assistiram à morte de seus familiares, filhos e companheiros(as), além da aniquilação de suas comunidades.

Eram cruciais, no preparo das pessoas africanas para o mercado de escravizados, a destruição da dignidade humana, a eliminação de nomes e status, a dispersão de grupos, para não haver uma língua comum, e retirada de qualquer sinal evidente de herança africana. Os métodos que os escravizadores usavam para

desumanizar mulheres e homens africanos eram diversas torturas e variados castigos. Um escravizado poderia ser severamente espancado por cantar uma música triste.

Quando considerava necessário, o escravizador assassinava com crueldade um escravizado para inspirar terror naqueles a que assistiam. Esses métodos de aterrorizar eram bem-sucedidos no propósito de forçar as pessoas africanas a reprimir a consciência de sua liberdade e adotar a identidade de escravizado que lhe era imposta (Hooks, 2020, p. 43).

Se as identidades negras foram forjadas no processo colonial, a resistência para que os saberes africanos permanecessem presentes na cultura atual faz parte da luta do povo negro para manter aspectos simbólicos vivos em suas existências, garantindo que suas identidades não fossem construídas exclusivamente sob o viés hegemônico eurocêntrico, mas sim a partir de suas próprias referências culturais, históricas e ancestrais, reafirmando a valorização de sua identidade e a continuidade de suas tradições.

Esse apagamento cultural e simbólico das práticas de matriz africana, que se perpetuou ao longo do tempo, é algo que ainda ecoa nas vivências cotidianas de muitas pessoas. Na pesquisa de campo a fala de **P2** ilustra de forma vívida essa dinâmica de invisibilização e resistência, pois ao relatar a história de sua família, ela traz à tona a experiência de uma ancestralidade que, apesar de ser ignorada ou desvalorizada pela sociedade, permanece viva na memória e nas práticas do cotidiano familiar. A depoente **P2** diz:

A história da minha família é uma história apagada, eu sei que meus tataravôs, eles foram escravizados vendidos pra uma fazenda de café de Gonçalves-MG, e ali se desenvolveu. Eu fui entendendo um pouco mais e com isso tive uma avó que faleceu, mas ela tinha muitos rituais ancestrais, muitos, muitos... De manipular muito bem ervas, de saber ler a lua, de saber ler o sol, a intuição dela era muito aguçada, e eu ficava, como que essa mulher sabe dessas coisas? Com quem ela aprendeu? E a mãe dela morreu muito jovem, então como é que ela aprendeu isso? Ela aprendeu com quem? Com a vivência na natureza... com a roça, com a minha bisavó, que não é mais viva também (P2).

A fala da depoente **P2** é reveladora ao mostrar como o saber ancestral, transmitido de geração em geração, ainda carrega consigo um peso de invisibilidade. Sua dúvida sobre "com quem ela aprendeu" expressa a busca por um sentido e origem de saberes que foram passados de forma simbólica, mas que, mesmo assim, se mantiveram como um vínculo essencial com sua identidade e herança cultural.

Em conformidade com Hall (2011), a identidade é construída por meio das interações sociais e pelo contexto de poder cultural, ou seja, sociedades estruturadas pelo viés colonialista, são responsáveis pela construção de culturas hegemônicas que

ocorrem mediante as relações de poder e dominação social. Devido ao processo de apagamento histórico herdado pelo sistema escravista, a população afrodescendente vive na contemporaneidade uma obliteração cultural e interpessoal, promovida pelo sistema capitalista, que exclui pessoas negras ao não implementar políticas públicas de inclusão como forma de reparação histórica devido aos danos causados pela escravidão.

Bauman (2005) em seu livro *Identidade*, ao conceituar a identidade, destaca que as relações sociais são fundamentais para sua construção, evidenciando que as identidades não são fixas, pois estão em constante transformação, influenciadas por diferentes fenômenos sociais. Nesse sentido, é crucial refletir sobre como a identidade da mulher negra foi historicamente moldada por uma perspectiva eurocêntrica, dentro de um sistema sociopolítico marcado pelo patriarcado e pelo racismo estrutural.

Destarte, compreender a identidade como um processo dinâmico permite reconhecer que ela não é uma essência estática, mas uma construção social situada historicamente, atravessada por relações de poder, pertencimento e resistência (Hall, 2006). No caso das mulheres negras que frequentam os terreiros, essa construção é constantemente tensionada pelas marcas do racismo, do sexismo e da intolerância religiosa. Nesses espaços, o terreiro se configura como um território de reconstrução simbólica, onde experiências, narrativas e saberes se entrelaçam, contribuindo para a produção de um sentimento de identidade coletiva e de fortalecimento frente às múltiplas formas de exclusão. Como aponta Bauman (2005), “tornamo-nos conscientes de que o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis” (p. 17-18). Nesse sentido, os terreiros possibilitam a elaboração de uma identidade que, embora vulnerável às pressões do mundo externo, resiste por meio das práticas culturais e religiosas ali preservadas e reinventadas.

Na entrevista realizada com a participante **P1**, evidencia-se a fluidez identitária vivida por mulheres negras em contextos marcados pela miscigenação e pelo racismo estrutural. **P1** compartilha a experiência de buscar um lugar de pertencimento, marcada por dúvidas sobre como sua identidade é percebida socialmente e como ela mesma se reconhece. Como nos alerta Sueli Carneiro (2004) em uma entrevista realizada para o *Jornal Correio Braziliense* e republicada pelo *Portal Geledés*, relatando que enquanto a branquitude é permitida em sua diversidade fenotípica e

cultural, a negritude é restringida e constantemente submetida à dúvida, à negação e à desqualificação, especialmente quando encarnada por indivíduos de pele mais clara. Trata-se de um projeto de embranquecimento que desloca a negritude, oferecendo aos negros de pele clara múltiplas classificações que fragmentam a identidade coletiva e enfraquecem a luta racial. Nesse contexto, os corpos mais retintos seguem sendo os mais violentados pelo racismo, demonstrando que os fenótipos operam como fronteiras simbólicas e materiais do racismo estrutural no Brasil.

Destarte, embora **P1** pertença a uma família negra, sua vivência foi perpassada por questionamentos ligados à ausência de traços fenotípicos, considerados a partir da leitura social como traços africanos, elementos que, no Brasil, por vezes são utilizados como critérios primários para validar socialmente a negritude. Sua fala expressa como os vínculos afetivos e as memórias familiares se entrelaçam com o processo de autoidentificação, revelando que o pertencimento racial não é apenas um dado biológico ou estético, mas um processo político e subjetivo profundamente enraizado nas experiências de exclusão e nas estratégias de afirmação:

É uma questão que eu sempre tive dúvida, porque toda a minha família materna é negra. Minha avó era uma mulher retinta e a minha mãe é negra, mas por conta da mescla com a família do meu pai, eu sempre tive dificuldade de me identificar. É uma coisa que eu sempre conversei com amigas negras para entender e conseguir me localizar em tudo isso. E eu achava muito importante eu entender esse processo de me identificar, porque normalmente a gente é classificada como parda. Mas depois que eu decidi fazer uma mudança na minha vida e me aceitar mais como eu sou, principalmente a parte do meu cabelo, eu tive grandes dúvidas, porque o meu cabelo é afro, entende? Só que eu não tenho traços afros e a minha pele não é tão escura quanto o restante da família da minha mãe. Então, eu sei que eu sou de uma família negra (P1).

O relato da entrevistada evidencia que o pertencimento racial não se reduz a uma leitura biológica ou estética, mas se configura como uma dimensão política e subjetiva da identidade. Com isso, a fala de **P1** reflete essa busca por uma identidade que, apesar de estar marcada pelas classificações étnicas, sociais e históricas, ainda é negociada no âmbito da vivência pessoal, destacando a dificuldade de identificação étnica, devido aos processos que vivenciou por meio da sua interação com uma sociedade racista. O ponto de virada, segundo ela, ocorre quando assume a estética de seu cabelo crespo, gesto que simboliza não apenas aceitação pessoal, mas também resistência frente às normativas que desvalorizam corpos negros. Como destaca Lélia Gonzalez (2019), o racismo brasileiro se sustenta num mito de

democracia racial que dilui as experiências negras sob classificações ambíguas como “moreno” ou “pardo”, apagando a presença negra para manter as hierarquias raciais intactas. Ao se afirmar negra, **P1** rompe com a lógica que reserva à branquitude o lugar da multiplicidade e à negritude o da homogeneidade estigmatizada, reafirmando sua identidade a partir da memória, dos afetos e da luta por pertencimento dentro da própria comunidade negra.

Com isso, é possível analisar a perspectiva da construção de sua identidade também pelo movimento de empoderamento gerado no cerne de sua construção identitária, uma vez que a entrevistada relata os movimentos realizados em prol de uma coletividade que ela define como “amigas”. De acordo com Berth (2019), ao definir a “Teoria do Empoderamento”, se atribui ao movimento criado coletivamente para a construção de perspectivas que sejam contra-hegemônicas para fortificação de grupos socialmente marginalizados. A autora dialoga essa construção com Paulo Freire, ao considerar que o processo de conscientização se dá por meio da leitura crítica da realidade e do reconhecimento dos mecanismos que sustentam as opressões, impulsionando os sujeitos à ação transformadora. Para Freire (1986, apud. Berth, 2019), esse despertar crítico não é apenas um processo individual, mas coletivo, no qual os oprimidos passam a entender sua posição no mundo e, a partir disso, constroem práticas de resistência e libertação. Assim, quando a entrevistada menciona a troca com outras mulheres negras, ela revela a potência desse processo pedagógico, onde a construção da identidade racial se fortalece na escuta, no reconhecimento mútuo e na ação conjunta diante das violências históricas vividas.

Com o afastamento da população negra das suas características ancestrais, é possível identificar que as identidades nacionais não são inatas, pois são desenvolvidas e transformadas; dentro do âmbito da representação (Hall, 2011, p. 48). Dentro deste aspecto, se as identidades são associadas às vivências de cada indivíduo dentro do contexto social, é necessário considerar como as culturas nacionais se configuram como construções modernas, moldadas por processos históricos que redefinem pertencimentos e deslocam referências identitárias.

As culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional. As diferenças regionais e étnicas foram

colocadas de forma subordinada, o que Hall (2006) vai explicar como um "teto político" do estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas (Hall, 2006, p.49).

Desta forma, a construção das identidades nacionais não apenas redefine pertencimentos, mas também impõe hierarquizações que marginalizam determinados grupos sociais. No caso da população negra no Brasil, esse processo é vivido de forma enraizada nos territórios, já que são os espaços geográficos e simbólicos onde as experiências de pertencimento e resistência se manifestam. As políticas de branqueamento buscaram não só apagar manifestações culturais afrodescendentes, mas também desarticular os territórios negros, tanto os físicos, como as comunidades tradicionais, quanto os afetivos, como as redes de memória e ancestralidade. Assim, a identidade nacional eurocentrada se impôs sobre corpos e territórios negros, tentando romper com os vínculos comunitários que sustentam a construção da identidade negra no país (Gonzalez, 1988, p.70).

A geógrafa Aureanice de Mello Corrêa, em seu artigo "*O Terreiro de Candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural*", examina os territórios de terreiro a partir da experiência afrodiáspórica, evidenciando-os como espaços de construção simbólica e ressignificação territorial. A autora introduz o conceito de "geossímbolos" para descrever os elementos que conferem significado aos espaços sagrados e fortalecem a identidade coletiva das comunidades que os ocupam. Esses símbolos, carregados de historicidade e resistência, atuam na afirmação cultural e na manutenção das práticas religiosas afro-brasileiras, desafiando processos de apagamento e marginalização urbana.

Conforme Corrêa (2006), os geossímbolos são signos que atribuem sentido simbólico a determinados lugares, itinerários ou elementos físicos, como árvores, rios, construções ou mesmo caminhos, que passam a representar algo maior para os sujeitos que os experienciam. No caso dos terreiros, esses símbolos são constantemente mobilizados pela memória coletiva e pela "imaginação geográfica" dos povos de axé, funcionando como pontos de ancoragem espiritual e cultural. Trata-se de uma territorialidade marcada por referências simbólicas, transmitidas e atualizadas por meio dos ritos, mitos, cantos e gestualidades, que performam uma identidade coletiva em constante movimento (Corrêa, 2006, p. 50-54).

Assim, o terreiro não é apenas um espaço de culto religioso, mas um território onde a materialidade (como os objetos sagrados, o chão batido, as folhas, os assentamentos) e a imaterialidade (as crenças, os saberes ancestrais, os orikis, os cantos) se articulam como estratégias de resistência e reterritorialização de culturas africanas transplantadas à força pelo processo escravista. Essa configuração simbólica inscreve no espaço urbano signos de uma presença negra que, mesmo diante do racismo estrutural e das violências territoriais, segue reivindicando visibilidade, pertencimento e continuidade histórica (Corrêa, 2006, p. 53). Dessa forma, os terreiros se consolidam não apenas como espaços religiosos, mas como territórios de memória, pertencimento e resistência dentro da dinâmica urbana excludente, conforme destaca a autora no trecho a seguir:

Africanos bantos, iorubanos, haussás, os mais conhecidos, entre tantas outras etnias, desterrados, desterritorializados, devido à escravidão, entretanto, conservando vivo seu território de origem na memória, que é coletiva, pois, agenciada na agrura do cativo, se fortalece apoiada na imaginação geográfica associada à imaginação criativa, incentivando, assim, a capacidade humana de simbolizar (Corrêa, 2006, p. 53).

O sociólogo francês Maurice Halbwachs (1990, p. 137), dialoga com a geógrafa ao relatar que os grupos se fortalecem por meio da resistência e memória ancestral, pois apesar das mudanças, buscam se adaptar para proteger e manter suas culturas. A resistência de mulheres negras tem sido fundamental para preservar as memórias do continente Africano, pois são necessárias para a construção da identidade da população afrodescendente, as mulheres Griôs presentes em territórios quilombolas são a representação da possibilidade de manter viva a ancestralidade a partir da memória coletiva e da história oral.

A casta dos griôs é uma reminiscência da África Ocidental anterior às formas de comunicação tidas como modernas. É uma casta de contadores de história que, calcados na oralidade e na memória coletiva e genealógica de seu grupo, bem como de seu papel social, são os cronistas sociais e políticos de seu povo, enquanto transmissores de saberes, mantenedores de segredos específicos e produtor semântico responsável por uma espécie de literatura oral calcada no poder da narrativa (Almeida, 2020, p. 75).

Desta forma, a casta das griôs, baseia-se justamente na centralidade da memória. São contadoras de histórias, cronistas sociais e políticas que transmitem saberes por meio da oralidade, sustentados pela memória coletiva e genealógica de seus grupos (Almeida, 2020, p. 75). No contexto brasileiro, essa função é ressignificada pelas “Tias”, mulheres negras que, à semelhança das griôs, atuam como guardiãs de uma memória ancestral. São elas que, por meio dos quintais, da

religiosidade, da cozinha, do samba e do cuidado, mantêm vivas as raízes africanas e organizam territórios de memória e resistência urbana (Almeida, 2020, p. 76-77).

Pensar as Tias como categoria política é também reconhecer o ofício de construção da memória como um ato de resistência. Essas mulheres negras, historicamente invisibilizadas, elaboram saberes e fazeres que atravessam o tempo, contribuindo para a criação de uma cartografia da memória negra nas cidades. Seus quintais tornam-se espaços de pertencimento, afeto, religiosidade e cultura, revelando que a memória, seja ela coletiva, oral ou ancestral, é também um instrumento de luta e emancipação (Almeida, 2020, p. 77).

Na entrevista com a participante **P6**, ficou evidente que a memória atua como fio condutor da ancestralidade, sendo elemento essencial para a preservação e continuidade dos saberes tradicionais dentro dos territórios de terreiro. Nesse contexto, destaca-se a figura da Mãe de Santo identificada pela entrevistada como uma mulher branca, que ao reconhecer o lugar de fala que ocupa, revisita ativamente os conhecimentos e vivências negras, reafirmando o compromisso com uma construção coletiva pautada na valorização da herança afro-brasileira. Sua postura indica uma escuta respeitosa das memórias ancestrais e uma tentativa de não apagamento das raízes que sustentam os fundamentos da religião. Como expressa a participante:

Enfim, é uma religião de matriz africana. Inclusive é uma coisa que a gente conversa muito lá no terreiro. A Mãe de Santo é uma mulher branca, mas ela traz isso o tempo inteiro. Porque as religiões de matriz africana são sobre memórias, né? Então, eu acho que manter a memória daqueles ancestrais e o que eles passaram, viveram, viram, a história deles... Eu acho que é muito importante (P6).

Se a construção da história do Brasil foi mediada pela hegemonia eurocêntrica, devido ao acesso que a população branca possuía em relação às configurações acadêmicas e judiciais, os estudos desenvolvidos na contemporaneidade devem ser responsáveis por buscar novas metodologias de análise para identificar a presença e a história do povo negro, portanto, quem melhor do que a população afrodescendente para narrar suas próprias histórias. A construção da historicidade negra reafirma a importância da cultura afrodescendente nas construções de aspectos culturais representativos na brasilidade, como a música, o desenvolvimento de práticas culinárias, as construções sustentáveis e as diversas características estéticas (Nascimento, 1980).

Entretanto, o sistema capitalista se encarrega de transformar a cultura afrodescendente por meio da redução de sua existência a produtos comerciais, desvalorizando seu valor histórico, processo que impacta diretamente na construção de referenciais para uma identificação da população negra na concepção de suas subjetividades. Nesse contexto, a identidade negra é impactada por apropriações culturais, expressas tanto na utilização de seus elementos quanto na participação em religiões de matriz africana.

De acordo com Hooks (2019), o desejo da população branca em se apropriar da negritude é carregado de ignorância ao não se aprofundar para compreender a realidade que existe por trás de fatores estéticos, ignorando seus privilégios e as opressões enfrentadas diariamente pela população afrodescendente. Esse processo não se limita à aparência, mas revela uma estrutura de apagamento e esvaziamento político da cultura negra. Lélia Gonzalez (2019) já alertava para os riscos da apropriação e da neutralização do conhecimento negro por meio de uma lógica colonial que transforma saberes ancestrais em objetos de consumo despolitizados. Diante disso, a população, especialmente ativistas e as Comunidades Tradicionais de Terreiro, tem atuado como guardiã de suas memórias e práticas, reafirmando sua identidade como forma de resistência étnico-cultural no Brasil. A intelectual Bell Hooks reforça a necessidade de dismantelar a estrutura de privilégios que afeta diretamente as mulheres negras ao analisar as perspectivas da branquitude, afirmando que:

É um sinal de privilégio branco ser capaz de "ver" a negritude e a cultura negra de um ponto de vista em que sejamos marcados e definidos apenas pela rica cultura de oposição criada pelas pessoas negras como resistência. Tal perspectiva permite que a pessoa ignore a dominação supremacista branca e a dor que ela provoca via opressão, exploração, feridas e mágoas diárias. Pessoas brancas que não veem a dor negra nunca entendem realmente a complexidade do prazer negro. E não surpreende então que, quando tentam imitar a alegria de viver que enxergam como a "essência" e a alma da negritude, suas produções culturais possam ter um ar farsesco e uma falsidade que podem atirar e mobilizar ainda mais públicos brancos, embora deixem várias pessoas negras indiferentes (Hooks, 2019, p. 282).

Dentro desse contexto, as mulheres negras desenvolveram diversas inseguranças em suas subjetividades, tendo em vista que a sociedade valoriza somente aquilo que é manuseado pela branquitude. Tal situação também pode ser relacionada à pressão dos padrões estéticos, à luz do fato de que o avanço da globalização facilitou o fortalecimento de tecnologias reprodutivas de padrões hegemônicos.

Contudo, isso levou esse grupo étnico a se submeter a diversas alterações em seus corpos, como alisamento de cabelos e plásticas faciais, pois, devido à falta de representatividade, aproximar-se do ideário padronizado criado pela branquitude também é uma tentativa de escapar dos estigmas racistas. A intelectual negra Sueli Carneiro afirma que a construção da identidade negra é influenciada pelos marcadores raciais, que podem ser determinantes na forma como o indivíduo negro vai se enxergar:

A sustentação do ideário racista depende de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro. É imprescindível que esse Outro dominado, vencido, expresse em sua condição concreta aquilo que o ideário racista lhe atribui. É preciso que as palavras e as coisas, a forma e o conteúdo, coincidam para que a ideia possa ser naturalizada. A profecia autorrealizadora — que confirma as expectativas negativas em relação aos negros — é imprescindível para a justificação da desigualdade (Carneiro, 2023, p. 21).

Por conseguinte, a ausência de representações positivas, resultante do racismo estrutural, provocou o distanciamento da população afrodescendente de sua ancestralidade. Nesse sentido, o sociólogo negro Muniz Sodré (2017), ao abordar a existência do Orixá Exu, evidencia que o desconhecimento e a marginalização das origens culturais africanas são reflexos desse processo de apagamento histórico. Sodré (2017, p.205) argumenta que o racionalismo filosófico europeu contribuiu para o apagamento da relevância existencial dos símbolos sagrados, rompendo com uma dimensão mítica fundamental para a experiência humana.

Dessa forma, a colonização e a imposição de um pensamento ocidental eurocêntrico não apenas deslegitimam as simbologias e conhecimentos provindos das religiões de matriz africana, mas também buscaram desarticular seus significados e a conexão espiritual dos povos afrodescendentes com suas divindades. No Brasil os conhecimentos das mulheres negras repassados por meio da religiosidade foram fundamentais para a manutenção da religiosidade afrodescendente. No livro dos intelectuais Luiz Rufino e Luiz Antonio Simas (2019), *Flecha no Tempo*, os pesquisadores destacam a presença de uma mulher importante para a religiosidade afrodescendente, Tia Ciata. De acordo com os autores, Tia Ciata foi uma figura central na preservação e difusão das tradições afro-brasileiras, atuando como liderança em sua comunidade e contribuindo para a resistência cultural e religiosa dos terreiros no Brasil:

Em relação à trajetória de Tia Ciata, a mais famosa delas, cabe ressaltar que a história e o mito se cruzam o tempo inteiro, sendo difícil estabelecer alguma

fronteira entre estes dois campos. Em um ambiente marcado pela força das culturas orais, aquelas em que o sentido do que é falado é mais relevante que a precisão dos fatos, essa encruzilhada entre a história e o mito é ainda mais vigorosa.

As informações mais precisas que temos indicam que Hilária Batista de Almeida, a Ciata, nasceu em 1854, na Bahia, transferindo-se para o Rio de Janeiro pouco depois de completar vinte anos. O que se conta sobre Ciata no mundo do candomblé é que ela teria sido iniciada, ainda na Bahia, pelas mãos do lendário Rodolfo Martins de Andrade, o nigeriano Bangboshê Obitikô. Radicada no Rio de Janeiro, ocupou a função de yakekerê (mãe pequena) na casa de João Alabá, babalorixá e sacerdote de Omolú com casa aberta na Rua Barão de São Félix, na Zona Portuária, e figura fundamental na construção de laços associativos entre a comunidade negra do então Distrito Federal (Rufino; Simas, 2019, p. 83).

Ao lado de outras Tias e tantas outras mulheres negras de terreiro, Tia Ciata não apenas conduzia rituais religiosos, como também articulava uma rede de apoio espiritual e afetivo entre sujeitos diversos, que buscavam em sua casa acolhimento e cura. Como destaca Almeida (2020), sua presença era centralizadora, pois unia diferentes camadas sociais em torno da ancestralidade e da religiosidade. Sua casa, situada na Praça Onze, foi não apenas um ponto de referência religiosa, mas também o berço do samba carioca, onde festas começavam com missas na igreja e terminavam em rodas de samba e batuques nos quintais (Almeida, 2020, p. 79). Nessas festas, as Tias protagonizavam a cultura urbana negra com um forte teor político, desafiando a lógica colonial que tentava reprimir suas expressões. Assim, as celebrações não eram meramente lúdicas, mas atos conscientes de resistência e afirmação de uma identidade negra diaspórica e viva.

As Tias acabam por formar uma rede familiar em torno delas, no espaço da casa, nos usos festivo e religioso do quintal, no domínio sobre a alimentação, nas recordações que eram ali ouvidas, afinal, ir ao encontro destas Tias, que estavam impulsionando a cultura urbana e criando espaço para o desenvolvimento do que seria uma cultura negra, é ir ao encontro das lembranças que animam este universo.

O espaço privilegiado para as festas das Tias era o quintal, geralmente, nos fundos da casa. Pensando nos discursos de subalternização, vemos que coube ao quintal a tarefa de abrigar os eventos tidos como mais subalternos para a ascendente sociedade burguesa e não à toa que este ficava nos fundos, diferente dos quintais da família burguesa que ficavam na frente de casa. Lembrando que dentro da estrutura da casa, o quintal, muitas vezes, tem que ser camuflado para que seus eventos não sejam interrompidos pela repressão. Ao mesmo tempo, seu chão de “terra batida”, uma imagem que remete ao elemento terra tendo o terreiro enquanto continuação possível de valores ancestrais, não sem mais que é no quintal de “terra batida” que ficavam “ritualmente dispostas às coisas do culto” de matriz africana. Essa religiosidade, camuflada para que viva, foi estrategicamente pensada pelas Tias (Almeida, 2020, p.80).

Dessa forma, os quintais das Tias, como o de Tia Ciata, não eram apenas um espaço qualquer da casa, mas verdadeiros territórios simbólicos onde memória,

religiosidade e resistência negra se misturavam de forma viva. Esses quintais funcionavam como lugares de aprendizado, onde se fortalecia o pertencimento e se firmavam identidades negras para além das normas coloniais e da moral cristã imposta. Escolher os fundos da casa como local dos rituais não era por acaso, era uma estratégia de proteção diante da repressão, mas também um gesto de sabedoria ancestral, um jeito de manter viva a espiritualidade mesmo sob vigilância. É nesse cenário que a presença de mulheres negras nas religiões de matriz africana ganha ainda mais força, pois são elas que guardam, cuidam e mantêm aceso um conhecimento que o projeto colonial tentou apagar, mas não conseguiu.

A resistência de mulheres como Tia Ciata foi fundamental para a preservação de saberes ancestrais, considerando que a educação brasileira foi estruturada a partir de uma perspectiva fundamentalista cristã, que descaracterizou as identidades femininas por meio da misoginia, associando-as à origem do pecado, como bem apontado por Hooks (2020):

O tratamento brutal de mulheres negras escravizadas por homens brancos expôs a intensidade do ódio de homem à mulher e ao corpo da mulher. Tal tratamento foi uma consequência direta de comportamentos misóginos direcionados às mulheres que prevaleciam na sociedade estadunidense do período colonial. Na educação fundamentalista cristã, a mulher era representada como uma sedutora má, aquela que trouxe o pecado ao mundo. A luxúria sexual se iniciou com ela; homens foram meramente vítimas de seu poder devasso. A socialização dos homens brancos para considerar as mulheres a sua queda moral levou a desenvolver sentimentos antimulher. Professores brancos religiosos ensinavam que a mulher era uma criatura por natureza pecadora da carne, cuja perversidade somente poderia ser purgada com a intervenção de um ser mais poderoso. Identificando-se como agentes pessoais de Deus, eles se tornaram os juízes e vigias da virtude da mulher. Eles fomentavam leis para controlar o comportamento sexual das mulheres brancas, para assegurar que elas não se sentissem tentadas a se desviar do estreito caminho em retidão. Castigos severos eram dispensados a essas mulheres que ultrapassavam os limites que homens brancos definiram como o espaço da mulher (Hooks, 2020, p. 59).

Com base no exposto, apesar dos esforços hegemônicos em subalternizar corpos negros, no Brasil diversas mulheres negras participaram e participam ativamente de movimentos sociais em prol da valorização afrodescendente. A presença de mulheres negras no sagrado afrodescendente como guardiãs dos rituais das tradições de matrizes africanas foi fundamental para a manutenção dos terreiros, estruturando espaços de acolhimento e fortalecimento cultural. Devido a colonização, muitas delas se tornaram referências espirituais e articuladoras sociais, desafiando as imposições coloniais conforme destaca a pesquisadora de matrizes africanas Claudia Alexandre:

Mulheres potentes - negras, africanas, "crioulas", alforriadas e libertas estiveram no centro da luta e da resistência para a formação dos primeiros candomblés entre os séculos XVIII e XIX. Foram perseguidas, presas e violentadas, mas resistiram pelo sagrado. Negociaram, sofreram e dissimularam em nome de seus ancestrais, ajudando a organizar uma nova tradição para refazer o sentido de família, de poder matriarcal e de relação com as divindades - entre elas, Exu (Alexandre, 2023, p. 21).

As lalorixás ou Mães de Santo desempenham um papel central nas religiões de matriz africana, especialmente no Candomblé e na Umbanda, sendo as líderes espirituais que mantêm vivas as tradições ancestrais e asseguram a continuidade dos rituais sagrados. Segundo Barreto e Moura (2020, p.1), "ser uma mulher de terreiro é cuidar de uma comunidade toda", destacando que sua função vai além da realização dos rituais; elas são responsáveis pela organização da comunidade, pelo cuidado com as pessoas, pelo ensino das práticas religiosas e pela preservação dos saberes ancestrais. Essas mulheres possuem um conhecimento profundo sobre o axé, a energia sagrada que circula no terreiro, e são as guardiãs das memórias coletivas, passando esse conhecimento de geração para geração.

No entanto, como ressaltam Barreto e Moura (2020), a atuação dessas mulheres é marcada por um processo de resistência, especialmente diante da misoginia, do racismo estrutural e do patriarcado, que tentam deslegitimar seu poder e sua liderança. Nesse sentido, as lalorixás e Mães de Santo se tornam figuras fundamentais na luta pela afirmação das culturas afro-brasileiras, combatendo tanto as opressões externas quanto os desafios internos, ao moldar uma rede de solidariedade e fortalecimento comunitário. A importância dessas mulheres vai além do ritual, pois elas são protagonistas de um processo contínuo de resistência cultural, identitária e espiritual, garantindo por vezes a manutenção de espaços de liberdade e expressão para as práticas religiosas afro-brasileiras (Barreto; Moura, 2020, p. 6).

A resistência das mulheres nas religiões afrodescendentes, particularmente no Candomblé e na Umbanda, tem sido fundamental para a preservação e adaptação de suas tradições ao longo do tempo. As lalorixás ou Mães de Santo e outras líderes femininas foram responsáveis por manter vivas as raízes dessas práticas, muitas vezes em contextos de resistência ao racismo, sexismo e à opressão religiosa. Como destaca Póvoas (2010), a figura da mulher, especialmente das ex-escravizadas africanas e suas descendentes, tem papel central na continuidade das tradições,

sendo as responsáveis pela manutenção das linhagens e pela preservação dos saberes ancestrais:

Dos fragmentos de memória, reajustados, rearrumados, reelaborados, vai surgindo uma prática religiosa profundamente marcada pela resistência, pela negociação e pelo conflito. Assim, nas raízes das casas ditas tradicionais, lá estão célebres ialorixás ex-escravas, ainda nascidas na África. Com o desaparecimento delas, o foco se deslocou. Passou a ser importante a pessoa ter sido iniciada por uma filha, neta ou bisneta de uma africana. Hoje, elas somente são encontradas, de um modo geral, lá atrás, há várias gerações. Isso tem determinado que os relatos genealógicos de axé se tornem mais extensos e mais complexos. Nos processos de alianças e rupturas, há migrações entre participantes de determinadas casas. Isso chega mesmo a provocar miscigenação de “nações”, criando-se novos arranjos genealógicos de axé. Daí, há terreiros jeje-nagô, keto-jeje, angola-keto, keto-ijexá etc (Póvoas, 2010, p. 144).

O papel das mulheres nos terreiros de candomblé é de extrema importância, não apenas como resistências culturais e históricas, mas também como protagonistas na organização e manutenção dos rituais e práticas religiosas. A figura da ialorixá ou também conhecida como Mãe de Santo, por exemplo, é central na preservação das tradições, com responsabilidades que envolvem liderança espiritual e o cuidado das relações dentro da comunidade de terreiro. Mesmo com o predomínio de Babalorixás, ou também conhecidos como Pais de Santo, em algumas religiosidades, a presença das mulheres é fundamental na configuração do sistema religioso. Como observa Bastide (2001):

Embora os babalorixá sejam mais numerosos do que as ialorixá, na Bahia, dominam principalmente nas seitas banto; nas seitas que nos interessam, as yoruba, são ao contrário as ialorixá que presidem à vida do candomblé. Suas funções são idênticas às dos babalorixá, mas como, todavia, não podem executar certos gestos puramente masculinos, têm de conservar a seu lado um péigã ou wêssa (Bastide, 2001, p. 69).

Em resumo, as mulheres negras têm desempenhado um papel central na preservação e transmissão da ancestralidade afrodescendente, tanto no campo religioso quanto social. Suas trajetórias de resistência, enfrentando o racismo estrutural, o sexismo e a imposição de um sistema colonial eurocêntrico, ilustram a força e a vitalidade das culturas afrodescendentes. No âmbito das religiões de matrizes africanas, a presença de figuras como as ialorixás e outras lideranças femininas reafirma a importância da mulher negra como guardiã da memória ancestral, como uma força de resistência cultural e religiosa que continua a ser fundamental na luta pela afirmação da identidade da mulher negra.

7.1 Espaço e território, uma análise das comunidades tradicionais de terreiro (CTTro)

Nogueira (2020) relata a existência dos territórios negros como ameaça ao sistema capitalista, pois são espaços que dão acesso a uma instrumentalidade baseada na epistemologia decolonial, que visualiza a vivência da população conforme o respeito às diversas formas de existir e confirma o período colonial como um crime, que estruturou a sociedade a partir da existência da população negra em disparidade social em relação à população branca.

Neste sentido, a hegemonia do conservadorismo cristão prevê como pecado a existência de diversos corpos e ações que não correspondem ao sistema dominante, portanto, é intolerante com relação às diversas formas de manifestações religiosas, demonizando as religiões de matriz africana, que são vítimas desta intolerância, devido a viabilidade proporcionada para vivenciar as experiências da vida humana em percorrer trajetórias que não correspondam aos padrões impostos, questionando uma das principais entidades do Candomblé, Exu, que não martiriza acertos e erros, pois na encruzilhada abre a possibilidade para os mesmos, se aproximando das vivências de seres humanos e se opondo a um só caminho necessário para percorrer, conforme proposto pela hegemonia, evidenciando as diversas formas de existir, a partir do encontro na encruzilhada que aproxima a sociedade aos saberes ancestrais, a autocompreensão, (re)nascimento, morte e restauração (Nogueira, 2020, p.119). Nesse sentido o professor Luiz Rufino dialoga sob a mesma perspectiva ao destacar a importância o poder da encruzilhada na construção de saberes decoloniais:

Seguindo caminhos por encruzilhadas, existe ainda outra via conceitual que também deve ser atravessada, a colonialidade. Esse fenômeno, que prefiro chamar de marafunda ou carregamento colonial, compreende-se como sendo a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder. É necessário, para isso, destacar que os efeitos de desencantamento desencadeados pela colonialidade produzem bloqueios na comunicação entre os povos latino-americanos. Todavia, é apostando na potência do cruzo e praticando o exercício de dobrar a linguagem - ações de ampliação de outras formas de comunicação - que firmarei que a colonialidade nada mais é do que o carregamento colonial. Ou seja, a má sorte e o assombro propagado e mantido pelo espectro de violência do colonialismo. A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. A encruza emerge como a potência que nos possibilita estripulias. Nesse sentido, miremos a descolonização. Certa vez,

uma preta velha me soprou ao ouvido: "Meu filho, se nessa vida há demanda, há também vence-demanda". Dessa forma, se a colonialidade emerge como o carrego colonial que nos espreita, obsedia e desencanta, a descolonização ou decolonialidade emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte (Rufino, 2019, p12-13).

Diante desta perspectiva, os terreiros são territórios que fazem permanecer viva a ancestralidade africana, por meio das vivências sociais, da religiosidade e principalmente da manutenção dos saberes africanos (Nogueira, 2020, p. 24-25).

Uma figura importante para compreender as religiões de matriz africana foi a lalorixá Mãe Menininha do Gantois, que representou a luta contra a intolerância religiosa no antro do candomblé, Salvador- Bahia. Seu nome era Maria Escolática da Conceição Nazaré, foi uma mulher descendente de escravizados africanos, que desempenhou o papel de mãe de santo no terreiro Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê, fundado em 1849 pela sua bisavó, Maria Júlia da Conceição Nazaré, nascida no sudoeste da Nigéria. Mãe Menininha do Gantois foi articuladora na resistência do candomblé, pois enfrentou a igreja católica de forma política, conseguindo o respeito de padres e bispos, que passaram a permitir que mulheres frequentassem os espaços católicos com vestimentas tradicionais das religiões de matriz africana. Articulou também o término das restrições da existência de religiões de matriz africana, bem como lutou para o fim da Lei de Jogos e Costumes de 1930, que condenava suas práticas no candomblé apenas à restrição e autorização policial, com horários de funcionamento limitados. A vivência e experiência desta mulher negra sinalizou uma conquista que possibilitou que a igreja católica daquele território compreendesse e aceitasse a existência dos candomblés em Salvador (Universidade Zumbi dos Palmares, 2022).

As religiões de matriz africana no Brasil passaram pelo processo de sincretismo, que conforme Nascimento (1980), se iniciou a partir do momento em que as etnias africanas foram forçadas a migrar para o país no período escravista. Essa fusão cultural evoluiu ao longo do tempo para facilitar a comunicação entre os diversos grupos africanos, dado que, independentemente das diferenças étnicas, essa população estava submetida à escravidão. Não obstante, o sincretismo religioso que ocorre com as religiões de matriz africana e o catolicismo, opera de diferente forma, como afirma o intelectual Abdias Nascimento, ao evidenciar que esse fenômeno ocorre devido a uma necessidade da população negra em se adequar aos padrões impostos pela igreja católica:

O que alguns antropólogos culturais e seus aprendizes têm chamado de sincretismo entre catolicismo e religião africana não passa de uma cobertura sob a qual os escravos clandestinamente se habilitavam a praticar seu próprio culto religioso, reprimido de tantas formas. Devemos ter sempre em mente que desde o nascimento da colônia consideraram as religiões africanas como práticas ilegais, e elas se tornaram cultos subterrâneos, misteriosos, secretos. Há uma infinidade de testemunhos e exemplos documentando a história da perseguição implacável movida contra as religiões africanas (Nascimento, 1980, p. 95).

A Umbanda surge no Brasil em um momento crucial de redefinição da identidade nacional, logo após a abolição da escravatura e no início da República. Sua formação reflete as tensões sociais da época, ao combinar elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo e das tradições afro-indígenas. Com o passar dos anos, diferentes vertentes foram se consolidando, conforme aponta Simas (2023):

É emblemático que a umbanda, se tomarmos como referência aqui o mito fundador da anunciação do caboclo, tenha começado a estruturar o seu culto em um momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional: o período pós-abolição e as primeiras décadas da República. A história da umbanda e os significados do seu mito fundador contam muito sobre os tensionamentos que pautaram os debates sobre a formação brasileira.

Nos anos seguintes à época da referida anunciação, os seguidores da trilha aberta pela Tenda Nossa Senhora da Piedade já começam a reivindicar para si a prática de uma "umbanda branca", ou "umbanda pura". Desta forma, em busca talvez de legitimidade institucional e reconhecimento social em setores mais abastados e poderosos da população, a "umbanda branca" procuraria definir fronteiras precisas para diferenciar-se das macumbas de filiações africanas mais evidentes (Simas, 2023, p. 99).

Já a construção do candomblé no Brasil ocorre através da junção dos grupos étnicos Africanos que são chamados de jejes e nagôs, entretanto, estudos evidenciam que as terminologias foram utilizadas para definir esses povos em momentos que no continente Africano viviam em conflitos e eram rivais, porém a condição de escravizados imposta no período colonial para ambos os povos, fez com que ambos se juntassem, o povo iorubá definidos como nagô, fazem parte das nações que cultuam orixás, como Ketu, Ijexá, Oyó, Efan, Egbado e Eba, o povo fon definido como jeje, cultuam os voduns que são do Benin, do Abomey, de Savalu (os mahis), Aladá (os aladanos), Togo e de Gana (Kileuy; Oxaguiã, 2009, p. 33).

Embora existam elementos em comum entre os terreiros de candomblé e umbanda, suas organizações políticas e sociais são descentralizadas, onde cada terreiro mantém tradições específicas. Entretanto, existem terreiros matriarcais, patriarcais e mistos, com as hierarquias fundamentadas na experiência dos sacerdotes. Os terreiros matriarcais são dirigidos por ialorixás e os terreiros patriarcais

por babalorixás. As comunidades de terreiro de candomblé são participativas, com ênfase na interação entre os membros durante cerimônias, festivais e rituais (Kileuy; Oxaguiã, 2009, p. 43).

Os grupos étnicos das nações fon e iorubá foram os precedentes para a construção do candomblé, considerando que eram a maioria da população negra trazida do continente africano (Kileuy; Oxaguiã, 2009, p. 43). Portanto, essas constituições são de suma importância para a permanência de alguns aspectos das linguagens do continente Africano. Um fator crucial no processo de apagamento histórico foi o apagamento da linguagem que, de acordo com Gonzalez (1988), foi uma das principais formas de controlar e objetificar a população escravizada.

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos, se permanecemos prisioneiros, "cativos de uma linguagem racista"? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos ("Amefricanos**") para designar a todos nós (Gonzales, 1988, p.76).

Com base nos aspectos apresentados, a intelectual propõe refletir sobre os territórios a partir de seu estudo realizado sobre a *A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade*, desafiando a imposição da latinidade como marcador dos corpos enquadrados no território latino. Gonzalez (1988), revela a *América* como uma chave para compreender um sistema etnográfico, ou seja, um modo de conhecer e interpretar realidades culturais a partir da categoria político-cultural fundamentada nos modelos africanos e ancestrais:

Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo americanas/americanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMERICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, americanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Americanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (Gonzalez, 1988, p. 77).

Nesse sentido, o candomblé, para além de sua dimensão religiosa, emerge como um componente cultural essencial na construção dos territórios predominantemente formados pela população negra, dado seu papel crucial enquanto corpo-território na configuração das identidades afrodescendentes.

O vínculo cultural ao corpo-território abre campo para encontrar a substância da cultura como centro de interesse da educação: o fazer coletivo, os espaços de significação das expressões dos corpos-territórios afro-brasileiros, a cultura imaterial decorrente da vivência desses grupos... Abre-se a possibilidade para uma educação decolonial (Miranda, 2020, p.19).

Em congruência com Moraes (2002), o desafio atual na reflexão sobre a geografia democrática do Brasil é reconsiderar o território como patrimônio nacional, não sua razão de existir, pois o espaço brasileiro, com seus recursos, deve ser visto como um elemento crucial na política internacional e na construção de uma nação mais justa e igualitária, portanto, superar o espacialismo autoritário implica em integrar os territórios de forma adequada ao ideal democrático no planejamento nacional.

Desta forma, os territórios de terreiro enquanto espaços quilombolas são indispensáveis na formação da cultura afrodescendente no Brasil, por configurarem a preservação dos saberes ancestrais que dão respaldo para as possibilidades de enfrentamento ao epistemicídio das tecnologias ancestrais. Todavia, é necessário compreender o candomblé e a umbanda dentro de uma perspectiva que possibilite a existência de pessoas negras a partir dos aspectos ancestrais, devido a sua organização social e política. Rufino aponta a perspectiva de uma educação plural ao considerar a “educação de axé”, um fator importante das CTTro:

A educação de axé reivindicada pelos praticantes das comunidades de terreiro opera como uma espécie de educação intercultural, que vincula a experiência social do terreiro, balizada em suas tradições, com o restante do mundo. Nesse sentido, essas experiências revelam um modelo de educação, modo de sociabilidade orientado pela organização comunitária (Rufino, 2019, p.69).

Nas entrevistas realizadas em campo, foi perceptível os ensinamentos repassados nas casas de Umbanda Tradicional, a participante **P3**, compartilha a experiência vivenciada no terreiro a partir dos ensinamentos com o manuseio de alimentos, bem como os ensinamentos da cultura africana repassados pela lalorixá do terreiro em que frequenta conforme relatado:

O coração da casa é a cozinha. A magia da casa está na cozinha, onde aprendemos as práticas espirituais relacionadas aos alimentos. Esse aprendizado é essencial. Entrei no terreiro no começo do ano e tem sido uma experiência completamente nova, começando tudo do zero.

Às vezes, ela fala algo que eu jamais tinha imaginado, e é uma coisa tão óbvia que fico surpresa por não ter percebido antes. Uma vez, estávamos conversando sobre lemanjá, Nanã e seus filhos. Eu perguntei:

— Mas, espera aí, essa daqui é filha de lemanjá?

— É.

Na hora, fiquei pensativa e disse:

— Nossa, então agora tudo faz sentido! Porque Nanã é mãe de todo mundo, lemanjá é mãe de todo mundo...

Na minha cabeça, não era assim. Eu achava que as Yabás eram apenas a "família das águas", algo mais restrito. Mas, gente, é algo tão óbvio, e mesmo assim, só agora isso está explodindo na minha cabeça!

E o mais interessante é que, às vezes, a gente pensa que o desenvolvimento espiritual será algo exclusivamente prático. Mas aí, quando chegamos aqui, descobrimos que também há o desenvolvimento teórico. Todo mundo senta junto, ouve as histórias, aprende os fundamentos e entende as coisas. Eu sinto que preciso disso também. Preciso do teórico para compreender melhor o que estou vivenciando. É como se o aprendizado prático e o teórico andassem juntos, complementando um ao outro" (P3).

No entanto, apesar das diversas sabedorias que os territórios de terreiro têm a partilhar, seguem vivenciando diversas violações e violências que colocam em risco seus adeptos. Portanto, a próxima seção pretende abordar a construção da intolerância religiosa no Brasil.

7.2 Intolerância Religiosa

De acordo com Nogueira (2020) a intolerância religiosa consiste em ações, provindas de um conjunto ideológico, que ofensivamente atravessa as religiões não hegemônicas, devido à falta de aceitação de sua existência, bem como as demonstrações de hostilidade em relação às crenças, rituais e práticas de uma pessoa ou um grupo com base em sua afiliação religiosa.

Esse fenômeno pode se manifestar de diversas formas, a exemplo da discriminação verbal, exclusão espacial e a violência física, estando, portanto, arreigado a estereótipos e preconceitos, construídos na subjetividade dos seres humanos que, por sua vez, são conduzidos a aceitarem o padrão religioso com matriz no cristianismo, que prevalece socialmente desde a colonização. A intolerância religiosa é uma violação dos princípios previstos na Constituição Federal (1988), no artigo 5º no inciso VI:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. [...] (BRASIL, 1988).

Entretanto, embora se constate avanço e conquista com relação à criação de leis, que surgiram também como garantia de direitos, as violações com relação às religiões de matriz africana não cessaram, por conseguinte, enfrentar a intolerância religiosa exige uma abordagem multifacetada, para que as concepções do poder legislativo e estatal sejam mais rigorosas contra a discriminação religiosa, e venham acompanhadas de programas educacionais que promovam o entendimento e a

aceitação das diversas práticas religiosas, relacionadas a aspectos culturais e étnicos diversos.

Em São José dos Campos, um centro de umbanda foi alvo de pichações com ameaças como “vou matar vocês em um atentado” ao lado de um desenho de uma cruz, na entrevista realizada pelo G1 com o responsável pelo local, foi relatada que a situação não se tratava de uma pontualidade, evidenciando a persistência da intolerância religiosa na região (G1, 2018). Esse episódio revela que, mesmo com a proteção constitucional garantida pelo artigo 5º, inciso VI, as práticas de hostilização e intimidação contra terreiros continuam a expressar um preconceito enraizado na sociedade local, demonstrando a urgência de medidas efetivas de vigilância e proteção.

A partir da colonização, a organização social posiciona e perpetua a existência de pessoas negras em disparidade social, e com o avanço do sistema capitalista, o racismo estrutural se estabelece como marcador das relações sociais. Para Mbembe (2015), a execução do biopoder transparece através da necropolítica, que escolhe a validade dos corpos, designando a morte e a vida, devido ao distanciamento proposital e sistematizado do acesso a políticas públicas para aqueles que não correspondem ao ideário criado pelo sistema. A população afrodescendente vivencia constantemente a ação da necropolítica e, conseqüentemente, o ataque a terreiros, devido ao distanciamento hegemônico das religiões de matriz africana e a intolerância religiosa presente na estruturação social. Logo, o neoliberalismo ganha força com as privatizações e a falta de acessibilidade a espaços que deveriam ser públicos. (Nogueira, 2020, p. 122).

Além disso, um relatório nacional divulgado pela Agência Brasil (2023) registrou um aumento alarmante de 24% nos casos de intolerância religiosa nos últimos anos, com destaque para ataques a terreiros e agressões contra praticantes de religiões de matrizes africanas. Esse levantamento revela que a intolerância religiosa no Brasil não é um fenômeno pontual, mas sim uma questão estrutural que atravessa as diversas esferas sociais e geográficas do país, atingindo especialmente as comunidades mais vulneráveis. O aumento da violência contra os espaços de culto e a criminalização das práticas religiosas afro-brasileiras expõem uma continuidade das dinâmicas discriminatórias que remontam ao período colonial e permanecem enraizadas nas relações sociais. O relatório evidencia também a urgência da implementação de

políticas públicas eficazes que não só punam os casos de intolerância religiosa, mas que promovam, de forma ampla, o respeito e a valorização das religiões de matriz africana no país. Além disso, é fundamental a criação de programas educativos que combatam o preconceito desde a base, nos sistemas de ensino e nas comunidades, de modo a sensibilizar as novas gerações para a pluralidade religiosa e cultural do Brasil.

Dentro deste contexto, na pesquisa de campo pôde-se observar que 50% das mulheres que identificaram que sofreram com a intolerância religiosa se reconhecem como pessoas negras. Partindo desta análise, os relatos perpassam experiências que evidenciam como o racismo e a intolerância religiosa se entrelaçam, marcando trajetórias de exclusão e resistência. O depoimento de **P2** exemplifica essa realidade ao relatar sua primeira vivência de intolerância e racismo enquanto realizava uma oferenda para Exu na encruzilhada:

Já, uma vez eu estava fazendo uma oferenda pra Exu na Encruzilhada, eu amo Exu, sou filha dele e tamo junto em toda encruza. E aí eu estava lá fazendo... Olha só, é curioso, né? Porque era uma criança...eu estava com a minha irmã lá, fazendo meu trabalho e aí passou umas crianças de nove ou dez anos de bicicleta brincando e olharam de longe e tal, essa foi a minha primeira cena de intolerância e racismo também. Enfim, eles passaram, nós fizemos o trabalho e fomos dar uma volta, aproveitamos para refletir também sobre o trabalho e já estava anoitecendo. Passamos na rua que elas estavam brincando e elas começaram a gritar comigo e com a minha irmã, minha irmã também é umbandista, começaram a gritar, começaram a nos xingar, "sua macumbeira, vocês vão pro inferno", minha irmã, filha de lansã, falou assim, "eu vou fazer uma macumba pra você, você vai ver só, tá falando o quê?" (risadas). Eu já fui falando na linha, de que aquilo era crime, que eles não poderiam falar daquela forma, que precisavam me respeitar. E é interessante que no bairro que eu moro, tem muita encruzilhada e tem muito padê para Exu (P2).

Além disso, o relato evidencia como a ocupação dos espaços urbanos por práticas religiosas afrodescendentes, ainda desperta reações violentas, mesmo em locais onde a presença dessas manifestações é recorrente, como no bairro em que **P2** reside, marcado por encruzilhadas e padês para Exu. Assim, a vivência dessa entrevistada ilustra a perpetuação da intolerância e ao mesmo tempo resistência de mulheres negras que seguem cultivando e reafirmando suas crenças, mesmo diante de constantes ameaças e deslegitimações.

Dessa forma, o racismo religioso busca anular existências, eliminar crenças, apagar memórias e silenciar origens. A presença dessas epistemologias pretas evidencia a complexidade das religiões de matrizes africanas, marcadas desde a

colonização pelo preconceito e pela intolerância religiosa, que desumaniza a ancestralidade negra.

Aceitar a crença do outro, a cultura e a episteme de quem a sociedade branca escravizou é assumir o erro e reconhecer a humanidade daquele que esta mesma sociedade desumanizou e matou.

Isso posto, estamos em um processo de subalternização do outro. O papel da subalternização que leva ao epistemicídio e ao apagamento daquilo que a hegemonia não suporta ver vivo, humano e verdadeiro. No seio da negação de conhecimentos, saberes e culturas não assimiladas pela cultura branca/ocidental está a colonialidade do poder (Nogueira, 2020, p.123).

Com isso, outro ponto levantado na entrevista da participante **P2**, foi a construção da subjetividade de sua família que de acordo com a depoente, apesar de sentir os movimentos que sua mãe realizou para se desconstruir do imaginário intolerante com relação a sua religião, a entrevistada ainda sim sofreu situações onde se sentiu violada conforme destaca abaixo:

Uma violência que me machucou muito foi a minha mãe também, eu tenho um lugar onde eu faço minhas orações, meu ritual e a minha mãe colocou uma medalha embaixo da minha mesa, de um padre que eu não sei quem é, ela colou uma medalha embaixo da minha mesa. Então, assim... É claro que ela fez a intenção dela ali... pra mim, ela disse que era para proteger, mas ela fez isso debaixo da mesa onde faço as minhas oferendas (P2).

Outras participantes, ao relatarem suas experiências com a intolerância religiosa, também evidenciam os desafios enfrentados dentro de suas próprias famílias para que sua escolha religiosa seja compreendida. Nesse sentido, a vivência dessas mulheres traz um ponto em comum: a dificuldade de se sentirem confortáveis com sua religiosidade na presença de outros familiares, como destaca **P4**:

Então, intolerância religiosa na minha vida acontece sim. Já fui ameaçada de morte por isso também. Meu sogro ameaçou ir ao terreiro e atirar em todo mundo lá dentro porque, segundo ele, eu estou levando meu marido para o caminho do inferno e sou um demônio na vida dele. Ele joga búzios direto, menina. É ridículo (P4).

Com o relato das participantes, é possível perceber como a religiosidade afrodescendente é interpelada pelas relações sociais, influenciada pelas construções de subjetividades pautadas em uma hegemonia religiosa. Dessa forma, os terreiros tornam-se espaços também de acolhimento para mulheres que por vezes não se sentiram inclusas nas réguas do cristianismo. A participante **P3**, responde à pergunta “Qual a importância em ser ou não, uma mulher negra em uma religião de matriz africana?” relatando que apesar de não ter vivenciado processos de intolerância religiosa por ser uma mulher branca, sua companheira, uma mulher negra, não possui a mesma vivência que a entrevistada com relação a sua religiosidade:

As pessoas negras ainda são minoria, infelizmente, dentro do terreiro. No nosso caso, temos apenas duas irmãs negras e a minha noiva. E só. O restante são pessoas brancas. Então, eu acho que isso faz muita diferença! Faz total diferença, porque há todo um recorte de raça, toda uma vivência que não pode ser ignorada. Por exemplo, se eu saio vestida toda de branco, usando apenas a roupa branca, com certeza vão pensar: "Ah, nossa, ela deve estar saindo do hospital ou algo assim. Agora, se a minha noiva sai toda de branco, imediatamente rotulam: "Ah ela é macumbeira". Com certeza, sabe? Então tem muito disso...Quando eu preciso sair do terreiro e fazer alguma coisa, eu saio com minha roupa branca e não vejo tanto problema. Mas a minha noiva não gosta de sair de branco. Ela prefere ir trocar de roupa e só depois sair para fazer algo. Ela tem esse receio de andar na rua com a roupa branca, e eu super entendo. Faz todo sentido, porque é isso: é um recorte de vivência diferente (P3).

Com base nos relatos, Silva (2019) evidencia que os terreiros existem de modo a exercer constante resistência diante das perseguições que são reflexo da intolerância religiosa. O pesquisador afirma que a desagregação social ocorre também a partir da organização religiosa, que determina padrões e corresponde às mazelas do sistema capitalista, impondo as concepções hegemônicas de existência, relacionadas a gênero, cultura, classe econômica e social. Esta imposição afeta a população em diversos aspectos, tendo em vista que o nome do "Deus" cristão é utilizado para impor regras de socialização, mobilizando a população a conceber em suas subjetividades um ideário patriarcal, racista e neoliberal.

Em conformidade com o sociólogo negro Jessé Souza (2015), em seu livro *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*, a ciência, no contexto pré-moderno, estava atrelada à concepção religiosa hegemônica. A partir disso, foram construídas as histórias que explicam a existência do mundo, e, conseqüentemente, devido ao epistemicídio da cultura africana, o conceito meritocrático passou a dominar as discussões no sistema neoliberal, fundamentando a ideia de que a população se constitui com base nos méritos e conquistas individuais, sem considerar a desigualdade histórica imposta desde a colonização. No entanto, a população negra sempre encontrou formas de resistir frente às opressões sistêmicas que se perpetuam desde o colonialismo, o qual construiu a estrutura de classes e gerou a disparidade social ainda presente.

O sistema neoliberal se fortificou com as demandas de privatização e a exclusão da laicidade do Estado evidenciada com o governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro, que revelou em seu slogan a seguinte frase: "Deus acima de todos", desconsiderando a existência de outras religiosidades e até mesmo aqueles que não são adeptos a religiões. Uma matéria da revista *El País* (2019) comprova um

e-mail encaminhado para o Ministério da Educação (MEC) em 2019, em nome do ex-ministro Ricardo Vélez Rodríguez, nomeado pelo ex-presidente. A comunicação solicitava às escolas públicas que realizassem a saudação ao hino nacional e que fosse executada a leitura de uma carta escrita em nome do mesmo, que no final dava menção ao slogan utilizado por Jair Bolsonaro durante sua campanha “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos!”. Tais questões são uma forma de expor a intolerância religiosa e a desconsideração da existência de religiões de matriz africana e outras religiões, bem como a existência de não adeptos e ateus, por parte de um Chefe de Estado que deveria exercer a laicidade em sua gestão.

O sistema social compreende verdades únicas e absolutas, e essa construção fortalece a corrente neoliberal, no intuito de posicionar as classes sociais menos favoráveis de forma meritocrática, impondo uma religiosidade hegemônica que por vezes justifica a existência da desigualdade social, por meio do apagamento histórico que revela a ação do Cristianismo no controle de corpos na colonialidade. Com base no exposto, o filósofo Dussel (2004) revela a intolerância como possibilidade de controle dogmático, que com base na verdade criada pela hegemonia, acompanha o desenvolvimento social através da criação de estigmas e preconceitos construídos em favor do sistema.

Denominaremos como intolerante a la posición intransigente ante posibles oponentes. Por ello la intolerancia es dogmática, indicando así la unidad entre una cierta teoría de la verdad y el poder político. El intolerante afirma “poseer” la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como “verdadero”. Esta confianza ingenua, lejos de todo escepticismo o conciencia de la finitud de la inteligencia y la voluntad humanas, da al dogmático una certeza inequívoca y un sentido mesiánico a su misión de extender dicha verdad en toda la humanidad (si tuviera el poder para hacerlo) (Dussel, 2004, p.1).

Essa denominação proposta visita a ideia de que tolerar não supre as necessidades de uma sociedade democrática, portanto, esse conceito pode ser atrelado à necropolítica, no sentido de que a tolerância da existência não conduz aos cuidados necessários para a promoção de políticas públicas de qualidade que atendam as demandas da população que se encontra à margem da sociedade. Neste sentido, se visualiza a necessidade da epistemologia decolonial, para que o desenvolvimento das projeções territoriais e espaciais seja compreendido visualizando as questões pertinentes à cultura, raça e classe.

É perceptível a influência dos terreiros nas construções sociais e subjetivas, entretanto, a sociedade neoliberal limita a valorização dos seus aspectos culturais e

suas tecnologias ancestrais são utilizadas da forma como convém, sendo apropriadas e branqueadas para dar ênfase no mercado capitalista. Desta forma, o planejamento urbano deve ser insurgente ao abordar perspectivas decoloniais para a compreensão dos territórios, a partir da memória viva que carregam, visualizando a sua identidade como fator fundamental para as construções urbanas.

Para além, os terreiros são comunidades ativas que proporcionam suportes que deveriam de antemão ser prestados pelo Estado, com base nas leis que garantem a existência destes territórios. Nesta linha, a preservação ambiental também se relaciona com as religiões de matriz africana, que apreciam ações sustentáveis, pois por diversas vezes seus espaços repletos de áreas verdes são intrinsecamente análogos a suas práticas. A entrevistada **P2**, relata o papel dos terreiros na promoção de ações que auxiliem a comunidade local, evidenciando a ausência do Estado devido as demandas de vulnerabilidades de ordem alimentícia e conseqüentemente socioeconômicas:

Lá tem um braço social onde atende a comunidade mesmo. O terreiro fica no Interlagos, então ele acaba atendendo a comunidade, mensalmente há distribuição de cestas para as famílias que estão em situação de vulnerabilidade econômica. Então há essa ação social atrelada, né? Os próprios filhos da casa ficam responsáveis por arrecadar (P2).

A presença dos terreiros pode proporcionar oportunidades para construções interculturais e inter-religiosas no planejamento urbano, pois a inclusão de seus adeptos nas discussões sobre o desenvolvimento das cidades pode resultar em decisões mais inclusivas e sensíveis à diversidade. Esses espaços não apenas desempenham um papel religioso, mas também são centros de produção e transmissão de saberes ancestrais, conectados a modos de educação praticados nos terreiros de candomblé, umbanda e macumbas cruzadas, bem como em ruas, esquinas e rodas de resistência (Rufino, 2020, p.76).

A entrevista com a participante **P2** que, ao refletir sobre a importância dos terreiros, destaca a resistência como uma característica fundamental desses espaços:

Quando a gente tá nesses espaços, enquanto mulher negra, a palavra que vem, mulher, enfim, uma figura racializada, é a resistência, porque os nossos resistiram pra que esses espaços continuassem, e ainda resistem muito para continuar existindo e cultivando isso (P2).

Assim, a resistência apontada pela entrevistada se conecta diretamente ao papel dos terreiros na preservação das tradições, que enfrentam constantemente as

ameaças de embranquecimento e apagamento cultural, ao mesmo tempo em que fortalecem a identidade de suas comunidades.

Além disso, ao considerar os terreiros como espaços de resistência e produção de conhecimento, abre-se caminho para políticas públicas que respeitem e fortaleçam essas formas de aprendizado, garantindo que os ensinamentos e a cultura presentes nesses territórios sejam preservadas e transformadas na contemporaneidade. Assim, o Planejamento Urbano pode se tornar um instrumento de reparação histórica e de promoção da equidade, reconhecendo as práticas sociais e culturais das CTTro na construção de cidades mais justas, plurais e democráticas.

8 RELIGIOSIDADE EM SÃO JOSÉ DOS CAMPOS: UMBANDA E CANDOMBLÉ

A cidade de São José dos Campos possui uma forte tradição religiosa, historicamente marcada pela influência do catolicismo. Entretanto, as religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Candomblé, também fazem parte do cenário religioso do município, ainda que frequentemente marginalizadas e invisibilizadas. A pesquisa realizada buscou compreender a representatividade das mulheres negras dentro dos terreiros, considerando as interseções entre raça, gênero e religiosidade.

A relação do município em estudo com a religiosidade católica está intimamente ligada, no livro *Fase Sanatorial em São José dos Campos: Espaço e Doença*, a historiadora Valéria Zanetti e Kelly Garcia (2010, p.183) relatam que entre aproximadamente 1916 e 1919, foi publicado em São José dos Campos o periódico *A Caridade*, que estava associado à “Associação de São Vicente de Paulo” e era mantido pelos membros da Conferência Nossa Senhora Aparecida. O objetivo principal do jornal, conforme seu nome sugere, era promover iniciativas de caridade, com foco no apoio às camadas mais necessitadas da população local.

A criação do jornal propagou a intolerância religiosa ao enfatizar críticas de outras manifestações religiosas na tentativa de doutrinar os leitores, conforme aponta abaixo:

A leitura detida dos exemplares permitiu-nos perceber que a atividade do semanário não se restringiu somente à caridade. Por meio de seu conteúdo tentava-se também doutrinar os leitores, criticando religiões e qualquer posicionamento que contrariasse os dogmas da Igreja Católica. Por trás da ação caritativa os exemplares de *A Caridade* atrelavam o catolicismo como condição ao desenvolvimento do país. Em decorrência desse objetivo, o periódico exercera o papel de defensor dos melhoramentos materiais da cidade, noticiando as obras públicas importantes para a organização urbana do momento (Garcia; Zanetti, 2010, p. 184).

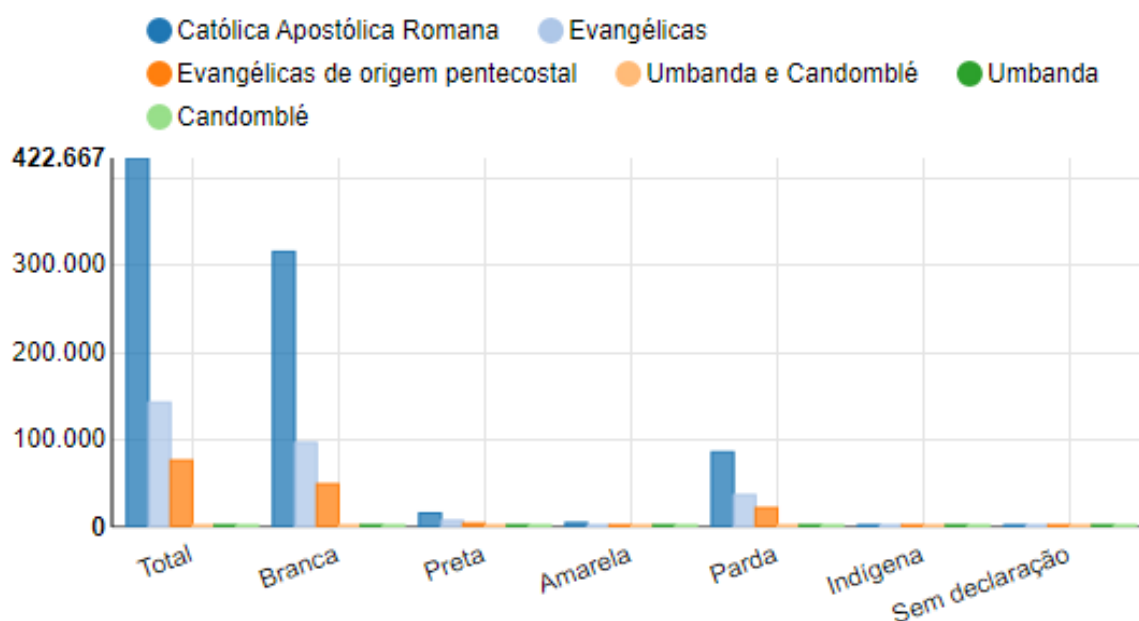
Com esse recorte, observa-se que a Igreja Católica, diante das profundas transformações sociais do século XIX, buscou reafirmar-se como instituição dominante por meio da imposição de sua doutrina através das formas midiáticas que emergiam. A criação da imprensa voltada para a doutrinação católica, impulsionada pelo movimento de romanização do catolicismo, tinha como objetivo central combater as ideias contrárias à fé católica, promovendo a difusão da doutrina cristã e reconquistando sua hegemonia perdida. A Igreja passou a utilizar a mídia como ferramenta estratégica para reforçar seus dogmas, empregando recursos próprios

para expandir sua influência e contrapor-se ao avanço da secularização na sociedade. Isso se deu, principalmente, por meio de publicações que buscavam fortalecer a moral cristã em um contexto social marcado por rápidas mudanças e pela ascensão de valores laicos (Garcia; Zanetti, 2010, p. 185-186).

Nesse contexto, o assistencialismo associado ao periódico *A Caridade* tinha como objetivo prestar atendimento a um segmento socioeconômico que vivia em situação de vulnerabilidade, suprindo, em muitos casos, as lacunas deixadas pelo Estado no município em questão. Dessa forma, o desenvolvimento da cidade foi marcado pela hegemonia cristã, que se consolidou a partir das demandas da população em condição de precariedade. Ao mesmo tempo, São José dos Campos, ao atrair indivíduos em busca de tratamento para a tuberculose, apresentava-se como um local propício para a cura, principalmente devido à sua fama de possuir um clima favorável. No entanto, essa imagem era, em grande parte, midiaticizada, criando uma expectativa que nem sempre correspondia à realidade, deixando muitos desses indivíduos iludidos com promessas que não se concretizaram plenamente (Garcia; Zanetti, 2010, p. 187).

Essa construção de São José dos Campos no contexto religioso revela aspectos que continuam a influenciar sua relação com a religiosidade, ao analisar as consequências dessa dinâmica. De acordo com os dados apresentados pelo IBGE (2010), as religiões demonstram uma presença significativa do catolicismo, que se destaca como uma das vertentes com maior número de adeptos, conforme ilustrado pelo gráfico na página a seguir.

Gráfico 1 - População residente, por situação do domicílio, nas religiões presentes no município



Fonte: IBGE (2010).

A Umbanda e o Candomblé são religiões afro-brasileiras que, apesar de compartilharem origens africanas, apresentam diferenças significativas. O Candomblé, preservou diversas características das religiões africanas, utilizando representações simbólicas como estratégia para manter viva a cultura africana após o período colonial. As intelectuais Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008) destacam que a experiência da população negra, marcada pelo apagamento histórico decorrente da colonização, levou ao desenvolvimento e à ressignificação de sistemas simbólicos capazes de traduzir e fortalecer suas conexões sociais:

O Candomblé nasce, então, como campo possível de resistência e sobrevivência cultural e étnica do negro escravizado, e como a possibilidade de manutenção de uma identidade e solidariedade que o processo da escravidão, libertação e marginalização do negro não logrou destruir. (Carneiro; Cury, 2008, p. 102).

Em conformidade com Nogueira (2008, p.37), o Candomblé é mais do que uma religião, pois incorpora simbolismos de resistência e identidade, preservando elementos que criaram raízes no sistema social. Nesse contexto, sua formação é marcada pelas interações entre as diversas culturas presentes no país, organizando-se como uma forma de resistência para manter viva a memória ancestral. O autor

descreve essa construção como resultado de um movimento de sobrevivência da religião:

No caso do candomblé, certas questões particulares se colocam, pois ele é a sobrevivência de um olhar sócio-religioso do mundo, que sofreu e vem sofrendo profundas modificações devido a um processo de transculturação entre a África e o Brasil. Ele é a subsistência de crenças e estados de espírito que, ligados a um tipo de sistema social global, tiveram que se adaptar a outro, com novas formas de representação coletiva no intuito de se perpetuarem (Nogueira, 2008, p. 37).

A população afrodescendente vivencia o epistemicídio de suas práticas culturais e religiosas. Sob essa perspectiva, pensar na diáspora africana como consequência da objetificação da mulher negra é um caminho necessário para desmistificar os saberes africanos e encontrar a representatividade social carregada por elas. Nogueira (2020) aponta a existência de mulheres negras a partir da resistência ao projeto colonial:

Fomos "institucionalizados" por mulheres, mães pretas, classe que até hoje é considerada a mais estigmatizada em um país racista e misógino. Mulheres que tiveram a força e a sensibilidade de recriar a família preta destruída pelo tráfico. Mulheres que restituíram os nomes africanos aos seus, que tiveram seus nomes nativos roubados pela Igreja Católica. Não precisaram ler sobre conceito de identidade para ajudar no refazimento da identidade preta dos seus, pois a noção de empoderamento pessoal e coletivo pela manutenção da comunidade lhe era um saber nativo. A noção do fortalecimento pela pertença, pela renovação-vínculo com a ancestralidade, o despertar do Eu divino dos seus como forma de tentativa de sobreviver frente à violência do sistema opressor (Nogueira, 2020, p. 131).

A colonização e a narrativa histórica eurocentrista transmitida para a sociedade têm gerado inúmeras situações em que a ancestralidade africana foi negligenciada ou apagada. Apesar disso, os terreiros se estabeleceram como importantes locais de preservação e resistência dessa ancestralidade. Durante a colonização, as religiões de matriz africana enfrentaram a oposição e a demonização de suas práticas religiosas, principalmente pela igreja católica. Essa hostilidade resultou em um distanciamento significativo da população negra em relação às práticas religiosas de matrizes africanas, com isso, os espaços dessas matrizes foram marginalizados e, em certas práticas, embranquecidos (Nogueira, p. 94-95, 2020).

De acordo com Nascimento (1980), no colonialismo, as práticas religiosas provindas das religiões de matriz africana foram consideradas ilegais, o intelectual denuncia em seu livro *O Quilombismo* a resistência cultural e a repressão religiosa que marcaram essas religiosidades no Brasil colonial:

O que alguns antropólogos culturais e seus aprendizes têm chamado de sincretismo entre catolicismo e religião africana não passa de uma cobertura sob a qual os escravos clandestinamente se habilitavam a praticar seu próprio culto religioso, reprimido de tantas formas. Devemos ter sempre em mente que desde o nascimento da colônia consideraram as religiões africanas como práticas ilegais, e elas se tornaram cultos subterrâneos, misteriosos, secretos. Há uma infinidade de testemunhos e exemplos documentando a história da perseguição implacável movida contra as religiões africanas. Já no século passado "cientistas" e scholars rotulavam o Candomblé e outras religiões vindas da África de "magia negra", "superstição", "animismo", "fetichismo", e outros "ismos" igualmente pejorativos (Nascimento, 1980, p. 95).

Em congruência com o professor e historiador Luiz Antônio Simas (2023), relata a história da construção da Umbanda no início do século XX, em 1908, quando Zélio Fernandino de Moraes um jovem que havia passado por uma paralisia inexplicável, incorporou um espírito durante uma sessão na Federação Espírita de Niterói. O espírito, conhecido como *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, questionou a exclusão de pretos e indígenas no meio espírita e anunciou a fundação de uma nova religião que acolheria esses guias. Esse evento é considerado o marco da construção da Umbanda, consolidando sua identidade a partir da incorporação de diferentes influências espirituais e culturais (Simas, 2023, p.97).

A linha aberta pelo mito da anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas marca, para os adeptos de certa umbanda, o início da codificação de uma tradição vigorosamente marcada pelo cristianismo e pelo espiritismo kardecista, que operará, especialmente a partir da década de 1930, em duas dimensões aparentemente contraditórias: de um lado, se empenhará na tarefa de desafricanizar a umbanda; de outro, terá na centralidade de seus rituais a incorporação pelos médiuns de espíritos dos indígenas e dos pretos velhos, que ao trabalhar na linha da caridade poderiam cumprir os seus processos evolutivos no campo espiritual (Simas, 2023, p.98).

No entanto, a Umbanda e o Candomblé possuem suas variações, nas entrevistas realizadas em campo, 75% das participantes são adeptas da Umbanda Tradicional que não possui o sincretismo com a religiosidade cristã, conforme relata a participante **P3**:

Aqui, nesse terreiro, é praticada a Umbanda Tradicional. Para mim, isso tem sido uma descoberta completamente nova. Tudo que eu conhecia, ou achava que conhecia, vinha de uma perspectiva mais voltada para a Umbanda Sagrada. Nunca tinha ouvido falar em Umbanda Tradicional, então tem sido uma experiência muito diferente e, ao mesmo tempo, faz muito sentido para mim.

Essa ideia de tirar a influência cristã da Umbanda faz total sentido. Na Umbanda Sagrada, percebo que há uma mistura muito grande com elementos do cristianismo, e acredito que, se eu estivesse em um terreiro de Umbanda Sagrada, talvez ainda sentiria aquela trava por conta dessa conexão com o cristianismo (P3).

Dentro do escopo apresentado das religiões em análise, compreender a existência das mulheres negras na sociedade e dentro desses espaços religiosos requer refletir sobre a forma como o racismo opera no Brasil. Esse processo não apenas apaga identidades, mas também limita os papéis que essas mulheres podem ocupar, inclusive no campo espiritual. A lógica patriarcal das tradições religiosas ocidentais, marcada pela hierarquização de gênero, muitas vezes reduz a mulher a papéis sociais fixos e subalternos, como o de mãe ou esposa. Em contrapartida, Sidnei Nogueira (2020), em seu livro *Intolerância Religiosa*, traz uma perspectiva potente sobre como as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) valorizam a multiplicidade das experiências femininas. Sua análise evidencia como esses espaços permitem o reconhecimento amplo e simbólico das mulheres negras, reafirmando sua presença enquanto lideranças, guerreiras e referências espirituais:

Ao contrário do padrão de grande parte das crenças ocidentais que reduz a mulher a apenas dois papéis - mãe e esposa-, para que sirva sempre aos propósitos do marido, nas CTTro, de acordo com os itãn, podem ser mulheres, mães, guerreiras, sedutoras, caçadoras, amantes, independentes, profissionais, sagradas e mães sem um marido. E o sentido da palavra "mulher" não se dá por exclusão ou por hierarquização de papéis menos e mais importantes (Nogueira, 2020, p.132).

Dentro deste contexto, nas entrevistas realizadas, foi possível observar que a relação da participante **P3**, que se declara como uma mulher lésbica e branca, com o terreiro de Umbanda Tradicional que frequenta, ocorreu devido ao afastamento do cristianismo. De acordo com seu relato, **P3** se sentia violada e não acolhida pela religião de sua família. Essa sensação de exclusão se conecta com o que Lélia Gonzalez (2019) denuncia como o efeito do racismo e do sexismo estruturais presentes na cultura brasileira, que são reforçados por instituições como a igreja, responsáveis por perpetuar violências simbólicas e materiais contra quem não se enquadra nos padrões normativos. A partir disso, os terreiros passam a representar espaços de refúgio, de construção de identidade e de pertencimento, especialmente para pessoas LGBTQIAPN+, que muitas vezes encontram ali o acolhimento negado em outros lugares.

Não, eu acho que ainda estou nesse processo. Como eu entrei há pouco tempo, sinto que talvez não tenha passado por isso, mas pode ser que aconteça, né? Sempre tem aquela questão... A parte de "sair do armário". E não só em relação à sexualidade, mas também à revelação da nossa religiosidade.

Mas teve um episódio que marcou muito. Eu falo que todo preconceito que já sofri na vida, seja ele relacionado à sexualidade ou por qualquer outra coisa, sempre veio da parte cristã. Então, se eu já sofri algo, foi vindo da igreja. Isso foi, inclusive, um dos motivos pelos quais eu saí.

Quando eu me assumi, teve um episódio em que algumas mulheres da igreja foram me buscar no trabalho, me levaram para a casa delas, me trancaram lá e tentaram "expulsar demônios". Foi um verdadeiro caos. No fim, me deixaram na frente do shopping à meia-noite, dizendo: "Tá bom, não deu certo. Deus te abençoe, vai embora para sua casa." Então, se já sofri alguma coisa, foi por parte da igreja. Mas, em relação à Umbanda, não. Acho que isso também é porque poucas pessoas sabem da minha relação com a religião (P3).

O perfil das participantes entrevistadas na presente pesquisa, foi formado por dados coletados que indicam que as participantes possuem entre 26 e 32 anos e são 50% brancas e 50% negras. Um dado relevante é a correlação entre raça e experiência de preconceito religioso. Enquanto as mulheres brancas relataram não ter sofrido discriminação, todas as mulheres pretas e pardas afirmaram já ter sido alvo de preconceito. Essa disparidade reforça a tese de que a intolerância religiosa está diretamente ligada ao racismo estrutural no Brasil.

Tabela 2 - Idade, Etnia e Experiência de Preconceito.

PESSOA	IDADE	RAÇA	PROFISSÃO	RESIDENCIA	SOFREU PRECONCEITO?
P1	31	PRETA	FOTOGRAFA	CAÇAPAVA	Sim
P2	26	PRETA	PSICOLOGA	SÃO JOSE DOS CAMPOS	Sim
P3	32	BRANCA	AUX ADMINISTRATIVO	SÃO JOSÉ DOS CAMPOS	Não
P4	26	PARDA	VENDEDORA	SÃO JOSE DOS CAMPOS	Sim
P5	29	BRANCA	AUX ESCRITORIO	SÃO JOSE DOS CAMPOS	Não
P6	28	BRANCA	PUBLICITARIA DE MESTRANDA	SÃO PAULO	Não

Fonte: Autora (2025).

A partir dos dados colhidos, foi perceptível que, entre as participantes que se identificaram como mulheres negras, há uma maior incidência de relatos sobre experiências de intolerância religiosa. Esse recorte evidencia como, para essas mulheres, a vivência religiosa nas tradições de matriz africana está entrelaçada a outras formas de opressão, como o racismo e o sexismo, refletindo um contexto onde diferentes violências se sobrepõem. Por outro lado, entre as participantes brancas, esse tipo de relato não foi mencionado, o que aponta para desigualdades no modo como a intolerância religiosa é vivenciada.

Outro aspecto relevante identificado na pesquisa é a distribuição geográfica dos terreiros e a predominância da Umbanda sobre o Candomblé no município. Foi identificado na entrevista com a participante **P2** e a participante **P1** que os terreiros de Umbanda Sagrada em que frequentam, um dos pilares da tradição dos lugares é a caridade, que se relaciona com a ação da Igreja Católica no município apresentara anteriormente na presente seção.

A casa chama Tenda de Umbanda Senzala de Pretos Velhos, então a gente tem algumas direções para seguir enquanto filho, por exemplo, a gente tem como fundamento pretas e pretos velhos, então existe essa linha da humildade, essa linha da doação, essa linha da caridade, que tem um grande pano de fundo do espiritismo, mas isso é uma outra história (risada), é uma outra história, mas tem esse propósito de que filho de senzala tem que fazer para merecer, tem que doar para receber. Então nessa vertente de que o bem tem que ser praticado para que o bem se retorne. E aí acho que isso também se alinha com a ideia e a ação social que é promovida (P2).

Durante a pesquisa, não foi identificada nenhuma participante que frequentasse terreiros de Candomblé, apesar da existência desses espaços no município de São José dos Campos. Essa ausência não significa a inexistência ou invisibilidade do Candomblé na cidade, mas pode estar relacionada a fatores como a dificuldade de acesso aos terreiros, a desconfiança frente a pesquisas acadêmicas ou mesmo o resguardo que muitas dessas casas mantêm diante de um histórico de perseguições e violências. Essa lacuna reforça a importância de refletir sobre os desafios metodológicos envolvidos na aproximação com comunidades tradicionais de terreiro, que muitas vezes enfrentam processos constantes de silenciamento e precisam adotar estratégias de proteção diante de contextos sociais marcados pela intolerância religiosa e pelo racismo estrutural.

Tabela 3 - Religiões e suas zonas territoriais.

PESSOA	REPRESENTAÇÃO POR IALORIXÁ/MÃE DE SANTO OU BABALORIXÁ/PAI DE SANTO	RELIGIÃO	ZONA	RESIDENCIA
P1	MAE DE SANTO	UMBANDA SAGRADA	SUL	CAÇAPAVA
P2	MAE DE SANTO	UMBANDA SAGRADA	SUL	SÃO JOSE DOS CAMPOS
P3	MAE DE SANTO	UMBANDA TRADICIONAL	NORTE	SÃO JOSÉ DOS CAMPOS
P4	IALORIXÁ	UMBANDA TRADICIONAL	NORTE	SÃO JOSE DOS CAMPOS
P5	IALORIXA	UMBANDA TRADICIONAL	NORTE	SÃO JOSE DOS CAMPOS
P6	IALORIXA	UMBANDA TRADICIONAL	NORTE	SÃO PAULO

Fonte: Autora (2025).

A ausência de participantes candomblecistas nos relatos reforça a percepção de que o Candomblé ainda se mantém como uma prática religiosa mais resguardada e menos visível no município, diferentemente da Umbanda, que, por seu histórico de sincretismo com o catolicismo e sua maior adaptabilidade ao imaginário religioso brasileiro, tende a gozar de uma aceitação social mais ampla. Essa diferença de visibilidade e aceitação não é neutra: ela está atravessada por relações de poder e racialização.

Os dados da pesquisa também indicam que os terreiros mapeados são majoritariamente frequentados por pessoas brancas, o que evidencia um distanciamento da população negra das religiosidades de matrizes africanas no município em análise. Nogueira (2020) aponta que a branquitude, ao se apropriar de práticas religiosas afro-brasileiras, muitas vezes as dissocia de seus fundamentos ancestrais e políticos, promovendo um esvaziamento simbólico dessas tradições. Essa dinâmica revela como o racismo estrutural atua não apenas na exclusão, mas também na reconfiguração simbólica de territórios religiosos originalmente negros, gerando uma espécie de “embranquecimento” desses territórios.

Tabela 4 - Porcentagem de Pessoas nos Terreiros por Raça/Cor.

PESSOA	RAÇA	SOFREU PRECONCEITO?	PORCENTAGEM DE PESSOAS NEGRAS NO TERREIRO	PESSOAS NEGRAS NO TERREIRO	PESSOAS NO TERREIRO
P1	PRETA	SIM	10,0%	20	200
P2	PRETA	SIM	7,5%	30	400
P3	BRANCA	NÃO	20,0%	3	15
P4	PARDA	SIM	0,0%	0	15
P5	BRANCA	NÃO	0,0%	0	20
P6	BRANCA	NÃO	6,3%	1	16

Fonte: Autora (2025).

O questionamento construído a partir desta análise é de que a presença majoritária de pessoas brancas nesses espaços trouxe a seguinte indagação: essa presença majoritária reflete uma ressignificação ou uma descaracterização das religiões de matriz africana? A presença de pessoas brancas na Umbanda pode ser vista como um fenômeno de democratização do espaço religioso, mas também pode indicar processos de embranquecimento cultural e de apropriação que distorcem a

essência dessas tradições. Com isso, retorna-se a hipótese prevista de que no município de São José dos Campos, existe uma ausência significativa de mulheres negras dentro dos terreiros de religiões de matrizes africanas devido ao apagamento histórico da cultura afro-diaspórica.

A resposta da entrevistada **P2**, ao ser questionada sobre sua vivência como mulher negra dentro do terreiro, trouxe reflexões sobre a presença da branquitude nesses espaços e o conseqüente afastamento das tradições de matriz africana. Seu relato evidencia como certas dinâmicas podem influenciar a ressignificação das práticas e identidades no terreiro, revelando tensões entre a ancestralidade e os processos de embranquecimento:

Tem sido uma experiência muito interessante, assim, eu vou num terreiro que tem poucas mulheres pretas e poucos homens pretos, dentro do terreiro, a Mãe de Santo, ela é uma pessoa que, pelas características físicas, ela é uma pessoa que se aproxima dos povos amarelos. A família dela também é de umbanda, todos eles têm terreiros.

Tem sido uma experiência de descoberta, muitas descobertas, porque eu tô num terreiro que grande parte são pessoas brancas, grande parte mesmo.

Nós temos uma mãe pequena, que é uma mulher retinta, ela é a única figura de poder dentro da lógica da casa, que é uma pessoa negra e alguns filhos da casa também são negros...

Eu me sinto desconfortável em alguns momentos porque fica muito difícil de às vezes se conectar e se aproximar quando você não vê muito África perto daquilo que se está cultivando.

Mas aí é um compromisso que eu faço comigo e com a minha espiritualidade, enfim, com o meu propósito de porque eu tô ali, porque eu acredito... Ligado também à minha história, à minha ancestralidade, é um lugar de descobrimento porque eu venho descobrindo as pessoas, elas são pessoas na minha vida (risadas), as entidades que trabalham comigo e tal e isso vai também remetendo a estudar, ler e tudo mais.

Por exemplo, quando eu recebo uma cigana, eu já não penso mais na ideia europeia dessa cigana, já penso numa cigana que pode ser uma cigana ali da África, uma cigana que tá, enfim, na Ásia, vou em algum lugar que não necessariamente corresponda a esse estereótipo europeu, principalmente uma cigana latina, que é muito possível né?

E quando eu penso também numa pombagira, eu já também não penso ela estereotipada nesse sentido, mas porque isso também vem muito de encontro com o estudo. A minha vontade é de aprender mais sobre esses povos porque é muito fácil você escorregar e de novo entrar num lugar de fazer uma... Eu nem sei se existe essa palavra, mas criar uma ideia europeia, né? Uma ideia branca, uma ideia mais próxima do eurocentrismo, sabe? Então, é muito desafiador, eu acho (P2).

A fala da entrevistada **P2** revela, com sensibilidade e aguda consciência, os dilemas enfrentados por mulheres negras em espaços religiosos onde a branquitude passou a ocupar posições de maioria e de poder simbólico. O desconforto ao "não ver muito África perto daquilo que se está cultivando" não expressa apenas uma inquietação individual, traduz um distanciamento coletivo, uma fratura entre a raiz

ancestral africana e os sentidos ressignificados por meio de processos de apropriação e embranquecimento cultural. Como analisa Sueli Carneiro (2023), o racismo não se limita à exclusão; ele reorganiza hierarquias, redefine sentidos e reposiciona corpos negros para as bordas, inclusive em espaços que lhes pertencem historicamente.

Sidnei Nogueira (2020) alerta para os perigos de uma religiosidade negra esvaziada de sua centralidade quando a branquitude ocupa os lugares de representação, poder e condução ritual sem compromisso com a ancestralidade africana. A vivência da entrevistada, portanto, revela um embate profundo entre o desejo de conexão espiritual e a ausência de referências negras concretas — nos corpos, nas lideranças, nas estéticas e nos símbolos do terreiro. Como aponta Claudia Alexandre (2019), o que está em disputa não é apenas o direito de participar, mas a legitimação de um olhar afrocentrado que preserve a memória coletiva, os rituais, os saberes e a estética da diáspora africana.

Dessa forma, o afastamento das mulheres negras dos terreiros, especialmente em contextos como o de São José dos Campos — marcados pela hegemonia cristã e por processos históricos de embranquecimento simbólico e territorial — deve ser compreendido como parte de uma lógica mais ampla de apagamento. Reconstruir esse pertencimento exige mais do que a abertura de portas: exige o engajamento coletivo em um projeto de revalorização da ancestralidade, de enfrentamento ao racismo religioso e de construção de espaços onde o sagrado negro seja legitimado, vivido e protegido em sua inteireza.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa buscou analisar a participação e a representatividade das mulheres negras nos terreiros de religiões de matriz africana, com foco na Umbanda e no Candomblé, no município de São José dos Campos – SP. A partir de uma perspectiva decolonial, o estudo evidenciou a importância desses espaços como territórios sagrados de resistência cultural, identitária e espiritual, devido a preservação de saberes ancestrais e a construção de redes comunitárias de cuidado, pertencimento e afeto.

Contudo, os dados coletados revelaram uma realidade marcada pela invisibilidade, intolerância religiosa e o racismo estrutural, que impactam diretamente a presença e a atuação das mulheres negras nos terreiros. A hipótese inicial, de que a presença de mulheres negras não é majoritária nesses espaços devido ao processo histórico de embranquecimento social e marginalização imposto pela lógica eurocêntrica, foi confirmada dentro do grupo em análise. Embora os terreiros sejam territórios de resistência e empoderamento, as marcas do colonialismo e as violências simbólicas ainda presentes na sociedade brasileira dificultam o acesso, o reconhecimento e a permanência dessas mulheres nesses espaços religiosos.

Além disso, observou-se a predominância de pessoas brancas nos terreiros de Umbanda mapeados na pesquisa, em contraste com a ausência de participantes candomblecistas. Tal constatação aponta para uma dinâmica preocupante de distanciamento da população negra dos territórios de terreiro, sugerindo um processo de embranquecimento e reconfiguração simbólica dessas religiosidades no município. A invisibilidade do Candomblé em São José dos Campos, mesmo com sua presença reconhecida, pode ser compreendida como reflexo da resistência dessa tradição em manter sua estrutura mais fechada, devido aos processos de marginalização urbana de seus espaços.

A análise dos dados também evidenciou que as mulheres negras enfrentam formas interseccionadas de opressão, articuladas por raça, gênero e religião. Enquanto as mulheres brancas entrevistadas relataram não ter passado por experiências de discriminação religiosa, todas as mulheres negras descreveram situações de preconceito, o que reforça a tese de que a intolerância religiosa no Brasil está profundamente entrelaçada ao racismo estrutural. Esse cenário exige uma

reflexão crítica sobre as dinâmicas de poder que perpetuam a desvalorização das práticas culturais afro-brasileiras e a exclusão das mulheres negras desses espaços.

No contexto específico de São José dos Campos, uma cidade marcada por uma hegemonia católica, por um histórico de higienismo urbano e pela segregação territorial, os terreiros de matriz africana enfrentam desafios adicionais. Localizados majoritariamente em áreas periféricas e com pouca visibilidade institucional, esses espaços seguem desempenhando um papel essencial na manutenção da ancestralidade africana, na produção de solidariedade e na construção de vínculos comunitários. Ainda assim, a ausência de políticas públicas que reconheçam, valorizem e protejam os territórios de terreiro evidencia a persistência de uma lógica urbana excludente, herdeira de uma racionalidade colonial que ainda estrutura os modos de planejamento e gestão das cidades.

Enquanto pesquisadora, mulher preta, Assistente Social e moradora de São José dos Campos, enfrentei desafios significativos ao longo deste processo. A dificuldade de locomoção, o estranhamento com o espaço acadêmico e o distanciamento da população negra dos terreiros na cidade, em razão da sua invisibilidade ou do medo da exposição, foram obstáculos concretos. No entanto, essas experiências reafirmaram meu compromisso ético, político e profissional com a promoção da justiça social, do respeito à diversidade religiosa e da valorização das culturas afro-brasileiras como parte fundamental do tecido urbano e cultural brasileiro.

A pesquisa demonstrou que os terreiros de matriz africana ainda enfrentam muitos desafios relacionados à intolerância, invisibilidade e ao racismo religioso. A maior visibilidade da Umbanda frente ao Candomblé no município, somada ao perfil racial majoritariamente branco dos frequentadores, evidencia tensões entre identidade, território e religiosidade que precisam ser debatidas à luz de políticas públicas e práticas sociais antirracistas.

Dessa forma, o estudo contribui para a compreensão das dinâmicas religiosas no espaço urbano e reforça a importância dos terreiros como territórios vivos de resistência cultural, espiritualidade e construção coletiva de identidade. Mais do que espaços de culto, são territórios educativos, de acolhimento e de resistência.

Por isso, torna-se urgente um planejamento urbano e regional que incorpore epistemologias decoloniais e valorize os saberes ancestrais das comunidades tradicionais de terreiro. A construção de cidades mais justas, plurais e democráticas

depende também do reconhecimento dessas práticas como elementos fundamentais para a sustentabilidade social, cultural e ambiental. A preservação das matas, das águas e das oferendas, tão caras às práticas das religiões de matriz africana, deve ser incorporada como eixo estruturante das políticas públicas, assegurando a continuidade desses saberes em diálogo com a cidade.

Por fim, esta pesquisa reforça a necessidade de iniciativas que promovam o enfrentamento ao racismo, ao sexismo e à intolerância religiosa, com vistas à construção de uma sociedade verdadeiramente plural e comprometida com os direitos humanos. Que este trabalho possa contribuir para ampliar os debates sobre religião, cidade e negritude, e inspirar outras vozes a se somarem na luta por equidade, reconhecimento e liberdade religiosa.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Claudia. *Exu mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2023. 464 p.

ALMA PRETA. 55% dos brasileiros se autodeclaram pretos ou pardos, aponta Censo 2022. *Alma Preta Jornalismo*, 2022. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/55-dos-brasileiros-se-autodeclaram-pretos-ou-pardos-aponta-censo-2022/>. Acesso em: 5 jan. 2025.

ALMEIDA, Angélica Ferrarez de. As griôs no Brasil: saberes e fazeres de mulheres negras através da categoria tia. *Revista Calundu*, v. 4, n. 2, p. X-x, jul./dez. 2020. DOI: 10.26512/revistacalundu.v4/2.34965. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/download/34965/28491/92457>. Acesso em: 7 ago. 2024.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

AGÊNCIA BRASIL. Relatório aponta aumento de casos de intolerância religiosa no país. *EBC, Brasília*, 26 jan. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-01/relatorio-aponta-aumento-de-casos-de-intolerancia-religiosa-no-pais>. Acesso em: 22 abr. 2025.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Cia Editora Nacional, 2001 [1961].

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 110 p.

BENEDITO, Vera Lúcia. Cor e territórios na cartografia das desigualdades urbanas. In: OLIVEIRA, Reinaldo José de (org.). *A cidade do negro no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2013. 268 p.

BARRETO, Dora; MOURA, Beatriz Martins. Apresentação – Dos terreiros à academia: mulheres de axé, saberes tradicionais e letramento acadêmico. *Revista Calundu*, v. 4, n. 1, p. 1–5, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://calundu.org/wp-content/uploads/2020/06/00.-dora-barreto-mc3a3e-dora-de-oyc3a1-e-beatriz-martins-moura-apresentac3a7c3a3o.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2025.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

BERTH, Joice. *Se a cidade fosse nossa: racismos, falocentrismos e opressões nas cidades*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2023. 287 p.

BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Jandaíra, 2020. (Coleção Feminismos Plurais).

BETIM, Felipe. MEC envia slogan de campanha de Bolsonaro para ser lido em todas as escolas. *El País*, 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/25/politica/1551131887_454015.html. Acesso em: 28 de novembro de 2023.

BORTONCELLO, Sara Carolina Noce; ALMEIDA, Luiz Gabriel Xavier de; PINTO, Brenda Letícia de Souza; PAPALI, Maria Aparecida. Maternidade contestada: o papel da mulher no pós-abolição em São José dos Campos e Pindamonhangaba (1888-1891). In: PAPALI, Maria Aparecida; ZANETTI, Valéria Regina (Orgs.). *Escravidão e pós-abolição no Vale do Paraíba paulista*. São Paulo, 2022. p. 219-238.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil, 1988*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 de set. 2023.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. *No Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC reforça canal de denúncias e compromisso com promoção da liberdade religiosa*. Brasília: MDHC, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa>. Acesso em: 22 abr. 2025.

BRASIL. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Dispõe sobre diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 13 jun. 2012.

BRASIL. Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 24 maio 2016.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira', e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 08 ago. 2023.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. 431 p.

CARNEIRO, Sueli. *Negros de pele clara*. Geledés – Instituto da Mulher Negra, 20 set. 2004. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>. Acesso em: 23 abr. 2025.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane Abdon. O candomblé. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (comp.). *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011. 192 p.

CARRIL, Lourdes F. B. Quilombo, favela e periferia. In: OLIVEIRA, Reinaldo José de (org.). *A cidade do negro no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2013. 268 p.

CORRÊA, Aureanice de Mello. *O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo: Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016. 402 p.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016. 244 p.

DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. *A inserção da população negra no mercado de trabalho: Brasil e regiões*. São Paulo: DIEESE, 2024. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/infografico/2024/conscienciaNegraInfo.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2025.

DUSSEL, Enrique. *Deconstrucción del concepto de tolerancia: de la intolerancia a la solidaridad*. Lima: Comunicação apresentada al XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, 2004. Disponível em: <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090508.pdf>. Acesso em: 28 de novembro de 2023.

EURICO, Marcia Campos. O cotidiano da[s] família negra: por uma perspectiva antirracista de análise de suas demandas e potencialidades. *Emancipa: o cotidiano em debate*, São Paulo, n. 4, maio, p. 19-30, 2019.

EURICO, Marcia Campos. *Racismo na Infância*. São Paulo: Cortez, 2020.

FANTIN, Marcel; SHIMBO, Lucia Zanin; ZARATINE, Guilherme Nelli. Agências multilaterais, Estado e setor imobiliário: infraestrutura urbana e remoções forçadas no município de São José dos Campos – SP. In: SEMINÁRIO DE ACOMPANHAMENTO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO IAU-USP, 5., 2018, São Carlos. *Anais...* São Carlos: IAU-USP, 2018. Disponível em: https://www.iau.usp.br/wp-content/uploads/2021/04/5-seminario-de-acompanhamento-IAU-USP-caderno-de-resumos_compressed-1.pdf#page=64. Acesso em: 5 jan. 2025.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972. 285 p.

FORLIN, L. G.; COSTA, S. M. F. da. Urbanização e segregação sócio-espacial na cidade de São José dos Campos-SP: o caso Pinheirinho. *Geosul*, Florianópolis, v. 25, n. 49, p. 123–158, 2010. DOI 10.5007/2177-5230.2010v25n49p123. Disponível

em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/15505>. Acesso em: 19 set. 2025.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

G1. Centro de umbanda é alvo de pichações com ameaças em São José dos Campos. *G1 Vale do Paraíba e Região*, São José dos Campos, 22 nov. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/centro-de-umbanda-e-alvo-de-pichacoes-com-ameacas-em-sao-jose-dos-campos.ghtml>. Acesso em: 22 abr. 2025.

GARCIA, Kelly; ZANETTI, Valéria. O papel da caridade: A imprensa católica em São José dos Campos (1916-1918). In: ZANETTI, Valéria (org.). *Fase Sanatorial de São José dos Campos: Espaço e Doença*. São José dos Campos: UNIVAP, 2010. p. 183-204. V.5. Disponível em: <https://www.camarasjc.sp.gov.br/promemoria/wp-content/uploads/2018/07/Volume-IV-Fase-Sanatorial-de-S%C3%A3o-Jos%C3%A9-dos-Campos-Espa%C3%A7o-e-Doen%C3%A7a-.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2025.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 492-516.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Brasileiro: Formação e Contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 223-234.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIMARÃES, Antonio Carlos Machado; SANTOS, Thiago Fernando dos; SILVA, Rosmeire Andrade Rodrigues e. São José dos Campos, o Centro Dandara de Promotoras Legais Populares em São José dos Campos. In: ZANETTI, Valéria; GUIMARÃES, Antonio Carlos Machado (org.). *São José dos Campos: cotidiano, gênero e representação*. São José dos Campos: UNIVAP, 2014. v. VII, p. 189. Disponível em: <http://www.camarasjc.sp.gov.br/promemoria/wp-content/uploads/2018/07/Volume-VII-S%C3%A3o-Jos%C3%A9-dos-Campos-Cotidiano-G%C3%AAnero-e-Representa%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2025.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva e o Espaço. Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006..

HASENBALG, Carlos. Desigualdades raciais no Brasil. *Revista Dados*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 7-33, 1978.

HOOKS, Bell. *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. Tradução: Bhuvi Libanio. 7. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020. 319 p.

HOOKS, Bell. *Olhares Negros: Raça e Representação*. São Paulo: Editora Elefante, 2019. 356 p.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Desigualdades por cor ou raça no Brasil*. IBGE, 2022. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101972_informativo.pdf. Acesso em: 10 de setembro de 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo Demográfico, 2010*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/sao-jose-dos-campos/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 27 de agosto de 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo demográfico 2022: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. IBGE, 2022. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=794>. Acesso em: 5 jan. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *População residente por cor ou raça e sexo, 2022*. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/9606#resultado>. Acesso em: 10 de setembro de 2024.

ILÊ OMOLU OXUM; RENAFRO. *Respeite o Meu Terreiro: Pesquisa sobre o Racismo Religioso contra os Povos Tradicionais de Religiões de Matriz Africana*. Rio de Janeiro: Quimera Empreendimentos Culturais, 2022. Disponível em: <https://defensoria.rj.def.br/uploads/imagens/2e80ce9ffa1647a881eb7551f6846c0a.pdf>. Acesso em: 10 de novembro de 2023.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Véra de. *O Candomblé Bem Explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. Disponível em: <https://fliphtml5.com/ikeb/pd gj/basic>. Acesso em: 02 de dezembro de 2023.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 08 de novembro de 2023.

MIRANDA, Eduardo O. *Corpo-Território & Educação Decolonial: Proposições Afro-Brasileiras na Invenção da Docência*. Bahia: EDUFBA, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/32375>. Acesso em: 15 de novembro de 2023.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Território e História no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2002

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1980. 281 p.

NOGUEIRA, Sidnei. *A palavra Cantada em Comunidades- Terreiro de Origem Iorubá no Brasil: Da Melodia ao Sistema Tonal*. 2008. 238 p. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Jandaíra, 2020. (Coleção Feminismos Plurais). 158 p.

OLIVEIRA, Dennis. *Movimentos sociais e uma nova cultura política em tempos de ação direta do capital*. São Paulo: ARACÊ, 2014.

OLIVEIRA, José Oswaldo Soares de; GOMES, Cilene. Introdução à urbanização contemporânea: espaços e paisagens na região do Vale do Paraíba (SP). In: COSTA, Sandra Maria Fonseca da; MELLO, Leonardo Freire de (Org.). *Crescimento Urbano e Industrialização em São José dos Campos*. São José dos Campos: UNIVAP, 2010. v.5, p. 33-65.

OLIVEIRA, Reinaldo José de. *A cidade do negro no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2013. 268 p.

OMO, Maria José Acedo del; PAPALI, Maria Aparecida; ZANETTI, Valéria. *A condição feminina em São José dos Campos (1680-1822)*. 2024. Disponível em: <https://www.camarasjc.sp.gov.br/promemoria/2024/09/23/artigo-a-condicao-feminina-em-sao-jose-dos-campos-1680-1822/>. Acesso em: 5 jan. 2025.

PAPALI, Maria Aparecida; PESCALINI, Ana Paula Pereira da Silva. Complexidade do mundo escravista: autonomia e fuga na cidade de São José dos Campos (1856/1883). In: PAPALI, Maria Aparecida; ZANETTI, Valéria Regina (org.). *Escravidão e pós-abolição no Vale do Paraíba Paulista*. São Paulo: Intermeios Casa de Artes e Livros, 2022. p. 55-70.

PAPALI, Maria Aparecida. *Vestígios de um Cotidiano: Trabalhadores Escravos, Lavradores, Negociantes e Coronéis em São José dos Campos (1870-1888)*. 1996. Dissertação (Mestrado) PUC/SP, São Paulo, 1996.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como Arte da Escuta*. 3. ed. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PORTELLI, Alessandro. *O que faz a história oral diferente*. Tradução de Maria Therezinha Janine Ribeiro. Revisão técnica de Dea Ribeiro Fenelon. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, p. 25-39, 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233/8240>. Acesso em: 5 jan. 2025.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A memória do feminino no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro*. Ilhéus: Editus, 2010. 216 p.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In.: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. São Paulo: CLACSO, 2005. p. 116-142.

RESCHILIAN, Paulo Romano. Habitação social e ordenamento territorial: a dinâmica socioespacial do processo de inclusão precária em São José dos Campos (SP). In: COSTA, Sandra Maria Fonseca da; MELLO, Leonardo Freire de (Org.). *Crescimento Urbano e Industrialização em São José dos Campos*. São José dos Campos: UNIVAP, 2010. v.5, p. 163-181.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. 163 p.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Flecha no Tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 110 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. 637 p.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em: <https://sites.usp.br/fabulacoesdafamiliabrasileira/wp-content/uploads/sites/1073/2022/08/A-natureza-do-Espaco.pdf>. Acesso em: 6 fev. 2025.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*, 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023. 188 p.

SILVA, Jorge da. *Guia de Luta Contra a Intolerância Religiosa e o Racismo*. Rio de Janeiro: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), 2019. Disponível em: https://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2019/01/GUIA-DE-LUTA-CONTRA-A-INTOLERA%CC%82NCIA-RELIGIOSA-E-O-RACISMO_Versa%CC%83o-Final.pdf. Acesso em: 02 de dezembro de 2023.

SILVA, Heloisa; TAKEDA, Akino. Impacto gerado na vida das mulheres removidas das favelas. Argentina: VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 2014. Disponível em: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/54693/Documento_completo_.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 28 de novembro de 2023.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017. Disponível em: https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/03/Sodre_Muniz-Pensar-Nagô.pdf. Acesso em: 6 fev. 2025.

SOUZA, Jessé. *A Tolice da Inteligência Brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

UNIVERSIDADE ZUMBI DOS PALMARES. Conheça Mãe Menininha do Gantois, símbolo da luta contra a intolerância religiosa. 2022. Disponível em: <https://zumbidospalmares.edu.br/conheca-mae-menininha-do-gantois-simbolo-da-luta-contra-a-intolerancia-religiosa/#:~:text=Em%2010%20de%20fevereiro%20de,foi%20dado%20por%20sua%20av%C3%B3>. Acesso em: 02 de dezembro de 2023.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. *Ser negro no Brasil hoje*. 11. ed. São Paulo: Moderna, 1944.

VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. *Desigualdades urbanas: algum marco conceitual? Desigualdades Urbanas, Segregação, Alteridade e Tensões em Cidades Brasileiras*. São Paulo: Paco Editorial, 2018.

ZANETTI, Valéria. *Cidade e Identidade: São José dos Campos, do peito e dos ares*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2012. 210 p.