

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MARIANA PINHEIRO DE SOUZA

**ENTRE AXÉ, VIVÊNCIAS E NEGOCIAÇÕES:**  
**Uma etnografia sobre relações raciais e de gênero em um terreiro na cidade de**  
**Viamão-RS**

Porto Alegre

2026

Mariana Pinheiro de Souza

**ENTRE AXÉ, VIVÊNCIAS E NEGOCIAÇÕES:**

**Uma etnografia sobre relações raciais e de gênero em um terreiro na cidade de  
Viamão-RS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Handerson Joseph.

Porto Alegre

2026

#### CIP - Catalogação na Publicação

Souza, Mariana Pinheiro de  
ENTRE AXÉ, VIVÊNCIAS E NEGOCIAÇÕES: Uma etnografia  
sobre relações raciais e de gênero em um terreiro na  
cidade de Viçosa-RS / Mariana Pinheiro de Souza. --  
2026.  
139 f.  
Orientador: Handerson Joseph.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2026.

1. Terreiro. 2. Religiões afro-brasileiras. 3.  
Colonialidade. 4. Raça. 5. Gênero. I. Joseph,  
Handerson, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MARIANA PINHEIRO DE SOUZA

**ENTRE AXÉ, VIVÊNCIAS E NEGOCIAÇÕES:**

**Uma etnografia sobre relações raciais e de gênero em um terreiro na cidade de  
Viamão–RS**

Porto Alegre, 24 de fevereiro de 2026.

Resultado: Aprovada com conceito final A.

Banca examinadora:

---

Orientador: Prof. Dr. Handerson Joseph (PPGAS-UFRGS)

---

Prof. Dr. Ari Pedro Oro (PPGAS-UFRGS)

---

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (PPGS-UFRGS)

---

Dra. Janine Maria Viegas Cunha (UFRGS)



ATA PARA ASSINATURA Nº \_\_\_\_\_

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
ANTROPOLOGIA SOCIAL - Mestrado Acadêmico  
Ata de defesa de Dissertação

Aluno: Mariana Pinheiro de Souza, com ingresso em 26/02/2024  
Título: **ENTRE AXÉ, VIVÊNCIAS E NEGOCIAÇÕES: Uma etnografia sobre relações raciais e gênero em um terreiro na cidade de Viamão-RS**  
Orientador: Prof. Dr. Handerson Joseph

Data: 24/02/2026  
Horário: 19:00  
Local: <https://meet.google.com/jaf-czrb-hkf>

Banca Examinadora	Origem
Jose Carlos Gomes Dos Anjos	UFRGS
Ari Pedro Oro	UFRGS
Janine Maria Viegas Cunha	UFRGS

Porto Alegre, 24 de fevereiro de 2026

Membros	Assinatura	Conceito	Indicação de Voto de Louvor
Jose Carlos Gc	 Documento assinado digitalmente JOSECARLOS GOMES DOS ANJOS Data: 17/03/2026 21:26:24-0300 verifique em <a href="https://validar.iti.gov.br">https://validar.iti.gov.br</a>	A	Sim
Ari Pedro Oro	 Documento assinado digitalmente JANINE MARIA VIEGAS CUNHA Data: 02/03/2026 15:37:18-0300 verifique em <a href="https://validar.iti.gov.br">https://validar.iti.gov.br</a>	A	SIM
Janine Maria Viegas Cunha	 Documento assinado digitalmente JANINE MARIA VIEGAS CUNHA Data: 02/03/2026 15:37:18-0300 verifique em <a href="https://validar.iti.gov.br">https://validar.iti.gov.br</a>	A	SIM

Conceito Geral da Banca: (A) Correções solicitadas: ( ) Sim (X) Não  
Indicação de Voto de Louvor: (X) Sim ( ) Não

**Observação:** Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.  
A aprovação ou reprovação deve ser expressa por cada avaliador com os termos "Aprovado" ou "Não Aprovado". Conforme regimento do programa, não há conceitos A, B, C ou D para avaliação de defesas.

Documento assinado digitalmente  
MARIANA PINHEIRO DE SOUZA  
Data: 02/03/2026 20:32:41-0300  
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Aluno

Documento assinado digitalmente  
HANDERSON JOSEPH  
Data: 25/02/2026 15:56:23-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43322 - 205D - Bairro Agronomia - Telefone 33088220  
Porto Alegre - RS

*Ao dedicar esta dissertação à memória do meu amado avô, Angelino dos Santos Pinheiro, dedico-a também a todas e todos que vieram antes de mim, abrindo os caminhos que permitiram que eu trilhasse os passos que conduziram à conclusão deste trabalho.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, à minha ancestralidade e à minha orixalidade, partes constitutivas de quem sou. Em especial, ao meu Pai Bará, por guiar meus passos, nem sempre na direção que desejo, mas sempre na direção de que preciso. Agradeço pela força que me faz continuar quando acredito não ser mais capaz e pelo teu grandioso amor que, além de me impulsionar, me emociona continuamente. À Mãe Oxum, a parte mais doce da minha vida, aquela que guarda meu corpo e me acalanta com amor e zelo. À Mãe Iemanjá, pela presença constante, pelo cuidado e pela sabedoria necessária, especialmente, nos momentos mais desafiadores.

À minha mãe, Elizabete Farias Pinheiro, minha maior fonte de inspiração. Mulher negra, mãe solo que, com muito esforço e contrariando expectativas, criou duas filhas. Ao revisitar as memórias da infância, lembro com carinho do período que antecedia a volta às aulas, quando tu nos presenteavas com os melhores materiais escolares, como forma de incentivo aos estudos. Hoje, rememoro e ressignifico também os momentos em que, por vezes, precisaste te ausentar para conciliar a dupla tarefa de trabalhar e estudar, sempre visando nos proporcionar melhores condições de vida. Mais do que os materiais escolares, foi o teu exemplo que funcionou como incentivo e inspiração. Se hoje concluo esta dissertação, é graças à tua dedicação e ao teu estímulo, que não cessaram na infância e seguem presentes em minha trajetória.

À minha irmã, Vitória Pinheiro de Souza, pelas brincadeiras, pela cumplicidade e pelos momentos vividos na infância, que contribuíram para a construção de quem sou. Pelo incentivo, pelo cuidado traduzido em palavras, pelo colo que me acolheu no último ano e pelas nossas diferenças, que nos tornam tão parecidas e fortalecem nosso elo, mostrando que sempre é possível amar mais.

Como diz o provérbio africano, é necessária uma aldeia inteira para cuidar de uma criança. Assim, agradeço às pessoas que participaram da minha criação e da construção do meu ser. À minha avó, Zeni Farias Pinheiro, pelo amor, pelo cuidado e pela preocupação expressa nas mensagens de “bom dia” e na tradicional moedinha. Ao meu dindo, Artur Emílio Lúcio da Silva, pelo amor que não exige nada em troca, pela disposição constante em ajudar, pelo esforço em se fazer presente e por me inspirar a atravessar as adversidades da vida com mais leveza. Ao meu avô, Angelino dos Santos Pinheiro, pelo cuidado e amor que dedicou a mim durante a infância. A saudade permanece.

À Cyntia Barbosa Oliveira, por ter sido a melhor companheira que eu poderia ter ao longo desses dois anos de mestrado. Para além da casa, dividimos anseios, angústias, descobertas e vontades que a mudança de cidade e o início de uma nova trajetória implicaram. Descobrimos novas formas de sentir e de viver o nosso amor. Agradeço pelo apoio emocional, pelo colo, pelos cafés da manhã, pelas risadas, pelas palavras de incentivo e por ser uma das minhas grandes inspirações.

À Eva Maria, pelo cuidado e pelo amor expressos tanto na preocupação quanto em frases como “não fez mais que tua obrigação”, e também no gesto generoso de abrir as portas da tua casa para mim. Pela torcida genuína e pelo acolhimento, especialmente no momento em que mais precisei.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Baobá – Relações Étnico-Raciais e Racismo, pelas trocas, aprendizados e também pelas fofocas, que expandiram meus horizontes e oxigenaram não apenas a pesquisa, mas a mim mesma. Em especial, à professora Dra. Luciana Garcia de Mello, pelo acolhimento, apoio e incentivo. Obrigada por acreditar em mim.

À minha mãe de santo, Mirna D’Iemanjá, pelo amor, carinho e cuidado dedicados a mim e ao meu Orixá; pelo apoio constante, por chorar comigo quando necessário, mas também por me lembrar dos motivos que me fizeram iniciar esta jornada, secar minhas lágrimas e mandar seguir o baile. Compreendendo o terreiro como um espaço coletivo, estendo meu agradecimento a toda a minha família religiosa, pela compreensão diante da minha ausência física e pelo cuidado espiritual ao longo desse percurso. A cada irmão e irmã que com amor e respeito, revisaram e encheram minha quartinha, obrigada!

Se a saudade da minha família religiosa foi, de alguma forma, amenizada, isso se deve ao encontro com outra família religiosa que me acolheu com respeito e carinho. Agradeço, portanto, à Nala e a toda a sua família religiosa, por me permitirem acompanhá-los durante os oito meses de pesquisa, pelos ensinamentos e pela confiança ao compartilharem suas histórias de vida. A cada entidade que secou minhas lágrimas, mostrou meu potencial e me ofereceu direcionamento, deixo minha gratidão: ao João Caveira, ao Pai José, ao Caboclo Ogum Rompe Mato, à Pombagira Cigana das Almas e ao exu Tiriri, obrigada.

Aos meus amigos e amigas, que estiveram presentes ao longo desse percurso, sustentando-me com escuta, afeto, risadas e silêncios compartilhados, meu mais sincero agradecimento. Seria impossível nomear todos e todas, mas faço questão de mencionar aqueles e aquelas que estiveram mais próximos no cotidiano da escrita e da vida: Xauanda Rosa e Gisele Menna, por serem sinônimo de apoio e amor há tanto tempo; Mari Cristina, por enxergar meu potencial antes mesmo de mim, pelo incentivo ao ingresso no mestrado e pela

disponibilidade em ajudar — e em tomar uma cervejinha; Murilo Carvalho, por me ensinar a conviver com as diferenças e, ainda assim, amá-las, pelos conselhos de vida e pelas dicas acadêmicas; Isabel Vargas, pelas ajudas antropológicas e pelas fofocas compartilhadas; Eduarda Heineck, pela escuta sensível e pela presença presente no último ano. A vocês, e também àqueles e àquelas que não aparecem aqui nomeados, mas sabem da importância que têm na minha trajetória, deixo registrada minha gratidão.

À Aline de Moura Rodrigues, por me enxergar quando eu mesma não me sentia vista. Pelas críticas construtivas que contribuíram para a construção desta pesquisa e, sobretudo, pelas palavras de afeto que me impulsionam a seguir em frente.

Ao professor Dr. Handerson, pelos ensinamentos, apoio e incentivo ao longo deste percurso.

À banca examinadora, Prof. Dr. Ari Pedro Oro, Prof. Dr. José Carlos dos Anjos e Dra. Nina Fola, pela leitura atenta, pelas contribuições e pela disponibilidade em dialogar com este trabalho.

## **AGRADECIMENTO À CAPES**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo geral analisar de que modo raça e gênero são produzidos, negociados e reelaborados no cotidiano de um terreiro de linha cruzada — Batuque do Rio Grande do Sul e Umbanda de Almas e Angola — localizado no município de Viamão-RS. A pesquisa parte da compreensão do terreiro como um espaço relacional, atravessado por dinâmicas sociais mais amplas, não sendo concebido nem como um território imune às lógicas da colonialidade, nem como simples reprodutor dessas estruturas. O referencial teórico mobiliza contribuições da antropologia das religiões afro-brasileiras, dos estudos sobre relações raciais, branquitude e gênero, tais como Aníbal Quijano (2005), Cida Bento (2022), Antonio Sérgio Guimarães (1995), José Carlos dos Anjos (2006) e María Lugones (2014), além de literatura clássica e contemporânea sobre o Batuque e a Umbanda no sul do Brasil. A metodologia adotada é de caráter qualitativo, ancorada na etnografia, por meio de observação e conversas formais e informais. A partir das análises foi possível compreender que raça e gênero se manifestam no contexto investigado de forma relacional e situada, emergindo mais frequentemente em narrativas, silêncios, trajetórias individuais e hierarquias internas do que como categorias explicitamente tematizadas. As análises também permitiram compreender que o terreiro opera simultaneamente como espaço de acolhimento, produção de pertencimento e reinvenção da vida, ao mesmo tempo, em que revela tensões e ambiguidades decorrentes das marcas históricas da colonialidade, configurando-se como um campo de negociação constante entre resistência e reprodução das desigualdades sociais.

**Palavras-chaves:** Terreiro, Religiões afro-brasileiras; Colonialidade; Raça; Gênero.

## ABSTRACT

This dissertation has the general objective of analyzing how race and gender are produced, negotiated, and reworked in the daily life of a cross-line terreiro — Batuque from Rio Grande do Sul and Umbanda of Souls and Angolas — located in the municipality of Viamão-RS. The research is grounded in an understanding of the terreiro as a relational space, traversed by broader social dynamics, and conceived neither as a territory immune to the logics of coloniality nor as a mere reproducer of these structures. The theoretical framework draws on contributions from the anthropology of Afro-Brazilian religions and from studies race relations, whiteness, and gender, engaging authors such as Aníbal Quijano (2005), Cida Bento (2022), Antonio Sérgio Guimarães (1995), José Carlos dos Anjos (2006), and María Lugones (2014), in addition to classical and contemporary literature on Batuque and Umbanda in southern Brazil. The methodology adopted is qualitative in nature and grounded in ethnography, based on observation and formal and informal conversations. The analyses indicate that race and gender manifest themselves in the investigated context in relational and situated ways, emerging more frequently through narratives, silences, individual trajectories, and internal hierarchies than as explicitly articulated categories. The findings also show that the terreiro operates simultaneously as a space of care, the production of belonging, and the reinvention of life, while at the same time revealing tensions and ambiguities arising from the historical marks of coloniality, thus configuring itself as a field of constant negotiation between resistance and the reproduction of social inequalities.

**Keywords:** Terreiro, afro-Brazilian religions; Coloniality; Race; Gender.

## NOTAS E CONVENÇÕES

1. Optou-se por apresentar todos os trechos de entrevistas em itálico, de modo a diferenciá-los das demais citações diretas ao longo do texto.
2. Todos os nomes utilizados ao longo do texto são fictícios, inclusive o nome do terreiro, visando preservar o anonimato dos interlocutores e interlocutoras. A única exceção refere-se ao Orixá do Orí da Yalorixá, que foi mantido, uma vez que, por si só, não permite a identificação do terreiro.
3. Todos os quadros e figuras utilizados no trabalho são de minha autoria.
4. As imagens utilizadas ao longo do trabalho foram produzidas e utilizadas mediante autorização da Yalorixá.
5. Diferentemente do habitual, optou-se por posicionar o glossário antes do texto, por compreender que sua disposição no início do trabalho facilita o acesso aos termos e contribui para a compreensão do conteúdo desde a leitura inicial.
6. Alguns termos presentes no glossário têm suas definições também apresentadas em notas de rodapé, como estratégia para garantir a fluidez da leitura e evitar interrupções constantes para a consulta de significados no glossário.
7. Neste trabalho, adoto uma distinção gráfica com fins analíticos: Batuque, com inicial maiúscula, é empregado para designar a religião, enquanto batuque, em minúscula, refere-se especificamente à celebração ritual.

## GLOSSÁRIO

Adjá – Sineta ritual.

Aribibó – Ritual de iniciação.

Axé – Energia vital relacionado a força e poder místico; quando se fala “ganhar axé” (de faca ou de búzios, por exemplo) significa ganhar permissão para exercer determinada função.

Axêre/Axêro – Orixá após a possessão propriamente dita, um meio-termo entre Orixá e o cavalo de santo no qual age e fala parecido com criança.

Axó – Roupa ritual utilizada em batuques.

Axôro – Sangue ritual.

Batuque – religião de culto aos Orixás no Rio Grande do Sul; denominação das festas rituais dessa religião.

Borí – Ritual de iniciação.

Cavalo de Santo – Pessoa que recebe Orixá.

Congá – Altar onde se concentram imagens, velas, símbolos e oferendas destinados aos Orixás e entidades na vertente de Umbanda.

Fetiche – Imagem de exu ou pombogira em ferro, utilizada na vertente de Almas e Angola.

Mieró – Ritual de iniciação, constituído de amasserado de ervas.

Obé – Faca ritual.

Ocupação – Quando o filho/a de santo recebe Orixá.

Orí – Cabeça.

Quartinha – Recipiente de barro ou cerâmica, preenchido de água.

Quarto de Santo – Espaço ritual destinado aos assentamentos dos Orixás.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES**

ABNT – Associação Brasileira de Normas Técnicas

AFROBRAS – Federação das Religiões Afro-Brasileiras

ANTRA - Associação Nacional de Travestis e Transexuais

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

EUA - Estados Unidos da América

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PPGAS – Programa de Ps-Graduação em Antropologia Social

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

UFPel – Universidade Federal de Pelotas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Perfil dos/as interlocutores/as.....	35
---	----

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa mental.....	29
Figura 2 - Casa dos exus e espaço de acolhimento dos animais.....	41
Figura 3 - Imagem em ferro do Orixá Bará.....	42
Figura 4 - Atabaques.....	44
Figura 5 - Imagem em ferro do Orixá Bará decorado.....	78
Figura 6 - Imagem em tamanho real da Orixá Oxum decorada.....	79

<b>1 INTRODUÇÃO: ALUPÔ!</b> .....	<b>19</b>
1.1 Os caminhos de Bará: percursos e desafios até chegar em campo.....	23
1.2 Quando o campo fala mais alto: redefinindo os caminhos da pesquisa.....	27
<b>2 CONHECENDO O AXÉ: ETNOGRAFIA DE UM TERREIRO EM VIAMÃO</b> .....	<b>31</b>
2.1 Entre feituas e desfeituas: os percursos metodológicos da pesquisa.....	33
2.2 O terreiro de Bará.....	39
2.3 Trajetória da Yalorixá.....	45
2.4 Composição racial e social do terreiro.....	50
2.4.1 O futuro do axé: sobre crianças, adolescentes e continuidade religiosa.....	52
2.5 O axé em movimento: giras, celebrações e rituais.....	55
2.5.1 A Umbanda de Almas e Angola.....	56
2.5.1.1 A presença dos caboclos na Umbanda de Almas e Angola.....	59
2.5.1.2 Memória e resistência: obrigação e festa de pretos velhos.....	62
2.5.1.3 A magia dos fetiches: povo da rua no ritual de Almas e Angola.....	67
2.5.2 O Batuque do Rio Grande do Sul.....	72
2.5.2.1 Pai Bará em festa: da obrigação ao batuque.....	74
<b>3 COLONIALIDADE E SUAS REVERBERAÇÕES NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS</b>	
<b>82</b>	
3.1 Entre Deus e os Orixás: hierarquias religiosas e disputas cosmológicas.....	89
3.2 Reelaborando a raça: branquitude, deslocamentos e silêncios.....	96
3.2.1 “Eu gostaria de ser negra”: Compreendendo as (auto)percepções raciais da comunidade religiosa.....	99
3.2.2 “Tu fica bem de rubro-negro”: tensões raciais, mediações e fissuras no terreiro... 108	
3.3 Tornar-se mãe: gênero, transição e autoridade religiosa.....	115
3.3.1 Reconhecendo-se em frente ao espelho: Notas sobre a trajetória de Nala.....	116
3.3.2 Compreendendo as relações de gênero no terreiro: distinções, práticas e tensões.. 119	
3.3.3 “Ela tinha que se libertar, ser feliz”: Percepções sobre a transição de Nala.....	123
<b>ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS: EPAÔ BABÁ!</b> .....	<b>131</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>134</b>

*Para aquelas entre nós que vivem na margem  
de pés sobre limites constantes da decisão  
crucial e solitária  
para aquelas entre nós que não podem se dar ao luxo  
de abrir mão dos sonhos de ter escolhas  
que amam em vãos de portas indo e vindo  
nas horas entre os amanheceres  
olhando para dentro e para fora  
ao mesmo tempo antes e depois  
em busca de um agora que possa cultivar  
futuros  
como pão nas bocas de nossos filhos  
para que os sonhos deles não reflitam  
as mortes dos nossos;  
Para aquelas de nós  
que fomos marcadas com o medo  
como uma linha tênue no meio de nossas testas  
aprendendo a sentir medo desde o leite materno  
pois com essa arma  
essa ilusão de alguma segurança a ser encontrada  
esperavam nos silenciar com seus pés pesados  
Para todas nós  
este instante esse triunfo  
Nós nunca estivemos destinadas a sobreviver.  
E quando o sol nasce nós temos medo  
de que ele não dure  
quando o sol se põe nós temos medo  
de que ele não levante de manhã  
quando nossas barrigas estão cheias nós temos medo  
da indigestão  
quando nossas barrigas estão vazias nós temos medo  
de que o amor desapareça  
quando estamos sozinhas nós temos medo  
de que o amor nunca volte  
e quando falamos nós temos medo  
de nossas palavras não serem ouvidas  
nem bem-vindas  
mas quando estamos em silêncio  
ainda estamos com medo.*

*- Audre Lorde.*

## 1 INTRODUÇÃO: ALUPÔ!<sup>1</sup>

Minha formação em Processos Gerenciais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), uma área distante das Ciências Sociais e, em particular, da Antropologia, aliada ao fato de ser mulher negra e de axé, fizeram com que emergisse inúmeros anseios ao longo do curso de mestrado e da escrita desta dissertação, levando-me a refletir reiteradamente sobre o rigor científico da minha escrita. Essas inquietações manifestaram-se, sobretudo, ao reconhecer que minhas experiências atravessam minhas subjetividades, orientam meu engajamento político e moldam meu olhar acadêmico. Longe de serem meramente pessoais, tais inquietações revelam tensões estruturais presentes no próprio campo acadêmico, especialmente no que se refere às noções de objetividade, neutralidade e cientificidade.

É nesse sentido que o diálogo com Grada Kilomba se torna fundamental. Ao questionar os regimes de validação do conhecimento no espaço universitário, a autora evidencia que o campo acadêmico não se configura como um espaço neutro, mas como um território historicamente marcado pela hierarquia racial, no qual pessoas brancas são reconhecidas como produtoras legítimas de saber, enquanto não brancos permanecem sistematicamente silenciados. Como afirma Grada Kilomba:

[...] Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? Fazer essas perguntas é importante porque o centro ao qual me refiro aqui, isto é, o centro acadêmico, não é um local neutro. Ele é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado às pessoas negras. Historicamente, esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicas/os brancas/os têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o “Outras/os” inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao sujeito branco (2019, p.50).

Ao nomear essas assimetrias, Kilomba permite deslocar a dúvida sobre o rigor científico desta pesquisa do plano individual para o estrutural, evidenciando que as inseguranças vivenciadas por pesquisadoras negras não são fruto de insuficiências pessoais, mas efeito de um campo que historicamente negou a legitimidade de seus saberes e experiências.

---

<sup>1</sup> Saudação ao Orixá Bará, o primeiro a ser saudado no xirê.

Nesse sentido, foi justamente a mobilização constante da reflexividade, ferramenta central na disciplina antropológica, que possibilitou transformar tais inquietações em recurso analítico, orientando a construção de uma pesquisa científica, ética e também política.

Clifford Geertz, em *A Interpretação das Culturas* (2008), destaca que a interpretação dos fenômenos culturais é também orientada pelas experiências pessoais do/a pesquisador/a. Portanto, embora este texto não seja uma autoetnografia, considero fundamental situar a pessoa leitora sobre os caminhos — pessoais e acadêmicos — que me conduziram a pesquisar sobre as religiões afro-brasileiras e, inicialmente, relações raciais. Ao longo desse percurso, o trabalho de campo me apresentou também questões relacionadas a gênero, que contribuíram no redirecionamento dos rumos da pesquisa, cujo objetivo é compreender como raça e gênero são produzidos e reelaborados no cotidiano de um terreiro situado na cidade de Viamão, Rio Grande do Sul, considerando seus deslocamentos, limites e ambivalências.

\*\*\*

Filha de mãe solo, negra e de classe baixa, cresci ouvindo minha mãe repetir que, para alcançar meus objetivos, eu teria de me esforçar o triplo. Essa lição refletia os marcadores sociais da diferença que atravessam minha existência — gênero, raça<sup>2</sup> e classe — aos quais, mais tarde, somou-se também a sexualidade. Desde cedo, fui conscientizada sobre a existência do racismo e suas consequências. Ainda assim, como reflexo das estratégias de sobrevivência comuns a muitas famílias negras, fui afastada das culturas e tradições afro-brasileiras, crescendo cercada por amigos majoritariamente brancos e tentando me encaixar, a qualquer custo, em um modelo civilizatório eurocentrado, aquele que historicamente buscou apagar, silenciar e subalternizar culturas e epistemologias africanas (Rufino, 2019).

Essa contradição entre consciência racial e afastamento da negritude expressa uma das perversidades do racismo no Brasil. Como observa Carlos Hasenbalg (1996), está profundamente enraizada no imaginário social a ideia de que quanto mais próximo do branco, melhor — seja na aparência, no comportamento ou nos valores. Assim, mesmo sendo alertada sobre o racismo, fui ensinada a me proteger dele pela negação de tudo o que remetia ao “ser negra”, incluindo a musicalidade, expressão corporal e, sobretudo, as religiões afro-brasileiras.

---

<sup>2</sup> Conforme será aprofundado no capítulo 3, neste trabalho, raça é compreendida como uma categoria social e histórica, sem qualquer fundamento biológico. Trata-se de uma construção social produzida em contextos específicos de poder e desigualdade, conforme argumenta Antônio Sérgio Guimarães (1995).

Apesar disso, a curiosidade por conhecer um terreiro sempre me acompanhou. Junto a ela, porém, existia o medo, construído socialmente a partir da demonização dessas religiões (Ramos, 2018). Fui catequizada ainda criança, participei de cultos evangélicos na adolescência e, nesse contexto, aprendi a me sentir culpada pelo meu pertencimento racial enquanto mulher negra e pela minha sexualidade enquanto lésbica. Em 2019, após muitos conflitos internos, conheci um terreiro de Umbanda e Quimbanda, na minha cidade natal, Pelotas. Não sabia exatamente o que buscava, mas encontrei uma sensação de (re)conexão com algo que, até então, não me era familiar.

Em 2021, ao passar a frequentar outro terreiro, um espaço marcado pelo culto ao Batuque, à Umbanda e à Quimbanda, localizado na cidade de Rio Grande e composto majoritariamente por pessoas negras, desenvolvi uma (re)conexão com a ancestralidade. Foi a partir das vivências construídas nesse novo contexto religioso que pude me reconhecer enquanto mulher negra. O aprendizado dos itans<sup>3</sup>, o reconhecimento racial entre mim e minha família religiosa e a identificação com os Orixás que habitavam aquele quarto de santo<sup>4</sup> foram experiências fundamentais para a reconstrução da minha identidade racial. Conforme aponta Neusa Souza:

A descoberta de ser negra é mais do que a constatação do óbvio. Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (2021, p. 46).

Foi no terreiro que compreendi que ser negra também é sinônimo de potência e que os saberes ancestrais não apenas curam feridas individuais, mas também ensinam a viver com dignidade em uma sociedade estruturada pelo racismo e pela invisibilização das pessoas negras. Foi nesse contexto que despertou o meu interesse de pesquisar as relações raciais no âmbito das religiões afro-brasileiras.

Dediquei-me a investigar o racismo religioso no mercado de trabalho no meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado *Tiramos a batuqueira do meio de nós: uma discussão sobre Racismo Religioso e Mercado de Trabalho na cidade de Pelotas/RS* (2023). Ao ingressar no mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), trouxe comigo o desejo de aprofundar essa reflexão, direcionando o

---

<sup>3</sup> Narrativas sagradas mobilizadas para relatar e transmitir as histórias dos Orixás.

<sup>4</sup> No Batuque, o quarto de santo designa o espaço ritual destinado aos assentamentos dos Orixás. É nesse local que se concentram objetos sagrados e imagens de Orixás, sendo também um local destinado para arriar oferendas e realizar obrigações.

olhar para a branquitude no contexto das religiões afro-brasileiras. Meu objetivo inicial era compreender como a presença branca nesses espaços influencia a construção de identidades e a organização das hierarquias religiosas.

Entretanto, ao estabelecer contato com o terreiro com o qual dialogo nesta pesquisa, percebi que essa não era necessariamente uma questão para a comunidade. A imersão no campo — e o diálogo com as vozes que o compõem — me levou a repensar caminhos e perguntas, dado que o processo de pesquisa antropológica é, sobretudo, um movimento de escuta sensível, levando a sério os pontos de vista das pessoas, como elas pensam e vivem.

Nesse sentido, a partir destes deslocamentos, esta pesquisa compreende que o terreiro não pode ser concebido nem como um espaço isolado das dinâmicas raciais e de gênero que estruturam a sociedade brasileira, nem como mero reprodutor dessas lógicas. Ao contrário, trata-se de um espaço atravessado por tensões, fraturas e ambivalências, no qual processos de resistência e colonialidade<sup>5</sup> coexistem e se atualizam no cotidiano ritual.

No interior do terreiro de Bará, a branquitude não se apresenta como princípio organizador explícito das práticas religiosas, mas atravessa as trajetórias individuais das pessoas que o constituem, manifestando-se de forma sutil nas narrativas, nos silêncios e nas possibilidades desiguais de nomear e enfrentar o racismo. Do mesmo modo, ainda que o terreiro crie condições para processos de afirmação subjetiva e politização das experiências raciais — sobretudo entre pessoas negras —, tais dispositivos não eliminam as marcas da colonialidade, mas antes as deslocam, reinterpretam e tensionam.

Essa ambiguidade também se expressa nas concepções de gênero que organizam a vida no terreiro. O gênero não opera apenas como identidade individual, mas como uma categoria socialmente construída e reiterada por práticas ritualizadas, hierarquias internas e expectativas moralizadas sobre corpos, papéis e comportamentos. Embora o machismo seja reconhecido como parte de uma herança social mais ampla — que excede o campo religioso —, ele é, ao mesmo tempo, confrontado e reinscrito por meio de justificativas que naturalizam estereótipos de gênero, especialmente no que diz respeito às atribuições femininas de cuidado, organização e responsabilidade.

---

<sup>5</sup> Neste trabalho, a noção de colonialidade é mobilizada a partir da formulação de colonialidade do poder, conforme proposta por Aníbal Quijano (2005). Entendida como um padrão de poder moderno/colonial fundado na classificação racial da população e na articulação entre raça, gênero, trabalho e conhecimento, a colonialidade do poder permite compreender como hierarquias historicamente constituídas no contexto da colonização continuam a produzir efeitos no presente. Ao longo desta dissertação, portanto, o termo colonialidade é utilizado de forma sintética para se referir a esse padrão de poder, que atravessa as dinâmicas religiosas, raciais e de gênero analisadas no cotidiano do terreiro.

É a partir desse conjunto de reflexões — que articulam posicionamento epistemológico, experiência etnográfica e análise das dinâmicas raciais e de gênero — que se constrói a problemática central desta pesquisa. Ao compreender o terreiro como um espaço relacional, marcado por deslocamentos e ambivalências, é possível afastar leituras idealizadas tanto das religiões afro-brasileiras como da resistência, atentando para os modos concretos pelos quais a colonialidade é simultaneamente enfrentada e reinscrita no cotidiano ritual.

Dessa forma, considerando o terreiro como um espaço atravessado por tensões, no qual se evidenciam tanto os limites quanto as possibilidades de enfrentamento da colonialidade, esta pesquisa se orienta pela seguinte questão: *de que maneira raça e gênero são produzidos, negociados e ressignificados no terreiro de Bará, situado no município de Viamão-RS?*

Para enfrentar analiticamente essa questão, o objetivo geral da pesquisa é compreender como raça e gênero se manifestam e são reelaborados no cotidiano de um terreiro, considerando seus deslocamentos, limites e ambivalências. Como objetivos específicos, busca-se: (i) Situar o contexto social, histórico e religioso do campo empírico, evidenciando sua organização espacial, ritual e coletiva; (ii) Compreender como as dinâmicas raciais se manifestam no cotidiano do terreiro, considerando as formas pelas quais racismo e branquitude atravessam trajetórias individuais, narrativas, silêncios e práticas rituais; (iii) Analisar as concepções de gênero que organizam a vida cotidiana do terreiro, compreendendo o gênero como uma posição social continuamente produzida por meio de práticas ritualizadas, hierarquias internas e trajetórias individuais.

## 1.1 Os caminhos de Bará: percursos e desafios até chegar em campo

Bará, o dono da chave.

Aquele que abre e fecha os caminhos, que come primeiro e inicia o xirê<sup>6</sup>. Sem acreditar em coincidências, tenho certeza de que foi ele, o dono do meu Ori<sup>7</sup>, quem conduziu os passos desta pesquisa e me levou até o terreiro de Bará<sup>8</sup>, com o qual dialogo neste trabalho.

---

<sup>6</sup> No Batuque, o Orixá Bará é o primeiro da escala, seguido, geralmente, dos Orixás Ogum, Oyá, Xangô, Odé e Otim, Obá, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Sendo assim, ele é o primeiro a comer e o primeiro a ser saudado em um xirê — que também pode ser chamado de roda de batuque e refere-se ao momento de celebração aos Orixás.

<sup>7</sup> Na língua yorubá Ori significa cabeça.

<sup>8</sup> “Terreiro de Bará” é a denominação adotada neste trabalho para nomear o terreiro, visando preservar sua identificação, sem, contudo, destituir a centralidade e a importância que esse Orixá assume para a família

Antes de chegar ao campo, porém, percorri trajetões marcados por dúvidas, medos e anseios que imaginei serem apenas meus. Lia e relia dissertações e teses na esperança de encontrar inquietações semelhantes às minhas, mas não as encontrava. Por vezes, pensei estar ansiando sozinha. É, portanto, na esperança de acalmar outros corações-pesquisadores que descrevo, neste tópico, os impasses subjetivos, os desafios geográficos e os encontros e desencontros que marcaram o caminho até o campo.

Natural de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul, em março de 2024, mudei-me para Viamão, na região metropolitana de Porto Alegre, para cursar o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFRGS. Além da complexidade que toda mudança de cidade traz, essa transição gerou um dos primeiros desafios da pesquisa: a ausência de uma rede de contatos. Como realizar uma etnografia sem a delimitação de um local de campo?

Com um olhar crítico em relação a trabalhos que tratam o Povo de Terreiro ou outras comunidades subalternizadas apenas como objetos de estudo, uma das minhas maiores preocupações era encontrar uma forma ética e respeitosa de estabelecer o primeiro contato com um terreiro em Viamão e/ou Porto Alegre. Talvez aí tenha surgido o primeiro impasse subjetivo: o desafio do estranhamento sem exotismo.

Ao longo do primeiro ano de mestrado (2024), estabeleci contato com colegas do Programa que frequentavam terreiros ou pesquisavam temas afins às religiões afro-brasileiras e, assim, comecei a ter os primeiros contatos com terreiros situados em Porto Alegre. Na esperança de formar as primeiras redes de campo, em novembro de 2024 participei do R’Gongo promovido pelo Ilê Asè Iyemonja Omi Olodo, dirigido por Babá Diba, atual presidente do Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul e uma das principais referências do ativismo afro-religioso na região e no Brasil.

A programação contou com cânticos e rezas, rodas de conversa sobre os Orixás e seus saberes relacionados aos cuidados ambientais, roda de capoeira, apresentação musical, oficina de dança e, por fim, a sessão em homenagem ao “vovô Cipriano”, denominação afetiva atribuída pela comunidade ao preto velho chefe da casa. A representatividade negra e o forte senso de comunidade observados no evento, assim como os ensinamentos compartilhados, mostraram-se relevantes para minha trajetória pessoal, religiosa e profissional, mas, compreendi que aquele espaço, possivelmente, não se configuraria como meu campo de pesquisa. Tal compreensão decorreu das dificuldades encontradas para

---

religiosa. Ao longo do texto, expressões como casa de axé e casa de religião são mobilizadas como sinônimos de terreiro, uma vez que, para os adeptos, tais termos compartilham o mesmo significado.

estabelecer vínculos mais próximos e contínuos com os adeptos, condição fundamental para a realização de uma pesquisa etnográfica.

No mesmo mês, a convite de uma colega, visitei um terreiro na zona norte de Porto Alegre. Apesar de não ser uma região considerada nobre, o local onde o terreiro está situado é composto por casas que podem ser consideradas de alto padrão. O terreiro funciona em uma casa de esquina, de dois andares. Apesar da dimensão da construção, o espaço destinado ao culto é pequeno: o congá<sup>9</sup> e o quarto de santo dividem o mesmo ambiente, e as imagens católicas e de matrizes africanas se intercalam.

Na corrente mediúnica<sup>10</sup> havia dezesseis pessoas, das quais três eram negras. Na assistência, o número de pessoas brancas e negras era proporcional. Era uma sessão de pretos velhos, e os trabalhos espirituais foram abertos pela linha de caboclos<sup>11</sup>. Duas coisas me chamaram a atenção naquela noite: o fato de a corrente mediúnica não bater palmas para acompanhar as cantigas, e o modo como as entidades incorporavam nos médiuns<sup>12</sup> sem nenhum movimento corporal. Próximo ao fim da sessão, ao ouvir o tamboreiro pedir a uma preta velha para não girar, “ir embora com calma”, compreendi que a ausência de movimentos fazia parte de uma orientação — naquele caso, do próprio tamboreiro, homem branco e esposo da Yalorixá.<sup>13</sup>

Naquela noite, achei ter encontrado meu campo de pesquisa, visto que se tratava de um terreiro majoritariamente branco. No entanto, era a penúltima sessão do ano, e na próxima eu não poderia estar presente por ter um compromisso religioso em Pelotas. Durante o recesso de fim de ano, uma das filhas da casa adoeceu e os trabalhos permaneceram suspensos por mais tempo que o previsto, dificultando minha aproximação.

Em conversa com minha mãe de santo sobre a preocupação em não ter conseguido um contato que possibilitasse a minha inserção em campo, ela me colocou em contato com sua

---

<sup>9</sup> Altar onde se concentram imagens, velas, símbolos e oferendas destinados aos Orixás e entidades na vertente de Umbanda.

<sup>10</sup> Corrente mediúnica é o termo empregado pelos adeptos da Umbanda no Rio Grande do Sul para designar os filhos e filhas de santo que participam dos trabalhos espirituais. Nesse contexto, expressões como “formar a corrente” referem-se à organização dos participantes em roda e à ocupação de seus lugares, compondo coletivamente o espaço do trabalho espiritual.

<sup>11</sup> O termo pretos velhos e caboclos são empregados no masculino por corresponder à forma usualmente adotada pelos adeptos para se referirem a estas linhas espirituais. Nesse uso, entende-se de maneira implícita que a referência abarca tanto as entidades masculinas quanto femininas.

<sup>12</sup> Categoria êmica utilizada para designar os filhos e filhas de santo que possuem algum tipo de mediunidade, especialmente, neste caso, a mediunidade de incorporação.

<sup>13</sup> Yalorixá e Babalorixá referem-se, respectivamente, à mãe de santo e pai de santo, figuras que ocupam a posição de maior autoridade no interior do terreiro. Cabe a essas lideranças a condução dos rituais, a preservação dos fundamentos e a orientação da comunidade religiosa. Neste trabalho, sem me deter a especificidades conceituais, tais termos serão eventualmente alternados por expressões como líder ou dirigente espiritual, sacerdote e sacerdotisa, como estratégia narrativa para evitar repetições, mantendo-se, contudo, o mesmo sentido.

madrinha religiosa, dirigente de um terreiro em Alvorada. Tentei inúmeras vezes marcar uma conversa, mas os desencontros foram constantes.

Em dezembro de 2024, poucos dias antes de viajar para Pelotas para passar o fim de ano com minha família, num momento de desânimo e preocupação, perguntei a uma das minhas vizinhas se ela conhecia algum terreiro para me indicar. Ela contou que havia um na nossa rua, embora preferisse frequentar outro, um pouco mais distante. Expliquei sobre minha pesquisa, ela conversou com Nala — Yalorixá do terreiro que ela gostava de frequentar — e me passou seu contato.

Entre as festas de fim de ano e a entrega de trabalhos finais das disciplinas do mestrado, o tempo passou, e só entrei em contato com Nala no início de fevereiro de 2025. Ela me informou que o terreiro estava em recesso, mas que retomaria as atividades na semana seguinte, no dia 8 de fevereiro de 2025, com uma sessão em homenagem à Iemanjá.

No dia combinado, saí de casa por volta das 20h, seguindo a localização que ela havia me enviado. Sem conhecer bem a cidade, não percebi que o GPS me guiava para Alvorada. O endereço final ficava em uma periferia, onde fui abordada e aconselhada a me retirar. Após verificar novamente o endereço, percebi o engano e me dirigi ao local correto — há apenas cinco minutos da minha casa. Cheguei ao terreiro antes do início da sessão e, naquele momento, apenas os filhos e filhas de santo estavam presentes. Mesmo assim, fui muito bem recebida. Pouco antes do começo, chegaram outras pessoas da assistência<sup>14</sup>. A sessão iniciou às 21h30 e terminou por volta das 23h30.

Nas semanas seguintes, compareci a todas as sessões<sup>15</sup>, ainda como parte da assistência, sem formalizar o vínculo de pesquisa. No dia 31 de março de 2025, por meio de uma mensagem no WhatsApp, apresentei-me formalmente como pesquisadora e manifestei o desejo de dialogar com o terreiro em minha pesquisa. Nala me convidou para uma conversa no dia 2 de abril. Nesse encontro, expliquei meu interesse de pesquisa e, em suas palavras, ela disse sentir-se lisonjeada por eu escolher o seu terreiro. Em um clima agradável, a conversa durou quase duas horas, e compreendi que, oficialmente, havia encontrado meu campo.

Nas orientações com o professor Handerson Joseph — fundamentais para minha formação enquanto antropóloga —, ele explicava repetidamente que é o campo que apresenta

---

<sup>14</sup> Assistência é uma categoria êmica e refere-se às pessoas que vão ao terreiro assistir às sessões e tomar passes espirituais.

<sup>15</sup> Neste trabalho, os termos sessão e gira são utilizados como sinônimos, ambos referindo-se aos trabalhos espirituais realizados no terreiro. Não há, entre a comunidade, uma uniformidade no uso dessas nomenclaturas — o mesmo ritual pode ser chamado, em diferentes contextos, de sessão ou de gira. No entanto, observou-se que o termo gira é mais comumente empregado quando se trata dos trabalhos espirituais relacionados ao povo de exu.

a problemática de pesquisa. Pode parecer óbvio para quem já tem contato prévio com a disciplina antropológica, mas, para mim, com formação em Processos Gerenciais, isso soava quase abstrato.

Com o passar dos meses, porém, fui compreendendo o que ele queria dizer: no terreiro com o qual dialogo, as diferenças raciais existem, mas não são percebidas como fatores de tensão. Nesse contexto, durante as conversas com os interlocutores e interlocutoras, a questão do gênero emergiu, redirecionando o foco da pesquisa para um olhar sobre os marcadores sociais da diferença: raça e gênero, no âmbito das religiões afro-brasileiras.

O caminho até o campo, portanto, não foi apenas um deslocamento físico, mas também teórico-metodológico, um movimento interno de reelaboração das minhas perguntas e percepções sobre a problemática da pesquisa. Ao longo desse processo, compreendi que a pesquisa, assim como o xirê, se faz em movimento — abrindo e fechando caminhos, revelando novos sentidos a cada encontro. Foi nesse movimento que percebi a necessidade de manter aberto o meu olhar, redirecionando-o quando necessário, deslocando o foco inicial para questões que emergiram da própria convivência com o terreiro e com as pessoas que o frequentam.

## **1.2 Quando o campo fala mais alto: redefinindo os caminhos da pesquisa**

Como já mencionado, a ideia inicial desta pesquisa era investigar as dinâmicas raciais presentes no terreiro, com especial enfoque nos processos de embranquecimento das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul e, sobretudo, na atuação da branquitude nesses espaços. Buscava compreender se — e de que maneira — a presença de pessoas brancas influenciava a construção das identidades religiosas e a organização das hierarquias internas do terreiro.

Conforme apontado anteriormente, as inquietações que conduziram à escolha desse tema foram sendo construídas ao longo da minha trajetória acadêmica, a partir das minhas experiências pessoais enquanto afro-religiosa, mas também em diálogo com um paradoxo próprio do contexto gaúcho. O Rio Grande do Sul é um dos estados mais branco do país, com 78,4% da população autodeclarada branca e, simultaneamente, aquele que apresenta o maior número proporcional de adeptos das religiões afro-brasileiras, com 3,2% da população se autodeclarando pertencente a essas religiões — índice superior à média nacional, de 1% (IBGE, 2022; g1, 2025). Ao visitar diferentes terreiros, chamava-me a atenção a expressiva presença de pessoas brancas, especialmente em cargos de prestígio religioso, como mães e pais de santo. Ademais, a visibilidade dessas lideranças — em sua maioria brancas — nas

redes sociais contribuiu para intensificar tais inquietações e reforçar a hipótese inicial de uma atuação significativa da branquitude nesses espaços religiosos.

No entanto, ao chegar em campo, deparei-me com uma realidade distinta daquela inicialmente formulada. Embora a mãe de santo seja branca, tal condição não se refletia na composição racial da casa, que apresenta uma distribuição proporcional entre pessoas negras e brancas. Além disso, fui surpreendida ao conhecer uma vertente da Umbanda pouco difundida no estado, a de Almas e Angola<sup>16</sup>. Nesse sentido, ao longo das observações, tornou-se evidente que os anseios e inquietações que orientavam o projeto eram, em grande medida, meus, e não necessariamente compartilhados pela comunidade religiosa.

Não se observou, portanto, a existência de uma hegemonia branca no terreiro, tampouco foi possível identificar processos de embranquecimento — sejam eles simbólicos, rituais ou cosmológicos. Ainda assim, durante as conversas realizadas, os atravessamentos da branquitude emergiram nas trajetórias pessoais dos interlocutores e das interlocutoras, revelando outras dimensões das dinâmicas raciais. Entre elas, destaca-se a ambiguidade em relação à autodeclaração racial, as tensões entre identidade racial e leitura social, bem como contradições narrativas no que se refere às experiências de racismo. Além disso, possibilitou-se compreender que as diferenças raciais, no interior do terreiro, não se configuram como fatores centrais de tensão nas relações cotidianas.<sup>17</sup>

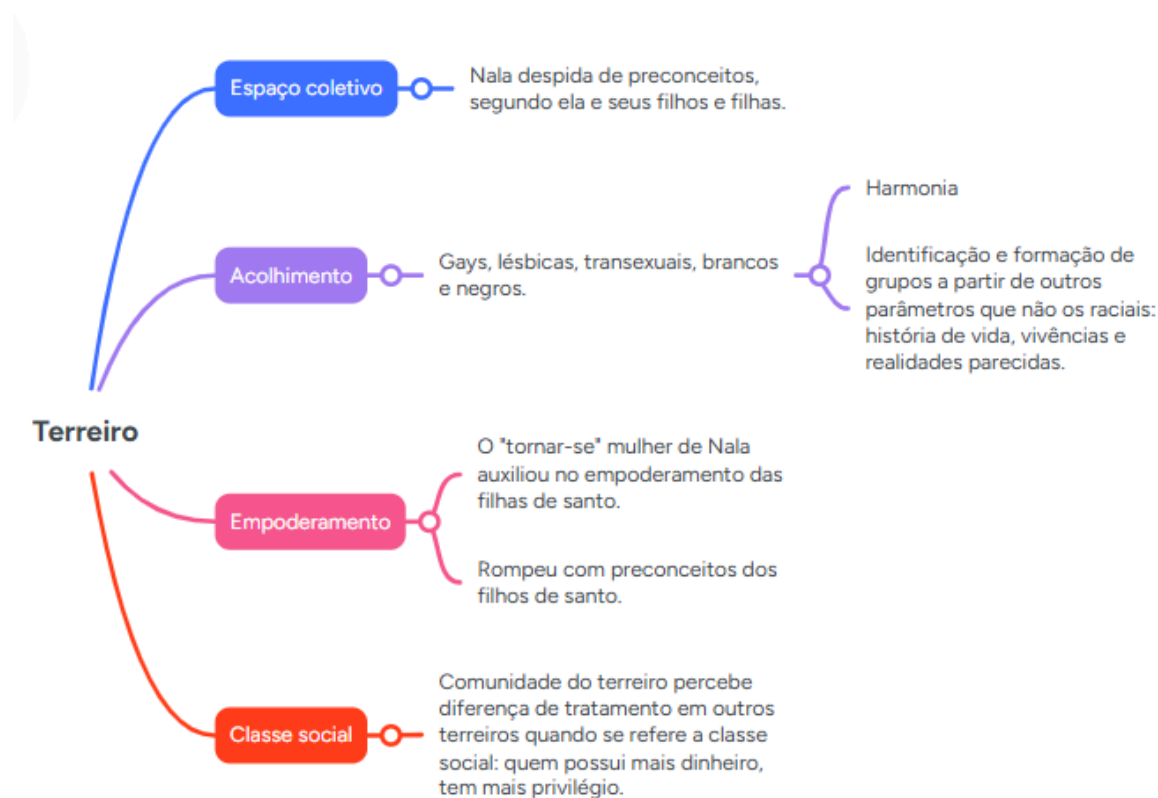
Diante desse cenário, conforme o trabalho de campo e as conversas se desenvolviam, as informações que apareciam com mais frequência passaram a ser registradas em forma de mapa mental. Esse exercício permitiu visualizar padrões recorrentes nas falas, nos silêncios e nas situações observadas, funcionando como uma ferramenta analítica que evidenciava quais temas se impunham empiricamente como centrais, auxiliando a reorganizar o olhar diante das informações que apareciam, conforme é possível observar na Figura 1 a seguir:

---

<sup>16</sup> Este tema é abordado de forma mais aprofundada no item 2.5.1.

<sup>17</sup> Este tema é abordado de forma mais aprofundada no item 3.2.1.

Figura 1 – Mapa mental



Fonte: autora.

Foi nesse processo que outros marcadores sociais da diferença emergiram de forma significativa, em especial o gênero. Esse tema apareceu de modo recorrente nas conversas, sobretudo pelo fato de Nala ser uma mulher transexual e da maioria dos seus filhos e filhas de santo terem acompanhado seu processo de transição de gênero. Nesse contexto, os papéis de gênero — homem e mulher — são constantemente mobilizados, assim como narrativas sobre machismo, violências e estratégias de resistência, evidenciando que as dinâmicas do terreiro são atravessadas por múltiplos e articulados eixos de diferenciação.

Assim, o deslocamento do foco analítico não representa um abandono das questões raciais que inicialmente orientaram o projeto de pesquisa, mas uma reconfiguração provocada pelas demandas empíricas do campo. Ao levar a sério o campo e a percepção dos interlocutores e interlocutoras, tornou-se possível compreender que raça, gênero e religião apresentam-se de maneira complexa no cotidiano do terreiro.

É a partir desse enquadramento que o próximo capítulo se dedica a apresentar o terreiro de Bará, em Viamão, situando-o em suas dimensões históricas, sociais e rituais, bem como nas relações que o constituem enquanto espaço vivo de produção de sentidos, práticas e

vínculos. Ao contextualizar o terreiro em seu território, em sua trajetória e em seu cotidiano ritual, o capítulo busca oferecer à pessoa leitora os elementos necessários para compreender o campo não apenas como cenário da pesquisa, mas como instância fundamental de elaboração das questões analíticas que atravessam esta dissertação.

## **2 CONHECENDO O AXÉ: ETNOGRAFIA DE UM TERREIRO EM VIAMÃO**

O objetivo deste capítulo é situar a pessoa leitora no contexto histórico e social do estado do Rio Grande do Sul e do município de Viamão, local onde se encontra o Terreiro de Bará, campo empírico desta pesquisa. Para além de uma contextualização territorial, busca-se apresentar a etnografia do terreiro a partir de seus aspectos materiais, sociais e rituais, oferecendo uma descrição densa do espaço no qual a pesquisa foi desenvolvida.

Ao longo do capítulo são abordados os elementos que conformam o terreiro enquanto campo etnográfico: a trajetória religiosa e pessoal da Yalorixá — figura central na organização da casa —, a configuração espacial e simbólica do axé, os elementos que o constituem, as pessoas que compõem a família religiosa e a estrutura ritual que organiza o cotidiano e as celebrações da casa. Concomitantemente, o capítulo explicita o percurso metodológico da construção da etnografia, destacando as escolhas analíticas, o tempo de trabalho de campo e as formas de inserção da pesquisadora, evidenciando como as relações estabelecidas no terreiro informaram a produção dos dados e as interpretações aqui mobilizadas.

\*\*\*

De acordo com Geertz (2008), a descrição densa é fundamental para a interpretação contextualizada dos significados simbólicos que as pessoas atribuem às suas práticas e crenças. Neste sentido, este capítulo busca conduzir a pessoa leitora a conhecer o terreiro em suas dimensões físicas, rituais e simbólicas, bem como as pessoas que o constituem. A intenção é possibilitar que se possa conhecê-lo mesmo sem jamais ter percorrido o caminho que leva até ele, nem pisado naquele chão.

Antes, porém, faz-se necessária uma breve contextualização das religiões afro-brasileiras no estado do Rio Grande do Sul e na cidade de Viamão, onde o terreiro está localizado. Reconhecendo a ampla produção teórica sobre as religiões afro-brasileiras no país e no estado, o objetivo não é realizar uma revisão bibliográfica, mas situar o leitor e a leitora quanto aos aspectos históricos, sociais e culturais do contexto gaúcho, destacando a importância de um olhar que vá além das dimensões rituais e simbólicas.

A presença das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul deve ser compreendida à luz de um contexto histórico em que o estado construiu para si uma autoimagem marcada pelo cristianismo e pela herança europeia. Como observa Ari Oro (2008, p. 10), consolidou-se uma representação do território gaúcho como “[...] um estado branco, cristão, colonizado e habitado por imigrantes europeus e gaúchos”, o que, por muito tempo, ofuscou e mesmo excluiu da narrativa oficial a presença de populações negras e indígenas. Essa concepção identitária, ancorada no mito do gaúcho e sustentada pelo mito da democracia racial, produziu efeitos simbólicos e materiais profundos, contribuindo para a invisibilização das tradições afro-brasileiras e dos espaços de sociabilidade que elas criaram para existir e resistir no sul do país<sup>18</sup>.

Apesar dessas narrativas hegemônicas, o Rio Grande do Sul abriga uma expressiva presença afro-religiosa: é o estado com o maior percentual de adeptos às religiões afro-brasileiras no Brasil, como já mencionado. Tendo como as principais vertentes cultuadas o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda. No âmbito do Batuque — vertente tradicionalmente associada ao território gaúcho — coexistem diversas nações, entre elas Jejê, Ijexá, Cabinda, Nagô e Oyó, além de fusões entre elas, como no terreiro dirigido por Nala, pertencente à nação Jejê-Ijexá. É comum, ainda, que muitos terreiros cultuem simultaneamente mais de uma vertente religiosa — como Batuque, Umbanda e Quimbanda —, organizando dias e horários específicos para cada prática ritual. Esses espaços são frequentemente denominados, na literatura especializada, como terreiros de linha cruzada (Rodolpho, 2004; Leistner; Mateus, 2017), designação que também circula, em alguns contextos, entre os próprios adeptos para referir-se à coexistência de diferentes vertentes em um mesmo espaço religioso.

É nessa chave que o terreiro de Bará pode ser caracterizado, uma vez que nele se realizam cultos de Batuque e Umbanda. Parte da produção teórica sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul emprega o termo linha cruzada como sinônimo de Quimbanda (Oro, 2008; 2012; Corrêa, 2016). Contudo, conforme observam Winnie Bueno e José Rodriguez, trata-se de uma designação mais analítica do que fática, dado que os adeptos raramente identificam esse culto dessa maneira. Segundo os autores, “o que os estudos sobre religiões afro-brasileiras indicam como ‘linha cruzada’ na realidade diz respeito à

---

<sup>18</sup> Mito da democracia racial é a ideologia que sustenta a ideia de que, no Brasil, as relações entre brancos e negros seriam harmoniosas, marcadas pela ausência de conflitos raciais e pela igualdade de oportunidades entre os grupos raciais. Esse mito opera como um mecanismo de ocultamento das desigualdades raciais estruturais, ao negar ou minimizar o papel do racismo na organização social brasileira. Para maior aprofundamento sobre o tema, ver Carlos Hasenbalg (1996), Abdias Nascimento (2016) e Kabengele Munanga (2023).

manifestação da Quimbanda no Rio Grande do Sul, particularmente ao culto dos exus e pomba-giras” (2019, p. 1608)

Assim, em meio a um contexto marcado por tensões raciais e disputas simbólicas, os terreiros, como propõe Muniz Sodré (2019), se afirmam como espaços de resistência, sociabilidade e reconfiguração identitária, preservando saberes ancestrais e produzindo novas formas de pertencimento no sul do país.

Nesse cenário, Viamão destaca-se como um território de grande relevância afro-religiosa. O município apresenta a maior proporção de autodeclarados adeptos às religiões afro-brasileiras do país, alcançando 9,3% da população (Lacerda, 2025). Localizada na região metropolitana de Porto Alegre, Viamão abriga uma densa rede de terreiros, que se articulam por vínculos familiares, de axé e de vizinhança. Esses espaços integram o cotidiano da cidade, especialmente em datas comemorativas, e desempenham papel fundamental na vida comunitária, funcionando como centros de acolhimento, solidariedade e afirmação cultural.

É nesse contexto que se insere o terreiro dirigido pela Yalorixá Nala, lócus privilegiado desta dissertação. A partir dele, e das relações ali estabelecidas, foram construídos os caminhos metodológicos que sustentam esta etnografia. Antes de apresentar a descrição do espaço ritual e de suas dinâmicas, cabe, portanto, explicitar os procedimentos e escolhas que orientaram a pesquisa de campo.

## **2.1 Entre feituas e desfeituas: os percursos metodológicos da pesquisa**

Se a escrita desta etnografia provém das feituas e desfeituas que emergiram de encontros e confluências, para citar Nego Bispo, por que não admitir que a metodologia que sustenta esta pesquisa também foi atravessada por processos de ressignificação e aprendizado? Assim, o intuito deste tópico não é realizar uma discussão teórica sobre metodologia, mas possibilitar que a pessoa leitora compreenda os avanços e recuos necessários, os quais só foram possíveis a partir do contato com essas teorias e, sobretudo, com o campo.

Essa compreensão dialoga diretamente com a proposição de Mariza Peirano (2014), ao afirmar que a etnografia não deve ser entendida como um método previamente definido, composto por técnicas a serem aplicadas de forma linear, mas como uma forma de conhecimento que se constrói no encontro entre pesquisador/a, teoria e campo. Nessa perspectiva, os deslocamentos, incertezas e reconfigurações vivenciados ao longo da pesquisa

não constituem fragilidades do percurso metodológico, mas elementos constitutivos da própria experiência etnográfica.

A etnografia, conforme pontuado, constitui a base metodológica desta dissertação. Inicialmente, o objetivo era mobilizar a técnica da observação participante, por compreender que ela possibilitaria uma imersão na rotina cotidiana do terreiro, favorecendo uma relação de compartilhamento de saberes, ideias e sentimentos. No entanto, ao chegar em campo, apesar de ter sido bem recebida e acolhida pela mãe de santo, o fato de estar ali na condição de pesquisadora dificultou, em um primeiro momento, a abertura da Yalorixá e de seus filhos e filhas para a realização da observação participante.

Nesse sentido, a técnica de pesquisa mobilizada foi a observação, tendo sido observadas todas as sessões rituais abertas — que ocorrem quinzenalmente — e alguns rituais restritos à família religiosa do terreiro durante oito meses, no período de fevereiro a setembro de 2025. Tal deslocamento metodológico reforça a compreensão que o campo não responde de forma previsível às intenções iniciais do/a pesquisador/a, sendo a etnografia construída a partir da negociação constante entre expectativas analíticas e possibilidades concretas do contexto empírico. Contudo, a observação, por si só, não possibilitou o aprofundamento do tema das relações raciais. Para tanto, optei pela realização de entrevistas semiestruturadas, caracterizadas por possuírem questões orientadoras que permitem maior mobilidade temática ao longo da interlocução (Alves-Mazzotti, 2000).

Esse formato fez com que as entrevistas se configurassem como conversas e, por essa razão, é dessa maneira que passo a nomeá-las ao longo desta escrita. Ao todo, foram realizadas dez conversas: duas com Nala e as demais com filhos e filhas de santo indicados/as por ela ou por irmãos e irmãs que já haviam conversado comigo. Nesse sentido, conforme os princípios éticos que orientam a pesquisa antropológica, os nomes dos interlocutores e das interlocutoras foram substituídos por pseudônimos, visando resguardar sua identidade e preservar o anonimato daqueles e daquelas que compartilharam experiências, trajetórias e narrativas sensíveis ao longo do trabalho de campo. Tal procedimento visa não apenas evitar possíveis formas de exposição ou constrangimento, mas também respeitar as relações de confiança estabelecidas entre a pesquisadora e os interlocutores e interlocutoras.

A escolha por pseudônimos de matriz africana — sobretudo de origens bantu e yorubás — não se deu de forma aleatória. Trata-se de uma decisão metodológica e político-epistêmica que busca dialogar com o universo simbólico, histórico e cosmológico que estrutura as experiências narradas no campo, particularmente no contexto das religiões afro-brasileiras. Ao adotar nomes associados a matrizes africanas, procura-se evitar a

neutralização ou o apagamento das referências raciais, religiosas e culturais que atravessam as trajetórias dos sujeitos da pesquisa, sem, contudo, incorrer em essencializações ou homogeneizações da experiência negra.

Com o intuito de contextualizar os sujeitos que possibilitaram esta pesquisa, a seguir, apresenta-se um quadro síntese com o perfil dos interlocutores e interlocutoras:

Quadro 1 - Perfil dos/as interlocutores/as

<b>Nome</b>	<b>Gênero</b>	<b>Raça<sup>19</sup></b>	<b>Idade</b>
Ayò	Mulher Cis	Negra	46 anos
Damilola	Mulher Cis	Negra	52 anos
Luzolo	Homem Cis	Negro/pardo	42 anos
Nala	Mulher transexual	Branca	46 anos
Nzinga	Mulher Cis	Negra	42 anos
Olúfêmi	Homens Cis	Negro	23 anos
Sàngómi	Homem Cis	Branco	27 anos
Yemí	Mulher Cis	Negra	50 anos
Zola	Mulher Cis	Negra	29 anos

Fonte: autora.

Torna-se importante pontuar que, ao longo dos meses, a relação com os filhos e filhas da casa se estreitou, assim como o tratamento em relação a mim foi se modificando. Observei que passei da condição de estranha-pesquisadora à de parte da comunidade religiosa, conforme apontou um dos interlocutores. Ao revisitar as pretensões metodológicas iniciais, percebo que uma das minhas maiores preocupações sempre foi priorizar a intersubjetividade, proporcionando um “encontro etnográfico” (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 24), o qual só se tornou possível à medida que me permiti ser e sentir com os interlocutores e interlocutoras.

<sup>19</sup> A classificação racial adotada neste trabalho baseia-se exclusivamente na forma como os/as interlocutores e interlocutoras se autodeclararam, a partir da pergunta “como você se autodeclara racialmente?”. Não foram utilizadas categorias classificatórias pré-estabelecidas, como as empregadas pelo IBGE.

Assim, a etnografia se afirma também como experiência relacional e reflexiva, conforme argumenta Peirano (2014).

Nesse sentido, torna-se fundamental pontuar os atravessamentos metodológicos que emergiram a partir dos sentimentos vivenciados em campo. Pode parecer estranho para a pessoa leitora que não tem contato com pesquisas realizadas no âmbito de terreiros, mas como controlar as lágrimas ao receber palavras de conforto dos pretos velhos e dos caboclos em momentos que os anseios me consumiam? Como não me afetar ao receber palavras de empoderamento da pombogira<sup>20</sup> em momentos de incerteza? Muitas vezes questionei-me se permitir que esses sentimentos aflorassem — como se fosse possível conter as lágrimas — era ético ou não.

Essa dúvida provém de uma construção eurocêntrica e colonial sobre o que é ou não considerada ciência, bem como sobre quais sentimentos podem ou não ser mobilizados no fazer científico. Contudo, os saberes orgânicos do terreiro — entendidos como “saberes voltados para o ser, voltados para a vida” (Bispo, 2021, p. 17) — tranquilizaram-me: nós, que estamos à margem, também produzimos conhecimento. O conhecimento também é produzido quando nos deixamos afetar.

O campo, entretanto, não foi composto apenas por acolhimentos e aprendizados, mas também por momentos de tensão. Durante o batuque anual em homenagem a Bará, Orixá dono da casa, foi servido o amalá<sup>21</sup>. Nesse momento, sentei-me ao chão para comer, conforme os fundamentos da nação à qual pertença — que difere da nação do terreiro com o qual dialogo nesta pesquisa —, quando fui surpreendida por uma filha de santo que me repreendeu de forma ríspida. Tentei explicar que não poderia comer de pé, mas não houve abertura para o diálogo. Pedi agô, ou seja, licença, e levantei-me, evitando gerar ainda mais tensão. Situações como essa evidenciam que as religiões afro-brasileiras são heterogêneas, diversas em suas constituições, fundamentos e cosmologias, revelando o paradoxo de pesquisar um tema que me é tão próximo e, ao mesmo tempo, tão distante.

Por fim, é importante destacar que todas as observações realizadas foram registradas em diário de campo. Durante muito tempo, senti receio de escrever em um diário de campo físico, especialmente durante as sessões. Assim, ao sair do terreiro — geralmente de madrugada —, para não esquecer nenhum detalhe, gravava áudios no celular com as

---

<sup>20</sup> Pombogira e pombagira referem-se à mesma entidade. Neste trabalho, adoto a grafia pombogira por ser a forma mobilizada cotidianamente no terreiro com o qual dialogo, em consonância com uma perspectiva etnográfica que privilegia as categorias êmicas e reconhece a centralidade da oralidade na produção e transmissão dos saberes.

<sup>21</sup> Trata-se de uma comida ritual ofertada ao Orixá Xangô que, nos batuques, é igualmente partilhada com as pessoas presentes.

observações da noite e, no dia seguinte, transcrevia-os para um diário de campo em formato digital. No entanto, ao ler a dissertação de uma colega, compreendi que o diário de campo também poderia ser o espaço para expor sentimentos, inquietações e percepções. Desse modo, como alguém em constante processo de aprendizado, passei a me reconhecer na escrita e no diário de campo físico, conforme se pode observar no trecho que marca esse momento:

*Voltando para mim*

Antes de começar a descrever o campo de ontem, sinto que preciso deixar registrado que a Aline me salvou mais uma vez durante esse mestrado. Primeiro, no seminário de pesquisa, ao ler e ouvir meu trabalho de forma atenta, me acolheu com seu olhar crítico e sensível. Fez com que eu me sentisse vista, mas mais do que isso, validada. E, em um processo como o do mestrado no qual, constantemente, me senti invalidada, isso é muito importante. Passei um ano e meio achando que não estava produzindo ciência, afinal, meu tema era subjetivo demais, sensível demais, pessoal demais. Quem liga para as dinâmicas raciais, afinal?! Era de se imaginar que somente outra mulher negra conseguiria entender meus anseios. E foi assim que a Aline me salvou pela segunda vez nesse processo: ao permitir me identificar. Com seus anseios. Algo que antes achei ser individual, na verdade, é um anseio coletivo. De mulheres negras que ao adentrar a academia, se forçam, mesmo em meio ao adoecimento mental, a ficar. De mulheres constantemente invalidadas, questionadas e colocadas “à prova”.

Passei o mestrado inteiro tentando compreender como fazer um diário de campo, qual a maneira correta, de que forma ele me auxiliaria. Arrisco dizer que são indagações válidas para alguém que está tendo o primeiro contato com a Antropologia. Foram praticamente dois anos escutando as maneiras “corretas” de escrever no diário de campo, visões etnocêntricas que para mim não faziam sentido, tanto que, até então, não havia compreendido.

Comecei a ler a dissertação da Aline há dois dias e apesar de ser uma dissertação com uma escrita fluida – aquelas que, se não fosse o conteúdo que dói em quem se identifica, leria em menos de um dia –, tenho lido com pausas para secar minhas lágrimas, digerir as palavras e respirar. É isso! Essa dissertação me lembrou que é preciso respirar.

Mas também me lembrou da Mariana que dos oito aos quatorze anos encontrou na escrita sua fuga do mundo. Desde pequena fui atravessada pela certeza de que não sabia

escrever – não de forma poética, a forma que eu considerava bonito, portanto, válida –, mas eu achava que os anseios de quem estava descobrindo sua sexualidade, só poderiam ser acolhidos por uma folha de papel, por isso continuava a escrever. Às vezes, queria ter a coragem de uma criança que segue – correndo, caindo, brincando – mesmo sem entender ou querer, que persiste e briga pelo que quer – pelos brinquedos ou pelo doce antes do almoço – e que mesmo não gostando das respostas que lhe são dadas, continua... é essa resiliência e teimosia necessárias para subverter a lógica colonial.

Por ironia do destino, foi um texto acadêmico – poético, mas ainda assim, acadêmico – que me lembrou da coragem, resiliência e teimosia necessárias para continuar. Foi esse texto que me recordou a Mariana que amava escrever para dissipar a angústia, as incertezas e colocar em palavra os sentimentos que não conseguia verbalizar. Foi também esse texto, que ainda nem terminei de ler, que fez eu olhar para o meu diário de campo de outra forma.

Entendi, de fato, que ele serve não somente para receber as descrições do campo, mas também meus sentimentos. Além disso, é esse texto que tem me feito esperar... talvez dê certo. Talvez eu consiga terminar essa dissertação. Apesar do racismo, apesar da academia, apesar de uma nova dinâmica de relacionamento, apesar da descoberta de um câncer em estágio avançado em uma das pessoas que mais amo no mundo, apesar de estar de mudança para outra cidade faltando menos de cinco meses para o mestrado acabar.

Esse texto me permitiu um novo olhar para a escrita, para o diário de campo, para o fazer antropológico, mas sobretudo, para mim. E é assim que a Aline, sem nem imaginar, através da escrita, me salvou pela segunda vez durante esse processo. Que fique claro: esse texto não é sobre ela, nem sobre mim, mas sobre o legado de todas as mulheres negras que inspiraram e continuam a inspirar suas semelhantes.

Eu sei que algo mudou. Porque ontem, pela primeira vez durante todo o trabalho de campo, usei meu diário de campo físico. Sem medo, com cuidado e respeito. Eu sei que algo mudou. Porque me permiti escrever essas linhas. Eu sei que algo mudou. Porque mesmo com medo, em meio aos meus anseios e dores, eu sinto que não vou seguir só porque preciso, mas porque quero. Eu sei que algo mudou. Porque mesmo sem saber se essa escrita faz algum sentido, eu não a apaguei. Eu sei que algo mudou. Porque não voltei e apaguei, não voltei e apaguei.... Eu sei que algo mudou. Porque compreendi que essa é a forma como me expresso: sem pensar muito. Seja para falar ou para escrever. Essa sou eu.

Não sei se essa é a última escrita nesse diário de campo digital, mas tenho certeza que elas não serão mais tão frequentes. Preciso continuar me reencontrando, à mão.

(Diário de campo, setembro de 2025, Viamão)

É a partir dessas escolhas metodológicas, atravessadas por afetos, tensões, aprendizados e deslocamentos, que se construiu o olhar etnográfico mobilizado ao longo desta dissertação. Se a etnografia se fez no encontro — entre teoria, pesquisadora e interlocutores/as —, é também nesse encontro que o terreiro se apresenta não apenas como espaço ritual, mas como território relacional, atravessado por hierarquias, vínculos e formas específicas de produzir sentido e pertencimento.

Assim, antes de avançar nas análises que estruturam os capítulos seguintes, faz-se necessário apresentar o terreiro com o qual dialogo nesta pesquisa: sua organização, seus espaços e suas dinâmicas cotidianas.

## 2.2 O terreiro de Bará

O terreiro de linha cruzada, que abriga o Batuque<sup>22</sup> de nação Jejê-Ijexá e a Umbanda de Almas e Angola, foi fundado pela Yalorixá Nala em 4 de dezembro de 2003. Desde então, permanece no mesmo endereço, situado em uma rua de chão batido, em um bairro periférico do município de Viamão. A localização periférica do terreiro não constitui um dado meramente geográfico, mas integra um conjunto mais amplo de dinâmicas históricas que atravessam as religiões de matriz africana, frequentemente empurradas para as margens da cidade, tanto no plano urbano quanto no simbólico.

Ayò, filha de santo de Nala há mais de vinte anos, relata que a aquisição da casa teve como principal motivação o desejo de Nala em levar seu Orixá para casa, isto é, deixar de cultuá-lo no terreiro de sua mãe de santo à época para passar a realizar os rituais em um espaço próprio.

O terreiro se apresenta, externamente, por meio de uma fachada delimitada por um muro de altura média, pintado de branco. Nele está afixado um painel informativo que reúne

---

<sup>22</sup> A expressão batuque é mobilizada de modo polissêmico no contexto afro-religioso do Rio Grande do Sul, referindo-se tanto à religião dedicada ao culto dos Orixás quanto à própria festa ritual. Nos convites para essas celebrações, é comum encontrar formulações como: “A Yalorixá/Babalorixá tem o prazer de convidar para o batuque em homenagem ao seu Orixá”. Neste texto, adoto uma distinção gráfica com fins analíticos: Batuque, com inicial maiúscula, é empregado para designar a religião, enquanto batuque, em minúscula, refere-se especificamente à celebração ritual. Essa diferenciação busca conferir maior clareza ao argumento, respeitando, ao mesmo tempo, os usos nativos do termo.

a foto da Yalorixá vestida com roupas rituais, posicionada à esquerda, o nome do terreiro em destaque na parte superior, bem como as datas e horários das sessões e as orientações para o agendamento de jogos de búzios.<sup>23</sup> A presença dessa identificação pública contrasta com uma realidade ainda bastante recorrente: a dificuldade de localizar terreiros em espaços urbanos, uma vez que muitos optam por não se identificar externamente. Essa escolha, longe de ser aleatória, pode ser compreendida à luz das dinâmicas de visibilidade e invisibilidade que atravessam as religiões afro-brasileiras. A ausência de placas ou sinais visíveis funciona, em muitos casos, como uma estratégia de resguardo frente aos efeitos históricos e contemporâneos do racismo religioso, tema que será aprofundado no capítulo 3.

Ao atravessar o portão, o pátio se abre e revela, logo à esquerda, a casa dos exus, construída próxima ao muro.<sup>24</sup> Revestida de azulejos bege e dotada de duas portas marrons, a edificação apresenta, entre elas, uma imagem africana de madeira que remete a Exu. Ao lado, encontra-se um espaço específico destinado ao acolhimento dos animais — aves e animais de quatro pés<sup>25</sup> — estruturado em madeira, pintado de verde e delimitado por grades (Figura 2). Logo atrás desse espaço, ergue-se uma grande imagem de ferro de Bará, Orixá dono da casa (Figura 3). Essa organização espacial não se dá de forma casual: ela expressa uma lógica ritual e cosmológica que orienta a disposição dos ambientes. A localização da casa dos exus logo na entrada do pátio sinaliza o papel dessas entidades como guardiãs dos caminhos, mediadoras entre o espaço da rua e o espaço religioso, marcando simbolicamente o limiar entre o fora e o dentro do terreiro.

---

<sup>23</sup> Texto do painel: Nome do terreiro em letras grandes, seguido da frase “Búzios com hora marcada” em letra menor. Logo após, em letras médias “Atendimento somente segundas e quartas a partir das 14h, com hora marcada. Atendimentos a pessoas físicas e jurídicas. Sessões às sextas-feiras, quinzenais.”

<sup>24</sup> Apesar da casa abrigar os assentamentos de exus e pombogiras da Yalorixá, filhos e filhas de santo, quando estes se referem a ela, referem-se como “casa dos exus”.

<sup>25</sup> No âmbito das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, é comum a utilização da expressão animais de quatro pés para se referir aos animais quadrúpedes sacralizados nos rituais. O termo, amplamente empregado entre sacerdotes e praticantes, distingue esses animais das aves.

Figura 2 – Casa dos exus e espaço de acolhimento dos animais.



Fonte: autora.

Figura 3 – Imagem em ferro do Orixá Baráf



Fonte: autora.

À direita do pátio, localiza-se a garagem, um espaço marcado pela versatilidade. Em dias festivos, ela se transforma em área de confraternização, com mesas e cadeiras dispostas para o jantar das pessoas convidadas, acompanhadas das comidas preparadas na ocasião. Já em dias de obrigação, o ambiente assume outra função: torna-se local de trabalho dos filhos e filhas de santo, com uma mesa comprida de tábua disposta ao longo da garagem, onde são realizadas as preparações dos alimentos rituais. Logo atrás, separada por uma divisória de madeira, situa-se a cozinha do terreiro.

A cozinha ocupa um lugar central na dinâmica da casa. É ali que se preparam tanto as comidas rituais quanto, nos dias de festa, aquelas destinadas às pessoas convidadas. Mais do que um espaço funcional, a cozinha é um dos ambientes onde o axé começa a se materializar, por meio do preparo e da partilha dos alimentos destinados aos Orixás. Ao mesmo tempo, trata-se de um espaço privilegiado de sociabilidade, no qual o trabalho ritual se entrelaça à convivência cotidiana: enquanto uns estouram pipoca ou torram milho, outros servem e

passam o chimarrão<sup>26</sup>, fazendo da cozinha um lugar onde se constroem laços, aprendizagens e pertencimentos.

Mais ao fundo do terreno, encontra-se o salão onde ocorrem as sessões. A estrutura é de alvenaria, com revestimento de madeira na parte frontal e uma porta oval, cuja estética remete à imagem de um castelo. À direita da entrada principal, uma porta conduz à antessala, ambiente equipado com dois sofás, balcão, cristaleira, dois banheiros, uma janela que se comunica com a cozinha e uma porta que dá acesso direto ao salão, por onde geralmente entram os filhos e filhas de santo. A antessala cumpre múltiplas funções: nos dias de atendimento da Yalorixá, nos quais filhos e filhas se fazem presentes para auxiliar no preparo dos serviços espirituais, é um espaço de conversa, aprendizado e convivência; nos dias de giras, serve de apoio para guardar pertences e de descanso para idosos e crianças.

A comunicação entre o salão, a antessala e a cozinha — estabelecida, por meio da porta e da janela que conecta esses ambientes — possui caráter prático. Em dias de obrigação e de festas, quando um grande volume de alimentos é preparado, essa circulação permite que comidas e utensílios transitem entre os espaços sem interferir diretamente na dinâmica do ritual em curso. Desse modo, a organização arquitetônica do terreiro revela-se funcional não apenas do ponto de vista logístico, mas também ritual, ao possibilitar que diferentes atividades ocorram de forma simultânea, preservando a fluidez e o ritmo das obrigações<sup>27</sup>, sessões e festas.

À esquerda da entrada principal, um pequeno portão leva a um corredor que dá acesso à casa da Yalorixá. Essa disposição, que integra moradia e espaço ritual em um mesmo terreno — ou, em alguns casos, no interior da própria casa —, é uma característica recorrente das casas de axé no estado, conforme observa Norton Corrêa (2016), evidenciando a indissociabilidade entre vida cotidiana e prática religiosa.

O interior do salão é simples e bem cuidado. As paredes brancas, o teto rebaixado em gesso e o piso de cerâmica clara compõem o ambiente ritual. À esquerda da entrada estão dispostos três atabaques (Figura 4); à direita, encostados à parede, alguns pufes vermelhos servem de assento para a assistência. Ao centro, no lado direito do espaço, localiza-se o quarto de santo, amplo e separado por uma porta de vidro jateado. No fundo do quarto, destaca-se uma parede pintada com a imagem de Bará. À sua frente, encontram-se duas

---

<sup>26</sup> Bebida típica do estado do Rio Grande do sul, feita da infusão de erva-mate e água quente.

<sup>27</sup> Obrigação é uma categoria êmica que assume sentidos distintos no contexto ritual do terreiro. O termo pode designar tanto o ritual de sacralização propriamente dito — também referido como serão ou matança — quanto o período subsequente a esse ritual, durante o qual o terreiro permanece intensamente envolvido nas atividades iniciadas pela sacralização.

pequenas casinhas vermelhas, dispostas simetricamente, e, logo adiante, a imagem central de Bará, ladeada pelas imagens de Oxum e Oxalá. Na parede lateral esquerda localizam-se os assentamentos dos Orixás, resguardados por uma cortina vermelha que delimita simbolicamente o espaço resguardado a família religiosa e regula o acesso visual aos fundamentos. Já na parede lateral direita, uma cortina vermelha, disposta até a altura de um balcão que se estende por toda a parede, cumpre função semelhante; sobre esse balcão encontram-se algumas imagens africanas de Orixás.

Figura 4 – Atabaques



Fonte: autora.

Nos fundos do salão está o congá, composto por prateleiras onde se dispõem imagens de santos católicos, caboclos e pretos velhos, com destaque para a imagem, em tamanho real, de um casal de pretos velhos sentados. Diante do congá, usualmente, duas cadeiras vermelhas

são posicionadas — uma destinada à mãe de santo e outra, eventualmente, a convidados. Em dias de sessão, ao lado do congá, é colocada uma mesa de apoio com os instrumentos de trabalho das entidades; quando não há giras, a mesa de búzios é posicionada diante do quarto de santo, levemente deslocada para a esquerda do salão.

A disposição dos espaços e dos objetos no terreiro não apenas organiza os rituais, mas estrutura também as relações sociais que ali se produzem. O pátio, a cozinha, a antessala e o salão configuram diferentes modos de estar junto, de trabalhar, de aprender e de cuidar. O espaço físico ganha sentido, sobretudo, quando é habitado pelos corpos que constituem o axé. Assim, conhecer o terreiro em sua materialidade é fundamental; no entanto, compreender quem o habita e como essas pessoas se relacionam é igualmente indispensável para apreender a vida que nele se desenrola.

É nesse entrelaçamento entre espaço, pessoas e práticas que a figura de Nala se afirma como eixo central da casa — não apenas como sacerdotisa, mas como referência que articula trajetórias, afetos e fundamentos. Por essa razão, antes de avançar para a descrição da composição social do terreiro, torna-se necessário contextualizar sua trajetória religiosa, entendendo-a como parte constitutiva da própria história e organização do axé ali produzido.

### **2.3 Trajetória da Yalorixá**

Uma das frases mais recorrentes de Mãe Nala é a de que “não é possível fazer religião sozinha”, pois, como costuma dizer, “até mesmo para segurar uma galinha é preciso de alguém para ajudar”. Essa máxima sintetiza um princípio fundamental das religiões afro-brasileiras: a coletividade. O terreiro constitui-se, assim, como uma construção conjunta, sustentada pelas relações entre aqueles e aquelas que o compõem. No entanto, conforme aponta Gabriel Garcia (2023), a mãe ou o pai de santo ocupam um papel central não apenas na estrutura ritual, mas também na própria conformação do terreiro, de modo que a história da casa frequentemente se confunde com a história de sua liderança espiritual:

Ao se pesquisar um terreiro de candomblé, quanto mais ao se o viver, depara-se com uma estrutura em que o terreiro como espaço facilitador ou proporcionador de experiências está intimamente ligado à figura do sacerdote, que por sua vez ocupa a posição central; quer dizer, a figura do pai ou mãe de santo é nevrálgica e balizadora dessas relações a ponto de se confundir o terreiro com a própria identidade desses sacerdotes (Garcia, 2023, p. 73).

Essa centralidade da mãe de santo na conformação do terreiro não se manifesta apenas no plano ritual, mas também na dimensão ética e comportamental da vida religiosa, como apontam os próprios filhos e filhas da casa. Ayò relatou que tanto ela quanto outros irmãos e irmãs de santo se sentem responsáveis por preservar a imagem de Nala, compreendendo que suas atitudes individuais reverberam diretamente na reputação da mãe de santo e, conseqüentemente, do terreiro. Conforme expressa Ayò:

*Tem uma fala da Dandara [irmã de santo] que ela fala assim, “olha os filhos da Nala”. Eu já ouvi várias vezes ela falar assim, sabe? “Olha que nós somos os filhos da Nala”. Ou seja, ela bota a Nala e nós somos os seguidores daquele comportamento. Aquela inteligência, daquela figura informada, carismática, atenciosa para com a comunidade. E nós como se fossemos seguidores, que não pode... Errar [...] Sei lá, se tu meio que sem perceber, tu acaba acompanhando ali aquela pessoa que te direciona na religião, sabe? Então eu acho que tá todo mundo ali muito atento a manter ali o padrão da Nala. A figura da Nala (Ayò, setembro de 2025, Porto Alegre-RS).*

A fala de Ayò evidencia que a autoridade da mãe de santo extrapola a condução dos rituais, operando também como referência de conduta para a comunidade religiosa. A centralidade de Nala na conformação do terreiro, contudo, não pode ser compreendida apenas a partir de sua trajetória ritual ou de sua posição hierárquica enquanto Yalorixá. Sua atuação como liderança religiosa é atravessada por posicionamentos políticos públicos e por modos específicos de estar no mundo, que extrapolam o espaço estritamente litúrgico e conferem à casa uma orientação moral e política particular.

Assim, compreender a constituição do terreiro implica considerar a agência de Nala enquanto sujeito social, cujas experiências pessoais, relações afetivas e processos de construção de si informam diretamente a maneira como o axé é vivido, transmitido e atualizado no cotidiano da casa. É nesse sentido que, a seguir, apresento aspectos de sua trajetória pessoal e religiosa, entendendo-as como indissociáveis para compreender as dinâmicas sociais do terreiro. Os aspectos relacionados à sua transição de gênero, contudo, serão abordados no item 3.3.1, por sua centralidade analítica para a compreensão das dinâmicas de gênero no terreiro.

Nala possui 46 anos, é uma mulher transexual, branca e casada com um homem cis há 26 anos. Sua trajetória religiosa iniciou-se, de fato, há 31 anos. Entretanto, segundo a interlocutora, seu contato com as religiões afro-brasileiras se deu ainda pequena, através de sua mãe e avós maternos, conforme é possível observar no trecho a seguir:

*Eu, na verdade, comecei muito cedo, né? Religiosamente. A minha mãe.. a minha família já frequentava o terreiro. Na verdade, a minha família era universalista, eles acreditavam.. A minha falecida avó, essa parte religiosa, acho que é influência muito da minha avó e do meu avô maternos, porque o meu avô era umbandista e a minha avó acreditava em tudo, só não era evangélica, mas respeitava (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Sua primeira incorporação<sup>28</sup>, ocorreu aos 15 anos, quando, a convite de uma prima, Nala foi visitar o terreiro que seu tio frequentava e, nesta sessão, seu caboclo manifestou-se pela primeira vez. Ela conta que continuou visitando esse terreiro como assistência e três meses depois, em uma gira de exu<sup>29</sup>, quando foi tomar um passe, seu exu também manifestou-se com uma forte energia, em suas palavras:

*Depois de uns três meses, o Exu se apresentou com muita intensidade, muita intensidade mesmo, que fez com que o dono do terreiro na época, que era um senhor de Oxóssi, dissesse que eu procurasse um terreiro pra frequentar [...] Eu, com 15 anos, recebendo o caboclo e exu e tendo que decidir por um terreiro (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Nessa ocasião, o dirigente espiritual deste terreiro conversou com Nala, recomendando que ela buscasse desenvolver sua espiritualidade. Seguindo a recomendação do dirigente, a mãe carnal<sup>30</sup> de Nala entrou em contato com uma amiga que era mãe de santo. Nala conta que estava trabalhando quando recebeu a ligação dessa mãe de santo perguntando se podiam conversar. Durante a conversa, Nala que estava tendo contato mais assíduo com um terreiro que cultuava Umbanda e Quimbanda, descobriu que este terreiro além de possuir essas duas vertentes, também cultuava o Batuque.

Foi então que Nala teve o primeiro contato com essa vertente religiosa, fazendo sua primeira obrigação, um borí de aves<sup>31</sup>, iniciando-se, de fato, no Batuque, pelo lado de Cabinda. Ela comentou que apesar de ser jovem e de nunca ter idealizado ser mãe de santo, a

---

<sup>28</sup> Categoria êmica utilizada para se referir ao ato de receber uma entidade. Conceitualmente, corresponde à possessão.

<sup>29</sup> Os termos “exu”, “povo de exu” e “povo da rua” são empregados neste trabalho como sinônimos. Trata-se de nomenclaturas correntes no terreiro para se referir as entidades exus e pombogiras, utilizadas aqui de forma alternada apenas para evitar repetições desnecessárias, preservando, contudo, o sentido atribuído pelos próprios praticantes.

<sup>30</sup> Carnal constitui uma categoria êmica utilizada para designar relações de parentesco consanguíneo, distinguindo-se, portanto, dos vínculos rituais ou simbólicos.

<sup>31</sup> O borí de aves designa um dos níveis de obrigação. De modo geral, a sequência hierárquica ritual compreende o mieró (amasserado de ervas), o arribób (sacralização de pombo), o borí de aves (sacralização de aves) e o borí de quatro pés (sacralização de quadrúpedes). Esses rituais podem ser compreendidos como rituais de iniciação. Contudo, diferentemente dos demais, o borí de quatro pés é periodicamente refeito, visando reforçar o elo entre o Orí e o Orixá. No terreiro dirigido por Nala, esse intervalo é de oito anos.

ideia de iniciar nas religiões afro-brasileiras era algo que lhe agradava, pois desde pequena se identificou com elas.

Nala explica que, com 16 anos, retirou-se deste terreiro por posicionamentos pessoais desta mãe de santo que, em seu ponto de vista, estavam interferindo na conduta religiosa. Nesse sentido, ela encontrou outro terreiro, pelo lado de Jejê-Ijexá, no qual, aos 17 anos, se aprontou, ganhando seus axés de faca e orumilaia<sup>32</sup>, sem a liberação de usá-los por ser menor de idade. Ayó e Luzolo, interlocutores que hoje são filhos e filhas de santo, anteriormente eram irmãos e irmãs de santo e durante nossas conversas contaram que Nala era uma figura importante neste terreiro, por ser um dos principais apoios de sua mãe de santo na época. No entanto, entre aprendizados, dedicação e conflitos, o ciclo nesta casa se encerrou após nove anos.

Embora tenha se retirado deste terreiro, Nala permaneceu na família religiosa, tornando-se filha do, até então, seu avô de santo, onde continuou sob seu axé até seu falecimento, em 2020. É perceptível na fala de Nala o carinho, respeito, admiração e gratidão que ela possui por seu falecido pai de santo, mesmo que em alguns momentos tenham divergido em relação a alguns posicionamentos e opiniões que, segundo ela, nunca afetou a relação deles.

A gratidão de Nala fica ainda mais notável quando se refere à Umbanda de Almas e Angola, na qual ela foi iniciada por ele. Assim, Nala que já era pronta na Umbanda “tradicional” migrou para a vertente de Almas e Angola.

*Na verdade, eu fui feita na Umbanda, essa Umbanda lá, na primeira, na segunda mãe de santo que era a filha dele. Ela não tinha Almas e Angola. Então, a minha Umbanda, porque por mais que eles dizem assim: “ah, a nossa Umbanda é a Umbanda tradicional”. Mentira! A Umbanda do Rio Grande do Sul, ela não é tradicional, ela é mesclada com Batuque, né? A gente sabe muito bem, a gente não deve mentir. Mas a Umbanda mesmo tradicional se veste de branco, não se tem a agê, não se tem sineta, né? A Umbanda feita pelo Zélio, né? Ela não tem tambor, ela não tem canto, ela é só oração, prece, né? E não tem nem sineta, né? E aí, mas o Batuque, a Umbanda do Rio Grande do Sul, se tu perceber, ela tem muita influência do Batuque, que é as cores, as comidas, né? (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

A fala de Nala explicita uma compreensão da Umbanda como prática histórica e situada, atravessada por processos de mistura, circulação e reelaboração regional. Ao problematizar a noção de “Umbanda tradicional”, a Yalorixá tensiona discursos de pureza

<sup>32</sup> Axés que representam a permissão para realizar sacralizações e jogar búzios, respectivamente. Materialmente, esses axés são representados por um obé (faca) e por búzios.

religiosa e reivindica a legitimidade das influências do Batuque na configuração da Umbanda praticada no Rio Grande do Sul. Tal posicionamento não apenas evidencia seu domínio dos fundamentos rituais, como também expressa uma postura política frente às tentativas de apagamento das matrizes africanas, articulando sua trajetória religiosa a uma leitura crítica da história das religiões afro-brasileiras.

Filiada ao Partido Democrático Trabalhista (PDT) e participante dos coletivos PDT axé e PDT diversidade, o posicionamento político de Nala emerge não como um campo apartado de sua experiência religiosa, mas como dimensão constitutiva de sua compreensão ética do mundo. Ao refletir sobre sua trajetória, Nala articula sua experiência religiosa a uma leitura crítica da história social e política do Brasil, especialmente no que diz respeito às continuidades do racismo estrutural no período pós-abolição. Para ela, o fim formal da escravidão não foi acompanhado por políticas públicas capazes de integrar a população negra à sociedade, ao passo que projetos de embranquecimento foram incentivados pelo Estado. Nesse processo, segundo sua avaliação, tudo aquilo associado às populações negras e periféricas passou a ser sistematicamente marginalizado, produzindo desigualdades que permanecem ativas no presente.

Essas percepções se intensificaram, conforme relata, no contexto político recente, especialmente a partir dos últimos anos, quando discursos de ódio, preconceito e violência tornaram-se mais explícitos no espaço público. Nala avalia que o governo Bolsonaro teve um efeito revelador, ao legitimar falas antes contidas, fazendo com que muitas pessoas “retirassem a máscara” e passassem a expressar abertamente posições racistas, misóginas e autoritárias. Para ela, esse cenário contribuiu para a banalização da agressividade no debate público e para a perda do decoro político, perceptível tanto em instâncias institucionais quanto nas relações cotidianas. Em suas palavras:

*[...] libertaram os negros, mas não fizeram uma política pública para encaixar essas pessoas. Trouxeram esses montes de brancos, porque o projeto era embranquecer. Esses negros foram cada vez mais empurrados para a marginalidade. Tudo que vem do negro ou vem da periferia é marginalizado. Tudo, tudo é marginalizado. Então, é bem complicado. E parece que nesses últimos 4, 5 anos piorou, assim, né? Eu digo que esse governo Bolsonaro serviu pra tirar a máscara das pessoas. Porque as pessoas acabaram mostrando... Os monstros que elas eram, né, na verdade. Porque tu ouve cada absurdo, cada coisa, assim, sabe? [...] Tu vê pela própria política, tu vai ali na Camara de vereadores de viamão, os vereadores falando bobagem, falando besteira, agressivos. Sabe? Palavras agressivas, ofendendo as mulheres, sabe? E isso é bem complicado, assim, né? Se perdeu o decoro, né? A vergonha de se dizer as coisas (Nala, setembro de 2025, Viamão–RS).*

Nala associa esse processo a um projeto mais amplo de desvalorização da educação, compreendido por ela como uma estratégia que dificulta o pensamento crítico e a reflexão histórica. Nesse contexto, relata ter vivenciado profundas decepções ao perceber que pessoas de seu convívio — inclusive no interior do campo religioso — passaram a expressar posicionamentos preconceituosos. Diante disso, afirma ter estabelecido limites em suas relações, recusando manter proximidade com indivíduos cujas falas, ainda que frequentemente justificadas como “opinião” ou “brincadeira”, produzem dor, exclusão e violência simbólica.

Para Nala, tais discursos não podem ser relativizados, uma vez que carregam um peso histórico concreto, responsável, em outros momentos, pela morte e perseguição de grupos inteiros. Assim, seu posicionamento político se estrutura a partir da defesa de direitos e da consciência histórica, entendendo que a liberdade de expressão não pode se sobrepor à dignidade e à integridade do outro. Pode-se, portanto, interpretar que a perspectiva política orienta não apenas sua leitura do mundo social, mas também sua atuação enquanto liderança religiosa, informando os valores que busca cultivar no interior do terreiro.

Assim, a trajetória de Nala não se expressa apenas na condução dos rituais ou na relação afetiva com seus filhos e filhas de santo, mas também se reflete na própria composição social e racial do terreiro. As formas de acolhimento, pertencimento e circulação de pessoas na casa são atravessadas por essa liderança, configurando um espaço religioso específico. É nesse sentido que, a seguir, analiso a composição racial e social da casa.

## **2.4 Composição racial e social do terreiro**

As pessoas que compõem o terreiro são múltiplas e diversas, refletindo a diversidade social que atravessa os espaços religiosos afro-brasileiros. Segundo a Yalorixá, a casa reúne aproximadamente sessenta filhos e filhas de santo — alguns com presença constante nas obrigações e giras, outros que participam apenas em momentos específicos, em função da distância geográfica, visto que residem em outras cidades ou até em outros países. Esse número aumenta, quando se considera seus netos de santo, frequentemente presentes nas sessões, festas e obrigações. Nesse sentido, embora o tempo de campo tenha possibilitado o acompanhamento de diferentes atividades rituais e festivas, seria inviável apresentar de forma exaustiva o perfil racial e social de toda família religiosa. Assim, a análise que segue resulta

das observações realizadas ao longo das sessões e festas comemorativas, articuladas às conversas informais e às entrevistas conduzidas com alguns membros da casa.

Do ponto de vista da composição de gênero, o terreiro é constituído por 39 mulheres cis e 22 homens, sendo 21 homens cis e 1 homem transexual. Durante o período da pesquisa, foi possível observar também a presença de pessoas de diferentes faixas etárias, revelando um espaço intergeracional. Essa heterogeneidade contribui para a vitalidade do terreiro e para a circulação contínua de saberes, experiências e responsabilidades entre seus membros.

Em termos raciais, ao longo das sessões foi possível perceber uma certa proporcionalidade entre pessoas negras e brancas, tanto entre os filhos e filhas de santo quanto na assistência. No entanto, a alta variação no número de participantes em cada sessão — uma vez que nem sempre estão presentes os mesmos membros — inviabilizou a definição de um número exato. Nesse contexto, torna-se relevante destacar que, durante as conversas de campo, observei uma incompatibilidade de percepções acerca da composição racial da casa. Enquanto algumas pessoas interlocutoras afirmavam que a maioria dos frequentadores era negra, poucos sustentavam o contrário, indicando a predominância de pessoas brancas, e muitos avaliavam o terreiro como sendo “meio a meio”. Essas diferentes leituras indicam que a racialização no interior do terreiro não se organiza primordialmente como uma questão estatística, mas como uma dimensão da experiência e do reconhecimento, atravessada por trajetórias pessoais, posições sociais e sentidos de pertencimento, aspecto que será aprofundado no item 3.2.1.

Inserido em um estado no qual a proporção de pessoas negras (pretas e pardas) corresponde a 21,19% da população, o Terreiro de Bará apresenta uma composição racial que dialoga, em certa medida, com a realidade social do município de Viamão. O município destaca-se como o terceiro com maior proporção de pessoas pretas, com 13,01%, e apresenta uma população negra superior à média estadual, alcançando 30,95% (IBGE, 2022). Esses dados evidenciam a especificidade do campo religioso afro-brasileiro no sul do país, configurado como um espaço no qual se entrecruzam heranças africanas e brancas, bem como diferentes narrativas de pertencimento racial que nem sempre se traduzem em autodeclarações estáveis.

No plano social, o terreiro se constitui como um espaço de encontro entre distintas trajetórias: trabalhadoras domésticas, comerciários, servidores públicos, estudantes e aposentados compartilham o mesmo chão de axé. Boa parte das pessoas integrantes reside em bairros periféricos, que reforça o caráter popular da casa. Essa diversidade de origens e experiências parece fortalecer o sentido de coletividade, alimentando redes de solidariedade

que extrapolam os limites do ritual. Conforme relatado nas conversas com os interlocutores e interlocutoras, quando um irmão ou irmã necessita de auxílio — especialmente de ordem financeira —, mobiliza-se uma rede de apoio interna à casa. Essa lógica de solidariedade também se estende à comunidade do entorno, seja por meio da realização de eventos culturais, almoços e jantas coletivas, seja em contextos de mobilização social mais ampla, como durante as enchentes que afetaram o estado em meados de 2024.

Mais do que uma simples reunião de pessoas em torno de práticas rituais, o terreiro revela-se como um espaço no qual desigualdades, pertencimentos e afetos se cruzam e se tensionam cotidianamente. As diferenças de raça, gênero e classe não desaparecem diante do axé, mas são continuamente negociadas e reinterpretadas à luz dos princípios que organizam a vida religiosa da casa. Nesse sentido, o terreiro configura-se como um espaço de reelaboração simbólica dos marcadores sociais da diferença e de resistência cotidiana, no qual o pertencimento religioso oferece possibilidades específicas de agência, reconhecimento e produção de vínculos.

Durante o período da pesquisa, também foi possível observar a presença significativa de adolescentes e crianças no cotidiano da casa, muitas das quais foram, segundo a expressão recorrente entre os próprios membros, “criadas dentro da religião”. Trata-se de pessoas socializadas desde cedo nos preceitos do axé, participando ativamente das rotinas rituais e das dinâmicas de convivência do terreiro. Essa presença contínua não apenas reforça a continuidade geracional da casa, como também evidencia os processos de transmissão de saberes religiosos, valores morais e formas específicas de pertencimento que se constroem desde a infância, tema que será desenvolvido com maior atenção no subcapítulo seguinte.

#### **2.4.1 O futuro do axé: sobre crianças, adolescentes e continuidade religiosa**

Um dos aspectos que mais chamou a atenção durante o trabalho de campo foi o tempo de vínculo que a maioria dos filhos e filhas de santo mantém com a casa. Muitos acompanham Nala desde antes da fundação do terreiro, outros estão vinculados há quase uma década, sendo minoria aqueles que chegaram nos últimos anos. Desse modo, como observa a própria Yalorixá — percepção confirmada por diferentes interlocutores/as —, grande parte das crianças e adolescentes “nasceu” dentro do terreiro, expressão nativa que sintetiza uma noção profunda de pertencimento. O cotidiano da casa, assim, é marcado pela presença expressiva de crianças e adolescentes, que, durante a realização da pesquisa, somavam aproximadamente vinte crianças e cerca de doze adolescentes.

A Yalorixá, no entanto, não contabiliza as crianças como filhos ou filhas, uma vez que não são iniciadas nem no batuque, nem na umbanda. Já os adolescentes, em sua maioria iniciados somente na umbanda, são incluídos no número total de filhos e filhas da casa. Nala explica que o fato de, geralmente, não iniciar crianças e adolescentes (especialmente, no batuque) está relacionado à compreensão de que são ainda muito jovens para assumir decisões desse tipo. Nesse sentido, observa-se que, para a Yalorixá, o ingresso efetivo na religião deve ser resultado de uma escolha consciente e amadurecida.

Essa postura da mãe de santo reflete diretamente no posicionamento de seus filhos e filhas. Nzinga, filha de santo de Nala há 21 anos e mãe de uma das adolescentes que “nasceu” no axé, relatou que sempre ofereceu à filha liberdade para escolher sua religião, deixando explícita a responsabilidade que acompanha a entrada em um terreiro. Mesmo diante desse esclarecimento — e considerando uma fase da vida frequentemente associada a festas e encontros com amigos —, sua filha, hoje também irmã de santo, opta por permanecer no terreiro. Em suas palavras:

*A maioria dos jovens agora que são da terreira<sup>33</sup>, todo mundo nasceu ali... Tipo a Morêniké, daí eu engravidei e quando eu engravidei eu era do terreiro [...] Eles (os jovens) amam estar lá, todos amam estar lá. E hoje, com 18 anos.. com 17 anos a Morêniké começou a desenvolver. Foi ano passado que ela começou a desenvolver.<sup>34</sup> Porque eu sempre dizia assim pra ela “não tem obrigação” (de cumprir). As pessoas falam “mas por que não bota?” Porque pra mim, eu acho que é uma escolha. Não é porque eu sou da religião que eu vou querer que a minha filha obrigadamente seja da religião. Ela tem que escolher. Se ela quiser ser da igreja, vamos se respeitar, né? Então, mas não, elas (as adolescentes que se criaram no terreiro) sempre quiseram. E aí, eu dizia assim “ah, eu acho que é cedo pra eu deixar ela fazer obrigação”. Porque eu não sei se lá com 15 anos, que é uma fase da vida que elas querem sair. E querem aproveitar. E daí, quando vê, ela abandona. Aí, tu mexeu lá (no lado espiritual) e depois tu abandonou. Aí eu sempre dizia pra ela, o dia que tu me der a certeza e tu sabe que se tiver uma festa pra ti ir e tiver uma festa na terreira, tu não vai ir naquela festa. Tu vai na festa da terreira. Porque se tu escolheu aquilo dali, tu tem que cumprir assim como eu todos esses anos sempre cumpri. Eu disse pra ela, eu cansei de deixar de ir em inúmeros lugares, porque tinha obrigação na casa, porque tinha a festa da casa. E eu falei que ia ser isso, mas mesmo falando, eles querem, querem, elas querem, elas deixam de ir numa festa fora pra ir na sessão, pra ir na coisa, porque elas gostam. Foram criadas ali dentro, sabe? Elas têm fé nas entidades da casa e elas, eles adoram, eles amam, né? (Nzinga, setembro de 2025, Viamão-RS).*

<sup>33</sup> Termo amplamente utilizado pelos praticantes de religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul como sinônimo de terreiro.

<sup>34</sup> A interlocutora refere-se ao processo inicial de incorporação mediúnica, comumente denominado entre os praticantes como desenvolvimento espiritual ou desenvolvimento mediúnico, no qual a pessoa passa a aprender e reconhecer as manifestações das entidades no contexto ritual.

Nzinga complementou que, diante do comprometimento demonstrado por Moréniké, caso atualmente ela decida se iniciar também no batuque, contará com seu total apoio. Esses relatos, longe de indicarem a anulação da agência dos adolescentes, revelam o cuidado para que as trajetórias religiosas dos pais não se imponham como determinantes das escolhas espirituais dos filhos, assegurando-lhes liberdade para definir seus próprios caminhos. Essa agência também se expressa na possibilidade de os adolescentes escolherem seus pais ou mães de santo, decisão que costuma se pautar por critérios de afinidade. Nesse sentido, alguns adolescentes que frequentam o terreiro de Bará são netos de Nala.

Durante o trabalho de campo, foi possível observar aproximadamente nove adolescentes em processo de desenvolvimento mediúnico e uma adolescente realizando sua obrigação no culto ao Batuque — momentos acompanhados com entusiasmo pelos demais adolescentes e crianças, que filmam, vibram e celebram coletivamente.

Entre as crianças, destaca-se o respeito e a compreensão espontânea das dinâmicas do espaço ritual: elas reconhecem os momentos destinados à brincadeira e aqueles que exigem silêncio e recolhimento. Algumas, por iniciativa própria, participam de forma assídua da corrente mediúnica. No batuque anual, vestem seus axós e integram o início do xirê — que, por se estender por muitas horas, nem sempre permite que permaneçam na roda até o final. Em festas e datas comemorativas, sua presença torna-se ainda mais marcante, preenchendo o ambiente de alegria e leveza.

Para alguns filhos e filhas de santo, as crianças representam a continuidade do axé e a garantia de que os saberes, práticas e vínculos ali constituídos se perpetuarão ao longo do tempo. Essa continuidade não se expressa apenas como projeção futura, mas se constrói no cotidiano do terreiro, por meio da observação atenta, da escuta das narrativas e da repetição de gestos rituais. São processos nos quais as crianças incorporam, de maneira corporal e afetiva, valores, hierarquias e modos de estar na comunidade religiosa. Inseridas em uma concepção de tempo marcada pela duração e pela paciência, elas simbolizam a solidez do axé e a capacidade da casa de atravessar gerações. Ademais, ao serem cuidadas coletivamente, reforçam laços de pertencimento e de parentesco ritual, produzindo um sentimento de família ampliada que sustenta a vida do terreiro.

No entanto, se as crianças representam essa promessa de continuidade, são os adolescentes que já materializam, no presente, essa transmissão, participando ativamente da vida ritual e cotidiana da casa. Assim, a percepção de continuidade pode ser compreendida à luz das trajetórias dos próprios interlocutores: Olúfêmi, hoje com 23 anos e Babalorixá, foi uma dessas crianças que se criou no interior do terreiro; Moréniké, filha de Nzinga, que

outrora brincava e corria pelo pátio, atualmente encontra-se em processo de desenvolvimento de suas entidades.

Essas trajetórias evidenciam vínculos que se constroem e se aprofundam ao longo do tempo, conformando o terreiro como um espaço marcadamente intergeracional. Para os filhos e filhas de santo, tal continuidade não é fruto do acaso, mas reflete a seriedade com que Nala conduz o axé, bem como o respeito e o cuidado afetivo com que acolhe e orienta toda a família religiosa. A presença constante das novas gerações, portanto, não apenas assegura a manutenção dos fundamentos religiosos, mas também revela o terreiro como um espaço de socialização e acolhimento, no qual os saberes, sentimentos e vontades das crianças e dos adolescentes são reconhecidos e considerados. É nesse entrelaçamento entre tradição e experiência que se forja a permanência do axé e se constroem sentidos de pertencimento que atravessam as fronteiras entre o sagrado e o cotidiano.

## **2.5 O axé em movimento: giras, celebrações e rituais**

Conforme já mencionado, o terreiro com o qual dialogo nesta pesquisa é considerado de linha cruzada, integrando os cultos do Batuque e da Umbanda. No âmbito da Umbanda, as sessões acontecem quinzenalmente, alternando entre as giras de caboclos e as do povo de exu<sup>35</sup>. Já no Batuque, realizam-se duas obrigações ao longo do ano, além das atividades cotidianas desempenhadas pelos filhos e filhas de santo, como bater cabeça, encher quartinhas<sup>36</sup> e arriar oferendas. O calendário religioso da casa contempla ainda quatro grandes celebrações: as festas dedicadas aos Pretos Velhos, ao Exu João Caveira e ao Caboclo Rompe Mato, no âmbito da umbanda, bem como o batuque anual em homenagem a Pai Bará, no campo do Batuque.<sup>37</sup> Todas essas datas são definidas pela Yalorixá no início de cada ano litúrgico e posteriormente compartilhadas com os filhos e as filhas de santo, de modo que possam se organizar tanto pessoalmente — garantindo a presença nas celebrações — quanto financeiramente, uma vez que cada integrante contribui com um valor destinado à realização das festividades. Para além da contribuição financeira, os filho e filhas também participam

---

<sup>35</sup> As especificidades rituais das sessões de caboclos e de exus são analisadas de forma mais aprofundada nos itens 2.5.1.1 e 2.5.1.3, respectivamente.

<sup>36</sup> Recipiente de barro ou cerâmica, preenchido, geralmente, de água.

<sup>37</sup> Apesar do desejo de seguir acompanhando o cotidiano do terreiro de forma assídua, as exigências e prazos do mestrado demandaram o início da escrita deste trabalho. Por essa razão, não foi possível acompanhar a segunda obrigação anual destinada aos Orixás, realizada no dia 11 de outubro de 2025 e a festa em homenagem ao Caboclo Ogum Rompe Mato, realizada em 15 de novembro de 2025.

ativamente da organização prévia, envolvendo-se na preparação dos alimentos, na limpeza e na decoração do terreiro.

Cabe ressaltar que, embora esta etnografia se realize em um terreiro, o foco da análise não recai sobre a descrição detalhada dos rituais, mas sobre o modo como eles se articulam às dinâmicas religiosas e sociais, às percepções e às trajetórias das pessoas que fazem parte do terreiro. Assim, mais do que apresentar uma narrativa ritualística, o objetivo é compreender de que forma as práticas religiosas tornam-se também espaços de produção e negociação dos marcadores sociais da diferença — especialmente raça e gênero — que atravessam a experiência cotidiana no terreiro. Nesse sentido, antes de avançar para as análises que exploram essas dimensões sociais, considero importante apresentar de forma geral a organização interna dos rituais observados.

### **2.5.1 A Umbanda de Almas e Angola**

O primeiro contato com o terreiro — conforme relatado na introdução — foi em uma sessão de caboclos em homenagem ao Orixá Iemanjá. Ao revisitar o diário de campo, reencontrei as anotações e os pensamentos que me atravessaram naquela noite: “É mesmo uma sessão de umbanda?”, “Parece candomblé...” (diário de campo, 08/02/2025).

Essas inquietações surgiram porque meu olhar observava os atabaques rufando, as cantigas em língua bantu, as danças que remetiam as do xirê no candomblé e, por fim, caboclas de Iemanjá sendo recolhidas à antessala e retornando paramentadas, com adornos de cabeça e espelhos.

Esse momento marcou, talvez, o segundo impasse subjetivo do meu processo de tornar-me antropóloga. Inspirada nas categorizações propostas por Roberto Da Matta (1978), cheguei ao campo acreditando que minha tarefa seria transformar o familiar em estranho. No entanto, ao deparar-me com uma forma de Umbanda que nunca havia presenciado, precisei exercitar o movimento inverso: familiarizar-me com o que me era, até então, estranho.

Na primeira conversa com Nala, realizada em abril de 2025, comentei minha surpresa diante das cantigas em outra língua e da paramentação das caboclas de Iemanjá, as únicas paramentadas na ocasião. Segundo ela, o uso das canções em língua bantu expressa a origem africana dessa vertente e demarca uma filiação ritual específica à Umbanda de Almas e Angola. Nesse mesmo sentido, afirmou que a casa não segue a Umbanda associada a Zélio

Fernandino de Moraes, figura frequentemente apresentada como fundador da Umbanda.<sup>38</sup> Em suas palavras: “Tendo a concordar com alguns pesquisadores quando dizem que a Umbanda de Zélio foi uma forma de embranquecer as religiões afro-brasileiras” (Nala, abril de 2025, Viamão–RS).

Ao lhe perguntar o que, na sua percepção diferenciava a vertente associada a de Zélio com a Umbanda praticada por ela, explicou que Almas e Angola pode ser considerada uma vertente africanizada, pois incorpora o culto aos inquices, a sacralização — tanto para o povo da rua quanto para os caboclos e pretos velhos —, além das danças afro e das cantigas em bantu, não incorpora orações em seus rituais.

*Os cantos, as roupas, as danças, os atabaques, a linguagem, a comida e a própria sacralização. Isso é originário do povo negro, né? Sabe? Então, por mais que a gente diga, por exemplo, se tu pode perceber, a gente não faz oração na abertura. Já na Umbanda que se diz tradicional, eles fazem um Pai Nosso, uma Ave Maria e uma prece de Cáritas, né? Nós não fizemos isso, né? Na (vertente de) Almas e Angola, porque nós não temos essa influência europeia na nossa religiosidade (Nala, julho de 2025, Viamão–RS).*

A fala de Nala revela um processo de descolonização da prática umbandista, no qual a recusa das orações cristãs expressa a afirmação de outras epistemologias religiosas, ancoradas nas experiências históricas do povo negro. A africanização, tal como enunciada, não se restringe a uma origem histórica, mas opera como um princípio organizador do ritual e como um discurso que reconfigura hierarquias simbólicas no interior do terreiro de Bará. Assim, a distinção traçada por Nala entre as vertentes não é apenas ritual, mas também identitária e política, ao reivindicar a Umbanda de Almas e Angola como herdeira e continuadora de saberes, práticas e cosmologias negras historicamente marginalizadas

A interlocutora relatou ainda que a Umbanda de Almas e Angola antecede historicamente a Umbanda associada a Zélio Fernandino de Moraes, que deriva das vertentes conhecidas como Omolocô e Cabula. Tiago Weber (2011) observa que há divergências quanto à origem dessa vertente, sendo o único consenso entre os estudos o fato de ter sido fundada por Pai Luiz D’Ângelo, no Rio de Janeiro. O autor destaca que uma de suas especificidades rituais é a feitura de santo, entendida como o recolhimento dos médiuns para

---

<sup>38</sup> Estudos contemporâneos têm problematizado essa narrativa fundacional, enfatizando a diversidade histórica dessa religião. Alguns pesquisadores defendem que “o mito fundador da Umbanda”, seria uma forma de embranquecer a religião. Para maior aprofundamento sobre o tema, ver Emerson Giumbelli (2002) e David Delgado (2022).

a realização de obrigações aos Orixás, elemento que aproxima Almas e Angola do Candomblé.

Nala, contudo, pontua que essa feitura de santo não é realizada em sua casa, uma vez que o terreiro também cultua o Batuque, sendo este o lado por meio do qual se dá a iniciação aos Orixás. A Yalorixá explica ainda o significado do nome da vertente, relacionando-o às cosmologias bantu e à noção de respeito aos originários:

*Por que Almas e Angola? Porque o povo bantu ele acredita que, quando ele chega numa terra, aquela terra tem dono. Então, precisa ser respeitado o dono daquela terra, se cultua o dono daquela terra. Quando eles chegaram no Brasil, o povo bantu sabia que aqui morava alguém. Quem era? Os povos originários. Então, eles cultuavam esses indígenas, né? Esses povos que aqui moravam. Então, por isso que se titula Almas e Angola, Angola pelos Inquices, e Almas pelo povo originário (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Ela complementa afirmando tratar-se de uma vertente de origem bantu e esclarece que, embora as cantigas façam referência nominal aos Orixás, o culto é direcionado aos Inquices, como se pode observar em sua explicação:

*Se tu pode perceber, a gente canta, a gente fala Ogum, Iansã, mas a gente tá cantando pra Inquice. Não sei se tu percebeu, mas nós não cantamos cantigas de povo Yorubá, né? A gente não canta cantigas, apesar que tem umas cantigas de Oxum que é Yorubá. Mas a maioria das cantigas cantadas nas Almas em Angola são pra Inquice (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Apesar da ênfase de Nala no culto aos Inquices, Weber (2011) e Lima (2023) apontam, em seus trabalhos, que o culto na vertente de Almas e Angola é voltado aos Orixás. Essa divergência evidencia a pluralidade de interpretações e práticas no interior da vertente, bem como as diferentes formas pelas quais seus fundamentos são apropriados e atualizados nos contextos locais.

De acordo com Nala, embora já tenha ouvido falar da existência de algumas poucas famílias religiosas que também cultuam essa vertente no estado, ela não conhece nenhuma pessoalmente. Nesse sentido, Weber (2011) destaca que Almas e Angola é uma vertente especialmente consolidada na região da Grande Florianópolis — que compreende, além da capital, os municípios de São José, Palhoça, Biguaçu e Santo Amaro da Imperatriz. Foi para Palhoça, inclusive, que o falecido pai de santo de Nala se deslocou visando aprofundar seus conhecimentos sobre essa vertente.

Assim, compreender a vertente de Almas e Angola implica olhar para além de sua genealogia religiosa, atentando também para as formas pelas quais ela se manifesta na prática cotidiana do terreiro. No item a seguir, descrevo as sessões que acompanhei, buscando evidenciar, a partir da observação etnográfica, como os gestos, as cantigas e as interações entre os presentes produzem sentidos e dão forma a essa tradição afro-religiosa.

### 2.5.1.1 A presença dos caboclos na Umbanda de Almas e Angola

Adjá<sup>39</sup> toca. Santo Antônio estende a bandeira.

Durante os oito meses de acompanhamento etnográfico no terreiro, pude observar cinco sessões espirituais dedicadas aos caboclos, entidades que remetem aos povos indígenas (Oro, 2008). No entanto, descrever cada uma delas individualmente seria redundante, já que há uma ordenação ritual que se repete sessão após sessão, mantendo uma estrutura relativamente fixa. Assim, opto por apresentar a seguir uma descrição geral da dinâmica e da sequência ritual dessas sessões. As singularidades observadas, por sua vez, serão retomadas em capítulos posteriores, em diálogo com as análises sobre relações raciais e gênero.

Logo no início, o som do adjá tocado por Nala marca o começo dos trabalhos. No centro do salão, observa-se uma quartinha branca e dois alguidares com padê<sup>40</sup>; sobre cada um, uma vela branca — apenas uma delas acesa. Segundo Nala, um padê representa o dia e o outro, a noite, portanto, apenas um é iluminado. Após o toque dos atabaques e os cânticos a exu em língua bantu, entoa-se também um ponto que louva ao exu e pombogira da Yalorixá. Em seguida, os padês que estão nos alguidares e a quartinha são despachados no portão de entrada. Como explica Nala:

*A gente chama exu pra ele limpar o ambiente e pra ele comer lá fora. Pra cuidar o portão, pra que os trabalhos saiam com leveza e tranquilidade. O alguidar com a farinha branca representa o dia, e o com a farinha amarela representa a noite, o negativo e o positivo, né? E a quartinha com água, porque a água abre, leva, lava, entendeu? Pra levar o carregó (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

O trecho revela uma compreensão integrada do papel de exu no contexto ritual, visto que ele se faz presente no início de todas as sessões, independente da linha espiritual de trabalho. Essa compreensão afasta-se de leituras moralizantes ou dicotômicas que historicamente associaram essa entidade ao “mal” ou “diabo”. Na explicação de Nala, Exu

<sup>39</sup> Sineta utilizada em sessões rituais com o intuito de invocar entidades e Orixás.

<sup>40</sup> Oferenda ritualística, constituída, geralmente, de farinha de mandioca ou milho, dendê e/ou cachaça.

aparece como um agente de mediação entre mundos e proteção, responsável por preparar o espaço ritual antes do desenvolvimento dos trabalhos espirituais. Ao “limpar o ambiente”, “cuidar do portão” e garantir que os trabalhos ocorram “com leveza e tranquilidade”, exu é posicionado como guardião das passagens e revela-se como figura central na organização do fluxo entre o mundo material e o espiritual.

A oposição dia/noite, positivo/negativo, não é apresentada como um conflito moral ou como dicotomia ocidental, mas como dimensões interdependentes da existência que precisam ser reconhecidas e harmonizadas para que o ritual se realize adequadamente. Nesse sentido, exu atua como aquele que administra essas polaridades, assegurando a circulação controlada das energias.

Em todas as sessões observadas, o despacho foi realizado pelas mesmas pessoas: Olúfêmi, homem negro, alto e jovem, também dirigente de um terreiro e Sângómi, homem branco, de estatura baixa, frequentador assíduo do terreiro há treze anos. Após o despacho, Nala assopra o pó de pomba<sup>41</sup> nos quatro cantos do salão, na porta de entrada, sobre os filhos e filhas de santo e sobre a assistência, finalizando o gesto diante do congá. Em seguida, outro filho — nem sempre o mesmo, mas sempre um homem — conduz a defumação, que segue a mesma ordem: portão, cantos do terreiro, congá, filhos e assistência. Seguindo-o, uma filha de santo derrama um pouco de colônia nas mãos de cada pessoa. Alguns cheiram, outros passam o líquido pela cabeça e pelo corpo, em gestos de purificação e proteção.

Após defumação, Nala e os filhos e filhas voltam-se para o congá. A Yalorixá saúda os Orixás e entidades presentes, canta para Santo Antônio abrir os trabalhos e, em seguida, entoia o hino da Umbanda<sup>42</sup>. Durante o canto, todos posicionam uma mão sobre o coração e erguem a outra, com as pontas dos dedos voltadas para cima — gesto de reverência e saudação. O hino é seguido de um ponto para Ogum, marcando a abertura efetiva da sessão.

Depois disso, iniciam-se os cânticos para os caboclos e caboclas. Diferente de outros terreiros de Umbanda, existe uma ordem fixa: Ogum, Oxóssi, Xangô, Matamba (Oyá), Oxum e Iemanjá. Os pontos em português são sempre precedidos pelos cânticos em língua bantu. Geralmente, o primeiro caboclo a chegar em terra é Ogum Rompe Mato, entidade da Yalorixá. Assim que incorpora, forma-se uma fila de filhos e filhas de santo que o

---

<sup>41</sup> Giz mineral usado ritualisticamente. Segundo Nala, o ato de assoprar pomba é para fins de purificação do ambiente.

<sup>42</sup> Hino da Umbanda: “Refletiu a luz divina / Com todo seu esplendor / É no reino de Oxalá / Aonde há paz e amor / Luz que refletiu na terra / Luz que refletiu no mar / Luz que veio de Aruanda / Para nos iluminar / A Umbanda é paz e amor / Um mundo cheio de Luz / É força que nos dá vida / E a grandeza nos conduz / Avante, filhos de fé / Como a nossa lei não há / Levando ao mundo inteiro / A bandeira de Oxalá / Levando ao mundo inteiro / A bandeira de Oxalá”.

cumprimentam, deitando-se aos seus pés e beijando-lhe as mãos. Em seguida, saúdam o congá, o ogã<sup>43</sup>, seus padrinhos ou madrinhas e a porta de entrada do salão.

Quando todos já cumprimentaram o caboclo, os pontos são retomados e as demais entidades começam a chegar, obedecendo à ordem dos cânticos: caboclos de Ogum só chegam nos pontos de Ogum, caboclos de Xangô nos pontos de Xangô, e assim por diante. A exceção ocorre nos pontos de Oxóssi, quando todos os caboclos de mata devem se manifestar. Também se canta para Nanã e Oxalá — os últimos Orixás a serem louvados —, mas não há incorporações nesses momentos.

O desenvolvimento mediúnico dos filhos e filhas que ainda não incorporam ocorre simultaneamente às manifestações das entidades já firmes. Esse processo também segue a hierarquia dos Orixás e é supervisionado pelo caboclo de Nala.

Quando todos os caboclos estão em terra, o Ogum Rompe Mato anuncia à assistência que as pessoas podem passar para receber os passes espirituais. Forma-se então uma longa fila diante dele e, aos poucos, o público vai se dispersando e buscando atendimento com as demais entidades presentes.

Após o encerramento dos passes, os caboclos começam a se despedir. Um a um, fazem seus cumprimentos finais e desincorporam.<sup>44</sup> Nesse momento, a assistência já está quase vazia — as pessoas, em geral, se retiram logo após receberem o passe. O último a ir embora é o caboclo de Nala: antes de partir, ele dança diante do tambor, ao som de seu ponto, faz os cumprimentos finais e então se despede.

Na maioria das vezes, após sua desincorporação, Nala permanece alguns instantes ofegante e um tanto aérea, precisando tomar um copo de água antes de retomar a ritualística. Em seguida, entoava novamente os pontos iniciais: canta para Santo Antônio, o hino da Umbanda e, por fim, um ponto específico para que os filhos e filhas “batam a cabeça” no congá, formando novamente uma fila de cumprimento. Percebe-se, portanto, que por mais que não seja realizada orações, os santos católicos estão presentes nas imagens contidas no congá e no canto entoado a Santo Antônio.

Os trabalhos espirituais encerram-se com descontração e alegria. Costuma-se cantar parabéns e celebrar simbolicamente os aniversários dos filhos e filhas que ocorreram ou ocorrerão naquele mês — um gesto de reafirmação dos laços de afeto e pertencimento que

---

<sup>43</sup> Segundo Nala, na vertente de Almas e Angola, o cargo de ogã implica a responsabilidade de invocar, conduzir e comandar os trabalhos rituais. Há também o cargo de cota, cuja função está associada ao servir, ao auxílio e ao cuidado no contexto ritual.

<sup>44</sup> Desincorporação é uma categoria êmica que se refere ao processo inverso ao da incorporação, designando o momento em que a entidade se retira do corpo do médium, ou, nos termos da comunidade religiosa, “vai embora”.

sustentam a vida da casa. É a partir dessa dinâmica, simultaneamente ritualizada e cotidiana, que o terreiro se afirma como um lugar de acolhimento, formação e continuidade.

### **2.5.1.2 Memória e resistência: obrigação e festa de pretos velhos**

As giras do terreiro ao longo do ano são destinadas ao culto de caboclos e exus, intercalando-se a cada quinze dias, com dois breves intervalos reservados às obrigações de batuque. No entanto, no mês de maio, tradicionalmente dedicado às homenagens aos pretos velhos, ocorre a obrigação e a festa anual em reverência a essas entidades.

Conforme exposto no subcapítulo 2.5.1, uma das singularidades da vertente de Almas e Angola é justamente a sacralização destinada às entidades. Assim, no dia 3 de maio de 2025, acompanhei a obrigação e a festa dedicadas aos pretos e pretas velhas. Diferentemente das sessões de caboclos e exus, observei apenas uma celebração – a única realizada no ano –, o que torna relevante descrevê-la de forma sistemática e detalhada.

Era um sábado relativamente quente, próximo das 15h e havia cerca de quinze filhos e filhas preparando o salão e as comidas que seriam servidas à noite. Nala me recebeu com a mesma acolhida calorosa de sempre, apresentou-me aos presentes como pesquisadora, e fui prontamente recebida por todos e todas.

O ritual de sacralização iniciou-se por volta das 16h. Enquanto alguns filhos permaneciam na cozinha, outros — especialmente os já prontos no ritual de Almas e Angola — dirigiram-se ao interior do salão. A cerimônia começou com a saudação ao caboclo Ogum rompe mato, chefe do terreiro, seguida da invocação às entidades homenageadas: “Adorei as almas!”.

Ao som do ponto “É preto, é preto, ô Cabinda / A terra de preto, ô Cabinda / Pai José é preto, ô Cabinda”, iniciou-se a sacralização: o primeiro a ser ofertado foi pai José, seguido da mãe Maria, ambas entidades de Nala. Duas aves foram sacralizadas para cada, e partes específicas — cabeça, patas e penas — foram utilizadas para o ritual de coroação, que reestrutura simbolicamente as aves. O restante das aves foi reservado para o jantar da noite.

O encerramento da obrigação foi marcado por um gesto coletivo: Nala tomou um gole de cachaça contida em uma garrafa disposta no congá, bateu três vezes com ela no chão, levou o líquido à boca e borrifou-o sobre o congá, repetindo as batidas. Um a um, os filhos e filhas repetiram o gesto, selando o fim do ritual.

Encerrada a sacralização, as atividades se dividiram. Alguns ficaram responsáveis pela limpeza e preparo das aves em uma mesa comprida de madeira disposta na garagem,

outros concluíam as comidas para servir à noite ou organizavam o salão. No pátio, alguns filhos conversavam e tomavam chimarrão sob as árvores, formando um ambiente descontraído.

Foi nesse momento que ocorreu o primeiro contato mais próximo com uma das filhas de santo do terreiro. Ela estava sentada sozinha ao lado do congá e então aproximei-me, e fomos logo conversando. Perguntou sobre a pesquisa e, a partir disso, iniciamos um diálogo que se estendeu por mais de uma hora. Conversamos sobre os rituais de Almas e Angola e, gradualmente, a conversa enveredou para questões raciais no Brasil. Ela refletia, com certo incômodo, sobre as ambiguidades da autodeclaração racial e sobre as percepções sociais de cor, tema que retomo no capítulo 3.2.1.

Depois da conversa, dirigi-me novamente ao pátio, onde Nala e os filhos estavam reunidos, rindo e conversando. Ao me despedir, por volta das 18h, ouvi os convites carinhosos: “Tu volta mais tarde, né?”; “Vamos te esperar!”. Naquele dia, senti que algo na relação entre nós se estreitava, um vínculo começava a se firmar.

Quando retornei ao terreiro por volta das 20h30, o salão já estava cheio, todos ocupavam seus lugares. Fiquei próxima à porta pelo lado de fora, mas logo Adéolá, a filha com quem eu havia conversado mais cedo, atravessou o salão, pegou-me pela mão e me posicionou ao lado dos atabaques, quase dentro da corrente mediúnica para que eu pudesse observar melhor, segundo ela.

Havia cerca de 30 pessoas na corrente, o dobro das que estavam à tarde. À frente do congá, uma esteira exibia as comidas preparadas durante o dia: farofa, pinhão, feijão-mexido, bolo de milho, galinha, entre outros pratos. O ritual de abertura repetiu a estrutura das sessões de caboclos, seguido pelos pontos de pretos e pretas velhas.

Pai José, preto velho de Nala, foi o primeiro a chegar em terra. Agachado, apoiado por dois filhos, cumprimentou a porta de entrada, os atabaques e o congá, e depois sentou-se ao seu lado. Ordenou: “Que comecem as obrigações!”.<sup>45</sup> O ogã iniciou então um cântico em bantu, e os filhos formaram uma fila para bater cabeça diante da entidade. Logo se ouviu um burburinho: “Cadê as moedas?”, “Trouxe moeda?”. As moedas seriam entregues às entidades, e em uma conversa posterior, Nala explicou o simbolismo do gesto:

*É a prosperidade. A prosperidade, a multiplicação, né? Isso representa o movimento, porque o dinheiro ele precisa se movimentar. Dinheiro parado*

---

<sup>45</sup> Neste contexto específico, o termo obrigação não se refere à sacralização, mas ao início dos trabalhos espirituais. Quando Pai José anunciava que era momento de “começar as obrigações”, indicava o início das atividades rituais da noite, diferindo, portanto, do uso mais recorrente desta expressão.

*não se adquire, né? Então o dinheiro é a movimentação. O dinheiro movimenta o mundo, tá aí a maior prova que tá acontecendo hoje em dia. Então, o dinheiro movimenta o mundo (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

O trecho evidencia como objetos cotidianos, como o dinheiro, são ressignificados no interior do ritual, adquirindo densidade simbólica e cosmológica. As moedas, longe de serem compreendidas estritamente como valores econômicos, é a materialidade que condensa noções de prosperidade, circulação e continuidade do axé. Ao serem entregues às entidades, elas materializam a ideia de movimento, princípio central destacado por Nala, segundo o qual a estagnação — seja material ou espiritual — é vista como indesejável.

Essa lógica da circulação do axé por meio das moedas não se restringe aos adultos. Durante a festa, crianças também se aproximam das entidades para realizar a entrega, aprendendo, na prática, os gestos e os tempos do ritual, conforme é possível observar na imagem 5, a seguir:

Imagem 5 - Criança e preto velho



Fonte: autora.

A imagem registra o momento em que uma criança se aproxima do preto velho para lhe entregar as moedas, exemplificando como a intergeracionalidade se inscreve no cotidiano ritual do terreiro. Ao aproximar-se para entregar a moeda ao preto velho, a criança não ocupa

uma posição periférica ou tutelada, mas age como sujeito da relação ritual. O gesto central da cena — a mão da criança acolhida pela mão da entidade — produz um encontro entre temporalidades distintas: a infância, marcada pela aprendizagem e pela abertura, e a ancestralidade, corporificada no preto velho.

Nesse contato, o respeito não é imposto nem ensinado verbalmente, mas experienciado pelo corpo através da reciprocidade do gesto. O preto velho inclina-se até a criança, beijando sua mão — gesto associado ao respeito —, dissolvendo hierarquias rígidas e evidenciando uma ética estruturada no cuidado, na escuta e no reconhecimento da criança como parte legítima da vida ritual. Assim, tal como abordado no item 2.4.1, pode-se interpretar que a presença ativa da criança na cena ritual permite compreender a socialização religiosa no terreiro como um processo contínuo, que não se inicia apenas na juventude ou na vida adulta. Desde a infância, o respeito, a escuta e a forma adequada de se relacionar com as entidades são aprendidos na prática, por meio de gestos, aproximações e experiências corporais.

Enquanto os filhos esperavam na fila para cumprimentar Pai José, Ayò me alertou: “Te prepara, que vai começar a baixar uma negada daqui a pouco.” Logo após o término da fila, os pontos de Pai José e Mãe Maria ecoaram e, rapidamente, o salão foi tomado pelos pretos velhos. Entre risadas, conselhos e histórias, o ambiente se encheu de um clima de ternura e nostalgia. As entidades contavam sobre suas vidas passadas, lembranças e reencontros — alguns se reconheciam como antigos amigos, outros como familiares.

Alguns reclamavam de fome e perguntavam se já não era hora de comer. Enquanto a conversa seguia, os filhos desincorporados começaram a servir as comidas preparadas. Cada entidade recebeu um prato, mas ainda não havia sido dada a autorização para comer. Nesse ínterim, um homem que recém havia chegado adentrou o salão e dirigiu-se a um preto velho.

O preto velho iniciou um passe, sendo repreendido pelas demais entidades, que lembraram que ainda não era hora dos atendimentos. Ele respondeu, com serenidade: “O senhor parou aqui na minha frente, não tenho culpa. Não vou negar o passe”, e seguiu até concluir. Essa cena evidencia a centralidade da ética do cuidado que orienta a atuação dos pretos velhos no interior do terreiro. Ao realizar o passe antes do momento ritual previsto, a entidade tensiona a ordenação formal da sessão, mas o faz a partir de um princípio que se sobrepõe à rigidez da sequência: a impossibilidade moral de negar auxílio a quem dele necessita. A fala do preto velho — marcada pela serenidade e pela ausência de confronto — revela uma concepção de responsabilidade espiritual baseada na escuta, na disponibilidade e na compaixão.

Em seguida, iniciou-se o ritual de agradecimento pelo alimento. Guiado pelo ogã — o único filho que come junto às entidades —, o gesto ritual consistia em balançar o prato para a direita, esquerda e para cima, repetidas vezes, seguido de algumas palavras em bantu e palmas acima do prato. Ao final, as entidades foram autorizadas a comer, e a assistência, que estava em grande número, também começou a ser servida.

O compartilhamento da comida revela uma das principais características dessa linha espiritual: a coletividade e o cuidado. Nesse contexto, alimentar-se deixa de ser uma ação meramente biológica para assumir uma dimensão cosmológica. O compartilhamento do alimento com a assistência, servida após as entidades, transforma o alimento em um dispositivo de sociabilidade e acolhimento. Assim, o compartilhar da comida reforça sentimentos de pertencimento e cuidado mútuo, integrando recém-chegados e frequentadores antigos em uma mesma experiência. Portanto, ao comerem juntos, entidades e humanos reafirmam uma lógica de proximidade e convivência que caracteriza essa linha espiritual, dissolvendo, ainda que momentaneamente, fronteiras rígidas entre o mundo material e o espiritual.

Após todos comerem, iniciaram-se os passes espirituais. A fila diante de pai José foi a primeira a se formar, e, à medida que as pessoas eram atendidas, seguiam para outras entidades. Esse momento se estendeu por cerca de duas horas. Quando as filas diminuíram, as entidades começaram a se despedir, uma a uma, até que apenas o pai José permanecesse. Após verificar se todos estavam bem, ele agradeceu pela festa farta e se despediu. Sem entidades em terra, as cantigas de encerramento foram entoadas, seguidas dos parabéns aos aniversariantes do mês. O salão, ainda impregnado do cheiro das comidas e do som dos atabaques, parecia respirar o cansaço alegre de um dia de celebração e partilha.

A festa dos pretos velhos, portanto, se revela como um dos momentos de maior densidade simbólica do calendário ritual da casa. Nela, a ancestralidade é atualizada na convivência entre vivos e mortos, corpos e memórias, alimentos e palavras. As histórias narradas pelas entidades, o gesto coletivo de agradecimento e o compartilhamento da comida produzem uma experiência que vai além da devoção, reafirmando a centralidade do cuidado, da sabedoria e da solidariedade como fundamentos da vida religiosa e comunitária. Contudo, o ciclo ritual da casa não se encerra neste eixo de serenidade e conselho. Ele se reequilibra e se reabre nas giras dedicadas ao povo de exu — entidades que, ao mobilizarem o movimento, a transformação e a abertura dos caminhos, completam o circuito simbólico da religiosidade de Almas e Angola.

### 2.5.1.3 A magia dos fetiches: povo da rua no ritual de Almas e Angola

Mesmo nos meses mais frios, quando as giras de caboclos costumavam ser mais esvaziadas, as de exu sempre reuniam um número expressivo de filhos e filhas de santo, além de uma assistência numerosa. Ainda que se trate de um ritual de Almas e Angola, é possível dialogar com Rodrigo Leistner e Sílvia Mateus (2017), que apontam o crescente número de adeptos aos cultos de Quimbanda — também voltados aos exus e pombogiras, diferenciando-se apenas quanto aos fundamentos religiosos — e o protagonismo que esses cultos vêm assumindo frente às demais vertentes afro-religiosas praticadas no estado.

Assim como nas linhas de caboclos e pretos velhos, os rituais de abertura e encerramento seguem a mesma sequência: cantigas em bantu chamando Exu para cuidar o portão e assegurar o bom andamento dos trabalhos espirituais, defumação do espaço, pontos de abertura e, ao final, os de encerramento. Após a abertura, sob a luz acesa, o primeiro ponto entoado é o de Exu Bará, seguido pelo ponto de João Caveira, exu chefe da casa. Importante ressaltar que Nala trabalha tanto com exu quanto com pombogira. No entanto, acompanhei apenas uma sessão comandada por esta última.

Embora exista uma ordem inicial de pontos, diferentemente das giras de caboclos, as giras do povo de exu caracterizam-se por uma maior flexibilidade quanto à chegada das entidades. Essa flexibilidade pode ser compreendida à luz de uma concepção amplamente compartilhada entre os adeptos, segundo a qual essas entidades mantêm uma maior proximidade com o mundo humano. Tal proximidade se expressa tanto na atenção às demandas cotidianas quanto na forma como exus e pombogiras transitam entre diferentes planos, operando nas zonas de passagem.

Essa dinâmica também pode ser interpretada a partir da noção de entidades *trickster* (Leistner e Mateus, 2017). Enquanto figuras *trickster*, essas entidades são marcadas pela mobilidade, pela capacidade de subverter expectativas e pela recusa a ordenações rígidas, tensionando hierarquias e temporalidades fixas. Não se trata de ausência de regra, mas de uma lógica ritual que incorpora a imprevisibilidade como princípio constitutivo, reconhecendo o movimento e a astúcia como formas legítimas de ação no mundo.

Nesse sentido, a menor rigidez na ordenação ritual das giras de Exu não deve ser interpretada como desorganização, mas como expressão de uma cosmologia na qual a adaptação às circunstâncias, a negociação constante e a resposta ao presente são valores centrais. A chegada das entidades acompanha o fluxo da gira e as interações estabelecidas no momento ritual, revelando uma relação específica com o tempo e com a ordem, na qual a

circulação das forças se sobrepõe à previsibilidade formal. Assim, a flexibilidade ritual observada reflete o próprio modo de existência do povo de exu, cuja atuação se dá justamente nos encontros, nas encruzilhadas e nos deslocamentos.

À semelhança das giras de caboclos, enquanto as entidades já firmes dançam e conversam entre eles, João Caveira assume a condução do desenvolvimento dos médiuns que ainda não possuem entidades firmadas. É ele quem avalia quais entidades já estão aptas a “firmar em terra” — isto é, a permanecer incorporados durante as sessões — e quais ainda necessitam desenvolver. O desenvolvimento é frequentemente associado à construção da confiança do médium em si e na entidade que se aproxima.

Assim, o desenvolvimento mediúnico ocorre no momento em que a entidade chefe da linha espiritual orienta os médiuns a girarem com o intuito de possibilitar a aproximação e a manifestação das entidades. Nesse momento, entidades que já são firmes auxiliam no resguardo do médium, ficando em sua volta e incentivando a aproximando da entidade, mas também evitando que os médiuns caiam. Trata-se de um processo gradual, marcado pela repetição, pelo tempo de casa e pela supervisão, no qual a estabilidade da incorporação é construída e reconhecida coletivamente, mas sobretudo, pela entidade chefe, na linha de exus, o João Caveira.

Nesse sentido, a atuação de João Caveira revela que o desenvolvimento mediúnico é também um mecanismo de produção de ordem no interior da gira. Ao mesmo tempo, em que possibilita a manifestação das entidades, ele controla ritmos, delimita limites e previne excessos, assegurando que a circulação das forças espirituais ocorra de forma segura para todos os presentes. Assim, o desenvolvimento espiritual emerge como um processo que articula corpo, confiança e disciplina ritual, reafirmando a centralidade das entidades chefes na organização e na continuidade da vida religiosa do terreiro.

As entidades consideradas firmes são autorizadas a permanecer em terra por períodos determinados, sempre com o acompanhamento das entidades mais experientes, que auxiliam no aprendizado dos gestos, da dança e das formas consideradas adequadas de se portar no espaço ritual. Nesse estágio inicial, é vedado o consumo de bebidas alcoólicas e o uso de cigarros, e o tempo de permanência é deliberadamente breve, sendo gradualmente ampliado conforme o avanço do desenvolvimento mediúnico e o amadurecimento de cada médium.

Essas regulações relativas ao tempo de manifestação no mundo material e ao controle da ingestão de bebidas e cigarros não expressam apenas uma lógica de ordenação ritual, mas evidenciam um cuidado com o médium. Trata-se de um processo pedagógico, no qual o corpo aprende, de forma progressiva, a lidar com a intensidade da energia da entidade,

reconhecendo limites e possibilidades. Assim, o controle sobre a incorporação pode ser interpretado como forma de cuidado, assegurando que a experiência mediúnica se construa de maneira segura, gradual e sustentada no tempo.

Ao longo dos meses em que acompanhei o terreiro, foi possível observar o processo de desenvolvimento mediúnico de pelo menos quatro médiuns e, nesse ínterim, a gradual aprendizagem ritual de uma pombogira e de um exu, que passaram a se portar de forma progressivamente mais estável durante as sessões.

Enquanto este desenvolvimento ocorre, as demais entidades dançam diante do tambor, conversam, bebem e fumam, até o momento destinado ao passe. Como observado nas linhas de trabalho espiritual de caboclos e preto velhos, a primeira e maior fila se forma para atendimento com a entidade da Yalorixá e, posteriormente, com as demais entidades presentes. Esse momento se estende por cerca de uma hora e é sucedido pelos pontos de despedida. Já desincorporados, os filhos e as filhas formam uma fila para conversar com João Caveira, que, após certificar-se de que todos estão bem, realiza a última dança da noite e se despede. Nala, então, conduz o ritual de encerramento, declarando o fim dos trabalhos espirituais.

A estrutura ritual dessas sessões pouco difere dos cultos tradicionais de Quimbanda realizados no Rio Grande do Sul. Contudo, em uma conversa com Adéolá — ocorrida no dia da obrigação dos pretos e pretas velhas —, ela me levou até a casa dos exus para mostrar os assentamentos das entidades. Apontando para os objetos, explicou que, diferentemente de outros fundamentos, as entidades são cultuadas no fetiche — uma representação em ferro da entidade — e, indicando a pedra abaixo dele, afirmou: “é ali que está enterrado o segredo de exu”. Acrescentou ainda que, após as obrigações, “se coloca fogo nos assentamentos, fogo mesmo, com álcool e tudo”, enfatizando que se trata de uma magia diferente, que eu deveria observar de perto em uma obrigação.

A obrigação à qual Adéolá se referia ocorre uma vez ao ano e antecede a homenagem a João Caveira. Infelizmente, consegui acompanhar apenas a festa. Assim como nas celebrações aos pretos velhos, caboclos e o batuque ao Orixá Bará, o convite foi feito pela página de Nala no Facebook e destinado à família religiosa, amigos e clientes<sup>46</sup>.

A expressiva presença de público na celebração dedicada a João Caveira — similar ao que ocorre nas sessões cotidianas dedicadas aos exus — pode ser compreendida a partir de

---

<sup>46</sup> Categoria êmica utilizada para designar pessoas que buscam o terreiro pontualmente para atendimentos espirituais, como consultas, passes ou trabalhos específicos, sem manter vínculo religioso ou compromisso continuado com a casa.

um processo de identificação simbólica entre as pessoas presentes e as entidades cultuadas. Conforme apontam Leistner e Mateus (2017), exus e pombogiras são frequentemente concebidos como entidades marginalizadas do ponto de vista simbólico, situadas longe dos centros de poder e associadas a espaços socialmente percebidos como fronteiros, ambíguos ou moralmente tensionados. Essa posição liminar confere a estas entidades um caráter mais próximo da experiência cotidiana, o que favorece a identificação por parte de pessoas que também vivenciam, em diferentes níveis, situações de exclusão, precariedade ou trânsito social. Assim, a centralidade do povo da rua nas giras e celebrações não se explica apenas por seu caráter *trickster* ou por sua capacidade de mediação ritual, mas também pelo reconhecimento mútuo entre entidades e assistência, no qual a partilha de uma condição simbólica marginalizada contribui para a mobilização de um público numeroso e diverso.

O elebó<sup>47</sup> ocorreu em uma noite fria, no dia 19 de agosto de 2025. Quando cheguei ao terreiro, por volta das 21h, já havia uma grande movimentação. Na corrente mediúnica, além dos filhos e filhas da casa, estavam presentes representantes de outras famílias religiosas; na assistência, cerca de doze pessoas, número que rapidamente triplicou ao longo da noite. Antes de iniciar a festa, Nala realizou uma breve fala dirigida à assistência e família religiosa na qual enfatizou a centralidade da coletividade no terreiro, destacando que “estar na religião”, ou seja, ser iniciado, não se resume à presença física nas sessões ou ao ato de incorporar entidades, mas envolve um processo contínuo de transformação ética e moral do sujeito.

Segundo ela, a vivência religiosa deve se traduzir na busca por “evoluir como pessoa”, tornando-se alguém melhor, tanto para si quanto para os outros. Em conversa posterior, a Yalorixá aprofundou essa reflexão ao afirmar que tal evolução está indissociavelmente ligada à vida pessoal e às atitudes cotidianas, sustentando que não faz sentido frequentar uma religião — seja qual for — e, ao mesmo tempo, reproduzir práticas de desrespeito, violência ou intolerância nas relações sociais. Em suas palavras:

*Eu acho que tu tem que ser de orixá e tu tem que procurar ser um ser humano melhor, entendeu? Não só de orixá, de qualquer religião, entendeu? [...] Tu pode gostar do Bolsonaro, por exemplo, mas eu não consigo acreditar que tu ouve todas aquelas barbaridades que aquele cara fala, todas aquelas besteiras de ódio, misoginia, sabe, homofobia, transfobia, preconceito, né? Menosprezar a mulher e tu concordar. Então, pra mim, tu é igual aquela pessoa, entendeu? Tu é igual aquele, tu pensa da mesma forma que aquele ser, e eu acho que tu, como religioso, tu ser uma pessoa de religião que prega o bem, o fazer o bem, e tu ter atitudes assim, então eu*

<sup>47</sup> No contexto das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, o termo *elebó* é utilizado como sinônimo de festa ou comemoração dedicada ao povo de Exu. Foi dessa forma que a celebração apareceu nomeada no convite divulgado nas redes sociais da Yalorixá.

*digo assim: que religião é essa que tu faz? Isso é uma religião de mentira, porque se tu é de religião, tu vem aqui pedir, tu vem pra uma corrente, tu vem pra um corte pra Orixá, entendeu? E aí tu vai, tu maltrata o teu filho, tu.. é uma mãe que peca no sentido de que não é zelosa. Ou tu é um marido que trai, que engana ou tu é uma pessoa que é falsa com teus amigos. Eu não consigo entender uma pessoa que frequenta um terreiro, que frequenta um templo, que vai a uma igreja ou vai pro budismo, ou vai pra onde quer que seja. Seja dessa forma, que não melhora, que ser superior que não faz com que tu melhora, entendeu? (Nala, setembro de 2025, Viamão-RS).*

Em seu relato, Nala estabelece um critério moral para a experiência religiosa, associando o pertencimento religioso à coerência entre discurso, prática ritual e conduta ética. Ao mobilizar exemplos ligados à política, ao machismo, à homofobia, à transfobia e às relações familiares, ela explicita uma visão de religiosidade que extrapola o espaço do terreiro e se projeta no mundo social mais amplo. Como sintetiza Nala, “*eu sempre tento mostrar pra gente que a religião não é só aquele momento, é o nosso dia a dia*” (Nala, julho de 2025, Viamão-RS). A afirmação evidencia uma concepção na qual a experiência religiosa não se restringe aos rituais formalizados, mas se estende às práticas ordinárias, aos modos de agir, cuidar e se relacionar, configurando um entendimento da religião como dimensão constitutiva da vida cotidiana. Nesse sentido, mais do que um domínio específico da vida social, a religião aparece, para Nala, como um princípio organizador da existência, informando tudo aquilo que se faz.

Essa perspectiva revela uma compreensão da espiritualidade como prática profundamente imbricada à vida social, na qual o axé, o cuidado com os orixás e a participação nos rituais não podem ser dissociados de uma ética do respeito, da responsabilidade e do cuidado com o outro. Ao questionar “que religião é essa que tu faz?”, Nala tensiona concepções instrumentalizadas da religiosidade, nas quais o terreiro poderia ser acionado apenas como espaço de pedidos, trocas ou benefícios espirituais, sem que isso implique uma transformação subjetiva. Assim, sua fala opera como um mecanismo de regulação moral interna à casa, reafirmando que a coletividade do terreiro se sustenta não apenas na partilha ritual, mas na exigência de coerência ética entre o ser religioso e o ser humano no cotidiano.

Diferente das giras cotidianas — sessões que ocorrem quinzenalmente —, os exus e pombogiras dos filhos chegaram antes de João Caveira — talvez para que Nala pudesse recepcionar as pessoas convidadas e tirar fotos com elas. Nessa noite não houve passes, e a maioria das pessoas ofereceram presentes às entidades, especialmente a João Caveira. O jantar foi servido por volta da meia-noite, com galeto, saladas e arroz. Por volta da 1h30, o

salão já estava lotado e João Caveira anunciou, entre risadas, que a festa seguiria no pátio. Para a alegria das entidades, os atabaques, o ogã e, excepcionalmente nesta noite, a caixa de som e o microfone foram levados para fora. A festa continuou sob o céu da madrugada, entre cantos, gargalhadas e danças.

Embora a noite tenha transcorrido sem intercorrências, os interlocutores e as interlocutoras ressaltaram que o terreiro já foi alvo de episódios de racismo religioso por parte de vizinhos<sup>48</sup>. Luzolo, filho de Nala, que também mantém um terreiro aberto, relatou que, em dias de festa, procuram se resguardar entrando previamente em contato com órgãos responsáveis, de modo a evitar conflitos e garantir o bom andamento das atividades. Ariadne Oliveira (2017) aponta que o racismo religioso se manifesta por violências simbólicas e materiais. A necessidade de contatar órgãos responsáveis antes das festas evidencia que o planejamento ritual, em alguns momentos, é moldado por um cenário de vigilância. Nesse sentido, pode-se compreender que essa antecipação de possíveis conflitos é, em si, um efeito da violência simbólica, já que condiciona práticas e emoções antes mesmo de qualquer agressão explícita.

Contudo, durante o período de observação, as giras do povo da rua encerraram-se em um clima de descontração e intensidade. Entre conversas, risadas e danças, observou-se um ambiente marcado pela espontaneidade e pela expressividade dessas entidades. Exus e pombogiras, figuras centrais nessas sessões, reafirmam seu papel de mediadores responsáveis por abrir caminhos, remover obstáculos e restabelecer o equilíbrio das energias que circulam no espaço ritual.

Encerro, assim, a contextualização da estrutura ritual de Almas e Angola, marcada pela presença viva das entidades que atravessam o espaço entre mundos, pela força dos cantos em bantu e pela constante reafirmação de uma ancestralidade que se recria a cada ritual. A vivacidade dos caboclos e a sabedoria dos pretos velhos, somadas à intensidade das giras do povo da rua, revelam a complexidade simbólica da vertente de Almas e Angola. No entanto, se nessa vertente a ênfase recai sobre as entidades, nos rituais de batuque, que apresento a seguir, a centralidade desloca-se para o culto aos Orixás, a partir de obrigações e fundamentos que sustentam a força vital da casa.

### **2.5.2 O Batuque do Rio Grande do Sul**

---

<sup>48</sup> Este tema é abordado de forma mais aprofundado no capítulo 3.

As religiões afro-brasileiras emergem no Brasil no contexto da escravização de povos africanos, processo marcado por extrema violência física, emocional e simbólica. Nesse cenário, tais práticas religiosas constituem-se como formas de resistência e como modos de reelaboração da memória africana. Seus desenvolvimentos ocorreram por meio do hibridismo<sup>49</sup> entre diferentes cultos africanos e outras tradições religiosas já existentes no território brasileiro, resultando em um amplo conjunto de expressões afro-religiosas, cada qual com cosmologias, estruturas rituais e simbologias próprias. Em relação às variadas expressões afro-religiosas, Marcelo Tadvall observa que:

No que se refere ao campo afroreligioso mais propriamente, de acordo com Ari Pedro Oro (2005), a expressão “religiões afro-brasileiras” cobre uma variedade de cultos organizados no Brasil e que podem ser condensados, segundo um modelo ideal-típico, em três diferentes expressões ritualísticas. A primeira delas cultua os orixás africanos (nagô) e privilegia os elementos mitológicos, simbólicos, linguísticos, doutrinários e ritualísticos das tradições bantu e nagô. Neste grupo se encontram o Candomblé da Bahia, o Xangô de Recife, o Babaçuê no Pará, o Batuque do Rio Grande do Sul e a Casa de mina do Maranhão, modalidades regionais como são conhecidos alguns dos cultos de matriz africana pelo Brasil e que possuem variações litúrgicas e estruturais importantes entre si devido às suas diferentes origens linguísticas e culturais e ao seu encontro e reorganização promovidas em solo brasileiro (2016, p. 49).

No âmbito do Rio Grande do Sul, Oro (2002) aponta que há indícios de que o Batuque tenha se originado na região sul do estado entre os anos de 1833 e 1859, especialmente nas cidades de Rio Grande e Pelotas. Posteriormente, expandiu-se para Porto Alegre e sua região metropolitana, impulsionado por redes familiares, de sociabilidade e de iniciação religiosa consolidadas ao longo do século XX. O Batuque se caracteriza pelo culto aos Orixás e pela organização em “nações” ou “lados”<sup>50</sup>, como Jejê, Ijexá, Oyó, Cabinda e Nagô, sendo recorrente observar fusões entre esses lados. Essa dinâmica é comentada por Adalberto Ojuobá Pernambuco ao afirmar:

A realidade é que, hoje, os nomes das nações são apenas rótulos utilizados, talvez para marcar a origem dos fundamentos e não estes na sua pureza original. Por isso temos visto associações até mesmo impossíveis para designarem os lados das mais variadas casas, tais como: jeje-ijexá, cabinda-oió, oió-jeje e cabinda-ijexá. A explicação é a de que os seus antepassados cultuavam uma nação e os atuais, a tendo trocado também, conservam a designação antiga em respeito aos ancestrais. Isto ocasionaria,

<sup>49</sup> Em África, cada etnia cultuava uma divindade diferente. Nesse sentido, o hibridismo iniciou-se ainda no percurso África-Brasil entre africanos/as como forma de continuar cultuando seus orixás, voduns e inquices (Ramos, 2018).

<sup>50</sup> Os termos nações e lados são frequentemente mobilizados como sinônimos no contexto do Batuque, sendo utilizados para designar a origem do fundamento.

para os que desconhecem o fato, uma verdadeira incógnita, pois nações díspares jamais poderiam atuar em conjunto. Assim não poderemos admitir que o Iorubá, que cultua Orixás pudesse invocar, concomitantemente, os Inkices dos bantus ou os voduns dos Jejê (2019, p. 40).

Adicionalmente, é importante destacar que, no contexto batuqueiro, o termo “nação” também assume sentido identitário. Nas conversas com interlocutores e interlocutoras, a expressão “ser de nação” aparece frequentemente como equivalente a “ser de batuque”, evidenciando que o termo designa não apenas um sistema ritual, mas uma categoria de pertencimento que marca posições e formas específicas de inserção no campo afro-religioso. Trata-se, portanto, de uma categoria que articula prática religiosa, identidade coletiva e posicionamento no campo religioso, operando simultaneamente como marcador de diferença e como elemento de coesão entre aqueles que compartilham dessa mesma pertença.

Essa contextualização histórica e conceitual permite compreender os elementos que estruturam a prática religiosa batuqueira. Com base nesse panorama, passo agora a apresentar os rituais observados no terreiro dirigido por Nala, destacando suas especificidades litúrgicas e o modo como são vivenciados pelos praticantes.

### **2.5.2.1 Pai Bará em festa: da obrigação ao batuque**

O batuque do Pai Bará, tradicionalmente realizado no mês de maio, é precedido pela primeira obrigação anual destinada aos Orixás. Em 2025, essa obrigação ocorreu no dia 23 de maio, em uma noite marcada por intenso frio. Na ocasião, além de alimentar o seu próprio Orixá, Nala também realizou a obrigação para os Orixás de alguns filhos e filhas de santo.

Sem aprofundar detalhes rituais, cabe esclarecer que o termo alimentar, nesse contexto, refere-se ao processo de sacralização que visa fortalecer a potência mística do Orixá — axé —, reforçada por meio do axorô<sup>51</sup> do animal sacralizado. Trata-se de um ritual realizado duas vezes ao ano: a primeira antecede a festividade em comemoração ao assentamento de Pai Bará, no mês de maio; a segunda ocorre, geralmente, no final do ano.

Segundo Nala, a existência dessas duas datas visa possibilitar a participação daqueles filhos e filhas de santo que, por diferentes motivos, não conseguiram realizar a obrigação no primeiro momento. No entanto, essa participação não depende apenas da vontade do filho ou filha, tampouco exclusivamente do Orixá, uma vez que a realização da obrigação exige condições materiais específicas. Como destaca a Yalorixá, trata-se de um ritual que implica custos financeiros, sobretudo relacionados à aquisição dos animais e de outros elementos

---

<sup>51</sup> Categoria êmica que designa o sangue dos animais sacralizados.

indispensáveis à sua execução.

Por se tratar de uma das maiores obrigações do terreiro, o espaço habitualmente destinado ao abrigo dos animais mostrou-se insuficiente, fazendo com que o pátio fosse tomado por cabritos, porcos, ovelhas, carneiros e aves, compondo uma paisagem marcada pela expressiva presença dos animais que seriam posteriormente sacralizados.

Antes do início dos rituais, a Yalorixá reforçou, mais uma vez, a importância da coletividade dentro do terreiro, pedindo que todos e todas trabalhassem com empenho, lembrando que o esforço coletivo não era apenas pelo irmão ou irmã, mas, sobretudo, pelo Orixá. Em sua fala, destacou ainda a importância de seu Orixá em sua trajetória, pois foi ele quem “abriu os caminhos” que a permitiram conquistar tudo o que tem e é. Sendo uma mulher transexual, é possível interpretar que Nala não se refere apenas a conquistas materiais, mas também a dimensões subjetivas — à força simbólica que o Orixá lhe confere para enfrentar preconceitos e resistir aos empecilhos impostos a corpos dissidentes.

Nesta noite, Olúfêmi e Damilola estavam se aprontando — ou seja, passando pelo processo de se tornarem, respectivamente, Babalorixá e Yalorixá. Olúfêmi vivenciava o ritual pela primeira vez; Damilola o refazia, uma vez que havia migrado para o axé de Nala. Além disso, três pessoas realizavam a obrigação de borí, dentre eles o próprio Olúfêmi, de 23 anos, filho de Oxalá; Makena, de 76 anos, também filha de Oxalá; e Muana, de 15 anos, filha de Iansã.

Segundo a Yalorixá, a obrigação de borí no Batuque distingue-se daquela praticada em outras tradições afro-brasileiras, pois, nessa vertente, o Orí é alimentado conjuntamente com o Orixá. Nala explicou que a periodicidade dessa obrigação varia conforme a casa e o Orixá de cada pessoa. Em seu terreiro, o borí é realizado conforme a contagem ritual do Orixá: filhos de Xangô, por exemplo, cuja contagem é seis, realizam a obrigação a cada seis anos. A determinação da primeira obrigação, contudo, não obedece a um critério fixo, pois advém do próprio Orixá, manifestando-se por meio do jogo de búzios. Entre os motivos indicados estão doenças, fragilidades físicas ou emocionais, momentos de desequilíbrio e decisões relacionadas ao aprofundamento no caminho religioso.

Ao comentar sobre as diferenças de idades dos obrigacionados<sup>52</sup>, Nala ressaltou que não há idade limite para “dar de comer” ao Orixá: *“Pra nós, não existe limite de idade pra Orixá comer. Enquanto o Orixá quiser comer, ele vai comer. Entendeu? Por mais que ela já*

---

<sup>52</sup> Termo utilizado para designar as pessoas que estão realizando obrigação ritual. No contexto do terreiro, essa condição é comumente nomeada pela expressão “presos/as”, em alusão às restrições exigidas durante o período ritual.

*tenha anos de idade, o Orixá pediu*” (Nala, conversa realizada no dia 23/07/2025, no terreiro).

Nesse contexto, a expressão “dar de comer” possui o mesmo significado de “alimentar”, essas categorias êmicas remetem ao mesmo princípio ritual: a revitalização do axé por meio da sacralização dos animais. Alimentar o Orixá não se reduz a um gesto simbólico ou meramente devocional, mas configura uma ação central de manutenção da força vital que sustenta tanto a divindade quanto a pessoa a ela vinculada. Trata-se de uma prática relacional, na qual o cuidado dispensado ao Orixá assegura o equilíbrio das trocas entre o mundo espiritual e o mundo material.

Essa lógica pode ser compreendida à luz da teoria da dádiva formulada por Marcel Mauss (2003), segundo a qual as relações sociais se estruturam a partir de um sistema de obrigações mútuas de dar, receber e retribuir. No Batuque, o “dar de comer” ao Orixá inscreve-se nesse circuito da dádiva: a oferenda não constitui uma entrega unilateral, mas um gesto que atualiza uma relação permanente de troca. Ao receber o alimento, o Orixá retribui sob a forma de proteção, orientação, cura e abertura de caminhos, reafirmando a interdependência entre humanos e divindades.

Nala acrescentou, no entanto, que prefere evitar a realização de obrigações em adolescentes, por compreender essa fase da vida como um período marcado por intensas transformações e incertezas quanto aos caminhos futuros. Ainda assim, abriu uma exceção no caso de Muana, adolescente criada desde pequena no terreiro, que optou por celebrar seus quinze anos por meio de uma obrigação à sua Orixá, em vez de realizar uma festa tradicional.

Segundo Nala, Muana é uma das crianças que “nasceu” no terreiro e desde a infância demonstra uma ligação intensa com Iansã. A decisão foi descrita como fruto de um processo refletido e amadurecido, que levou em conta não apenas o desejo da adolescente e de sua família, mas também a autorização da própria Orixá. Nesse sentido, a obrigação assumiu o caráter de um rito de passagem que reforça o vínculo entre Muana e sua divindade, reafirmando a centralidade das relações de pertencimento, continuidade e cuidado que estruturam a vida no terreiro.

O ritual iniciou por volta das 21h e foi marcado pela cooperação e harmonia entre os filhos e as filhas da casa, o que fez com que a matança<sup>53</sup> — apesar de extensa, com cerca de vinte animais de quatro pés e quase o dobro de aves — se encerrasse por volta das 1h30. Logo após a sacralização, iniciou a balança, ritual no qual os filhos e as filhas que possuem

---

<sup>53</sup> Matança e serão são categorias êmicas utilizadas por Yalorixás e Babalorixás mais antigos para se referirem ao ritual de sacralização.

obrigação de borí de quatro pés, formam uma roda de mãos dadas e passam a se mover ritmicamente para frente e para trás. Esse movimento coletivo marca o momento em que os Orixás respondem em terra, manifestando-se nos filhos que são cavalos de santo, confirmando o êxito da obrigação realizada.

As manifestações ocorrem inicialmente no estágio conhecido como inteiro, caracterizado pela posse plena da divindade. Encerradas as atividades rituais e mediante o comando da Yalorixá, os Orixás passam então para o estado denominado axêre. Conforme descreve Norton Corrêa (2016), a ocupação dos Orixás se dá em duas “fases” distintas: o inteiro, quando há a posse propriamente dita, e o axêre ou axerô (nomenclaturas que variam conforme a casa), compreendido como uma condição intermediária entre a presença plena do Orixá e o retorno gradual à condição humana.

Concluído o ritual, os animais sacralizados foram recolhidos para serem preparados e começaram os preparativos para o batuque do dia seguinte. O salão foi limpo, e o filho e filhas que haviam feito a obrigação de borí permaneceram recolhidos por quatro dias. Entre a limpeza e o preparo das carnes, as atividades se estenderam até o amanhecer, por volta das 6h.

O batuque do Pai Bará ocorreu na noite seguinte, 24 de maio de 2025, iniciando-se por volta das 22h. Na ocasião, Nala e seus filho e filhas vestiam axós vermelhos, e, diferentemente da noite anterior, todos estavam cuidadosamente arrumados. Além da família religiosa da casa, outras famílias de axé foram se somando ao longo da noite, e o pátio, tomado pela assistência, contava com mais de quarenta pessoas.

Naquela noite, a garagem que, na véspera, havia funcionado como espaço de trabalho ritual, transformou-se em um salão cuidadosamente decorado para receber as pessoas convidadas. Duas grandes mesas foram dispostas no ambiente: uma dedicada aos doces — quindins, pudins, torta de bolacha, entre outros — e outra às comidas salgadas, como acarajé, farofas, galinhas e diferentes preparos de carne. No pátio, a imagem de Pai Bará foi ornamentada para a ocasião (Figura 5), enquanto uma imagem de Mãe Oxum, em tamanho real (Figura 6), também compunha a decoração do espaço, reforçando o caráter festivo da celebração.

Figura 5 — Orixá Bará em ferro decorado



Fonte: autora

Figura 6 — Imagem em tamanho real da Orixá Oxum decorada



Fonte: autora.

Antes de iniciar o ritual, Nala retomou a fala sobre a importância da união e do respeito no fazer religioso, enfatizando que o terreiro “não se faz sozinho”. Mencionou também a passagem simbólica de Muana, que, aos quinze anos, optou por celebrar sua maturidade espiritual através da obrigação de borí, fortalecendo os laços com sua Orixá.

Após as falas, a jovem foi surpreendida com presentes que mobilizaram, de maneira eloquente, diferentes registros de parentesco. O pai carnal lhe entregou um anel alusivo aos quinze anos; as irmãs ofertaram uma imagem de Iansã; e, por fim, a mãe carnal trouxe um bolo para que todos cantassem parabéns, reunindo filhos, filhas e assistência em torno da celebração. O gesto sintetiza o sentido de união e coletividade que atravessa o axé de Nala, ao articular dimensões afetivas, familiares e religiosas em um mesmo acontecimento ritual.

Nesse contexto, o parentesco se apresenta de forma redobrada e sobreposta: os vínculos consanguíneos não se dissolvem, mas são reconfigurados e ampliados pelo

parentesco religioso. Os pais carnis de Muana, ao serem também filhos da casa, tornam-se simultaneamente seus irmãos de santo, evidenciando como o terreiro produz uma rede de pertencimentos em que laços de sangue e de axé se entrecruzam, reforçando a continuidade da casa e a densidade das relações que a sustentam.

O batuque se estendeu até às 3h da madrugada. Foram rezados as rezas de Bará a Oxalá, respeitando a hierarquia dos Orixás; realizou-se mais um ritual de balança, um momento de passes espirituais e a oferta das comidas sagradas de determinados Orixás.

O ciclo ritual encerrou-se na terça-feira, 27 de maio de 2025, com a mesa de Ibeji<sup>54</sup>, dedicada às crianças, seguida da entrega dos axés de faca e de orumilaia a Olúfemi e Damilola, marcando o fim das obrigações e o início de duas novas trajetórias espirituais.

Cabe destacar que, embora este capítulo apresente dois rituais específicos — a obrigação e o batuque anual em homenagem ao Pai Bará — o culto ao Batuque se aviva cotidianamente no terreiro, seja nos serviços espirituais realizados por Nala todas segundas, quartas e sábados, seja na presença dos filhos e das filhas que ali vão para bater cabeça no quarto de santo e/ou despachar suas quartinhas.

\*\*\*

Neste capítulo, busquei apresentar o terreiro de Bará, em Viamão, como campo etnográfico, situando-o em suas dimensões históricas, espaciais, sociais e rituais. Ao articular a contextualização do município e do cenário afro-religioso gaúcho com a descrição densa do cotidiano da casa, buscou-se conduzir a pessoa leitora a um conhecimento situado do axé, compreendido não apenas como força sagrada, mas também como princípio organizador das relações, das hierarquias e das formas de pertencimento que atravessam o terreiro.

A descrição do espaço físico, dos elementos materiais e vivências rituais evidenciou que as disposições no terreiro não são aleatórias: cada ambiente, objeto e gesto expressa uma lógica cosmológica própria, na qual a prática religiosa não pode ser indissociável do cotidiano. Da casa dos exus à garagem que se transforma em espaço de trabalho ritual e celebração, o terreiro se apresenta como um território vivo, no qual o religioso, o social e o afetivo se entrelaçam continuamente. A trajetória da Yalorixá Nala trouxe à luz ferramentas

---

<sup>54</sup> A Mesa de Ibeji refere-se ao ritual destinado à participação das crianças, no qual são servidas canjas e diferentes tipos de doces. Uma toalha é estendida ao chão, configurando simbolicamente a “mesa”, em torno da qual podem se sentar crianças de zero a doze anos e mulheres grávidas. No terreiro de Bará, os obrigacionados também integram a mesa. Durante o ritual, são entoadas rezas dedicadas a Oxum e Xangô e, ao final, com o levantamento da mesa, inicia-se o alujá de Xangô. A composição da mesa deve respeitar o número 12 — associado a Xangô — e seus múltiplos.

para compreender a organização da casa e as dinâmicas que a sustentam. Sua história pessoal e religiosa, marcada por deslocamentos, aprendizados, posicionamento político e reconhecimento coletivo, estruturam o axé e orienta a formação da família de santo. A composição social e racial da casa, bem como o lugar ocupado por crianças e adolescentes, evidenciam o terreiro como espaço de transmissão de saberes, cuidado e continuidade. Por fim, a descrição da organização ritual — tanto da umbanda de Almas e Angola quanto do Batuque do Rio Grande do Sul — permitiu compreender que as sessões e festas não se restringem à manutenção dos vínculos com as divindades e entidades. Elas operam, igualmente, como espaços de produção de sentido, reafirmação identitária e construção de pertencimentos.

Assim, este capítulo não apenas apresenta o terreiro enquanto locus privilegiado, mas o constitui como um campo analítico fundamental para compreender uma experiência afro-religiosa situada no município de Viamão. Ao tornar visíveis suas práticas, relações e significados, a descrição desenvolvida oferece algumas bases empíricas e conceituais necessárias para avançar na análise das estruturas mais amplas que atravessam esse universo religioso. É a partir desse cenário — marcado por hierarquias, vínculos, silêncios e negociações cotidianas — que o capítulo seguinte se debruça sobre as reverberações da colonialidade nas religiões afro-brasileiras, analisando de que modo raça e gênero, enquanto categorias historicamente produzidas, são vividas, tensionadas, negociadas e reelaboradas pela comunidade religiosa do terreiro de Bará.

### 3 COLONIALIDADE E SUAS REVERBERAÇÕES NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

A partir do campo empírico e considerando a constituição histórica das religiões afro-brasileiras em um contexto marcado pela violência colonial, este capítulo analisa de que modo a colonialidade reverbera nas religiões afro-brasileiras. Sem conceber o terreiro como um espaço alheio às dinâmicas sociais mais amplas, a análise parte da compreensão de que as religiões afro-brasileiras são atravessadas por tensões, disputas e reelaborações que articulam resistência e reprodução de hierarquias historicamente impostas.

O capítulo está organizado em três eixos analíticos interligados. No primeiro, discute-se a colonialidade religiosa, evidenciando como as hierarquias entre religiões — que historicamente posicionaram o cristianismo como norma civilizatória — seguem produzindo efeitos sobre as religiões afro-brasileiras, seja por meio do racismo religioso, seja por estratégias históricas de adaptação, como o sincretismo. No segundo eixo, a análise se volta às dinâmicas raciais no interior do terreiro, com ênfase nos deslocamentos da branquitude, nas ambiguidades da autodeclaração racial e nos silêncios em torno do racismo. Por fim, o terceiro eixo aborda as questões de gênero, focalizando como a colonialidade de gênero — marcada pela cisheteronormatividade, pela rigidez binária e pela hierarquização dos corpos — é tensionada no interior do terreiro.

Ao articular esses três eixos — religião, raça e gênero —, este capítulo não busca apresentar uma leitura homogênea ou idealizada das religiões afro-brasileiras. Ao contrário, o esforço analítico consiste em tornar visíveis as ambivalências que atravessam o terreiro, situado em uma fratura constitutiva entre resistência e reprodução, entre contramodernidade e colonialidade.

\*\*\*

As religiões afro-brasileiras se constituíram historicamente em um contexto marcado pela violência colonial, pela escravização da população africana e pela tentativa sistemática de apagamento de seus sistemas religiosos, cosmológicos e epistemológicos. Ainda que esses cultos tenham sobrevivido por meio de estratégias diversas — como o sincretismo, a reorganização ritual e a transmissão oral —, não se pode compreendê-los fora das estruturas mais amplas da colonialidade, que continuam a produzir efeitos sobre corpos, saberes e práticas no presente. Assim, a colonialidade não deve ser entendida apenas como um evento

circunscrito ao passado, mas como um padrão durável de poder que organiza hierarquias sociais e define fronteiras entre o que é considerado legítimo, aceitável ou marginal.

Conforme argumenta Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder se estrutura a partir da invenção da raça como princípio organizador das relações sociais, produzindo classificações que naturalizam desigualdades e associam determinados corpos a posições subalternas. Para o autor, a colonialidade do poder persiste no presente, organizando as relações globais por meio de eixos articulados de dominação, entre os quais se destacam raça, trabalho e gênero. No entanto, é a racialização que ocupa um lugar central nesse sistema, uma vez que estrutura as demais hierarquias e orienta a distribuição desigual de humanidade, direitos e reconhecimento.

Nesse sentido, neste trabalho, a noção de colonialidade é mobilizada a partir desta formulação de colonialidade do poder (Quijano, 2005). Ao longo da análise, esse eixo é articulado ao conceito de colonialidade de gênero (Lugones, 2014), que permite apreender como as hierarquias raciais se imbricam a regimes coloniais de gênero, sexualidade e autoridade, especialmente no interior das experiências afro-religiosas analisadas.

Além disso, Quijano chama atenção para o caráter difuso e internalizado do eurocentrismo, ao afirmar que “o eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob sua hegemonia” (Quijano, 2005, s. p.). Essa formulação é fundamental para compreender por que as lógicas coloniais não operam apenas de fora para dentro, mas são frequentemente reproduzidas pelos próprios sujeitos afetados pelas lógicas da colonialidade, inclusive no interior de espaços historicamente construídos como lugares de resistência, como os terreiros.

No caso brasileiro, essa lógica se manifesta de maneira particularmente sofisticada, uma vez que o mito da democracia racial opera como uma narrativa que, ao mesmo tempo, em que nega a existência do racismo, contribui para sua reprodução cotidiana. No campo religioso, esse processo se expressa na marginalização das religiões afro-brasileiras, frequentemente classificadas como primitivas, perigosas ou atrasadas, enquanto religiões de matriz cristã são tomadas como universais, morais e civilizadas.

O conceito de racismo religioso, conforme ressalta Oliveira (2017), permite compreender como essas hierarquias se atualizam não apenas por meio de atos explícitos de intolerância, mas também por via de mecanismos discursivos, simbólicos e institucionais que deslegitimam práticas afro-religiosas. A autora propõe esse conceito em detrimento da noção de “intolerância religiosa”, ao argumentar que a violência sofrida pelas religiões

afro-brasileiras está intrinsecamente ligada ao racismo estrutural. As criminalizações históricas dos terreiros, a perseguição policial, os discursos estigmatizantes e, mais recentemente, os ataques promovidos por setores neopentecostais constituem expressões evidentes dessa colonialidade persistente.

Essas formas de violência atravessam o cotidiano dos adeptos e adeptas das religiões afro-brasileiras, manifestando-se não apenas nos momentos rituais, mas também nas relações de trabalho, nos vínculos familiares e nos ambientes virtuais (Souza; Fagundes, 2024). Para compreender como essas dinâmicas se materializam em trajetórias concretas, recorro ao relato de Nzinga, uma das interlocutoras desta pesquisa.

Nzinga é uma mulher cis, negra, de 46 anos, casada há 22 anos e mãe de uma filha de 18 anos. Embora seja formada como técnica em Administração, nunca atuou na área, tendo construído sua trajetória profissional principalmente como diarista ao longo de muitos anos. Atualmente, complementa sua renda por meio da venda de roupas e utensílios diversos. Em seu relato, menciona que, agora que a filha “já está criada”, tem refletido sobre a possibilidade de retomar os estudos.

No âmbito das relações de trabalho, Nzinga afirma que atua há mais de quinze anos para patroas que desconhecem sua adesão ao Batuque e à Umbanda. O silêncio em torno de sua religião, segundo ela, decorre do desconforto e do receio de que a revelação possa gerar atritos, constrangimentos ou debates indesejados no ambiente profissional. Nesse sentido, a não exposição de sua pertença religiosa não se configura apenas como uma escolha pessoal, mas como um dos efeitos concretos do racismo religioso em seu cotidiano.

Essa experiência de ocultamento se articula a outras formas de violência racial e religiosa vivenciadas em seu círculo religioso. Nzinga relatou, por exemplo, que um de seus irmãos de santo sofreu ataques racistas após publicar, em uma rede social, um vídeo da chegada de seu exu, ocasião em que usuários comentaram que ele “parecia um macaco”. Situações semelhantes foram recorrentemente narradas ao longo do trabalho de campo, como ilustram os trechos apresentados a seguir:

*Já aconteceu [casos de racismo religioso], inclusive com nossas irmãs. Elas foram despachar uma obrigação lá em cima, acho que umas três ruas pra cima aqui. E foram apedrejadas, o cara tocou pedra nelas e tudo, dizendo que elas não poderiam despachar ali. (Sângómi, setembro 2025, Viamão-RS).*

*[...] Até na questão da intolerância religiosa, a gente vê que realmente é um assunto que existe, né? Porque tem pessoas que levam o racismo ou a intolerância religiosa como banal, como frescura, assim. Mas a gente vê*

*que não é. A gente vê que realmente existe. É ruim, às vezes, a gente, muitas vezes, tá despachando, ou já aconteceu um dia, eu e meus irmãos tá despachando, subiu uma evangélica e falaram “sangue de Jesus tem poder”. É ruim porque a gente não tá fazendo nada de mal, a gente não tá prejudicando ninguém. A gente tá simplesmente fazendo a nossa religião, cultuando aquilo que a gente acredita ser sagrado, né? (Sàngómi, setembro 2025, Viamão–RS).*

*Aqui ontem fiz sessão de exu, daí depois eu desincorporei as gurias falaram que o vizinho aqui do lado tava tocando louvor. Da outra última, teve uma... Última não, mas outras atrás também, que tava tendo de caboclo, e tocaram louvor. Acabou a sessão, pararam (Luzolo, setembro de 2025, Canoas–RS).*

Além dessas violências externas, os interlocutores e interlocutoras chamaram atenção para a intensificação do racismo religioso a partir da exposição de rituais na internet e da crescente comercialização das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Tal como é possível observar no trecho abaixo:

*[...] a partir do momento que virou comércio... começa a se perder muita coisa, né? Vamos supor assim, é muito mais fácil eu aprontar uma pessoa leiga, ela vai me dar dinheiro, ela vai me dar o quanto eu pedir, que ela não tem noção, entendeu? [...] E não adianta tu ir lá fazer a mais alta das obrigações, se aprontar, sendo que tu não tem conhecimento pra passar pra pessoa. Inclusive, eu acho até perigoso. Porque ser pronto, ser Babalorixá ou Yalorixá, é tu lidar com vidas, né? (Sàngómi, setembro 2025, Viamão–RS).*

Nesse contexto, destaca-se que os pais e mães de santo que mais frequentemente expõem rituais nas redes sociais são, em sua maioria, pessoas brancas. Saràgómi observou ainda que “a intolerância religiosa não se limita só a pessoa que é de outra religião. A intolerância religiosa acontece muito do batuqueiro pro batuqueiro” (Sàngómi, setembro de 2025, Viamão–RS).

No caso mencionado por Saràgómi, os comentários racistas dirigidos ao seu irmão de santo — que o comparavam a um macaco em um vídeo da chegada de seu exu — partiram majoritariamente de pessoas que também se identificavam como adeptas de religiões afro-brasileiras. Segundo o interlocutor, essas manifestações discriminatórias estavam associadas à acusação de que o ritual não possuía “fundamento”. A violência, portanto, não se dava apenas pela via do racismo religioso externo, mas também por meio de disputas internas de legitimidade religiosa, nas quais critérios hierarquizantes são mobilizados para

definir quais práticas são consideradas autênticas, corretas ou aceitáveis e quais são classificadas como desvios ou deturpações.

Essas disputas tornam-se mais inteligíveis quando situadas no contexto específico do campo afro-religioso no Rio Grande do Sul, onde determinadas formas de Umbanda se consolidaram como hegemônicas e passaram a ser tomadas como “tradicionais”. Trata-se, sobretudo, da chamada Umbanda de “linha branca”, associada à vertente atribuída a Zélio de Moraes. A denominação “linha branca” — ou “linha pura” — vincula-se diretamente à ausência de sacralização animal e à valorização de rituais considerados mais “contidos”.

Essa associação entre “linha branca” e ausência de sacralização animal aparece de forma recorrente nas narrativas dos próprios praticantes, como se observa na fala a seguir:

*É, a nossa Umbanda [vertente de Almas e Angola], ela tem um diferencial por causa do corte, vamos botar assim, né? Porque tu vai em outras Umbandas, não tem o corte, não tem o sacrificio animal, né? Dentro da nossa Umbanda tem, né? Tu vai nas outras Umbandas, geralmente é tudo nas ervas, é aquela coisa mais puxada à natureza, tá? Uma coisa mais tradicional, né? Mas também as pessoas falam Umbanda pura, mas a Umbanda que é atuada não é pura. Porque a Umbanda pura, ela não tem toque, ela não tem sineta, ela não tem essas coisas. É tudo na palma da mão e o canto vocal mesmo, né? Mas a nossa Umbanda, o diferencial, eu acho, através dos cortes, né? Os cortes, as cantigas (Olúfêmi, setembro de 2025, Viamão–RS).*

Assim, a Umbanda de “linha pura” pode ser compreendida como resultado de processos de atenuação de elementos de matriz africana e de embranquecimento simbólico, nos quais determinados códigos estéticos, corporais e morais são hierarquizados como mais aceitáveis. Nesse cenário, práticas que envolvem sacralização animal e maior centralidade dos corpos tendem a ser classificadas como excessivas, primitivas ou desprovidas de fundamento.

Assim, a categoria “linha branca” opera como um marcador de diferença no interior da Umbanda, mobilizando a noção de brancura como parâmetro de legitimidade religiosa. Em oposição a outras vertentes que realizam rituais de sacralização, frequentemente associadas à ideia de primitividade, a Umbanda de “linha branca” tende a ser percebida como mais aceitável, civilizada ou moralmente superior. Nesse sentido, a noção de “linha branca” não apenas distingue práticas rituais, mas produz hierarquias simbólicas que reforçam processos de deslegitimação racial e religiosa no campo afro-religioso.

É nesse contexto que a prática religiosa de Nala ganha centralidade analítica. Conforme relatado pela interlocutora, sua casa cultua Umbanda de Almas e Angola, vertente

minoritária no estado e frequentemente deslegitimada por líderes que reivindicam a Umbanda dita tradicional. Segundo Nala, trata-se de uma prática que ela compreende como mais africanizada, especialmente por envolver processos de sacralização, os quais se tornam alvo privilegiado de críticas e ataques. Nesse sentido, o racismo religioso que se manifesta “de batuqueiro para batuqueiro” não se restringe a conflitos pontuais, mas revela uma hierarquização interna do campo afro-religioso, na qual cosmologias consideradas mais africanizadas são sistematicamente inferiorizadas.

Essa leitura aparece de forma explícita na fala de Nala, que interpreta a chamada “fundação” da Umbanda como um processo de embranquecimento de práticas anteriores, especialmente da Cabula, articulando raça, classe e regimes estéticos:

*Os estudiosos acham que Zélio embranqueceu, na verdade, o Cabula. Foi a maneira de embranquecer o Cabula que se titulou Umbanda pelo nome que o índio (caboclo das sete encruzilhadas, entidade de Zélio de Moraes que “fundou” a umbanda) recebeu e deu, né? Porque achava muito primitivo sacrificar. Se achava muito primitivo alimento, aquelas coisas todas assim. Então, tu pode perceber que pessoas que têm um poder aquisitivo maior não gostam de Umbanda, não gostam de Quimbanda. Mas se falar em esoterismo, eles são apaixonados por coisas esotéricas. Eles acham chiquérrimo, finérrimo e tudo, mas onde se fala em sacrifício de animal, em sacralização, eles acham primitivo demais (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

A partir dessa fala, pode-se interpretar que a acusação de “falta de fundamento” não se refere à ausência de conhecimento ritual, mas a não conformidade com um modelo de religião compatível com valores da branquitude. Essa lógica de embranquecimento não se manifesta apenas no plano discursivo ou institucional, mas também em gestos cotidianos que incidem diretamente sobre as práticas religiosas. Um episódio relatado por Nala evidencia como a branquitude pode operar no interior dos terreiros por meio de práticas simbólicas.

Conforme relatado pela interlocutora, seu falecido pai de santo — homem branco, responsável por sua iniciação religiosa na Umbanda de Almas e Angola — afirmava abertamente não simpatizar com pessoas negras, o que, segundo Nala, explicaria o fato de haver apenas duas pessoas negras em seu terreiro. Em determinado momento, ao ganhar uma imagem africana de Xangô, ele optou por pintá-la de branco. Questionado por Nala sobre o motivo, respondeu que, sendo ele branco, gostaria que seu Orixá também o fosse.

Esse gesto não pode ser compreendido como uma simples escolha estética ou pessoal. Pintar de branco a imagem de um Orixá historicamente associado à negritude constitui um ato de embranquecimento, por meio do qual a branquitude se reafirma como referência

normativa, inclusive no campo afro-religioso. Trata-se de um movimento que não apenas apaga marcas raciais do Orixá, mas reinscreve o espiritual a partir da identificação racial do sacerdote, deslocando a centralidade da cosmologia afro-brasileira para um regime de reconhecimento alinhado a brancura.

Nesse sentido, a acusação recorrente de “falta de fundamento” dirigida a práticas mais africanizadas não diz respeito à ausência de conhecimento ritual, mas a não conformidade com um modelo de religião compatível com ideais de respeitabilidade, distinção de classe e embranquecimento. Como aponta Quijano, consolidou-se no interior da colonialidade/modernidade eurocêntrica “uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava entre inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (Quijano, s. p.). No contexto analisado, essas classificações reaparecem na forma como determinadas práticas religiosas são deslegitimadas, enquanto outras, alinhadas a estéticas embranquecidas, são tomadas como modernas, aceitáveis e civilizadas.

Essas dinâmicas não podem ser dissociadas da atuação da branquitude no interior dos terreiros. Conforme argumenta Cida Bento (2022), a branquitude não se constitui como uma identidade neutra ou invisível, mas como um lugar estruturante de privilégios sociais, econômicos e institucionais, que define normas, padrões de comportamento e critérios de legitimidade. Assim, sua presença em espaços historicamente associados à população negra não implica a superação das hierarquias raciais; ao contrário, frequentemente contribui para sua reinscrição sob a retórica da igualdade espiritual ou da universalidade da religião.

Nala tensiona explicitamente essas dinâmicas ao refletir sobre a predominância de pessoas brancas em espaços de visibilidade e reconhecimento institucional das religiões afro-brasileiras:

*Mas essa branquitude que tu enxerga tá escancarada, entendeu? Dentro dessas religiões de matriz africana. A minha casa é uma exceção, entendeu? Se tu olhar o seminário, não sei se tu viu, tu segue essas páginas Grande Axé, Kizomba<sup>55</sup>. Se tu perceber, se tu olhar o Grande Axé, eles cobriram o seminário da AFROBRAS. A esmagadora maioria eram de brancos. Os homenageados, todos brancos, né? Que é uma pergunta que eu me faço. Onde é que tá essa população negra de matriz africana? Onde é que tá esses pais e essas mães que não são homenageados, né? Mãe Santinha do Ogum vai fazer 70 anos de santo. E é uma das casas mais tradicionais de Porto Alegre. Eu fui no batuque de 51 anos da Iemanjá, sábado agora. É*

<sup>55</sup> Grande Axé e Kizomba são empresas de mídias sociais destinadas à divulgação de eventos, festas e informações em geral sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Para maior aprofundamento sobre o tema, ver Leonardo Almeida (2019).

*uma casa de gente negra, de pessoas negras* (Nala, setembro de 2025, Viamão-RS).

Essas reflexões permitem avançar na análise ao evidenciar que as dinâmicas de raça no interior dos terreiros não podem ser dissociadas das formas como a colonialidade também produziu hierarquias de gênero. A colonialidade de gênero, conforme propõe María Lugones (2014), impôs um sistema racializado, binário e heteronormativo que reorganizou as formas de autoridade, saber e reconhecimento. A autora pontua que compreende:

A hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão (Lugones, 2014, p. 936).

Assim, no campo das religiões afro-brasileiras, a colonialidade de gênero se manifesta tanto na desvalorização histórica dos saberes transmitidos por mulheres quanto na distribuição desigual de visibilidade e prestígio entre pais e mães de santo.

É a partir desse enquadramento teórico que este capítulo se propõe a analisar como raça e gênero são produzidos, negociados e performados no cotidiano do terreiro estudado, evidenciando ambiguidades e silêncios que atravessam a experiência religiosa.

### **3.1 Entre Deus e os Orixás: hierarquias religiosas e disputas cosmológicas**

[...] Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito com os homens. Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos, o que eu me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó. Ela tinha dito que seria através do meu nome que meus voduns iam me proteger [...] A água estava quente, mais quente que em Uidá, e eu não sabia nadar direito. Então me lembrei de Iemanjá e pedi que ela me protegesse, que me levasse até a terra. [...] Ir para a ilha e fugir do padre era exatamente o que eu queria, desembarcar usando meu nome, o nome que minha avó e a minha mãe tinham me dado e com o qual me apresentaram aos orixás e aos voduns (Gonçalves, 2006, p. 63).

A hierarquização das religiões constituiu-se como uma das formas centrais por meio das quais a colonialidade se instituiu e continua a operar no Brasil. O catolicismo, enquanto religião oficial durante o período colonial, ocupou uma posição normativa, sendo mobilizado como instrumento de dominação simbólica e espiritual. Em contrapartida, as religiões afro-brasileiras foram sistematicamente inferiorizadas, demonizadas e classificadas como práticas ilegítimas. Essa lógica não se encerrou com a separação formal entre Estado e Igreja, uma vez que tais religiões seguiram sendo alvo de repressão e criminalização, como evidenciado pelo Código Penal de 1890<sup>56</sup> (Souza; Fagundes, 2024).

Desse modo, a hierarquização religiosa não se restringe ao passado colonial, mas reverbera no presente, moldando percepções, categorias morais e hierarquias cosmológicas que atravessam, inclusive, os espaços das próprias religiões afro-brasileiras. Durante uma conversa com Damilola, frequentadora do terreiro há aproximadamente três anos, essa hierarquização emergiu de forma particularmente expressiva.

Damilola é uma mulher cis, negra, de 52 anos, mãe de uma filha de 29 anos, que, à época da entrevista, concluía a graduação em Enfermagem. Formada como técnica em Administração, Damilola manifestou o desejo de retomar os estudos e cursar Psicologia. Atualmente, não exerce atividade profissional, pois recebe uma pensão herdada de seu falecido pai que era militar. Proveniente de outro axé, sua entrada na religião há 13 anos esteve diretamente associada a demandas relacionadas à saúde.

Ao comentar sobre a participação de crianças nas sessões destinadas ao povo de Exu, Damilola afirmou não considerar adequada a presença delas nesses rituais, especialmente quando ainda não foram batizadas. Segundo sua percepção, as crianças, por estarem com a “aura aberta”, tornar-se-iam mais suscetíveis a energias densas, conforme expressou em suas próprias palavras:

*As crianças têm que participar, porque a gente não sabe se ali também não está nascendo um futuro batuqueiro. Mas eu acho que tem os momentos e as horas que as crianças têm que participar. Por exemplo, uma gira de Exu, no meu tempo, criança não participava. De maneira nenhuma. Hoje em dia, as*

---

<sup>56</sup> Código penal 1890, capítulo III, art. 157: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar a cura de molestias curáveis ou incuráveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles” (Brasil, 1890, art. 157).

*crianças participam. Eu, particularmente, não concordo. Não acho que é uma... Porque não é que é uma energia ruim. São energias densas. Cada Exu é para uma situação. Tem os exu de Calungas, exu de Cruzeiro, exu de Alma. São coisas que não competem criança a estar junto. Porque, na maioria das vezes, tem crianças ali que nem batizadas são. Então a aura espiritual está aberta para pegar qualquer energia negativa (Damilola, setembro de 2025, Porto Alegre–RS).*

Ao ser questionada sobre que tipo de batismo considerava necessário, Damilola foi enfática ao afirmar que este deveria ocorrer na igreja católica. Para ela, o batismo católico funcionaria como uma proteção inicial, permitindo que, futuramente, a criança pudesse escolher seu próprio caminho religioso, sem crescer com a “responsabilidade” de pertencer a uma religião que não escolheu:

*Eu acho que tem que ter [batismo] primeiramente, para depois aquela criança que foi batizada na nossa igreja católica, que é o princípio de tudo, né? Ela possa escolher o caminho dela. Mas em nenê, em criança, que tem o pai, que tem a mãe responsável... Eu acho que deve haver sim. Depois, quando ela crescer, que ela tiver um entendimento maior, eu quero escolher essa vertente, que foi o que aconteceu comigo (Damilola, setembro de 2025, Porto Alegre–RS).*

A centralidade atribuída por Damilola ao batismo cristão permite observar como esse ritual, que outrora serviu como meio de destituição cosmológica e identitária, continua operando simbolicamente no presente. Ao substituir nomes, filiações espirituais e cosmologias, o batismo não apenas introduzia uma nova religião, mas desautorizava outras formas de existir, crer e se relacionar com o sagrado. Como evidencia o trecho da obra literária de Ana Maria Gonçalves (2006), a troca do nome e a imposição do Deus cristão representavam uma ruptura violenta com a ancestralidade, elemento central nas cosmologias africanas.

Embora o contexto histórico seja outro, os efeitos simbólicos desse processo seguem reverberando nas formas contemporâneas de hierarquização religiosa. A compreensão recorrente do batismo cristão como etapa necessária de proteção espiritual ou como “princípio de tudo”, conforme expresso pela interlocutora, revela a persistência de uma lógica colonial que posiciona o cristianismo como matriz originária e normativa, relegando as religiões afro-brasileiras a um lugar secundário ou complementar. Assim, o batismo continua operando, ainda que de forma deslocada, como uma tecnologia colonial de ordenamento do campo religioso, reafirmando assimetrias entre cosmologias e produzindo hierarquias no sagrado.

Ao longo da conversa, Damilola referiu-se reiteradamente a Deus e aos Orixás como divindades distintas, mas não equivalentes. Quando lhe perguntei a qual Deus se referia, esclareceu tratar-se do Deus cristão. Observa-se, assim, que o catolicismo ocupa, para a interlocutora, uma posição hierarquicamente superior, funcionando como referência de legitimidade. As religiões afro-brasileiras aparecem, neste enquadramento, como práticas possíveis apenas após a mediação do cristianismo, que garantiria uma espécie de salvaguarda espiritual inicial.

A partir dessa interlocução, passei a inserir, nas demais conversas realizadas durante o trabalho de campo, questões relacionadas às percepções sobre Deus, batismo e hierarquias religiosas. Foi possível observar que essa hierarquização, muitas vezes, não se manifesta de forma intencional ou plenamente consciente.

Nesse contexto, o relato de Ayó torna-se relevante. Ayó é uma mulher cis, negra, de 46 anos, mãe de três filhos — Makena, de 28 anos, Akin, de 12, e Babátúndé, de 8. Apesar de já ter exercido diferentes atividades profissionais ao longo da vida, atualmente trabalha como empregada doméstica. Sua trajetória como filha de santo é marcada por um período de afastamento de aproximadamente cinco anos, motivado por questões pessoais. No período em que a pesquisa foi realizada, Ayò já havia retornado ao terreiro há alguns anos, reassumindo suas funções e seu lugar na dinâmica cotidiana da casa.

Ao conversar com Ayò sobre essa hierarquia, a interlocutora comentou, em tom de culpa, que esse é um tema que revisita constantemente. Apesar de afirmar não ter dúvidas quanto à sua fé — que, para ela, está diretamente relacionada à sua negritude —, Ayò reconhece a presença recorrente de falas e gestos aprendidos desde a infância, como fazer o sinal da cruz antes de dormir ou recorrer a expressões como “graças a Deus” e “fica com Deus”. Para ela, tais práticas são resultados de uma construção social, como se observa a seguir:

*Isso é uma coisa que até hoje, sabe? Me pega, assim. Porque eu sou negra, né? Não tenho nenhum problema com isso. Mas eu não consigo dormir sem fazer o sinal da cruz. Sabe? Vem de uma construção. Uma construção social. Sabe aquela fala? Sabe aquela fala, nada acontece se Deus não permite? (Ayò, setembro de 2025, Porto Alegre–RS).*

Pode-se interpretar, portanto, que a hierarquização religiosa não se manifesta apenas em enunciados explícitos sobre fé ou pertencimento, mas também por meio de gestos cotidianos e formas aparentemente banais de nomear e organizar a religiosidade. Práticas como fazer o sinal da cruz antes de dormir ou recorrer automaticamente a expressões cristãs

revelam a persistência de uma gramática religiosa profundamente enraizada, aprendida desde a infância e reiterada no cotidiano. Ainda que não formuladas como escolhas conscientes, essas práticas evidenciam como o Deus cristão continua operando como instância de comando simbólico, mesmo entre sujeitos que reconhecem a centralidade das cosmologias afro-brasileiras.

Nesse contexto, Nala apresentou uma leitura distinta, tensionando diretamente essa lógica hierárquica. Segundo ela:

*Deus é uma coisa. Deus é um culto católico. O criador dos católicos. Os orixás são criação de Olorum. Que é um Deus... Traduzindo, é um Deus yorubá. Que existe muito antes da criação do catolicismo, do cristianismo. O culto ao Orixá e esses cultos a essas divindades, elas já existem muito antes desse Deus, desse Jesus que apareceu há dois mil anos, né? (Nala, setembro de 2025, Viamão-RS).*

Os filhos e filhas de santo que estão há mais tempo no terreiro dirigido por Nala tendem a se posicionar de forma similar. Muitos afirmaram não reconhecer uma hierarquia entre o Deus cristão e os Orixás, ressaltando que se tratam de divindades distintas, pertencentes a cosmologias diferentes. Além disso, Luzolo pontuou também a distinção racial entre os deuses:

*[...] O nosso Deus, para nós, Deus, o Criador é o Olodumare. De repente pode ser o mesmo Deus? De repente pode ser, mas de repente não pode ser. A gente tem uma visão de um Deus negro. E o Deus cristão é branco, né? Porque daí ele já vê o branco coisa boa e o preto como coisa ruim, né? (Luzolo, setembro de 2025, Canoas-RS).*

Alguns relataram ter batizado seus filhos e filhas na igreja, mas pontuaram que, se essa decisão fosse tomada atualmente, provavelmente não o fariam, uma vez que hoje compreendem que o batismo também pode ocorrer no âmbito da Umbanda — informação que, segundo eles, não era amplamente difundida anteriormente.

*[...] Mas hoje, pensando diferente, eu batizaria na minha religião, entendeu? Mas quando eu tive a Zola, eu pensava assim, eu não sei se ela vai querer ser. Então, eu vou batizar ela na igreja católica, porque todas as crianças são batizadas na igreja católica, né? Daí, um dia, depois a mãe Nala até estava falando, né? Que o certo é os filhos da gente ser batizado ali na religião da gente, mas é critério de cada um, né? (Nzinga, setembro de 2025, Viamão-RS).*

Para Nala, o apego ao catolicismo ainda presente em muitas casas de matriz africana deve ser compreendido como resultado histórico da catequização colonial:

*O batuque, essa religião de matriz africana, ainda está muito apegada ao catolicismo e a essa catequização que teve quando vieram os europeus para cá. Mas o deus do catolicismo não é o mesmo deus. Mesmo que eles tenham ideologias parecidas, não são os mesmos, né? Que nem o diabo. O diabo não existe na nossa religião. O diabo é uma crença do cristianismo, do catolicismo. Nós não acreditamos em demônios (Nala, setembro de 2025, Viamão-RS).*

Nesse sentido, Nala relatou que, ao compreender o Batuque como uma “religião de base africanista”, retirou todas as imagens católicas do quarto de santo, mantendo-as apenas no congá, espaço destinado ao culto de umbanda. Essa decisão se ancora em sua compreensão da Umbanda como uma religião brasileira marcada pela mistura entre elementos católicos, kardecistas, africanos e indígenas. Como relatou Luzolo: *“no quarto de Santo da mãe, no começo, quando ela abriu a casa, ela tinha a imagem de Santo Antônio, da Nossa Senhora das Graças, Menino Jesus de Praga. E daí, com o tempo, depois ela foi tirando, né?”* (Luzolo, setembro de 2025, Canoas-RS).

Contudo, à luz das contribuições de José Carlos dos Anjos (2006), é possível tensionar a presença de santos católicos também no congá, espaço destinado ao culto da Umbanda. Ao analisar o que denomina de “cara de santo” do poder branco, o autor argumenta que a permanência dessas imagens não pode ser explicada apenas como resquício de uma repressão passada ou como efeito automático do hábito cristão. Como afirma:

*Não é nem pelos efeitos tardios de uma distante repressão policial, nem pelo hábito presente de uma doutrina cristã que se pode explicar a presença de santos católicos no altar do terreiro. Se o catolicismo ganhou um espaço no congá, trajando do hábito de santo, é porque se criou a evidência de que a beleza está ligada à pureza, que é essencialmente alva. O poder de sedução do rosto (da cara de santo) reside em sua capacidade de manifestar, de modo particularmente privilegiado, tanto a beleza quanto sua pureza (Anjos, 2006, p. 83).*

Nesse sentido, a leitura de Anjos (2006) contribui para complexificar essa discussão ao indicar que a permanência das imagens católicas não é neutra: ela reinscreve, ainda que de forma deslocada, um regime de representação que associa o sagrado legítimo à brancura.

Essa leitura contribui, ainda, para problematizar a afirmação recorrente no campo de que “Orixá não tem cor”. Embora essa compreensão se apoie na noção do Orixá como energia — presente no ocutá ou, como afirma Nala, morando dentro de cada filho e filha de santo —, ela pode também operar como uma neutralização discursiva dos efeitos raciais inscritos nas formas de representação da religiosidade. Nesse sentido, a ideia de um Orixá incolor não elimina necessariamente a hierarquia racial, mas pode, paradoxalmente, silenciar

a discussão sobre porque estes continuam sendo majoritariamente representados por imagens brancas e cristãs. Assim, mais do que negar a existência da energia enquanto princípio cosmológico, importa perguntar a quem interessa a narrativa do Orixá sem cor, especialmente em um contexto histórico no qual o universal, o puro e o legítimo foram sistematicamente associados à brancura.

As tentativas de retirar ou deslocar essas imagens, como no caso relatado por Nala ao reorganizar o quarto de santo, podem ser compreendidas, como um gesto cosmopolítico (Anjos, 2006) de reordenamento, no qual se busca tensionar o regime cristão de representação sem ignorar as estratégias históricas de sobrevivência que marcaram as religiões afro-brasileiras.

Embora reconhecido por Nala — em diálogo com Ferretti (1998) — como uma estratégia histórica de sobrevivência das religiões de matriz africana frente à repressão colonial, o sincretismo emerge, no contexto etnográfico observado, como um campo marcado por ambivalências. Esse entendimento tornou-se explícito quando Nala anunciou, no início de uma sessão, o desejo de realizar uma procissão até a Paróquia Santo Antônio — igreja localizada nas proximidades do terreiro, na qual o santo católico é sincretizado com Bará — em comemoração aos trinta anos de assentamento de seu Orixá, seguida de um culto ecumênico. Em tom de brincadeira, acrescentou que a realização da atividade dependeria de o padre não ser preconceituoso.

Nesse sentido, ainda que Nala reconheça e demarque as diferenças ontológicas e cosmológicas entre santos católicos e Orixás, ela atribui valor a essas interseções com o catolicismo como forma de manter viva a memória das estratégias históricas de resistência e adaptação mobilizadas em contextos de perseguição religiosa. O sincretismo aparece, assim, não como simples herança do passado, mas como uma prática situada, constantemente reavaliada, que oscila entre a afirmação da autonomia afro-religiosa e o reconhecimento das condições históricas que possibilitaram sua continuidade.

Contudo, essa proposta gerou reações distintas: Luzolo afirmou que participaria por ser filho da casa e pela importância da data, mas ressaltou que não faria o mesmo em seu terreiro, pelo fato de não ser católico; Olúfêmi, por sua vez, destacou que, embora reconheça a importância histórica do sincretismo, considera fundamental, no presente, desvincular as imagens católicas do culto aos Orixás como forma de honrar os ancestrais:

*Por mais que a gente saiba da história que os negros usavam através das imagens católicas para cultivar a sua fé, eu não sou muito adepto a isso. Eu*

*tento tirar um pouco isso do santo<sup>57</sup>, né? Se tu olhar a minha umbanda, tem ali imagens católicas, né? Mas do santo eu tento tirar isso porque eu acredito que já deu, né? [...] Eu acho que a gente tem que começar a trazer mais as nossas raízes, porque a gente já passou tanto tempo, os negros escravos já passaram tanto tempo cultuando a sua fé sem poder ser e cultuar como eles de fato queriam, eu acho que a gente tem que começar a trazer isso um pouco para dentro do nosso terreiro. E a gente começar a agradecer por eles terem feito isso e de certa forma a gente conseguir retribuir isso fazendo o que eles não puderam fazer (Olúfêmi, setembro de 2025, Viamão-RS).*

Assim, o terreiro apresenta-se, portanto, não como um espaço de superação plena da colonialidade religiosa, mas, nas palavras de Anjos (2006, p. 84) como um lugar de “confronto simbólico”, no qual diferentes regimes de representação disputam legitimidade. As falas aqui analisadas revelam que a colonialidade não opera apenas como imposição externa, mas como gramática internalizada, constantemente tensionada por leituras críticas, gestos de recusa e tentativas de reordenamento cosmológico. Ao passo que, certas falas reproduzem hierarquias herdadas do cristianismo colonial, outras produzem fissuras nessa lógica, afirmando a anterioridade histórica, ontológica e cosmológica das religiões afro-brasileiras.

A colonialidade religiosa, portanto, não deve ser entendida apenas como um processo externo ou imposto de fora para dentro, mas como uma dinâmica relacional que se atualiza no cotidiano, nos silêncios, nos deslocamentos e nas ambiguidades que marcam a experiência afro-religiosa no Brasil. Reconhecer essas tensões não implica negar o caráter contra-hegemônico das religiões afro-brasileiras, mas, ao contrário, permite compreender sua potência a partir das fraturas que as constituem.

É a partir desse cenário, marcado por continuidades coloniais e práticas de resistência, que o item seguinte se debruça sobre as experiências concretas dos sujeitos que constituem o terreiro, focalizando como essas estruturas mais amplas são vividas, reinterpretadas e tensionadas nas trajetórias individuais e nas relações cotidianas da casa.

### **3.2 Reelaborando a raça: branquitude, deslocamentos e silêncios**

Conforme pontuado na introdução, o objetivo inicial desta pesquisa era observar de que maneira a branquitude operava no interior do terreiro e se ali se manifestavam dinâmicas

---

<sup>57</sup> Neste contexto, “santo” refere-se ao batuque. Entre os adeptos dessa religião, é relativamente comum o emprego do termo como forma de demarcar a distinção entre o Batuque e a Umbanda, funcionando como uma categoria êmica de diferenciação entre os cultos.

de embranquecimento. Essa hipótese foi formulada a partir de minha experiência pessoal enquanto afro-religiosa, mas também, como já mencionado, em função de um paradoxo social que marca o Rio Grande do Sul: trata-se do estado proporcionalmente mais branco do país e, ao mesmo tempo, daquele que apresenta o maior percentual de adeptos das religiões afro-brasileiras. Partia-se, portanto, da hipótese de que esse contexto racial mais amplo refletisse de forma explícita na organização ritual, hierarquias e socialização cotidiana.

Ao longo do trabalho de campo, contudo, essas dinâmicas não se apresentaram de maneira direta. Não foram observados discursos explícitos de embranquecimento, tampouco estratégias conscientes de adequação a modelos religiosos racialmente normativos, o que parece estar relacionado às especificidades organizacionais e cosmológicas do terreiro de Bará. A ausência de enunciados diretos sobre raça, no entanto, não indica a inexistência de processos de racialização. O que emergiu foi um conjunto de manifestações mais sutis, nas quais a raça aparece menos como tema verbalizado e mais como dimensão que atravessa trajetórias individuais, percepções, formas de pertencimento e classificações cotidianas.

Nesse sentido, a leitura de Antônio Sérgio Guimarães (1995) contribui para aprofundar a análise das experiências raciais observadas no campo. Ao compreender a raça não como um dado biológico, mas como uma construção social historicamente situada e relacional, o autor chama atenção para os modos sutis pelos quais a racialização estrutura as relações sociais no Brasil. Mais do que se expressar por discursos abertamente racistas, a raça opera como um “significante flutuante” (Guimarães, 1995, p. 27) frequentemente deslocado para categorias como cor, classe ou mérito, o que contribui para sua naturalização. À luz das contribuições do autor, a raça é mobilizada, portanto, não como uma essência ou atributo natural, mas como uma categoria construída histórica e socialmente, cujo significado varia dependendo do contexto, embora sua função de classificar, hierarquizar e produzir desigualdades se mantenha.

Essa formulação é particularmente produtiva para pensar o contexto do terreiro de Bará, onde a raça não se configura como um eixo discursivamente central na família de axé, mas atravessa de forma constante as relações observadas no campo. Ela se manifesta nos paradoxos em torno da autodeclaração racial, nas leituras sociais da cor, nos deslocamentos entre categorias como “branco”, “pardo” e “negro”, bem como em comentários aparentemente banais sobre identidade, cultura e pertencimento. Tais elementos não compõem um projeto interno de embranquecimento, mas revelam como as categorias raciais — muitas vezes implícitas — continuam a estruturar percepções, afetos e modos de estar no mundo, inclusive em espaços constituídos historicamente como resistência à colonialidade.

A branquitude, nesse contexto, se apresenta como estrutura silenciosa que organiza possibilidades de enunciação, circulação social e privilégios. Ela opera como norma, como ponto de referência invisível, permitindo que determinados sujeitos transitem entre categorias raciais sem sofrerem os efeitos mais severos da racialização. Assim, a branquitude se manifesta como condição de possibilidade: é ela que viabiliza flutuações identitárias, ambiguidades discursivas e deslocamentos entre pertencimentos raciais sem que esses movimentos impliquem consequências sociais significativas.

As ambiguidades e hesitações observadas no campo não devem, portanto, ser interpretadas como incoerências discursivas ou como ausência de consciência racial. Elas expressam, antes, as tensões próprias do encontro entre raça, religiosidade e pertencimento em um contexto marcado por heranças coloniais profundas e por uma formação nacional atravessada pela ideia de democracia racial, na qual o racismo tende a ser negado, diluído ou deslocado. Nesse cenário, a negociação da raça no terreiro ocorre por meio de performances identitárias, silêncios estratégicos, afirmações parciais e deslocamentos discursivos.

A compreensão dessas dinâmicas exige afastar-se de uma leitura que conceba o sistema colonial moderno como plenamente exitoso na destruição de outros modos de vida. Conforme propõe Lugones (2014), a colonialidade deve ser pensada como um processo continuamente resistido, no qual os sujeitos colonizados não são meramente produzidos pela imaginação colonial, mas habitam um lócus fraturado, marcado por tensões permanentes entre diferentes regimes de sentido.

Nesse espaço fraturado, os sujeitos percebem e se relacionam de forma dupla, articulando práticas de resistência e, simultaneamente, reproduções parciais das hierarquias impostas pela modernidade colonial. Essas dinâmicas não anulam seu potencial contra-hegemônico, mas revelam justamente a fratura constitutiva que expressa a experiência afro-religiosa no terreiro de Bará, na qual lógicas coloniais e resistência coexistem em tensão, informando ativamente as subjetividades e as relações no interior da casa. É nesse entremeio que se constituem formas específicas de aprendizagem e transmissão de saber, que podem ser compreendidas à luz da noção de pedagogia de fresta (Rufino, 2019), visto que tais saberes emergem nas brechas da colonialidade do poder, sem operar por ruptura total, mas por negociações, desvios e reelaborações cotidianas.

É possível que algumas das análises desenvolvidas ao longo deste capítulo soem contraditórias à pessoa leitora<sup>58</sup>. Essa aparência, contudo, não decorre de falha analítica, mas das próprias tensões que atravessam a experiência racial no Brasil. O esforço aqui empreendido é o de apresentar essas dinâmicas de forma honesta, preservando suas ambiguidades e paradoxos, tal como emergiram ao longo dos oito meses de trabalho de campo.

A partir dessas considerações, passo a descrever e interpretar situações concretas nas quais essas dinâmicas se materializam no cotidiano da casa. Nos itens seguintes, analiso episódios etnográficos que evidenciam como a raça é vivida e negociada no terreiro — ora por meio de autodeclarações e estereótipos, ora por meio de silêncios, deslocamentos e reconfigurações do pertencimento.

### **3.2.1 “Eu gostaria de ser negra”: Compreendendo as (auto)percepções raciais da comunidade religiosa**

No dia 3 de maio de 2025, após a realização do ritual dedicado aos pretos e pretas velhas, observei Adéolá, filha de santo da casa, sentada próxima ao congá. Ela ocupava uma cadeira de palha, mexendo no celular, em uma posição que contrastava com a intensa movimentação ritual que havia ocorrido momentos antes. Aproximei-me com o intuito de compreender melhor o que acabara de presenciar. Pedi-lhe licença e sentei-me aos seus pés, numa postura que evocava, simbolicamente, a posição de quem busca aprender com os mais velhos — gesto que, no contexto afro-religioso, carrega sentidos de respeito, hierarquia e transmissão de saber.

A conversa iniciou com Adéolá explicando que estava sentada porque já havia trabalhado e limpado muito ao longo dos anos em que integra o terreiro, afirmando que agora caberia aos mais novos assumir essas tarefas. Em seguida, complementou dizendo que, além de prima materna de Nala, é também sua filha de santo mais velha, reforçando a sobreposição entre vínculos consanguíneos e religiosos que atravessam aquela casa.

Durante o diálogo, Adéolá perguntou sobre o tema da minha pesquisa. Ao explicar que buscava compreender as dinâmicas raciais no terreiro, a conversa assumiu outro tom, deslocando-se para uma reflexão mais ampla sobre as relações raciais no Brasil. Ao tratar de

---

<sup>58</sup> A noção de contradição não se refere ao binarismo entre certo e errado, positivo e negativo — binarismo este que é, ele próprio, um produto da colonialidade. Ao contrário, trata-se de reconhecer a coexistência de lógicas distintas, por vezes tensionadas, que estruturam a experiência cotidiana no terreiro.

sua autodeclaração racial, Adéolá afirmou identificar-se como uma mulher negra, justificando essa identificação a partir de sua filiação — mãe negra e pai branco. Nesse contexto, em tom de indignação, problematizou as bancas de heteroidentificação, questionando o sentido de se declarar negra e reconhecer-se como tal quando a definição de sua identidade racial passa a depender do julgamento de terceiros.

Na sequência, estabeleceu uma demarcação comparativa com os Estados Unidos da América (EUA), observando que, diferentemente daquele contexto, no Brasil a afrodescendência não é plenamente reconhecida como critério de pertencimento racial. Segundo sua percepção, haveria no país uma incompreensão generalizada acerca do fato de que a sociedade brasileira foi historicamente constituída a partir da miscigenação. Desse modo, a interlocutora mobiliza uma especificidade do regime racial norte-americano — no qual a ascendência opera como critério central de pertencimento — como estratégia para validar sua autodeclaração como mulher negra. Essa mobilização, contudo, encontra limites no contexto brasileiro, onde os processos de reconhecimento e classificação racial se organizam predominantemente a partir do que Oracy Nogueira (2006) definiu como “preconceito racial de marca”, e não de “origem”.

Em outro momento da conversa, mencionei meu interesse em compreender se e como o embranquecimento das religiões afro-gaúchas impacta a manutenção de seus fundamentos e tradições. Após um breve silêncio reflexivo, Adéolá respondeu que o termo “embranquecimento” lhe causava incômodo, pois, em suas palavras, remetia à ideia de “racismo reverso”. Esse incômodo não se expressou apenas no conteúdo da fala, mas também em seus gestos, pausas e no tom de voz, revelando certo constrangimento ao verbalizar a expressão. O termo pareceu produzir uma ruptura momentânea na fluidez da conversa, como se tocasse em uma zona sensível e pouco elaborada discursivamente.

A fala da interlocutora, marcada por um esforço explícito de afirmação identitária, evidencia ambiguidades centrais à experiência racial no Brasil. Embora Adéolá reivindique a negritude a partir da ascendência materna, trata-se de uma mulher de pele clara e fenótipos associados a raça branca, portanto, lida socialmente como tal. Essa dissociação entre autodeclaração e leitura social não é um fenômeno individual, mas estrutural, profundamente enraizado na formação social brasileira. Como aponta Abdias Nascimento (2016), a miscigenação no Brasil não resultou de um encontro espontâneo e harmônico entre grupos raciais, mas constituiu uma política de Estado orientada ao branqueamento da população no pós-abolição. No Sul do país, esse projeto foi intensificado pelo incentivo sistemático à imigração europeia, concebida como estratégia de “melhoramento racial”.

Nesse sentido, ainda que Adéolá se declare negra, ela é tratada socialmente como branca, o que a posiciona em um lugar de privilégio racial. Hasenbalg (1996) contribui para essa análise ao destacar que, paralelamente à produção de desigualdades raciais profundas, difundiu-se no Brasil a ideologia da democracia racial, responsável por negar o racismo enquanto estrutura e por deslocá-lo para o plano do individual. Assim, a miscigenação, quando incorporada ao discurso nacional, passa a operar como elemento central dessa negação.

Kabengele Munanga (2023) reforça que o modelo assimilacionista brasileiro buscou diluir identidades raciais diversas em uma identidade nacional hegemonicamente eurocentrada, organizada em torno do ideal do branqueamento. Assim, mesmo quando a negritude é reivindicada no plano discursivo, os privilégios associados à branquitude permanecem operando de forma silenciosa e eficaz. No caso de Adéolá, sua autodeclaração como mulher negra convive com os privilégios cotidianos — ainda que não intencional — decorrentes da leitura social de seu corpo como branco.

É importante destacar, contudo, que a atuação da branquitude, tal como observada neste trabalho, não se manifesta de forma direta ou normativa no cotidiano ritual do terreiro. As hierarquias internas da casa não são organizadas explicitamente a partir de critérios raciais, tampouco se observam práticas discriminatórias abertas nas dinâmicas religiosas. A branquitude emerge, sobretudo, nas trajetórias individuais dos membros do terreiro, informando suas formas de identificação racial, seus incômodos, silêncios e modos de elaborar — ou evitar — a nomeação do racismo. Trata-se, portanto, conforme é possível observar ao longo dos dados etnográficos dispostos neste item, de uma branquitude que não estrutura o terreiro enquanto instituição religiosa, mas atravessa os sujeitos a partir de experiências sociais produzidas fora e antes dele.

O incômodo manifestado diante do termo “embranquecimento” pode ser interpretado, portanto, como um gatilho. A expressão parece expor uma tensão latente: a de reconhecer que, apesar da identificação com a negritude e da inserção em um espaço afro-religioso, sua trajetória é atravessada por privilégios raciais. Como argumenta Bento (2022), a branquitude opera não apenas como identidade, mas como pacto silencioso de proteção, manutenção de privilégios e negação de responsabilidades históricas. O desconforto não decorre apenas da palavra em si, mas da possibilidade de ser implicada — ainda que indiretamente — em processos de apagamento racial.

Ambivalências semelhantes emergiram na conversa realizada com a Yalorixá. Ao ser questionada sobre sua identificação racial, Nala respondeu com dúvidas, conforme o trecho a seguir explicita:

*Eu, na verdade, não sei qual a minha definição. Eu não me acho uma mulher branca né, mas dizem que sim. Eu acho que, até na minha certidão de nascimento, tá parda, se eu não me engano. Mas eu não me acho uma mulher branca. Dá para ver que a minha mãe é uma negra né.. Meu pai, que é mais claro, que é alemão, não é que ele é alemão, eu não sei a origem dele, mas ele era loiro, do olho verde. Quando eu nasci, eu nasci assim, loirinha, do olho claro. Depois eu vim escurecendo, então a minha definição de raça eu não sei. Eu acho que eu sou mescigin...mestiça, eu acho que seria assim. Então, eu não sei, eu não gosto dessa definição de branca, porque eu não me considero uma mulher branca, mas por ideologia assim, né? Não por eu me achar branca mesmo, né? (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Sua fala revela uma dificuldade em se localizar em categorias raciais fixas, mobilizando a miscigenação como elemento explicativo central. Ao narrar sua história familiar, Nala alterna referências à negritude da mãe e à brancura do pai, articulando essas origens à forma como se identifica e como seu corpo foi lido ao longo da vida. Ela expressa que, embora sua família seja composta por pessoas brancas, pardas e pretas, desde sua infância esteve inserida socialmente em espaços ligados à cultura negra, conforme o excerto abaixo:

*[...] todos os meus tios saíram sarará, todos são. [...] e eu me lembro da infância, de tudo, de se juntarem tudo voltado ao negro, assim, sabe? De escutar samba, dos meus tios saírem na bateria de escola de samba, né? Minhas tias usarem o henê<sup>59</sup>, né? De esquentarem no fogareiro o henê, eu tenho essas lembranças de infância, né? (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Com o intuito de exemplificar a composição racial de sua família, Nala vira-se para a cozinha e aponta para seu sobrinho — homem preto, que ocupa cargo de ogã no terreiro — e apontando para ele, diz:

*Esse é meu sobrinho. “Cauã, levanta aí”. Ele é negro porque a minha irmã é negra. A minha irmã é negra, o pai dela que foi casado com a minha mãe é negro. Já a minha outra sobrinha e irmã dele é branca, bem branca, entendeu? [...] Então, é meio confuso para a gente (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

---

<sup>59</sup> Henê é um produto capilar que tem o objetivo de alisar o cabelo.

Quando questionada sobre a possibilidade de acessar políticas públicas voltadas à população negra, como as cotas raciais, respondeu prontamente que não o faria, por considerar que não seria reconhecida como negra. Essa resposta evidencia a distância entre identificação subjetiva, pertencimento cultural e reconhecimento institucional. A negritude, nesse caso, não se configura como categoria fenotípica ou institucional, mas como experiência cultural e religiosa, acionada de forma situada.

Nala também elaborou uma crítica contundente ao embranquecimento das religiões afro-brasileiras, observando que a composição racial da família religiosa tende a refletir a racialidade de seus líderes:

*Eu acho que a minha casa tem muito negro, o que é muito difícil. É uma coisa que eu sou muito observadora e eu observei, nesses anos, nesses 32 anos de religião, que quando a líder ou o líder é branco, o terreiro é branco. Quando a líder é negra ou o líder é negro, o terreiro é negro. E eu vi, por mais que eu seja clara, a maioria dos meus filhos são negros, entendeu? E isso, pra mim, é bom, porque eu tô vendo que o povo negro tá migrando pra outras religiões e tá embranquecendo [o terreiro]. Porque tu vai olhar aquelas páginas, aquelas mídias sociais, a grande maioria dos terreiros são de pessoas brancas, entendeu? São de pessoas brancas. Onde é que tá esses negros? Tudo bem ir pra igreja, quer ir pra igreja, acho que cada um tem que se sentir bem, mas e a tua ancestralidade? Entendeu? E o teu povo, onde é que tu reconhece o teu povo, né? Então, eu fico muito feliz, por exemplo, no meu Pai de Santo, o Pai era branco. Só tinha um negro na corrente dele, só um. Não tinha, eu acho que de quase 100 filhos, só tinha uma pessoa negra na corrente dele, um culto de orixá, de origem negra, de matriz negra, de matriz africana, e ter um negro na corrente. Então, hoje eu tenho.. eu fico feliz porque eu tenho uma diversidade de pessoas, mas de grande maioria negra na minha corrente. Então, isso eu fico feliz (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Sua fala denuncia a migração de pessoas negras para outras religiões e expressa preocupação com o esvaziamento desses sujeitos nos terreiros. No entanto, sua própria trajetória é atravessada por ambivalências: formada em uma casa liderada por um pai de santo branco e pertencente a uma família consanguínea profundamente miscigenada, Nala ocupa uma posição ambígua no campo afro-religioso, ao mesmo tempo, crítica e implicada nos processos que denuncia.

Essa ambiguidade reaparece na conversa com Luzolo, como será possível observar a seguir. Antes, contudo, é necessário situar brevemente sua trajetória, uma vez que sua posição no campo — familiar e religiosa — informa diretamente as formas pelas quais a raça é por ele vivida e negociada.

Luzolo é um homem cis, de 42 anos, irmão de Adéolá e primo de primeiro grau de Nala. Ingressou no axé de Nala em 2001, caticando-se na Umbanda em 2009 e tornando-se Babalorixá em 2012. Desde 2018, mantém seu próprio terreiro em funcionamento. É formado em gestão ambiental, embora não atue na área, dedicando-se atualmente ao trabalho religioso e à docência, ministrando aulas de reforço de português e matemática em escolas de séries iniciais, no turno inverso.

Ao tratar de sua identificação racial, Luzolo afirmou reconhecer-se como negro, mas relatou que, em contextos institucionais, costuma declarar-se pardo, por ser essa a categoria socialmente aceita, conforme expressou:

*Eu sempre me declarei negro, né? No entanto, quando eu fui bolsista prouni, eles não aceitaram negro, aceitaram como pardo, né? Então a maioria dos lugares já boto pardo pra não ter aquela cara, assim. Mas eu me considero negro mesmo sendo... pardo (Luzolo, setembro de 2025, Canoas-RS).*

Durante a conversa, Luzolo referiu-se à sua irmã, Adéolá, como branca, reforçando a percepção de que, apesar da identificação subjetiva com a negritude, a leitura social dos corpos posiciona ambos em zonas de ambiguidade racial e, em determinados contextos, de privilégio.

Essas flutuações identitárias podem ser compreendidas como efeitos diretos da mestiçagem e da atuação persistente da branquitude enquanto estrutura, elementos que, à luz das contribuições de Luiz Rufino (2019), podem ser lidos como engrenagens do contínuo colonial. Ao mesmo tempo, elas expressam disputas específicas do campo afro-religioso, no qual a negritude pode operar como marcador de pertencimento, legitimidade e autoridade simbólica. Nesse contexto, a reivindicação da negritude não invalida as vivências individuais, mas revela como tais autodeclarações são atravessadas por posições sociais que permitem transitar entre categorias raciais sem sofrer plenamente as consequências estruturais impostas às pessoas negras.

A branquitude torna-se ainda mais evidente quando Nala expressa o desejo de “ser negra” a partir da mobilização de imagens estereotipadas associadas à estética e à personalidade da mulher negra:

*Eu vou ser bem honesta contigo: não estou fazendo média. Eu gostaria de ser negra, daqueles cabelos. Eu digo pras gurias que se eu fosse aquela negrona.. Eu ia usar só um black powerzão e uma flor aqui [aponta para o lado de cima da cabeça]. Eu ia ser assim, sabe? Tamancão, argolão. Só passando um óleo na cara pra brilhar [risadas]. Eu ia ser louca, porque eu*

*acho lindo. Eu adoro ir numa escola de samba e ver aquelas negras com personalidade. Negro tem personalidade, sabe? Eu acho que todo negro tem personalidade* (Nala, julho de 2025, Viamão-RS)

Ao evocar figuras como a “negrona do black powerzão”, do “tamancão e argolão”, Nala não reivindica uma experiência racial marcada pela violência, pela exclusão ou pelo racismo estrutural, mas uma estética racializada, compreendida como força, autenticidade e personalidade. Essa idealização dialoga com o que Patricia Hill Collins (2019) denomina imagens de controle, ou seja, representações fixas que reduzem a complexidade das experiências negras a tipos facilmente reconhecíveis e consumíveis, “ou seja, vistas como naturais, normais e inevitáveis. Nesse contexto, certas qualidades supostamente relacionadas às mulheres negras são usadas para justificar a opressão” (Collins, 2019, s. p.).

Nessa mesma direção, Osmundo Pinho (2020) analisa como a figura do negro é frequentemente produzida como destituída de agência histórica e política, sendo reduzida a uma cultura considerada “a-histórica”, associada a expressões como o samba, o futebol ou a capoeira, e dissociada das lutas sociais, dos conflitos e das experiências de violência que marcam a vida negra no Brasil. Trata-se de uma operação que transforma a negritude em estilo e tradição, ao passo que apaga sua dimensão política.

Assim, o desejo de “ser negra” expresso por Nala pode ser interpretado como uma operação característica da branquitude: a possibilidade de se apropriar simbolicamente da negritude enquanto estética, estilo ou ideal de autenticidade, sem que isso implique a vivência das consequências materiais, institucionais e afetivas do racismo. Esse deslocamento simbólico pela negritude não compromete o acesso a privilégios raciais, ao contrário, reafirma a assimetria entre quem pode desejar “ser negro” e quem é continuamente marcado como tal.

Para o negro, o ser negro não se apresenta como um desejo, mas como um *ser-aí*, isto é, como existência e presença no mundo, para empregar a expressão de Martin Heidegger. Trata-se de uma condição ontológica imposta, vivida no plano da facticidade, e não de uma identidade escolhida. Em *Pele negra, máscaras brancas* (2020), Frantz Fanon argumenta que o negro é situado na zona do não-ser, não por ausência de humanidade em si, mas pelo olhar branco que o destitui de sua condição plena de humano. É precisamente o desejo de ser — entendido como possibilidade de escolha identitária — que revela o privilégio da branquitude. Enquanto para sujeitos brancos a raça pode operar como um campo de adesão simbólica ou distanciamento estratégico, para sujeitos negros ela se impõe como existência inescapável.

Assim, enquanto a branquitude possibilita que pessoas brancas transitem entre afirmações identitárias e até reivindicuem uma negritude idealizada, pessoas negras são continuamente convocadas a reafirmar não apenas sua identidade racial, mas sua própria condição de humanidade. Essa assimetria torna-se evidente nas falas das interlocutoras negras, para as quais o racismo não aparece como abstração ou debate conceitual, mas como experiência cotidiana, frequentemente naturalizada ao longo da vida.

Enquanto conversávamos sentadas à mesa, tomando café preparado por Nzinga, ela rememora um trabalho doméstico realizado anteriormente, no qual era tratada de forma desumanizante por sua patroa. À época, relata que naturalizava aquela relação, entendendo sua posição como “a empregada” e aceitando, sem questionamento, práticas que hoje reconhece como expressão direta do racismo e da herança escravocrata.

*Que nem eu trabalhei na casa de uma mulher e o modo como ela me tratava [...] Daí hoje, mais velha, eu vou pensar, a mulher me tratava como se eu fosse uma escrava de ela ir e servir minha comida. E aí botava aquele monte de comida, aqueles restos, aquelas coisas que às vezes tinha na geladeira e esquentava pra me dar (Nzinga, setembro de 2025, em sua casa, Viamão-RS).*

Ao revisitar essa experiência a interlocutora passa a nomear aquilo que antes aparecia como cotidiano banal: a patroa que a tratava “como se fosse uma escrava”, que lhe oferecia restos de comida aquecidos, retirados da geladeira, reforçando uma lógica de hierarquização racial na qual seu corpo negro era associado à sobra e à subalternidade.

A interlocutora também relembra sobre um episódio que ocorreu durante a pandemia do COVID-19, ela conta que enquanto esperava o ônibus para ir trabalhar, um homem branco se aproximou dela e afirmou que pessoas negras não pegariam a doença por conta da melanina, por serem mais fortes. Ela conta que no momento ficou indignada, não pelo fato de ter achado que sofreu racismo, mas porque estava todo mundo morrendo, independentemente da cor ou da classe social. Ela diz que só percebeu que acabara de sofrer racismo, ao relatar a situação no grupo do terreiro e Nala ter dito “não viu que ele foi racista contigo?”.

O episódio evidencia uma forma recorrente de racismo no contexto brasileiro: aquele que se apresenta sob a aparência de elogio, cuidado ou suposta valorização da força do corpo negro. Ao atribuir imunidade à melanina, o homem mobiliza uma leitura biologizante, que reduz a pessoa negra a um corpo resistente, próximo da lógica colonial que associa negritude à força física. O fato de a interlocutora só reconhecer o ocorrido como racismo após a mediação do grupo do terreiro revela o grau de naturalização dessas violências no cotidiano.

Nesse contexto, o relato de Zola revela outro aspecto central dessas dinâmicas: a necessidade constante de reafirmação identitária. Zola é uma mulher cis, negra, de 29 anos, mãe de uma criança de 8 anos. Prima de Nala, conhece o terreiro “desde sempre” e o frequenta desde a infância, tendo realizado sua primeira obrigação entre os 13 e 14 anos. É formada em Administração, embora atualmente não atue na área.

Durante nossa conversa, a interlocutora descreveu o incômodo recorrente diante de comentários que relativizam sua negritude, frequentemente enunciados como elogios. Ao ser informada de que “não é tão negra assim”, seja em função do tom de pele mais claro ou de classificações como “sará” ou “parda”, Zola reage com indignação, afirmando sua identidade negra a partir de seus traços, de sua filiação familiar e de sua própria autodeclaração. Em suas palavras:

*Da questão como eu me identifico, quando eu falo que eu me identifico como negra, muita gente fala “não, mas o teu tom de pele é claro.” Tá, meu tom de pele é claro, mas meu pai é negro. O meu cabelo é crespo, né? Ele só tá liso porque eu aliso, eu faço progressiva. “Ah, mas tu é sarará, tu é parda.” Não sou sarará. Sarará não existe, né? É o que a gente fala, mas sarará não é uma cor identificada. Pardo, talvez sim. Mas eu me declaro negra. Pelos meus traços também, eu vejo meus traços muito negros (Zola, setembro de 2025, Viamão-RS).*

A necessidade reiterada de justificar sua negritude evidencia como a branquitude opera não apenas por meio da exclusão explícita, mas também pela imposição de critérios arbitrários e hierarquizantes de pertencimento racial. Como apontam Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, “apesar dos intentos em sentido contrário, a identidade do negro está basicamente definida pelo branco” (2022, s. p.).

Essas classificações ambíguas revelam a persistência do mito da democracia racial, no qual a diluição das fronteiras raciais é apresentada como sinal de harmonia, quando, na realidade, pode ser interpretada como mecanismo de apagamento das experiências negras. Ao negar ou suavizar a negritude da interlocutora, tais discursos operam um embranquecimento simbólico que desautoriza sua vivência racial e desloca o racismo para um não-lugar, tornando-o difícil de ser nomeado e confrontado. O elogio, nesse caso, atua como forma sutil de violência simbólica, na medida em que invalida a identidade afirmada e reforça a norma branca como referência desejável.

Dessa forma, as falas das interlocutoras negras introduzem um contraponto fundamental às ambiguidades identitárias observadas anteriormente. Se, para Nala e parte de sua família religiosa, a negritude pode operar como pertencimento cultural, religioso ou

estratégia de legitimação simbólica no campo afro-religioso, para essas mulheres a raça aparece como experiência vivida de opressão, silenciamento e desigualdade. Em um país marcado pelo “preconceito racial de marca” (Nogueira, 2006) a possibilidade de flutuar entre categorias raciais não se distribui de maneira igual.

Nesse sentido, o terreiro não pode ser compreendido nem como espaço imune às dinâmicas raciais da sociedade brasileira, nem como simples reprodutor dessas lógicas. Ele se configura como um espaço de reelaboração das diferenças raciais, no qual os efeitos da branquitude podem ser deslocados, tensionados e, em certos momentos, explicitados a partir das experiências compartilhadas por seus membros. A branquitude, aqui, não organiza o cotidiano ritual da casa, mas atravessa as trajetórias individuais que ali se encontram, reaparecendo nas narrativas, nos silêncios e nas possibilidades desiguais de nomear o racismo. É justamente nessa fratura — entre resistência e reprodução, entre contramodernidade e colonialidade — que, conforme pontua Anjos, o terreiro se configura como “um território em disputa e de disputa” (2006, p. 84) e que, se inscrevem as experiências raciais analisadas neste subcapítulo.

### **3.2.2 “Tu fica bem de rubro-negro”: tensões raciais, mediações e fissuras no terreiro**

Quando chego ao terreiro de Bará, sou imediatamente atravessada por uma série de elementos que se impõem tanto no plano ritual quanto no plano simbólico: os rituais, que colocam em evidência a língua bantu, a centralidade da corporeidade e a dimensão coletiva da experiência religiosa, contrastam com outras formas de religiosidade hegemônicas e evidenciam um modo particular de produzir sentidos. Soma-se a isso a expressiva presença de pessoas negras no terreiro e os discursos mobilizados pela Yalorixá em torno da coletividade, da ancestralidade e da orixalidade, transmitidos fundamentalmente por meio da oralidade. Esses discursos podem ser interpretados à luz dos valores civilizatórios afro-brasileiros, nos quais a noção de comunidade, o respeito aos mais velhos, a memória ancestral e a circularidade do saber ocupam lugar central (Trindade, 2005).

Nesse contexto, durante conversas realizadas com os interlocutores e interlocutoras, quando a questão racial era abordada, as respostas eram unânimes: no terreiro, não haveria nenhum tipo de discriminação.

*É que aqui dentro da casa da mãe é tudo muito igual, né? Tudo muito... Além de ser uma casa mista, assim, não tem aquela predominância racial, a*

*gente situa a maioria das pessoas aqui que se tratam de forma igual. E tem essa relação de irmandade mesmo* (Sângómi, setembro de 2025, Viamão-RS).

Essa afirmação recorrente, longe de encerrar a análise, revelou-se um ponto de partida para compreender como o racismo é percebido, nomeado — ou silenciado — nesse espaço religioso. À medida que as conversas se aprofundavam, tornava-se evidente que as pessoas que compõem o terreiro não estão isentas de reproduzir, em determinados momentos, posicionamentos racistas ou machistas, especialmente aqueles internalizados ao longo de suas trajetórias sociais fora do espaço religioso.

O que se destaca, contudo, é a postura assumida por Nala diante dessas situações. A Yalorixá adota uma posição crítica frente a tais posicionamentos, intervindo quando eles emergem e buscando problematizá-los por meio do diálogo. Essas intervenções não se dão de forma punitiva, mas pedagógica, acionando princípios éticos do próprio terreiro para tensionar e romper com a lógica colonial que historicamente posiciona pessoas negras e mulheres em lugares de subalternidade, inferiorização ou exotização. Portanto, o terreiro não se apresenta como um espaço imune às marcas da colonialidade, mas como um espaço onde essas marcas são constantemente tensionadas por meio de posicionamentos críticos, conversas e ensinamentos, como evidenciam as análises apresentadas neste item.

Ainda que o racismo — assim como a branquitude — não organize explicitamente o cotidiano do terreiro, ele atravessa as trajetórias individuais que nele se encontram. São histórias de vida marcadas por experiências de discriminação, silenciamentos e desigualdades que adentram o espaço religioso e passam a ser reelaboradas a partir de outras gramáticas morais e simbólicas. Contudo, essas trajetórias não são atravessadas de maneira homogênea pelas relações raciais. Se, por um lado, há corpos historicamente hierarquizados — majoritariamente corpos negros, cujas experiências são atravessadas por processos contínuos de subalternização —, por outro, há também corpos que hierarquizam, isto é, corpos que, ainda que nem sempre de forma consciente ou intencional, operam a reprodução de desigualdades raciais aprendidas e naturalizadas em outros contextos sociais.

É justamente no encontro entre essas trajetórias desiguais que o terreiro opera como um espaço de mediação. Nele, experiências racializadas que, fora dali, tendem a ser naturalizadas, silenciadas ou minimizadas, passam a ser nomeadas, elaboradas e, em alguns casos, enfrentadas de forma mais consciente. Essa mediação ocorre não apenas pelo pertencimento comum à casa, mas também por meio de vínculos específicos construídos no interior do terreiro: irmãos e irmãs de santo que compartilham experiências e

responsabilidades; laços afetivos e de cuidado, desenvolvidos pelo amor comum ao Orixá; e a autoridade da Yalorixá, que assume uma postura crítica e pedagógica frente às desigualdades.

No entanto, esse processo não se dá sem tensões: ao mesmo tempo em que o terreiro possibilita reconfigurações subjetivas e a construção de posturas críticas frente ao racismo, ele também expõe os limites e as fraturas produzidas pela colonialidade, evidenciando que a convivência entre corpos desigualmente posicionados exige negociações constantes.

Assim, longe de constituir um espaço “sem racismo”, o terreiro de Bará pode ser compreendido como um lócus de tensão e transformação, no qual o racismo não desaparece, mas é deslocado, reinterpretado e politizado a partir de outros valores civilizatórios. Esses valores, ancorados na ancestralidade, na coletividade e na centralidade do axé, criam condições para processos de reelaboração das suas experiências, especialmente entre as pessoas negras, que passam a construir formas mais afirmativas de se perceber e se posicionar no mundo. É a partir desse enquadramento que, na sequência, apresento as situações etnográficas que evidenciam como tais dinâmicas se materializam no cotidiano do terreiro.

Tal como apontado no subcapítulo 2.5.2.1, a obrigação anual aos Orixás de Nala e dos filhos e filhas da casa ocorreu no dia 23 de maio de 2025. Antes do início do ritual, Nala reforçou que o terreiro se faz na coletividade e solicitou que todos e todas trabalhassem em prol dos Orixás. Eu estava sentada em frente ao congá, próxima aos tamboreiros, observando atentamente a agilidade dos filhos e das filhas de santo e a rapidez com que as atividades se desenrolavam.

Já mais próximo do fim da obrigação, Olúfêmi dirigiu-se ao quarto de santo para realizar sua obrigação de borí. Ele é um homem cis, negro de pele escura, de 23 anos, primo de segundo grau de Nala, e frequenta o terreiro desde criança. Contudo, sua trajetória religiosa iniciou-se de fato aos 15 anos, quando decidiu por conta própria que era o momento de assumir essa responsabilidade. À época da conversa, possuía terreiro de Umbanda aberto há dois anos e recentemente havia se tornado Babalorixá, levando seus Orixás para casa.

Ao retornar ao salão, Olúfêmi foi recebido por Sàngómi, que comentou em tom de brincadeira: “tu fica bem de rubro-negro”, em referência à cor vermelha do sangue que cobria o corpo de Olúfêmi após o ritual. Este respondeu com um sorriso tímido, de canto de boca, visivelmente constrangido. Em seguida, Sàngómi virou-se para trás e, rindo, disse aos tamboreiros — também negros: “eu no meu dia menos racista”. Os tamboreiros fingiram não escutar e seguiram rezando, enquanto Sàngómi continuava rindo, sem demonstrar constrangimento.

Sàngómi, por sua vez, é um homem cis, branco, de 27 anos. Durante nossa conversa, contou que interrompeu a faculdade de Educação Física no segundo semestre por questões financeiras e que, atualmente, trabalha como atendente de nutrição. Embora pense em voltar a estudar, isso só ocorrerá após concluir suas atividades no Batuque. É filho de Nala há 11 anos e foi cacicado pela Umbanda há 7 anos.

Essa cena, parece operar simultaneamente de duas maneiras: de um lado, aciona a racialização do corpo de Olúfêmi no exato momento em que ele retorna de um ritual central de fortalecimento e renovação espiritual — um dos mais significativos da trajetória religiosa no âmbito do Batuque — reinscrevendo a diferença racial mesmo em um espaço que se pretende coletivamente orientado pelo axé. De outro, a nomeação do próprio gesto como “racista”, em tom de humor, pode ser percebido como estratégia de neutralização do conflito, transformando a violência simbólica em piada e, portanto, em algo supostamente inofensivo.

Posteriormente, no dia em que conversei com Sàngómi, soube que, antes de nos encontrarmos no terreiro, ele havia auxiliado Olúfêmi nos preparativos para receber seus Orixás em casa, no dia seguinte. Ao final da sessão que ocorreu nesta mesma noite, ouvi duas irmãs de santo brincando com Sàngómi: “acho que tu ama mais o Olúfêmi que tua esposa” e ele respondeu: “cada um tem seu lugar na prateleira”<sup>60</sup>, indicando que a relação entre eles extrapola os limites do parentesco religioso, desdobrando-se em uma amizade próxima.

Durante nossa conversa, Sàngómi mostrou-se aberto a discutir questões relacionadas à raça, embora, em alguns momentos, deslocasse desigualdades raciais para o plano da classe social ou meritocracia. Esse deslocamento permite reconhecer desigualdades sem nomear o privilégio racial, mantendo a branquitude em uma posição de suposta neutralidade.

Ao ser questionado se já havia feito piadas machistas ou racistas em algum momento, afirmou: “*Acho que racista não. Mas machista, já. Mais de uma vez, inclusive. Isso vem desde a escola*” (Sàngómi, setembro de 2025, Viamão-RS). O fato de Sàngómi assumir que é machista, mas não racista, pode ser interpretado à luz da democracia racial, na qual o racismo é frequentemente percebido apenas em suas formas explícitas, intencionais e hostis, enquanto práticas cotidianas, irônicas ou “afetivas” permanecem fora desse campo de reconhecimento. Mas também pelo fato de ser uma mulher negra o perguntando sobre racismo. Conforme destaca Lia Schucman (2020), o levantamento de dados sobre a branquitude reunidos em sua tese só foi possível por ela ser uma mulher branca. Assim, o reconhecimento racial entre ela e

---

<sup>60</sup> No interior do quarto de santo, a prateleira é o local onde ficam dispostos os assentamentos dos Orixás. A menção feita por Sàngómi parece mobilizar simbolicamente esse espaço ritual.

os interlocutores e as interlocutoras, fez com que estes se sentissem confortáveis em falar abertamente sobre seus privilégios e preconceitos.

Essa foi a única cena em que o racismo, ainda que dissimulado sob a forma de brincadeira, apareceu de maneira explícita. Nas demais conversas com os interlocutores e as interlocutoras, ele se manifestou sobretudo por meio de expressões e palavras socialmente naturalizadas, portadoras de sentidos racializados, como “denegrir”, “negadinha” ou “cabelo ruim”, utilizada como sinônimo de cabelo cacheado. Esses episódios evidenciam que, no interior deste terreiro, o racismo tende a ser deslocado e ressignificado: tais enunciados não produzem conflito ou tensão imediata, sendo incorporados ao cotidiano como parte de um repertório linguístico aparentemente neutro.

Paradoxalmente, o terreiro apresenta-se, tal como apontando pelos interlocutores e interlocutoras, como espaço de acolhimento, conscientização racial e aprendizado, especialmente, no que diz respeito às formas de se posicionar. Nesse sentido, durante a conversa com Nzinga, ela explicita a importância da sua participação no terreiro da Nala, sobretudo, da própria mãe de santo, como fundamental para a construção de uma postura mais ativa, especialmente à sua capacidade de se posicionar diante de situações de injustiça, racismo ou apenas que não a agradam.

*Tipo, eu não fico quieta se eu acho que eu tenho razão, entendeu? E antes eu me escondia, as pessoas pisavam em cima de mim e eu ficava ali porque... Ai, não, né? pessoa mais velha, ai, porque tipo, o modo, acho que da criação também. E daí, ali [no terreiro], começou a me fazer enxergar que, não, se eu tô certa por alguma coisa, que eu posso falar sim, entendeu? Se eu não tô mentindo, que eu posso falar sim, ter voz, assim, sabe? Eu acho que também me ajudou bastante. Porque antes eu era muito inibida, assim. Por ser uma mulher negra (Nzinga, setembro de 2025, Viamão-RS).*

Em sua fala, ela associa diretamente o silenciamento vivido anteriormente à sua condição de mulher negra, marcada por uma educação que reforçava a obediência, o respeito irrestrito à hierarquia etária e a evitação do conflito como estratégias de sobrevivência. Assim, o “ficar quieta” ou “não ter voz” aparece como efeito de uma hierarquia racial que naturaliza a subalternidade e a inferiorização simbólica dos corpos negros, sobretudo femininos.

O terreiro surge, nesse relato, como um espaço de deslocamento dessa lógica. Ao afirmar que passou a se posicionar quando acredita estar certa, a interlocutora descreve não apenas um ganho individual de autoestima, mas também um processo de reconhecimento de legitimidade de fala e de pertencimento. A experiência religiosa no terreiro de Bará

possibilita, nesse sentido, a construção de um cenário no qual a palavra da mulher negra passa a ter valor, ainda que essa transformação não ocorra sem tensões ou conflitos. Percebe-se, portanto, que o axé não apaga as marcas da colonialidade, mas cria condições para que elas sejam nomeadas, reelaboradas e enfrentadas.

Esse processo, contudo, não ocorre de forma espontânea, sendo atravessado pela atuação direta de Nala, que exerce um contínuo trabalho de reflexividade e mediação. Segundo a interlocutora, ela se posiciona ativamente quando escuta falas que podem, de alguma maneira, soar racistas:

*[...] Que nem eu já corrijo de falar, assim... “Os negros estão todos apavorados”. Os negros e os brancos. Eu corrijo essas gírias, essas falas. “A negadinha”. Eu corrijo isso. Eu dou uma corrigida. Não querendo ser chata, mas eu corrijo esses tipos de... De frases, de ditados, assim, né? (Nala, setembro de 2025, Viamão-RS).*

Tal postura pôde ser observada também em uma das últimas sessões que acompanhei. Em meio a uma conversa, ao refletirmos sobre o terreiro como espaço de resistência ao racismo e de valorização das tradições afro-diaspóricas, Nala relatou que a casa já havia promovido oficinas de tambor, de tranças, bem como atividades culturais voltadas à comunidade. Nesse contexto, questionei-a se já havia pensado em organizar uma roda de conversa para compartilhar seus conhecimentos — que são vastos — sobre a constituição das religiões afro-brasileiras, o processo de colonização e as múltiplas formas de resistência da população negra. Ela respondeu que nunca havia estruturado uma roda de conversa formal, mas que frequentemente aborda esses temas antes ou depois das sessões, apesar de não fazer isso há algum tempo.

Na semana seguinte, antes do início da gira, Nala retomou o significado do ritual de passeio<sup>61</sup> do Batuque pela cidade, destacando, em especial, a visita à Igreja do Rosário. Ao traçar um paralelo com Salvador, onde existe a Igreja do Rosário dos Pretos, ressaltou que, em Porto Alegre, a Igreja do Rosário também foi construída por homens negros libertos e que o sentido original dessa visita era a reverência à ancestralidade. Segundo ela, esse significado foi se perdendo ao longo do tempo, sendo frequentemente substituído por justificativas desvinculadas da memória histórica da população negra.

Na mesma fala, Nala mencionou outros pontos do percurso, como o Mercado Público, igualmente erguido por trabalhadores negros, enfatizando que, apesar das narrativas diversas

---

<sup>61</sup> O passeio é o ritual que marca o fim de uma obrigação de borí. Geralmente, os pontos visitados são: mercado público, praias e igrejas, podendo ter variações conforme o terreiro.

mobilizadas, o gesto de ir à água, à igreja e ao mercado constitui, em sua essência, um ato de agradecimento à ancestralidade. Às águas, em particular, agradece-se por terem sido o caminho por onde chegaram o povo negro e os Orixás. Nesse contexto, Nala destacou, em sua visão, a importância do sincretismo religioso para a manutenção histórica das religiões afro-brasileiras, ressaltando, contudo, que os Orixás não são equivalentes aos santos católicos.

Nesse contexto, em uma das conversas realizadas com Nala, ela reforçou que o terreiro pode e deve ser um instrumento de conscientização racial e de enfrentamento ao racismo, dado que

*A nossa religião, ela é de origem africana, os negros trouxeram. E eu acho que eles são o maior exemplo de fé e força, porque tudo que eles passaram e eles não perderam essa fé, né? Eles acharam a maneira de cultuar os seus deuses, de continuar professando a sua fé, mesmo sendo catequizados, mesmo sendo açoitados, mesmo sendo tratados que nem animais, né? (Nala, setembro de 2025, Viamão-RS).*

E complementou pontuando que

*[...] tem que aprender a conviver com as pessoas. E saber que nós não somos iguais, né? Então, a gente tem que aprender a viver com o diferente. E não é diferente só de cor, mas de pensamento, de maneiras. Entendeu? O terreiro faz com isso que a gente aprenda a viver em comunidade, em sociedade, né? Eu acho que o terreiro são pequenas sociedades (Nala, setembro de 2025, Viamão-RS).*

É nesse cenário que a reflexão mobilizada por Nzinga adquire centralidade. Ao afirmar que pessoas brancas inseridas nas religiões afro-brasileiras deveriam assumir um papel ativo nos processos de conscientização e enfrentamento ao racismo, a interlocutora chama atenção para uma assimetria recorrente nos regimes de escuta: quando a denúncia do racismo parte de pessoas negras, tende a ser deslegitimada como vitimismo ou exagero; quando articulada por pessoas brancas, encontra maior aceitação e credibilidade.

Essa reflexão permite compreender como o racismo estrutura também os regimes de escuta, definindo quais vozes tendem a ser reconhecidas como legítimas para nomear o racismo e tensionar desigualdades. Nesse sentido, a condição de mulher branca não apenas amplia as possibilidades de mediação de Nala no interior da casa, mas também fora dela. Sua fala tende a circular com maior legitimidade em espaços públicos, como podcasts e outros meios de comunicação, nos quais é frequentemente convidada a falar sobre as religiões afro-brasileiras. Tal circulação pode ser explicada pela forma como a branquitude estrutura

regimes de visibilidade e escuta, conferindo maior reconhecimento a determinadas vozes quando se trata de narrar, traduzir ou representar essas religiões no espaço público.

As análises desenvolvidas neste item evidenciam que o terreiro de Bará se constitui como um espaço atravessado pelas hierarquias raciais presentes na sociedade brasileira, mas também como um lócus de mediação, negociação e produção de fissuras na lógica colonial que organiza o social. As experiências etnográficas mostram que o racismo não se manifesta apenas por meio de enunciados explícitos, mas opera igualmente por meio de silêncios, naturalizações e práticas cotidianas, sendo continuamente tensionado no interior da casa por meio de intervenções pedagógicas, disputas simbólicas e reconfigurações subjetivas.

Contudo, essas dinâmicas não podem ser compreendidas de forma dissociada das relações de gênero que atravessam o terreiro e, sobretudo, a trajetória de Nala enquanto liderança religiosa. Se, por um lado, sua condição de mulher branca amplia determinadas possibilidades de mediação, por outro, o exercício da autoridade espiritual é profundamente marcado por expectativas, normas e disputas generificadas. É nesse entrecruzamento que se inscrevem os processos que serão explorados no subcapítulo seguinte.

### **3.3 Tornar-se mãe: gênero, transição e autoridade religiosa**

Se anteriormente a análise concentrou-se nas dinâmicas raciais presentes no terreiro a partir da noção de colonialidade, este subcapítulo volta-se ao exame das concepções de gênero tal como são vividas, negociadas e interpretadas no cotidiano da casa, também sob esse enquadramento. Embora o gênero não figurasse como eixo analítico central no desenho inicial da pesquisa, a experiência de campo evidenciou sua relevância, impondo sua incorporação ao debate. Esse deslocamento não representa um desvio do percurso investigativo, mas expressa uma das especificidades da prática antropológica: a abertura para reelaborar perguntas e análises a partir das questões empíricas que emergem no campo.

Ao retomar o diário de campo para escrever esta etnografia, percebo que as questões de gênero se faziam presentes antes mesmo do início efetivo do trabalho de campo. Quando recebi a indicação para visitar o terreiro de Bará, dois aspectos foram imediatamente ressaltados: primeiro, tratava-se de um terreiro confiável; segundo, Nala foi apresentada como uma mulher transexual. Essa informação suscitou uma série de inquietações: por que tal demarcação raramente ocorre quando se trata de mulheres cis? O que torna o gênero de Nala um dado relevante a ser antecipado? O que essa ênfase revela sobre as concepções de

gênero que atravessam a sociedade mais ampla? Talvez não seja possível responder diretamente a essas questões. Talvez sejam as próprias experiências etnográficas que ofereçam pistas para compreendê-las. Mais do que buscar respostas conclusivas, o intuito deste capítulo é, novamente, trazer à luz dos dados etnográficos em sua integralidade.

Durante o período de realização do trabalho de campo, alguns aspectos relacionados ao gênero passaram despercebidos pela observação direta, mas emergiram com força nas conversas com a mãe de santo e com seus filhos e filhas. Nessas interlocuções, tornaram-se evidentes as múltiplas camadas que atravessam as dinâmicas sociais da casa: a transição de gênero da mãe de santo, as experiências de machismo, bem como as formas de resistência à opressão de gênero. Longe de constituírem dimensões isoladas, essas questões se entrelaçam e se produzem mutuamente no cotidiano do terreiro.

Nesse sentido, interessa compreender como as concepções de gênero se organizam, se tensionam e se ressignificam na prática cotidiana, em articulação com trajetórias individuais, posições religiosas e hierarquias internas. É a partir desse enquadramento que, na sequência, passo a apresentar as cenas etnográficas que evidenciam como é construído o gênero e materializado no cotidiano do terreiro, revelando, simultaneamente, continuidades com padrões mais amplos da colonialidade e deslocamentos produzidos no interior desse espaço religioso.

### **3.3.1 Reconhecendo-se em frente ao espelho: Notas sobre a trajetória de Nala**

Ao visitar o terreiro de Bará pela primeira vez, possuía o conhecimento prévio de que Nala é uma mulher transexual. Obtive essa informação por alguém distante do convívio social e ritual da casa e, de certa forma, de maneira “solta”, sem maiores explicações. À medida que passei a acompanhar as sessões rituais e, sobretudo, as conversas informais, percebi que essa questão ocupava um lugar relevante para a comunidade, ainda que não fosse amplamente mobilizada por Nala em seus próprios relatos. O tema emergia, com maior frequência, nas falas de seus filhos e filhas de santo. Nesse sentido, a trajetória pessoal de Nala que descrevo aqui é elaborada a partir de múltiplos olhares: o seu, mas também daqueles que acompanharam de perto seu processo de transição.

Nala tem 46 anos e iniciou sua transição há aproximadamente cinco anos, durante o período da pandemia de COVID-19. Em conversa, relatou que, por muito tempo, sentiu-se escondida atrás do próprio corpo, o que a levou a alcançar um peso superior a cem quilos. A decisão de iniciar um processo de emagrecimento resultou em excesso de pele, especialmente

na região abdominal, o que a levou a realizar uma cirurgia plástica para sua remoção. Em suas palavras, foi ao se olhar no espelho após esse procedimento — ao perceber-se com seios e cintura fina — que se reconheceu, pela primeira vez, naquele corpo. A partir desse momento, e com o apoio de sua mãe, Nala deu início ao processo de retificação de nome e de redesignação sexual.

Nesse contexto, Nala avalia que, apesar de a pandemia ter sido um período marcado por sofrimento coletivo, para ela representou, de certo modo, um momento favorável. No início de sua transição, ela já apresentava características corporais socialmente associadas ao feminino, como cabelos longos e uma silhueta considerada feminina, embora ainda houvesse resquícios de barba. Nesse sentido, o uso obrigatório de máscaras, segundo relatou, contribuiu para que não passasse por situações constrangedoras naquele que considera o momento mais delicado do processo de transição.

Em uma conversa informal, Nala memorou que, desde a infância, se via como mulher, seja ao se desenhar dessa forma, seja ao vestir uma camisola branca e se imaginar como noiva. Essa memória retrospectiva insere sua transição em uma temporalidade mais longa, que antecede o processo formal iniciado na vida adulta. Outro ponto mobilizado por Nala é que, atualmente, ela se reconhece como uma mulher transexual com passabilidade, isto é, frequentemente lida como uma mulher cisgênero por outras pessoas. Se, por um lado, essa passabilidade é percebida como uma forma de proteção, por outro, ela implica novas vulnerabilidades. Nala destacou que passou a vivenciar situações de assédio, relatando, por exemplo, um episódio em que, durante uma corrida por aplicativo, o motorista passou a elogiá-la de forma insistente. Esse cenário revela um paradoxo: a mesma passabilidade que pode protegê-la de violências transfóbicas também a expõe a violências de gênero direcionadas a mulheres percebidas como cisgênero.

As experiências narradas por Nala evidenciam que o gênero não opera apenas como identidade, mas como categorias socialmente construídas e naturalizadas que produzem hierarquias e vulnerabilidades específicas. Como observa Verena Stolcke (1991), tanto o gênero quanto a raça são construções sociais reiteradamente apresentadas como naturais, de modo a sustentar privilégios — sobretudo masculinos, cisgêneros e brancos. Essa naturalização legitima desigualdades sociais ao associar determinados corpos a atributos supostamente “próprios”, como o cuidado, a maternidade ou a disponibilidade sexual.

Essa naturalização das diferenças de gênero não apenas sustenta desigualdades, como também opera como um legitimador de violências cotidianas dirigidas a mulheres cisgênero, tais como assédios e agressões. No caso de mulheres transexuais, essas violências assumem

contornos específicos e, frequentemente, mais extremos. Nala relatou que, antes da cirurgia de redesignação sexual, as situações de assédio eram atravessadas por um medo ampliado: o receio constante de que, ao ser reconhecida como uma mulher trans, a violência pudesse escalar para a agressão letal.

Seu relato dialoga com os dados apresentados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), especialmente no relatório *Trans Murder Monitoring 2025*, que aponta o Brasil como o país que mais assassina pessoas transexuais no mundo, concentrando cerca de 30% dos homicídios globais. Tayana Narcisa e Vitor Bonets (2025) destacam que essas vítimas são majoritariamente pessoas pretas, jovens, pobres e, em grande parte, oriundas da região Nordeste, evidenciando como os marcadores sociais da diferença — gênero, raça, classe e território — operam de forma interseccional na produção dessas violências. Nesse sentido, a naturalização das hierarquias de gênero funciona como um dispositivo que legitima não apenas desigualdades estruturais, mas também a eliminação de corpos dissidentes.

No que se refere à recepção de sua transição no interior do terreiro, os filhos e filhas com quem conversei afirmaram que, mesmo antes de Nala reuni-los para falar sobre sua transição, muitos já a percebiam como mulher. Nala relata que temia a reação da comunidade, especialmente dos filhos homens, mas que se surpreendeu com a acolhida e, sobretudo, com o cuidado que passou a receber após o anúncio. Ayò contou que, durante uma virada de ano, Nala reuniu seus filhos e filhas e se apresentou publicamente como Nala, afirmando que o antigo nome havia “morrido”. Essa morte simbólica, realizada no limiar de um novo ciclo temporal, marcou o início de uma nova etapa de sua vida pessoal, mas também religiosa, produzindo efeitos diretos sobre sua atuação ritual no interior do terreiro.

No fundamento do batuque, determinadas práticas são reguladas por distinções de gênero. Em especial, mulheres — sobretudo aquelas consideradas férteis — não podem lidar com o Orixá Bará Lodê, comumente referido como Orixá de rua. Assim, ao tornar-se mulher, Nala deixou de alimentar este Orixá (deixando Luzolo responsável por esse papel), interrompendo uma prática que anteriormente realizava. Esse deslocamento evidencia que o reconhecimento de sua identidade feminina implicou uma reinscrição concreta de seu corpo ritual em um conjunto específico de permissões, interdições e expectativas. Tornar-se mulher, nesse contexto, significou também tornar-se legível em uma gramática ritual generificada, na qual gênero, corpo e fundamento se articulam na produção da autoridade religiosa e na organização das práticas rituais.

À luz das reflexões de Judith Butler (2003), esse deslocamento pode ser compreendido como um processo performativo, no qual o gênero é continuamente produzido por meio da repetição regulada de atos socialmente normatizados — a saber, o binarismo, homem e mulher, heterossexual. Deixar de “cortar” para Bará Lodê não se configura, portanto, como uma decisão pontual, mas como a incorporação constante de uma proibição ritual que reinscreve o corpo de Nala em um regime de inteligibilidade feminina. É na repetição cotidiana dessas práticas — e das restrições que as acompanham — que o gênero se materializa no interior do terreiro, produzindo efeitos concretos sobre o corpo ritual, a autoridade religiosa e os modos legítimos de atuação no fundamento.

Nesse sentido, a partir dessa trajetória pessoal, torna-se necessário deslocar o olhar do corpo individual para o espaço ritual, atentando para as formas pelas quais o gênero é demarcado, regulado e, por vezes, tensionado no interior do terreiro. Antes de examinar as leituras produzidas pelos filhos e filhas de santo acerca da transição de Nala, interessa compreender como o próprio terreiro organiza concepções de gênero em sua prática cotidiana.

### **3.3.2 Compreendendo as relações de gênero no terreiro: distinções, práticas e tensões**

No dia 27 de maio de 2025, antes do início da mesa de Ibeji, Damilola encontrava-se parada à porta do terreiro utilizando uma guia atravessada, que descia do ombro direito em direção à cintura. Ao perceber a cena, Nala a repreendeu: “só homens usam guias atravessadas, mulher usa guia na frente”. Em conversa posterior, a Yalorixá explicou que, embora reconheça o caráter machista dessa distinção, trata-se de um fundamento que lhe foi transmitido no interior do batuque. Segundo esse entendimento, os homens utilizam a guia atravessada como forma de proteção dos órgãos vitais, enquanto as mulheres a utilizam posicionada à frente do corpo, associada simbolicamente à fecundação e à continuidade da vida. Em suas palavras:

*Porque ainda existe uma ideia machista dentro do batuque, né? Dentro do batuque, da tradição.. Então o homem usa porque ele está na linha de frente e ele usa aqui (apontando como a guia é utilizada pelos homens) como proteção para os seus órgãos vitais. A mulher usa assim (apontando para a frente do corpo, região abdominal), porque ela representa a fecundação, a continuação (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Ao refletir sobre essas distinções, Nala afirma que, embora as religiões afro-brasileiras sejam comumente descritas como religiões matriarcais, na prática

contemporânea do Batuque essa configuração já não se sustenta plenamente. Segundo ela, as tarefas e funções seguem sendo rigidamente divididas entre homens e mulheres, sobretudo nos contextos rituais:

*Porque a mulher tem que assumir a cozinha de obrigação, né? O homem lida com o tambor. Tá muito dividida ainda essa coisa, né? A mulher não toca tambor. Sabe? Tem muito preconceito ainda nesse sentido dos fundamentos religiosos entre homens e mulheres (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Essa distinção de gênero manifesta-se também nas obrigações: enquanto os homens ficam responsáveis por corear os animais de quatro pés, as mulheres se encarregam de depenar as aves e preparar os alimentos. No plano da indumentária, embora exista certa flexibilidade quanto às cores das roupas — não sendo obrigatório o uso do branco —, há uma obrigatoriedade no que se refere ao vestuário feminino: o uso da saia. Durante a obrigação aos Orixás, ao adentrar o salão apenas para observar o ritual, Nala solicitou imediatamente que providenciassem uma saia para que eu pudesse permanecer no espaço, evidenciando o caráter obrigatório do uso de saia.

No lado Jejê-Ijexá, ao qual Nala se vincula, essas demarcações de gênero aparecem ainda de forma explícita na composição do xirê, que não se organiza como roda mista: primeiro entram os homens e, em seguida, as mulheres. Contudo, em outros lados do batuque, a organização do xirê pode obedecer a critérios distintos, como a escala dos Orixás ou hierarquia religiosa, relativizando a centralidade do gênero como princípio organizador.

Esses papéis de gênero também se fazem presentes nas sessões de Almas e Angola. Nesse contexto, o cargo de ogã é responsável por invocar as entidades e conduzir a sessão ritual, em conjunto com a liderança espiritual, enquanto às cotas cabe o cuidado e o zelo pelas entidades incorporadas, o que reforça os papéis de gênero, colocando o homem em posição de autoridade e a mulher na posição de cuidado. Também há a separação entre homens e mulheres na formação da corrente, organizada inicialmente pelos homens e, posteriormente, pelas mulheres.

Durante as conversas, tanto Nala quanto seus filhos e filhas de santo afirmaram não reproduzir preconceitos de gênero, posição frequentemente associada à postura crítica da mãe de santo. Ainda assim, o machismo é reconhecido como uma presença no cotidiano do terreiro, sobretudo entre alguns filhos mais velhos. Yemí, ao refletir sobre o tema, observa:

*Cada pessoa é uma, né? Eu vejo alguns irmãos, sim, que são meio machistas, sim. Mas não se espalha muito, até porque a mãe corta, né? Porque ali é zero preconceito. É uma casa de religião, tu não pode ter preconceito (Yemí, outubro de 2025, Viamão-RS).*

Yemí é uma mulher cis, autodeclarada parda, mãe de três filhos — uma mulher cis e dois homens cis —, todos também pertencentes ao terreiro de Bará. Possui ensino médio completo e atualmente trabalha como porteira. Está sob o axé de Nala há quinze anos e tornou-se Yalorixá há um ano, tendo ingressado no terreiro já cacicada na Umbanda e depois migrou para a vertente de Almas e Angola. Sua fala reconhece a existência de práticas machistas no interior da casa, mas destaca, simultaneamente, o papel ativo da liderança espiritual na contenção e no enfrentamento dessas manifestações, evidenciando a atuação pedagógica e normativa de Nala no cotidiano do terreiro.

Essa percepção é compartilhada por Sângómi, que amplia a análise ao situar o machismo como um fenômeno estrutural, que extrapola os limites do terreiro e se inscreve nas relações sociais mais amplas.

*A nossa religião ainda predomina muito o machismo, né? Do homem vir primeiro, do homem ser... Isso eu acho que tá muito atrelado não somente à cultura afro, mas sim como um todo, desde que o Brasil é Brasil, né? (Sângómi, setembro de 2025, Viamão-RS).*

As falas de Yemí e Sângómi apontam, portanto, para uma compreensão coletiva segundo a qual o machismo não é negado, mas reconhecido como parte de uma herança social mais ampla, atravessada por relações de poder históricas que excedem o campo religioso. Nesse contexto, Nala aparece como uma figura central na gestão dessas tensões, intervindo de forma recorrente para confrontar práticas e discursos misóginos no interior da casa. Como ela própria relata:

*Eu tento impor, eu imponho. Quando eu digo assim, vamos organizar o terreiro, já teve homens que disseram que não iam fazer porque é coisa de mulher. Entendeu? [...] Já ouvi isso aqui dentro do terreiro. Que não vão estar lavando louça, lavando, limpando, tendo um monte de mulher no terreiro (Nala, setembro de 2025, Viamão-RS).*

No entanto, essa postura crítica convive com a reprodução de certas distinções generificadas, inclusive por parte da própria liderança espiritual. Um exemplo disso ocorreu antes do início da sessão do dia 26 de setembro de 2025, quando Nala deu alguns recados referentes à obrigação aos Orixás que aconteceria em 11 de outubro do mesmo ano. Após Nala fazer uma fala enfatizando a importância de cuidar dos irmãos obrigacionados, Luzolo

pediu licença para complementar, pontuando que os homens também deveriam assumir essa responsabilidade, uma vez que, geralmente, apenas as mulheres se encarregam do cuidado dos presos. Em resposta, Nala comentou: “*é... o problema é que os homens são muito bagunceiros*”.

Essa fala evidencia a ambiguidade que marca a relação de gênero no terreiro. Ao passo que Nala reconhece e confronta práticas machistas, ela mobiliza justificativas que reinscrevem estereótipos de gênero, associando o cuidado, a organização e a responsabilidade às mulheres, enquanto os homens aparecem como incapazes ou desleixados para tais tarefas.

A partir dessas cenas e falas, é possível compreender que o gênero no terreiro não se apresenta como uma identidade dada, mas como uma posição continuamente produzida por meio de práticas ritualizadas e atos reiterados. O uso da saia, a posição no xirê, a forma de portar a guia, a divisão das tarefas e a organização da corrente são atos performativos que tornam determinados corpos inteligíveis como “masculinos” ou “femininos” no interior da lógica ritual.

Nesse sentido, o fundamento religioso opera como um instrumento central de legitimação dessas distinções. Ao serem apresentadas como herança tradicional, tais práticas adquirem um estatuto de necessidade, deslocando seu caráter histórico e político. Como a própria Nala reconhece, trata-se de um fundamento atravessado por concepções machistas, o que sugere que essas normativas não podem ser pensadas como externas às dinâmicas da colonialidade de gênero. Conforme argumenta Lugones (2014), o sistema moderno/colonial institui um regime binário, hierárquico e heteronormativo de gênero que se infiltra em diferentes domínios da vida social, inclusive nas cosmologias religiosas.

A atuação de Nala diante dessas tensões revela um paradoxo na “gestão” dessas normas. Por um lado, ela intervém de forma incisiva em práticas cotidianas que associa ao machismo, exigindo que homens realizem tarefas historicamente atribuídas às mulheres e confrontando recusas baseadas na ideia de “trabalho feminino”. Nesses casos, sua ação produz deslocamentos concretos na divisão sexual do trabalho ritual, subvertendo expectativas generificadas naturalizadas.

Por outro lado, determinadas distinções permanecem rigidamente ancoradas na narrativa de fundamento, como a organização do xirê por gênero ou o modo de portar a guia. Nesses casos, o fundamento atua como limite da transformação, funcionando como um princípio que estabiliza hierarquias ao mesmo tempo, em que as naturaliza. Assim, o terreiro se constitui como um espaço no qual a colonialidade de gênero não é simplesmente reproduzida nem plenamente desfeita, mas constantemente negociada.

O que se observa, portanto, não é uma oposição entre tradição e mudança, mas um campo de tensões no qual algumas normas de gênero são passíveis de reconfiguração, enquanto outras permanecem protegidas pelo fundamento religioso. Essa dinâmica evidencia que o gênero, no interior do terreiro, é simultaneamente produzido por uma gramática ritual própria e atravessado por regimes coloniais mais amplos, que delimitam os contornos do que pode — ou não — ser transformado.

### **3.3.3 “Ela tinha que se libertar, ser feliz”: Percepções sobre a transição de Nala**

Se, até aqui, a análise concentrou-se na trajetória pessoal de Nala e nas demarcações institucionais de gênero que organizam o cotidiano ritual do terreiro, este subcapítulo volta-se às percepções dos filhos e filhas de santo acerca de sua transição de gênero. O objetivo não é apenas compreender como sua identidade passou a ser reconhecida como legível no interior da casa, mas, sobretudo, analisar como esse processo foi interpretado, acolhido, elaborado e narrado por aqueles que compartilham com a mãe de santo a vida ritual e cotidiana. As falas que seguem indicam que a transição de Nala não foi vivida como um evento pontual ou isolado, mas como um processo relacional, cujos efeitos incidiram sobre as formas de cuidado, autoridade, pertencimento e convivência no interior da família de axé.

Antes mesmo da realização das entrevistas formais, algumas observações recorrentes chamaram atenção no cotidiano do terreiro. Tanto Nala quanto seus filhos e filhas mencionavam, de maneira reiterada, mudanças em seu comportamento após a transição. Em diferentes conversas informais, surgia a ideia de que, no passado, Nala ponderava menos suas decisões e reagia de forma mais impulsiva, enquanto, no presente, demonstra maior disposição ao diálogo e à escuta antes de tomar determinadas atitudes. Essas percepções, compartilhadas por distintos interlocutores, antecipavam temas que seriam aprofundados nas entrevistas.

Durante as primeiras conversas formais com os filhos e as filhas de santo, a transição de Nala emergia de maneira quase inevitável, uma vez que a maioria deles acompanhou de perto esse processo. Para alguns interlocutores e interlocutoras, rememorar situações anteriores à transição gerava certo embaraço narrativo, especialmente no uso de pronomes e nomes associados a períodos distintos. Ainda assim, o tema foi sendo incorporado de forma natural às conversas, sem necessidade de grandes enquadramentos explicativos, o que já indicava o grau de assimilação da transição no cotidiano da casa.

No relato de Nzinga, a percepção predominante é a de que a transição de Nala não

produziu rupturas ou estranhamentos, sobretudo entre crianças e adolescentes que frequentam o terreiro. Em uma conversa sobre a presença dos mais jovens na casa, a interlocutora afirmou que eles “*amam a mãe de santo de todas as maneiras, né? Do antes ao depois. Pra eles, não teve problema nenhum*”. Segundo Nzinga, tanto para as crianças quanto para os mais velhos, a transição foi vivida com naturalidade, sendo a única dificuldade inicial a adaptação ao novo nome — algo que ocorreu poucas vezes e foi rapidamente incorporado ao cotidiano ritual.

Ao falar especificamente de sua filha adolescente, Nzinga destacou que a jovem considera a transição “sensacional” e que o afeto pela mãe de santo permaneceu inalterado. Para a interlocutora, essa naturalidade está relacionada ao fato de que as crianças nasceram e cresceram no interior do terreiro, reconhecendo Nala como referência desde sempre. Essa convivência contínua contribuiu, segundo ela, para a ausência de preconceito, evidenciando que a discriminação não é algo inato, mas socialmente construído.

Essa leitura é reforçada quando Nzinga afirma que, ao longo de todo o processo de transição, as crianças não questionaram os motivos da mudança nem expressaram estranhamento. Ao contrário, acolheram-na como algo positivo, bonito e desejável. Um exemplo mobilizado pela interlocutora foi o de uma sobrinha de Nala que, ao saber que o “tio” agora era “tia”, elaborou espontaneamente uma carta e um desenho representando essa nova configuração, mesmo tendo tomado conhecimento da transição recentemente. Assim, esse gesto ilustra a potência de uma socialização pautada no respeito à diferença e na naturalização da pluralidade de existências.

Além disso, Nzinga destacou os efeitos da transição de Nala sobre as mulheres do terreiro. Segundo ela, a mãe de santo sempre exerceu um papel ativo no incentivo à autonomia feminina, encorajando as filhas de santo a não aceitarem situações de submissão, especialmente nas relações conjugais. Em suas palavras:

*[...] Então, pra mim, a mulher que ela se tornou hoje também é um exemplo, sabe? Que a gente não deve aceitar as coisas porque a gente é mulher, pra gente ter voz ativa né, porque também tem esses negocinhos, né, do homem achar que ele é o homem, né, da gente não ter voz ativa, né, daí ela sempre ensinou.. a gente ali, a maioria são mulheres trabalhadoras, então, tipo, não dependem do homem pra viver (Conversa com Nzinga, setembro de 2025, Viamão-RS).*

Esse incentivo, segundo a interlocutora, articula experiências de gênero e raça, uma vez que Nala frequentemente reafirma que mulheres negras não devem ser confinadas a espaços de subalternidade, como a cozinha ou o trabalho doméstico, nem aceitar relações de

dependência econômica ou simbólica. Nesse sentido, a transição de Nala é percebida não apenas como uma mudança individual, mas como um processo que reforça sua posição enquanto referência para outras mulheres da casa. Para a filha de Nzinga, em particular, Nala tornou-se uma inspiração, admirada por sua felicidade, por sua transformação corporal e por sua autoestima, expressa no cuidado com o corpo, na forma de se vestir e na maneira como se apresenta publicamente.

Embora reconheça a existência de poucas pessoas que demonstram desconforto com a transição — ainda que de forma velada —, Nzinga avalia que essas resistências estão associadas a posturas machistas e não representam a posição da maioria da comunidade. Para ela, a recepção amplamente positiva, sobretudo entre crianças e jovens, evidencia o papel central da convivência cotidiana e do aprendizado desde cedo na desconstrução do preconceito.

Percepção semelhante é apresentada por Yemí, integrante do terreiro há cerca de quinze anos. Para ela, a transição de Nala foi vivida pelos filhos e filhas de santo de maneira profundamente natural. Yemí relata que, mesmo quando Nala ainda era reconhecida publicamente como pai de santo, já havia entre os filhos e as filhas a compreensão de que se tratava de uma mulher. Ainda que sua apresentação corporal estivesse alinhada a códigos masculinos, Nala era percebida como alguém “no lugar errado”. Assim, a transição foi vivida como um processo acompanhado coletivamente, e não como uma ruptura inesperada.

Segundo Yemí, em determinado momento, alguns filhos e algumas filhas solicitaram que Nala fosse chamada de mãe, afirmando que já não conseguiam mais se referir a ela como pai. O corpo, a postura e a forma de estar no mundo já correspondiam à identidade que vinha sendo reconhecida no interior da casa. Ao refletir sobre as mudanças percebidas após a transição, Yemí destaca sobretudo transformações na personalidade de Nala. Para ela, a transição produziu o surgimento de uma mãe de santo mais calma, mais branda e mais compreensiva. Em contraste com o período anterior — quando Nala era percebida como mais enérgica e rígida.

Essa mudança, contudo, não foi associada a qualquer perda de autoridade religiosa. Yemí enfatiza que a firmeza nos fundamentos, a condução ritual e o compromisso com a religião permaneceram inalterados. O respeito à mãe de santo foi preservado — e, em alguns sentidos, reforçado — justamente porque sua função religiosa continuou a ser exercida com coerência e consistência. Como afirma a interlocutora:

*Ela é uma pessoa, assim, que eu particularmente admiro muito ela, a*

*coragem que ela teve, né? Depois de um tempo, fazer a transição, se aceitar, e vejo que ninguém tem nada a ver com a vida dela, que ela tinha que se libertar, ser feliz (Yemí, outubro de 2025, Viamão/RS).*

Yemí relata ainda que Nala demonstrava receio quanto à aceitação da transição por parte da comunidade, especialmente por se tratar de uma transição tardia. No entanto, entre os filhos e filhas, o sentimento predominante foi de orgulho e admiração pela coragem de se assumir. A interlocutora sugere, inclusive, que o apoio dos filhos e filhas pode ter exercido um papel fundamental nesse processo, ao reconhecerem o sofrimento implicado em não poder ser quem se é.

Olúfêmi, reforça essa percepção ao afirmar que a aceitação da transição foi ainda mais positiva do que Nala esperava. Para ele, o processo foi importante para provocar mudanças na forma de pensar de muitos irmãos, contribuindo para a ressignificação de comportamentos associados à masculinidade.

*[...] E eu acho que foi bom até pra mudar muitas mentes, né? Da forma que tu pensa, do jeito que tu pensa, né? Porque tu não vê por aí fora, tipo, a gente dentro do terreiro, o irmão de santo chega ali, tu vai ali, tu beija teu irmão de santo, tu abraça, sendo homem ou não, entendeu? E tu acaba tendo, porque tu não tem aquela coisa de se sentir, ah, masculinidade frágil, assim, né? Porque dentro do terreiro, pelo menos ali, eu vejo isso, que tu acaba perdendo isso, né? (Olúfêmi, setembro de 2025, Viamão/RS).*

Em sua visão, o ambiente do terreiro favorece relações menos marcadas por uma “masculinidade frágil”, permitindo gestos de afeto entre homens, como abraços e beijos, sem que isso seja visto como ameaça à identidade masculina.

Luzolo, por sua vez, destaca que Nala sempre foi muito respeitada, mesmo antes da transição, quando era reconhecida como um homem gay. Ele relata que pessoas externas ao terreiro chegaram a supor que os filhos se afastariam após a transição, mas o que ocorreu foi justamente o fortalecimento de uma rede de apoio. Luzolo aponta que houve, inicialmente, alguma dificuldade na substituição do termo “pai” por “mãe”, embora hoje todos a chamem pelo nome e a respeitem plenamente. Em relação ao comportamento, ele afirma que Nala “mudou da água para o vinho”, interpretando essa mudança como resultado do fim de um estado de repressão anterior. Após a transição, segundo ele, Nala passou a se cuidar mais, tornou-se menos estressada e mais tranquila, o que contribuiu para um ambiente ritual mais harmônico.

Na percepção de Zola, que conhece Nala desde o nascimento, a transição foi vivida de forma tranquila e sem estranhamentos. Para ela, o critério central para a aceitação foi o

bem-estar e a felicidade da mãe de santo. Zola descreve Nala como “linda”, “poderosa” e profundamente empoderada, afirmando que, se ela está bem consigo mesma, isso basta para legitimar o processo. Ao avaliar a reação da comunidade, Zola afirma que a aceitação foi majoritária e que eventuais desconfortos não foram verbalizados nem se tornaram visíveis no cotidiano da casa. Ela também relata que a única dificuldade inicial foi a adaptação à nova forma de nomeação, rapidamente assimilada.

Zola também identifica mudanças no temperamento de Nala após a transição, destacando que, embora hoje esteja mais calma e observadora, isso não implicou perda de autoridade. Ao contrário, a mãe de santo segue firme em suas orientações e na condução da casa. A interlocutora enfatiza ainda os efeitos pedagógicos e políticos da transição, sobretudo no empoderamento das mulheres, incentivadas por Nala a se amarem, a se reconhecerem como belas e a não se submeterem a relações machistas. Por fim, Zola insere a trajetória de Nala em um contexto social mais amplo, marcado pela homofobia, pelo racismo e pela intolerância religiosa, ressaltando que sua afirmação ganha ainda mais força em um país atravessado por múltiplas violências contra pessoas trans.

Por fim, a própria Nala reconhece transformações em seu modo de agir ao longo do tempo, ainda que não as atribua diretamente à transição de gênero. Ao rememorar situações passadas, contrapõe uma postura que define como mais impulsiva e de confronto a um posicionamento atual marcado pela cautela e pela mediação, como se observa em seu relato:

*Antigamente, eu te pegava pelo braço, te jogava o portão à fora. Só que hoje não, não vou ser mais assim. Eu não vou te pegar pelo braço e te jogar portão à fora. Converso “olha, meu filho, olha o jeito que tu tá. Vamos nos acalmar. Olha o lugar onde tu tá, não é assim. Vamos conversar.” Hoje eu já penso isso, antes não, sabe? Já falava: “tu não tem vergonha na cara?” Já fazia maior barraco, mais que a pessoa, entendeu? (Nala, julho de 2025, Viamão-RS).*

Embora seus filhos e filhas de santo frequentemente associem essa mudança a transição de gênero, Nala elabora outra explicação para sua maior tranquilidade. Segundo ela, trata-se de uma escolha vinculada ao cuidado estético, afirmando que evita se estressar “para não ficar feia”. Essa dimensão da estética atravessa de modo recorrente sua performance cotidiana, manifestando-se no uso de roupas consideradas femininas, no alongamento de unhas e cílios, maquiagem, entre outros elementos que podem ser compreendidos como próteses de gênero (Preciado, 2014).

A partir dessas percepções, é possível interpretar que a transição de Nala produziu

efeitos que ultrapassam sua trajetória individual, incidindo sobre as formas de pensar gênero, autoridade e pertencimento no interior do terreiro. Nesse sentido, a mãe de santo emerge, nas falas de seus filhos e filhas, não apenas como liderança religiosa, mas como uma figura de resistência e inspiração diante das desigualdades que atravessam o cotidiano de pessoas transsexuais, negras e afro-religiosas.

Como argumenta Guacira Lopes Louro (2004), experiências como essas possuem um caráter profundamente político, visto que aquilo que certos sujeitos ousam viver e tornar visível não se restringe às suas trajetórias pessoais, mas reverbera nas vidas de seus contemporâneos. No caso de Nala, sua transição amplia, no interior do terreiro, as possibilidades de ser e de viver, operando deslocamentos nas formas de pensar o gênero e a própria autoridade religiosa. Ao acompanharem esse processo, filhos e filhas não apenas acolhem uma mudança, mas participam ativamente da construção de outros regimes de inteligibilidade para os corpos e as identidades.

Essa dimensão relacional permite compreender a transição de Nala como um ato performativo, no sentido proposto por Judith Butler (2003), na qual o gênero não se apresenta como essência ou identidade fixa, mas como um fazer reiterado no tempo, sustentado por atos, gestos, discursos e modos de habitar o corpo. As falas dos interlocutores e das interlocutoras evidenciam que o tornar-se mulher de Nala não se deu por uma ruptura abrupta, mas por uma continuidade performativa que já vinha sendo reconhecida no cotidiano ritual, antes mesmo de sua nomeação explícita como mulher.

Ao mesmo tempo, esse processo é atravessado por tecnologias corporais que materializam o gênero, aquilo que Paul B. Preciado (2014) denomina de próteses de gênero. O uso de roupas específicas — cropped, saias, vestidos, calças justas —, maquiagem, unhas e cílios alongados, bem como a preocupação estética reiteradamente mencionada por Nala e por seus filhos e suas filhas, não operam como adereços superficiais, mas como dispositivos que produzem inteligibilidade, reconhecimento e pertencimento enquanto mulher. Essas próteses generificadas que não apenas tornam visível o gênero, mas participam ativamente da construção de uma feminilidade.

Essas próteses generificadas não apenas tornam a feminilidade visível, mas participam ativamente de sua produção contínua, operando como mediadoras entre corpo, subjetividade e regimes normativos. Nessa perspectiva, Preciado propõe um deslocamento em relação às abordagens que compreendem o gênero exclusivamente como efeito da performatividade. Para o autor, o gênero se produz também — e de maneira decisiva — na materialidade do corpo, por meio de tecnologias, objetos e práticas que o atravessam e o constituem. Como

afirma, “o gênero não é simplesmente performativo (isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas), como desejaria Judith Butler; o gênero é, antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos” (Preciado, 2014, p. 29).

No caso de Nala, a construção da feminilidade não se dá apenas pelas próteses de gênero que ela adiciona ao corpo e mobiliza no cotidiano, mas também por aquelas que deixa de incorporar/manusear. Quando Nala decide não ser mais a responsável por alimentar Bará Lodê (tornando Luzolo o responsável por essa prática), ela não apenas reinscreve sua identidade de gênero no plano performativo, mas também no plano material, se afastando de próteses, que no ritual do Batuque, são associadas historicamente ao masculino: objetos e as próprias oferendas destinadas a Bará Lodê.

Assim, essas próteses de gênero rituais, bem como as próteses de gênero estéticas, operam como tecnologias de gênero que organizam posições, permissões e interdições no interior da gramática religiosa. Ao evitá-las, Nala reafirma sua inteligibilidade enquanto mulher, produzindo uma feminilidade que se constrói na articulação entre corpo, ritual e norma.

Por fim, é fundamental considerar que a relativa tranquilidade com que a transição de Nala foi vivenciada no interior do terreiro não pode ser dissociada do próprio contexto afro-religioso no qual ela se inscreve. O terreiro configura-se como um espaço em que a colonialidade de gênero — marcada pela rigidez binária, pela cisheteronormatividade e pela hierarquização moral dos corpos — é continuamente tensionada por cosmologias que historicamente produziram outras formas de relação com o corpo, o sagrado e a diferença.

Essa compreensão é explicitada por Yemí ao afirmar que “no terreiro não é lugar de preconceito”. Tal entendimento não aparece como uma elaboração individual isolada, mas se alinha diretamente ao discurso reiterado de Nala, que afirma de forma recorrente que estar em uma religião afro-brasileira — e, mais especificamente, em seu terreiro — implica necessariamente despir-se de preconceitos. Para a Yalorixá, a vivência religiosa exige uma postura ética incompatível com o racismo, o machismo, a homofobia, a transfobia ou quaisquer formas de discriminação, uma vez que tais práticas violariam os próprios fundamentos da casa e a relação com os Orixás.

Ademais, em contraste com as concepções modernas/ocidentais de gênero, nesse universo religioso o gênero não se apresenta como uma identidade fixa ou exclusivamente ancorada no corpo biológico, mas como uma dimensão relacional, atravessada pelas posições rituais e, sobretudo, pela presença das entidades. As práticas de incorporação tornam essa lógica particularmente visível, na medida em que pessoas cis passam a performar outros

gêneros a partir da manifestação dos Orixás e entidades, mobilizando gestualidades, vozes e expressões que deslocam — ainda que de modo situado — as fronteiras normativas entre masculino e feminino.

É nesse contexto ontológico específico que a transição de Nala se torna inteligível e possível. O terreiro, assim, não se configura como um espaço imune as tensões ou contradições, mas como um território no qual outras gramáticas de reconhecimento estão em operação, permitindo que existências dissidentes encontrem acolhimento, legitimidade e continuidade. A experiência religiosa, nesse sentido, não apenas acompanha a transição de Nala, mas atua como condição de possibilidade para sua aceitação, reinscrevendo o gênero em uma cosmologia que admite deslocamentos, ambivalências e modos não hegemônicos de viver o corpo e o sagrado.

\*\*\*

Ao longo deste capítulo, buscou-se evidenciar que a colonialidade não constitui apenas um pano de fundo histórico das religiões afro-brasileiras, mas uma força que segue operando no presente, atravessando práticas, relações e experiências no interior do terreiro. As análises demonstram que moralidades, hierarquias cosmológicas, relações raciais e vivências de gênero são continuamente produzidas em um campo de disputas, no qual coexistem processos de resistência, reelaboração e reprodução de lógicas coloniais.

Longe de se apresentar como um espaço homogêneo ou plenamente emancipado, o terreiro emerge como um território relacional, marcado por ambivalências. Nele, o racismo e a branquitude não desaparecem, mas assumem formas específicas, frequentemente sutis e silenciadas, enquanto o gênero é tensionado por cosmologias que admitem deslocamentos, incorporações e outras gramáticas de reconhecimento do corpo e do sagrado. Essas dinâmicas evidenciam que a experiência afro-religiosa não se constrói fora das estruturas sociais mais amplas, mas em diálogo crítico com elas.

Dessa forma, o capítulo reafirma a importância de compreender o terreiro não apenas como espaço de preservação cultural ou resistência simbólica, mas como um campo vivo de mediação, no qual a colonialidade é constantemente negociada. É justamente nessas fraturas — entre contramodernidade e reprodução, entre acolhimento e limite — que se tornam visíveis as potências e os desafios das religiões afro-brasileiras na produção de outras formas de existir, pertencer e significar o mundo.

## **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS: EPAÔ BABÁ!<sup>62</sup>**

Ao longo desta dissertação, busquei compreender de que maneira raça e gênero são produzidos, negociados e ressignificados no cotidiano de um terreiro de linha cruzada, situado no município de Viamão–RS. A partir de uma etnografia construída no encontro entre pesquisadora, interlocutores e interlocutoras e campo, procurei afastar leituras idealizadas tanto das religiões afro-brasileiras quanto das noções de resistência que, por vezes, tendem a homogeneizar experiências e silenciar ambiguidades. Com base na observação e nas conversas formais e informais, procurei demonstrar que o terreiro não se configura nem como um espaço imune às dinâmicas estruturais da sociedade brasileira, nem como simples reprodutor das lógicas coloniais, mas como um território relacional atravessado por tensões, deslocamentos e possibilidades de reelaboração.

No segundo capítulo, ao apresentar os percursos metodológicos e descrever o terreiro de Bará, foi possível situar o campo empírico em suas dimensões históricas, sociais, espaciais e rituais. Ao articular a contextualização do município e do cenário afro-religioso gaúcho com a descrição densa do cotidiano da casa, procurei conduzir a pessoa leitora a um conhecimento situado do axé. A descrição da trajetória da Yalorixá, da composição racial e social da casa, das práticas rituais da Umbanda de Almas e Angola e do Batuque permitiu compreender o terreiro como um espaço vivo, marcado por continuidades e transformações. Nesse contexto, o axé aparece não apenas como energia vital que sustenta o fazer religioso, mas também como princípio organizador das relações, dos afetos e das hierarquias internas. A descrição permitiu compreender que o terreiro opera como espaço de acolhimento, pertencimento e produção de sentidos, especialmente para sujeitos historicamente marginalizados, sem que isso implique a ausência de conflitos ou assimetrias.

No capítulo dedicado à colonialidade e suas reverberações, a análise das dinâmicas raciais revelou que a raça, no cotidiano do terreiro, emerge menos como um tema explicitamente verbalizado e mais como uma dimensão que atravessa trajetórias individuais, percepções, silêncios e possibilidades desiguais de nomear o racismo. A branquitude, embora não organize de forma explícita o cotidiano ritual da casa, reaparece nas narrativas dos interlocutores e interlocutoras, especialmente nas ambiguidades em torno da autodeclaração racial, nas tensões entre identidade e leitura social e nas formas sutis de negociação do pertencimento. Esses achados permitiram compreender que o terreiro cria condições para processos de afirmação subjetiva e da experiência racial, sobretudo entre pessoas negras, ao

---

<sup>62</sup> Saudação ao Orixá Oxalá, o último a ser saudado no xirê.

mesmo tempo, em que não elimina completamente os efeitos da colonialidade, mas os desloca e ressignifica.

A análise das concepções de gênero aprofundou ainda mais a compreensão dessas ambivalências. O gênero, longe de ser apenas uma identidade individual, mostrou-se como uma posição social continuamente produzida e reiterada por práticas ritualizadas, expectativas morais e hierarquias internas. A trajetória de Nala, enquanto mulher transexual e Yalorixá, revelou tanto os limites quanto as possibilidades de deslocamento das normas de gênero no interior do terreiro. Por um lado, sua autoridade religiosa tensiona concepções essencializadas sobre corpo, gênero e liderança; por outro, as narrativas e práticas cotidianas evidenciam a persistência de estereótipos de gênero, especialmente no que se refere às atribuições femininas de cuidado, organização e responsabilidade. Assim, o terreiro aparece como um espaço no qual o machismo é reconhecido como herança social mais ampla, mas também naturalizado e, em certos momentos, contestado.

Ao articular raça, gênero e religião, esta pesquisa evidenciou que as experiências analisadas se inscrevem justamente na fratura entre resistência e reprodução, entre contracolonialidade e colonialidade. O terreiro não se apresenta como um lugar de superação plena das desigualdades, mas como um espaço no qual essas desigualdades são negociadas, reinterpretadas e, por vezes, explicitadas. É nessa ambiguidade que reside sua potência analítica: ao mesmo tempo, em que oferece dispositivos de acolhimento, cura e fortalecimento subjetivo, ele também reflete as marcas de uma sociedade racializada e generificada.

Do ponto de vista epistemológico, esta dissertação também se propôs a tensionar os regimes de validação do conhecimento acadêmico, ao assumir a reflexividade e os afetos como dimensões constitutivas do fazer antropológico. Ao me reconhecer enquanto mulher negra e de axé, situada em um campo que me atravessa pessoal, política e religiosamente, busquei transformar inquietações e inseguranças em recurso analítico. Nesse sentido, o diálogo com autoras e autores negros, bem como com os saberes produzidos no terreiro, permitiu afirmar que o conhecimento não se constrói apesar da experiência, mas a partir dela.

Por fim, esta pesquisa não se propõe a oferecer respostas definitivas sobre as relações raciais e de gênero nas religiões afro-brasileiras, tampouco a esgotar a complexidade do terreiro de Bará. Ao contrário, parte da compreensão da pesquisa como um processo em permanente movimento, aberto às continuidades, deslocamentos e reelaborações. Assim, inspirada pelos ensinamentos de Nego Bispo, esta pesquisa se constitui como começo, meio, começo. Nesse sentido, espera-se que este trabalho contribua para o aprofundamento de

debates que reconheçam as religiões afro-brasileiras como espaços heterogêneos, atravessados por contradições, tensões e ambiguidades, mas também por potentes possibilidades de reinvenção da vida. Que esta dissertação possa, assim como faz Bará, abrir caminhos para novas perguntas, outras etnografias e análises que continuem a levar a sério as vozes, os silêncios e os saberes produzidos pelo povo de terreiro. Por hora, encerro esse xirê: Epaô Babá!

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Leonardo. **Tambores de todas as cores**: práticas de mediação religiosa afro-gaúcha. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/199418>. Acesso em: 05 de dez. 2025.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. Pioneira: 2000.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS – ANTRA. **TDoR 2025: Brasil segue no topo da barbárie liderando assassinatos de pessoas trans**. ANTRA, 12 nov. 2025. Disponível em: <https://antrabrasil.org/2025/11/12/tdor-2025-brasil-segue-no-topo-da-barbarie-liderando-assassinatos-de-pessoas-trans/>. Acesso em: 13 jan. 2026.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. Companhia das letras, 2022.

BRASIL. Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Rio de Janeiro, 1890. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.html](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.html). Acesso em: 12 jan. 2026.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de Leituras**, n. 78, 1988.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O trabalho do antropólogo**. SP: Unesp, p. 17 a 36, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro** [recurso eletrônico]: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2019.

CORRÊA, Norton. **O Batuque do Rio Grande do Sul**: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense. 3 ed. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2016.

COSTA, Jonathas. Saiba quais são as cidades gaúchas com maior percentual de população branca, preta, parda e indígena. **Correio do Povo**, Porto Alegre, 24 dez. 2023. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/cidades/saiba-quais-s%C3%A3o-as-cidades-ga%C3%BAchas-com-maior-percentual-de-popula%C3%A7%C3%A3o-branca-preta-parda-e-ind%C3%ADgena-1.1453047>. Acesso em: 05 jan. 2026.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. **VV. AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem**, v. 1, n. 1, p. 7-16, 2004.

DELGADO, David Dias. **Cruzes e encruzilhadas: sincretismo e identidade nos terreiros de umbanda**. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/26521/1/David%20Dias%20Delgado.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2026.

DORNELES, Dandara Rodrigues. Palavras germinantes: entrevista com Nego Bispo. **Identidade!**, v. 26, n. 1-2, p. 14–26, 2021.

FERRETTI, Sérgio E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes antropológicos**, p. 182-198, 1998.

FOSTER, Gustavo. RS é o estado com maior proporção de praticantes de umbanda e candomblé do Brasil, mostra Censo. **g1**, 06 de junho de 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2025/06/06/rs-e-o-estado-com-maior-proporcao-de-praticantes-de-umbanda-e-candomble-do-brasil-mostra-censo.ghtml>. Acesso em: 07 jun. 2025.

FRANTZ, Fanon. **Pele Negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GARCIA, Gabriel. **Os filhos brancos da fé de negra raiz: um estudo antropológico em um terreiro de candomblé de Campo Grande - MS**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/Faculdade de Ciências Humanas, 2023.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. **Caminhos da alma**. São Paulo: Selo Negro, p. 183-217, 2002.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Racismo e Anti-Racismo no Brasil. **Novos Estudos**, v. 43, n. 43, p. 26-44, 1995.

HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, M.C., and SANTOS, R.V., orgs. **Raça, ciência e sociedade** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, p. 235-249, 1996.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2022: Pela primeira vez desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda**. Agência de Notícias do IBGE, 10 out. 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda>. Acesso em: 01 out. 2024.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Viamão (RS)**. Cidades e Estados: IBGE. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/rs/viamao.html>. Acesso em: 13 out. 2025.

LEISTNER, Rodrigo Marques; MATEUS, Sílvia Gonçalves. A sacralização das existências marginais: reflexões sobre a quimbanda gaúcha. **Anais do V Simpósio do GT História das Religiões e Religiosidades Regional Sul** (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul)–ANPUH, 2017.

LIMA, Weslen Santos de. **A relação entre a Umbanda de Almas e Angola e as pessoas LGBT+ em Florianópolis**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/253362>. Acesso em: 01 dez. 2025.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho** – ensaios sobre sexualidade e teoria *queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista estudos feministas**, v. 22, p. 935-952, 2014.

MATTA, Roberto da. **O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues**. 1978.

MAUSS, Marcel. Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 185–210.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2023.

NARCISA, Tayana; BONETS, Vitor. Brasil é o país que mais mata pessoas trans e travestis, aponta dossiê. **CNN Brasil**, Belém, 27 jan. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-e-travestis-aponta-dossie/>. Acesso em: 03 jan. 2026.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado**. 3ª. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**. v. 19, n. 1, p. 287–308, 2006. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702007000100015&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702007000100015&script=sci_arttext). Acesso em: 25 dez. de 2025.

ORO, Ari Pedro. **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Debates do NER. Porto Alegre. Vol. 9, n. 13, p. 9-23, 2008.

ORO, Ari Pedro. **O atual campo afro-religioso gaúcho**. Civitas-Revista de Ciências Sociais, v. 12, n. 3, p. 556-565, 2012.

ORO, Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, vol. 24, n 2, p. 345-384, 2002.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, v. 20, p. 377-391, 2014.

PINHO, Osmundo. A antropologia no espelho da raça. **Novos Olhares Sociais**, vol.2, n.1, 2019.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual**. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. – São Paulo: n-1 edições, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013.

RAMOS, Luciana de Souza. Exu, o Atlântico Negro e o Iroko: o acentamento das expressões religiosas africanas no Brasil. In.: ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HEIM, Bruno Barbosa; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro (Org.). **Direitos dos povos de Terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018. p. 21-42.

RODOLPHO, Adriane. Aproximações ao universo das religiões afro-brasileiras: o batuque, a umbanda e a quimbanda no Sul do Brasil. In: WULFHORST, Ingo (Org.). **Espiritualismo/Espiritismo: desafios para a igreja na América Latina**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.

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

SODRÊ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a Forma Social do Negro Brasileiro**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, Mariana Pinheiro de; FAGUNDES, Mari Cristina de Freitas. "Tiramos a batuqueira do meio de nós": racismo religioso e suas implicações no mercado de trabalho em uma cidade no Sul do Rio Grande do Sul. **Revista Thema**, v.23, n.1, p. 77-96, 2024.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. 1º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? **Estudos Afro-asiáticos**, nº 20, 1991.

TADVALD, Marcelo. Notas históricas e antropológicas sobre o Batuque no Rio Grande do Sul. **Relegens thréskeia estudos e pesquisa em religião**, v. 5, p. 46-59, 2016.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. **Boletim 22**. Brasília, DF: Ministério da Educação / Salto para o Futuro, 2005. Disponível em: <https://culturamess.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/01/valoresafrobrasileiros.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2026.

WEBER, Tiago Linhares. Ritual de Almas e Angola: do início aos novos paradigmas. **Revista Santa Catarina em História**, Florianópolis, v. 5, n. 1, 2011. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/sceh/article/view/461>. Acesso em: 07 de jan. 2026.