

EXU X SANTO ANTÔNIO: IDENTIDADES EM CONFLITO. O CASO DA TENDA ESPÍRITA MIRIM NO RIO DE JANEIRO

EXU X SANTO ANTÔNIO: CONFLICTING IDENTITIES.
THE CASE OF THE MIRIM SPIRITUALIST TENT IN RIO DE JANEIRO

Valquiria Barros

Doutora e mestre em Humanidades (Humanidades Culturas e Artes) – Unigranrio (Duque de Caxias/Brasil).
E-mail: valquiria.vsb@gmail.com

Recebido em: 17 de outubro de 2025

Aprovado em: 12 de dezembro de 2025

Sistema de Avaliação: Double Blind Review

RPR | a. 23 | n. 1 | p. 350-369 | jan./jun. 2026

DOI: <https://doi.org/10.25112/rpr.v1.4334>

RESUMO

A investigação¹ objetivou identificar na ritualística da Tenda Espírita Mirim (TEM) de que forma o silenciamento de Exu e da etnicidade africana afinaram-se com o modelo eugenista do projeto de governo na primeira metade do século XX. Analisou-se de que forma esse modelo contribuiu com um ambiente de constantes disputas e negociações identitárias em torno da presença do que restou do corpo negro na religião – a entidade. Partiu-se da premissa de que a TEM inaugurou um modelo referencial de umbanda embranquecida e “pacificada” que foi amplamente difundido pelos segmentos religiosos no estado do Rio de Janeiro. Visou-se compreender como os interditos relativos à corporificação de Exu no espaço deflagraram conflitos e negociações nos intercâmbios da religião. As análises centram-se na relevância da desafricanização como ferramenta que organizou o rito, contribuindo para amalgamar um ethos umbandista marcadamente racista e baseado no embranquecimento das entidades e dos rituais.

Palavras-chave: Exu. Identidade. Racialização. Subalternidade.

ABSTRACT

The research aimed to identify how the ritual practices of the Tenda Espírita Mirim (TEM) aligned with the eugenic model of the government project in the first half of the 20th century by erasing Exu and African ethnicity. It analyzed how this model contributed to an environment of constant disputes and identity negotiations around the presence of what remained of the black body in religion—the entity. It started from the premise that TEM inaugurated a reference model of whitened and “pacified” Umbanda that was widely disseminated by religious segments in the state of Rio de Janeiro. The aim was to understand how the prohibitions related to the embodiment of Exu in space sparked conflicts and negotiations in religious exchanges. The analyses focus on the relevance of de-Africanization as a tool that organized the rite, contributing to the amalgamation of a markedly racist Umbanda ethos based on the whitening of entities and rituals.

Keywords: Exu. Identity. Racialization. Subalternity.

¹ Este artigo é parte de pesquisa de doutoramento realizada com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

1 INTRODUÇÃO

No contexto das diásporas afro-brasileiras, a análise da figura de Exu é central para a compreensão dos rearranjos simbólicos impostos pelas dinâmicas coloniais e pós-coloniais nas Américas. A ressignificação de Exu foi forjada por estigmas coloniais, e evidencia o entrelaçamento entre religião, identidade e poder. Sobretudo quando observada pela chave decolonial, os trânsitos de Exu no Brasil evidenciam de que modo o elemento racial foi tomado de forma central para hierarquizar e subalternizar a cultura negra no Brasil.

A religiosidade afro-brasileira, especialmente a umbanda, oferece um campo fértil para entender como ocorreram negociações simbólicas e resistências culturais no âmbito das expressões identitárias. Embora a umbanda seja uma religião reconhecida pela diversidade de suas manifestações, e se apresente como uma religião sincrética, sendo, por isso, supostamente conciliadora, certas entidades foram alvo de contestações e reinterpretações, como é o caso de Exu.

Nesse contexto, a fundação da Tenda Espírita Mirim (TEM), na cidade do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX, constitui-se espaço privilegiado para identificarmos e analisarmos as dinâmicas de identidades racializadas e subalternizadas no âmbito religioso carioca. A instituição parece ter identificado as necessidades da sociedade da época e adaptado a sua leitura cosmológica, oferecendo um modelo identitário dinâmico para as entidades em que prevaleceram as identidades em trânsito no Brasil.

A interpretação das necessidades sociais atrelada ao modelo político referencial da época parece ter conferido uma legitimidade institucional afinada com a proposta de progresso que vigorava no cenário político brasileiro. Essa reconfiguração se distanciou das práticas afrocentradas, aproximando-a de valores como ordem, progresso e racionalidade. Nesse ponto, podemos notar que o racismo atuou não apenas como instrumento de exclusão, mas também como força modeladora, redefinindo fronteiras identitárias e apagando traços étnicos para garantir maior inserção social, como é o caso de Exu, que passou a trabalhar nos bastidores espirituais, sem protagonismo visível e evidente na gira.

No bojo das disputas de poder, a raça é uma categoria central para compreender quem pode ou não permanecer protagonizando performatividades. Nesse cenário, Exu passou por um intenso processo de ressignificação, muitas vezes atuando na clandestinidade. Como expressão religiosa afro-diaspórica, ele foi profundamente marcado por um processo de racialização que estruturou tanto subjetividades quanto sistemas de crenças no contexto colonial e moderno.

Nessa perspectiva, para compreender de que forma a identidade exusíaca foi contornada e reelaborada nas práticas ritualísticas da TEM, adotamos a Teoria Decolonial de Anibal Quijano (1992; 2000) como referencial teórico, destacando o conceito de colonialidade como chave interpretativa para compreender

os mecanismos de subalternização de Exu. Para o autor, a raça foi um dos pilares centrais da colonialidade do poder, tendo sido utilizada como instrumento de classificação social e dominação. A associação entre raça e características biológicas e culturais serviu de base para legitimar a hierarquia social imposta pelos colonizadores, sustentando práticas de exploração e controle social sob a alegação de uma missão civilizatória, fundamentada na suposta inferioridade dos povos racializados.

Nesse contexto, as dinâmicas coloniais forjaram interações complexas entre diferentes sujeitos sociais, produzindo processos de hibridização e ressignificação cultural. A partir desse entrelaçamento, emergiram novas leituras sobre figuras como Exu, cujas representações foram progressivamente moldadas por narrativas de violência simbólica e exclusão. Assim, a trajetória de Exu revela como a colonialidade se manteve atuante na configuração de sentidos atribuídos ao sagrado, perpetuando sua marginalização.

Compreender Exu com a chave decolonial implica reconhecer que as identidades são formadas em meio a relações de poder que tem na raça a força estruturante. Assim, os papéis atribuídos a essa entidade nos espaços religiosos refletem a lógica moderna, racionalizada e eurocêntrica que estruturou o campo religioso nas Américas. Dessa forma, a performance de Exu no imaginário e nas práticas religiosas evidencia as marcas da colonialidade inscritas no sagrado.

Com o objetivo de identificar de que forma o ideário branco, apoiado em um projeto de governo centrado na racionalidade moderna, classificou e hierarquizou diferenças culturais e raciais no Brasil, tomamos os estudos de Reginaldo Prandi (1998) sobre os impactos do racismo na religiosidade afro-brasileira. Para compreender de que forma o eugenismo à brasileira, presente nas políticas de estado na época, transbordou as fronteiras do político e repercutiu no modelo das identidades religiosas, tomamos as referências de Giralda Seyferth (1995). Para problematizar o sincretismo e a suposta noção de igualdade entre as raças no contexto da umbanda, tomamos de Cecília Mariz (2005) as análises sobre mistura racial e a diferenciação racial ancorada no pressuposto da valoração; ainda sobre sincretismo, refletimos com Pierre Sanchis (2001) sobre a importância da relação entre sincretismo e tolerância para a sobrevivência de Exu como uma identidade marginalizada. Para compreender de que modo a identidade de Exu foi forjada com base em valores cristãos, consideramos os estudos de Márcio Goldman (2005), de Maria Laura Mello e Souza (2018) e de Antônio Simas & Luis Rufino (2018); e, para a compreensão do delineamento da identidade ambígua e paradoxal de Exu, tomamos de Stefania Capone (2004) os conceitos que atribuem a ele um caráter transgressor e desestabilizador da ordem, que o estigmatizou nas fronteiras religiosas afro-brasileiras.

Com a finalidade de identificar de que forma o corpo no espaço religioso foi articulado como viés político de negação da permanência da identidade africana de forma explícita, tomamos de Muniz Sodré (2019) o princípio de que o corpo é um lugar de saber, não apenas um suporte biológico ou uma ferramenta de expressão, mas um veículo de produção de conhecimento, ele é epistêmico. Assim, identificamos interdições discursivas sobre o voto à incorporação de Exu para os médiuns no ritual. Também com Sodré (1988), assinalamos a ressignificação do espaço de culto de “terreiro”, comum nas macumbas cariocas, para “tenda”. Com o autor, ampliamos a compreensão do “terreiro” como metáfora e matriz de conhecimento, e refletimos sobre possibilidades significativas dessa alteração. Buscamos identificar as repercussões sobre um modelo epistemológico construído a partir de um espaço de convivência entre humanos e não humanos, regido por um sistema simbólico que comunica saberes. Desse modo, nosso objetivo foi apontar que ressignificações aparentemente ingênuas como as feitas pela TEM evidenciam o reflexo de um projeto político maior, que foi gestado na sociedade brasileira e reproduzido nos ambientes culturais e religiosos. Nesse contexto de embates simbólicos, os terreiros eram e ainda são espaços de resistência, de continuidade e de permissão para existência.

Na primeira seção, *Exu, presença velada, identidades em conflito*, apresentamos uma discussão sobre um recorte identitário das entidades cultuadas na TEM, com foco específico em Exu. Analisamos de que forma o sincretismo foi tomado como ferramenta decisiva para o delineamento das identidades, evidenciando um suposto diálogo pacífico entre as raças. Nossa investigação centrou-se na análise das performances rituais com o objetivo de compreender de que forma o modelo proposto pela instituição corroborou o ideário branco difundido pelo projeto de governo da época, centrado na racionalidade moderna. Nesse contexto, apontamos a relação entre a entidade Exu e Boiadeiro como uma estratégia encontrada pelos médiuns para facilitar o trânsito de Exu nos rituais e driblar a hierarquização das diferenças culturais e raciais implícitas nas narrativas da instituição.

Na segunda seção, *Exu é trabalhador, mas quem comanda a gira é Santo Antônio*, apresentamos a gira de louvação aos Pretos Velhos como outra possibilidade encontrada pelos médiuns para a incorporação de Exu. Liturgicamente comandada por Santo Antônio, essa gira também negociava sentidos entre o santo e a entidade, possibilitando a presença dissimulada de Exu. Apontamos os caminhos do sincretismo e discutimos à luz da literatura especializada, de que forma o racismo estruturou as relações no campo do sagrado, classificou os sujeitos e a cultura. Evidenciamos as relações raciais estabelecidas entre episteme e espaços, com a finalidade de discutir a autorização ou a negação da existência de corpos em trânsito. Nessa perspectiva, o terreiro é tomado como espaço de resistência e reafirmação da existência.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nossa investigação objetivou identificar na ritualística da Tenda Espírita Mirim (TEM) de que forma o ocultamento de Exu afirmou-se com o modelo institucional, que contribuiu com um ambiente de constantes disputas e negociações identitárias em torno da presença do que restou do corpo negro na religião.

Partimos da premissa de que a TEM inaugurou um modelo referencial de umbanda embranquecida e “pacificada” que foi amplamente difundido pelos segmentos religiosos no estado do Rio de Janeiro. Visamos compreender como os interditos relativos a incorporação de Exu no espaço contribuíram para um cenário de negociações identitárias nos intercâmbios da religião. Centramos nossas análises na relevância do ocultamento de Exu como estratégia que organizou o rito, contribuindo para amalgamar um *ethos* umbandista marcadamente racista e baseado no embranquecimento das entidades e dos rituais.

No contexto brasileiro, o apagamento da cultura negra foi naturalizado, especialmente na religiosidade, que se constituiu como território de disputas identitárias. A justificativa desta pesquisa assenta-se na importância de sinalizar estratégias de embranquecimento no segmento umbandista inaugurado pela TEM, que parecem ter contribuído com o delineamento de um *ethos* religioso particular da instituição, fortemente marcado por recortes racistas.

Metodologicamente, a construção do objeto foi feita com base em uma pesquisa qualitativa, ancorada na revisão bibliográfica e análise interpretativa (CRESWELL, 2007) de experiência fundamentada na análise autoetnográfica (ELLIS, 2004). A narrativa pessoal se destaca como expressão escrita da experiência da pesquisadora e de seu ponto de vista, e que tem como proposta descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal, visando a compreensão da experiência cultural no processo antropológico e metodológico autoetnográfico. Os relatos evidenciam o fato vivido e “convidam os leitores a se colocarem no interior da ação, nas mentes, nos corações e nos corpos dos narradores” (ADAMS; ELLIS; JONES, 2015, p. 78).

3 EXU, PRESENÇA VELADA, IDENTIDADES EM CONFLITO

A Tenda Espírita Mirim (TEM) é uma vertente de umbanda que foi fundada pelo médium Benjamim Gonçalves Figueiredo (1902-1986) na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XX a pedido do seu guia espiritual, caboclo Mirim. Sua doutrina se organizou em torno da filosofia que ele denominou “Escola da Vida” e que é, segundo o caboclo, a “manifestação o espírito para a caridade”. A TEM consolidou sua proposta de pacificação por meio da institucionalização de práticas distintas das macumbas cariocas

(Simas; Rufino, 2018) e parece ter hierarquizado as entidades com base na noção de valor atribuída pelo processo colonial.

O modelo institucional da TEM pode ser interpretado como uma resposta alinhada aos interesses do projeto de governo vigente no período de sua fundação (Brown, 1985; Campos, 2008). A construção do recorte identitário das entidades cultuadas na TEM apoiou-se em um ideário branco que classificou e hierarquizou diferenças culturais e raciais, apoiado em um projeto moderno centrado na racionalidade moderna (Prandi, 1998). O eugenismo à brasileira (Seyferth, 1995) presente nas políticas de estado na época em que a doutrina da TEM foi delineada transbordou as fronteiras do político e repercutiu no modelo das identidades religiosas, submetidas a um intenso processo de branqueamento.

O sincretismo foi elemento central de um suposto diálogo entre as raças proposto na filosofia do caboclo Mirim. Mas, podemos problematizar o sincretismo e a suposta noção de igualdade entre as raças no contexto da umbanda do caboclo a partir de Mariz (2005) que nos adverte ao destacar que “mistura há em todas as culturas e em todas as sociedades; no entanto, o que nos diferencia é o valor dessa mistura”. Nesse ponto, lembramos com Sanchis (2001) que sincretismo não é tolerância, o que nos remete à sobrevivência de Exu na seara de Mirim como uma identidade marginalizada considerada necessária, mas, não tolerada.

Destaca-se que, no ritual da TEM, o ocultamento de Exu evidencia-se, pois não há sessões dedicadas a essa entidade. A página eletrônica da instituição na Internet é categórica ao afirmar a importância da entidade para a execução dos trabalhos da casa, mas sua presença no culto parece dissimulada. Exu é tão importante que não se vê! A instituição não nega a participação da entidade na corrente de trabalhos espirituais, mas rejeita sua presença e delimita sua atuação nos limites do corpóreo, ele permanece “invisível” no plano astral. No recorte que extraímos da página da instituição na Internet podemos conferir:

A Tenda Espírita Mirim não realiza Sessões dedicadas ao Povo Trabalhador (Exús, Pomba-Giras), no entanto o papel dessa linha vibratória é indispensável para o equilíbrio e andamento ideal dos trabalhos realizados no terreiro. O Povo Trabalhador atua efetivamente na filtragem de energias que podem passar para a corrente vibratória dos trabalhos realizados pelos Caboclos, Pretos-Velhos, ou Ibejadas, garantindo assim a energia mais segura e sublime para todos os presentes. Os trabalhos realizados pela Escola da Vida têm como princípio motivador a caridade, com foco no socorro espiritual e fazendo o bem sem olhar a quem (Tenda Espírita Mirim, 2022).

Em minha experiência como médium da TEM, era muito comum ouvir comentários discretos entre amigos mais próximos sobre a incorporação de Exu nas giras, o que se dava quando eram cantados pontos para a entidade Boiadeiro, pois parecia haver uma identificação arquetípica entre as duas

entidades, talvez por conta de suas atribuições. O Boiadeiro é uma entidade que, de modo geral, está relacionada à limpeza espiritual e sua incorporação costuma ser muito intensa, com movimentos bruscos e rápidos, simulando o estalar de um chicote, ritmado por pontos cantados e por batidas bem aceleradas no tambor.

Os relatos dos médiuns pareciam fazer associações livres entre o Boiadeiro e Exu baseado em dois aspectos distintos. O primeiro parece estar associado à caracterização de Boiadeiro que toma a estrada como o seu lugar de força e potência. Trata-se de uma referência à atividade dos boiadeiros que conduzem gado pelas estradas na vida material, o que parece se reproduzir na vida espiritual, direcionando espíritos errantes. Como dono da estrada na atividade mencionada, o Boiadeiro parece se aproximar de Exu, o dono das encruzilhadas, seu ponto de força (Simas; Rufino, 2018). Podemos cogitar essa referência com base no refrão do ponto cantado para louvação de Boiadeiro na TEM: “Seu Boiadeiro/olha que linda boiada/ele é boiadeiro/ele é **dono da estrada**” (grifo nosso). Outro aspecto de Boiadeiro que também parece ser a fonte de sua aproximação com Exu é sua intensidade, que parece estimular a imaginação que os médiuns tinham sobre Exu, uma entidade violenta e perigosa.

Esses aspectos parecem apontar para a possível autorização que os médiuns se concediam para incorporar Exu ao som das cantigas para Boiadeiro, pois a energia, segundo os médiuns, era muito semelhante e o trabalho espiritual também, permitindo, assim, dissimular a identificação. Entretanto, era possível perceber, nas giras, os médiuns mais graduados, que eram responsáveis pelo desenvolvimento dos iniciantes, observarem essa suposta dissimulação com olhar de reprovação. Essa atitude indicava não só que era impossível passar desapercebida a trapaça, mas também a reprovação sobre a presença de Exu na gira como protagonista da mediunidade, um ato de desobediência duplo, do médium e da entidade.

Existe uma grande possibilidade de que as restrições relativas à presença de Exus estivessem relacionadas ao imaginário negativo construído sobre a entidade a partir do processo de demonização sofrido pelos orixás africanos e especialmente por Exu no Brasil, e que parece ter se constituído um forte argumento para justificar seu apagamento na religião. Nesse ponto, demônio e raça parecem ter compartilhado o mesmo processo na colonização de corpos e saberes. Compreendemos que a associação de Exu à figura do diabo cristão foi construída a partir de elementos ligados à sua aparência física e expressões corporais, e não propriamente por suas atribuições simbólicas ou funções no panteão iorubá. Essa associação privilegiou uma leitura marcada por valores ocidentais, destacando-se, sobretudo, a vinculação entre sexualidade e demonização. Esse processo se intensificou na modernidade com a perseguição às bruxas na Europa e que foi posteriormente transferido às colônias (Mello; Souza, 2018).

No contexto brasileiro, essa leitura foi incorporada progressivamente, resultando na ressignificação dos traços fundamentais de Exu à luz de valores cristãos, que passaram a associá-lo a imagens de imoralidade e malignidade. Como destaca Márcio Goldman (2005), esse processo contribuiu para uma ampla estigmatização da cultura africana no país. A figura do diabo, nesse cenário, assumiu o papel de ferramenta ideológica na desconstrução da religiosidade africana e na construção da imagem de Exu como uma entidade maligna. Esse fenômeno é bem exemplificado na análise de Stefania Capone (2004), conforme demonstrado no trecho a seguir:

A identificação de Esu e Satã se consolidou como norma nos dicionários redigidos pelos missionários. Assim, no dicionário iorubá do bispo Crowther (1852), Esu é o ‘deus do mal’, o infortúnio, o erro e o dano [...] A assimilação de Esu ao mal absoluto implica, com toda evidência, sua oposição a um princípio positivo identificável com o deus hebraico-cristão (Capone, 2004, p. 65).

De acordo com Capone (2004), Exu ocupa uma posição ambígua e paradoxal, pois carrega tanto um caráter transgressor e desestabilizador da ordem vigente quanto uma função de mediação e reorganização do cosmos. A forma como Exu foi reinterpretado em solo brasileiro o vinculou a atributos como a deslealdade, o engano e a luxúria, fortalecendo uma imagem caricatural de uma entidade perigosa e essencialmente maligna. Essa construção reforçou um imaginário que afastou Exu de seu papel original e o aproximou de um arquétipo demoníaco dentro da lógica cristã-colonial.

A construção da imagem demoníaca de Exu pode ser compreendida como parte de um projeto mais amplo de marginalização das expressões culturais e religiosas africanas, que não se alinhavam aos ideais da racionalidade moderna ocidental. Podemos notar de forma flagrante no delineamento da identidade de Exu na TEM a repressão da sua presença. Nesse ponto, podemos entrever duas possibilidades.

Na primeira, Exu pode ter sido silenciado/ocultado em função de suas características ambivalentes e ameaçadoras da ordem. A segunda opção pode ser atribuída à referência ao corpo negro no espaço de circulação de um ideário embranquecido, pois onde há Exu, há negro, Exu é o que de mais negro se pode referir. Esse aspecto parece evidenciar contornos racistas na normatização do modelo umbandista da TEM. Tal conflito identitário parece ter sido fundamental para e conceber uma espécie de trabalhador diferenciado na corrente espiritual da instituição, um operário astral essencial, desde que invisível.

Para Muniz Sodré (2019), o corpo é um lugar de saber, não apenas um suporte biológico ou uma ferramenta de expressão, ele é epistêmico, ou seja, produz conhecimento. O corpo, para o autor, pensa, sente e comunica. É nele que se inscrevem as memórias ancestrais, os ritmos, as práticas coletivas e espirituais que estruturam as culturas. Para o ele, o corpo é o primeiro texto da cultura, nele se reivindica

o saber vivido, aquele que nasce da experiência, da coletividade e da ancestralidade, portanto, o “corpo Exu” presente, rodando no salão, corromperia a função de distinção da umbanda da TEM, porque onde há Exu, há negro. E, esse aspecto marcante da presença de Exu não corroborava com a identidade alva da nova religião que surgia, em consonância com a estratégia política de construção da identidade brasileira, tão trabalhada por Getúlio Vargas.

Outro aspecto que se destaca na construção da identidade da TEM é sobre o espaço onde as cerimônias são realizadas. Muniz Sodré (1988) comprehende a cultura do espaço religioso conhecido como “terreiro” como metáfora e matriz de conhecimento, um modelo epistemológico construído a partir de um espaço de convivência entre humanos e não humanos, regido por um sistema simbólico que comunica saberes que emanam da coletividade. Como um ambiente de partilha vivido, experienciado e ritualizado, o terreiro, segundo o autor é um espaço cosmocêntrico inteiro, em que corpo e mente, emoção e razão convivem. Sendo assim, podemos compreender o terreiro como um espaço político e decolonial, pois que resiste à colonialidade do saber que desqualifica a sabedoria ancestral “não científica”. Entretanto, na TEM, o “terreiro” (negro) foi substituído por “tenda” (indígena), um modelo racializado que silencia e subjuga o sagrado negro aos moldes de um espaço intencionalmente racionalizado e ordenado para pacificar humanos e não humanos.

Ressignificações aparentemente ingênuas como as feitas pela TEM evidenciam o reflexo de um projeto político maior, que foi gestado na sociedade brasileira e reproduzido nos ambientes culturais e religiosos. Esse modelo marcou o que poderia ou não permanecer existindo de acordo com o projeto de povo brasileiro gestado politicamente com evidente viés eugenista. Nesse contexto de embates simbólicos, os terreiros eram e ainda são espaços de resistência, de continuidade, de permissão para existência. Mas, e quando o “terreiro” vira “tenda”, quanto do “corpo negro” ainda pode permanecer evidente? É uma pergunta que fica para refletirmos sobre a importância de Exu para um espaço onde sua manifestação é ocultada na gira...

Nesse ponto, a partir das reflexões críticas de Muniz Sodré (1988), reafirmar o saber do corpo no terreiro é resistir ao universalismo da racionalidade eurocentrada, restituindo a legitimidade do conhecimento ancestral. Desse modo, reconhecer a potência de Exu na sua corporificação no terreiro é um ato de resistência, é uma mudança de paradigma na direção da autorização da existência, da presença e da manifestação do corpo desviante. Assim, afirmar a manifestação de Exu é um ato político, é uma forma de reparar a violência epistêmica que marcou a colonização e o racismo estrutural no Brasil, especialmente no campo religioso.

4 EXU É TRABALHADOR, MAS QUEM COMANDA A GIRA É SANTO ANTÔNIO

Outra dissimulação muito comum para a incorporação de Exu era no momento de louvor a Santo Antônio, reverenciado na louvação aos Pretos Velhos. O protagonismo do santo católico pode ser conferido na faixa 11, do disco número dois, lançado no ano de 1974, produzido pela 7^a Filial da TEM e distribuído pela RCA Eletrônica Ltda/Gravadora – Hara Internacional Música e Filmes Ltda. Na cantiga, as atribuições do santo referenciam funções de guardião, aquele que sustenta a gira e não deixa “tombar”, aproximando-se da função guardião de Exu: “Quem comanda a Gira é Santo Antônio/Santo Antônio Pequenino vem visitar meu Gongar/Venha ver a minha gira/Não deixe a gira tombar”.

De acordo com Renata de Castro Menezes (2004), a fama de poderoso taumaturgo de Santo Antônio lhe garante grande acúmulo de devotos que o procuram para casos variados da vida cotidiana e que vão desde necessidades urgentes a casos de desobsessão. Em Portugal, a fama inicial do santo deu-se por ocasião de seu papel de patrono do Estado Português, atribuindo-lhe fama militar, com aspectos de santo guerreiro. Mas, suas funções no âmbito das crenças populares teriam alcançado novos contornos em contato com as culturas da África e do Novo Mundo, ressignificando sua identidade.

Uma das atribuições mais evidentes de Santo Antônio é sua função casamenteira. De acordo com Ronaldo Vainfas (2003), nas hagiografias medievais não são encontradas relações a tal atribuição e, para o autor, as virtudes casamenteiras do santo teriam ocorrido nos meios populares em virtude da circulação de reminiscências do paganismo. Menezes (2004) nos informa que as mudanças de percepção sobre o santo ocorreram nos contextos portugueses e teriam decorrido

no processo de sincretismo que deu origem às festividades católicas, as festas de Santo Antônio e dos demais santos de junho (São João, São Pedro) estariam associadas aos ritos de fertilidade do solstício de verão (solstício de inverno, no caso do hemisfério sul) (Menezes, 2004, p. 161).

Na devoção a Santo Antônio também podem ser encontrados elementos originados dos contatos entre portugueses e do catolicismo com as populações do Congo e de Angola desde o ano de 1483. Esse contato, de acordo Laura Mello e Souza (2018), parece ter atribuído características muito particulares à devoção ao santo. Segundo a autora, para a população do Congo, o catolicismo “era uma versão mais poderosa de sua religião tradicional; para os europeus, uma forma de catolicismo que incorporava elementos das tradições pagãs locais” (Mello; Souza, 2018, p. 41-42).

De acordo com Vaifas e Mello e Souza (1998), as virtudes atribuídas a Santo Antônio, e reconhecidas amplamente no Brasil, parecem ter sido um “processo de continuidade e remodelagem do cristianismo centro-africano em solo brasileiro” (Vainfas; Melo; Souza, 1998, p. 11). Nesse ponto, considerando as

comemorações ao santo em épocas de culto à fertilidade na Europa, e que o relacionariam a funções de união entre casais, poderíamos cogitar que, a relação estabelecida entre o santo e o sexo naquele contexto, também parece ter encontrado respaldo para estender o aspecto da sexualidade também a Exu, permitindo estabelecer, desse modo, uma ligação entre Santo Antônio e o orixá.

De acordo com Luiz Fernando Sangenis (2021), a aproximação entre o santo e Exu não podem ser inconciliáveis se tomarmos a representação de Exu a partir de sua potência sexual e relação com a fertilidade. Se Exu, em terras africanas, era garantia de prole numerosa para os povos, Santo Antônio, em alguma medida também o era na Europa, pois garantia maridos às jovens e circunscrevia o sexo ao âmbito do casamento como garantia de geração de filhos. Essa associação tipológica entre Exu e Santo Antônio, portanto, é anterior a chegada de ambos ao Brasil.

Essa relação, segundo o autor, parece possível e imaginada por Gilberto Freyre ao reproduzir em *A propósito de frades* (1959) uma imagem de uma escultura de Santo Antônio legendada como: "Santo Antônio – Escultura africana – Foto do arquivo da Agência Geral do Ultramar de Lisboa" (Freyre, 1959: s/n). Sem comentários do autor sobre a escultura, é possível identificar que o santo segura na mão direita o menino Jesus e na esquerda algo que parece um falo de Exu ereto, que é uma de suas representações e que remete à atribuição de fertilidade ao orixá. Embora não haja detalhes nem data na escultura, sabe-se, pela legenda que sua origem é África, permitindo entrever a associação simbólica entre os dois personagens. Nessa medida, parece que a relação entre Santo Antônio e Exu se deu nos intercâmbios culturais e circunscritos a práticas populares conforme descrito nos parágrafos anteriores.

Na TEM, a louvação a Santo Antônio era feita na gira de Pretos Velhos. Durante minha permanência na casa, pude presenciar incorporações que eu considerava atípicas, fora dos padrões daquelas giras, marcadas por significadores muito sutis na performance e que pareciam negociações de sentido para a permanência ou ocultação dos atributos de Exu. Também pude ouvir vários comentários sobre suspeitas de incorporação de Exu ao som das cantigas para o santo. Da mesma forma, ouvi vários relatos de médiuns que confidenciavam suas experiências com Exu nas giras e reclamavam das restrições à incorporação da entidade nos ritos da instituição.

Os comentários dos médiuns evidenciavam a relação entre as duas entidades e ancoravam-se na justificativa de que alguns Exus estavam transitando espiritualmente para a categoria mais elevada de Preto Velho, portanto teriam algum aval para começar a frequentar a gira. Esse aspecto parecia revelar uma suposta permissão que o médium se concedia para dar passagem a uma energia que parecia ainda na fronteira. Portanto, incorporar um Exu que estava transitando para Preto Velho não parecia uma

infração tão grave às normas, pois dava a entender que Exu fazia um estágio para passagem de faixa vibratória, adequando-se ao próximo degrau evolutivo.

A incorporação de Exu na TEM era inegociável, pois, muito frequentemente eu ouvia de médiuns mais graduados que a necessidade de incorporar Exu nas giras “era coisa de médium iniciante ou sem doutrina e que queria dar vasão às suas questões” ou ainda “eram médiuns que estavam com obsessores que tentavam adentrar a gira utilizando-se da fraqueza do médium, tentando passar-se por Exu”. Embora as permutas identitárias entre Exu e Santo Antônio indicassem uma negociação da presença africana, a invisibilidade de Exu não parecia compartilhada pela totalidade dos médiuns, pois, com muita frequência, eu presenciava reclamações e desligamentos de médiuns da instituição que se sentiam ofendidos pelo veto a suas entidades. Os conflitos me pareciam acompanhados de surpresa porque ao filiar-se à instituição não éramos informados de que era proibido incorporar Exu.

Nas análises que faço na atualidade sobre os eventos que presenciei enquanto médium da TEM é possível perceber conflitos identitários que atormentavam os médiuns sobre a legitimidade da experiência com a incorporação de Exu de forma obrigatoriamente dissimulada, infringindo as regras. Parecia que Exu era mais forte do que a regra, mais intenso do que a verdade e mais vibrante que a racionalidade. Os médiuns sentiam suas almas lavadas e os corpos purificados. Os relatos denunciavam uma breve sensação de liberdade com a transgressão que alargava as fronteiras do permitível. Ao mesmo tempo, esse processo parecia gerar angústia e sofrimento, alternando os sentimentos de culpa e de indignação.

Podemos, de alguma forma, atribuir os conflitos gerados pela negação evidente de Exu nos ritos da TEM à impossibilidade de manifestação explícita do pólo negativo para extravasar o lado sombrio/recalcado e conflituoso do indivíduo. Esse processo de negação da sombra dos sujeitos parecia ser responsável pelo desequilíbrio da função da manifestação mediúnica. O diálogo entre a luz e a sombra nesse ponto parecia desautorizado, pois apenas os aspectos de entidades supostamente luminosas eram permitidos. Essa unilateralidade parecia impedir o confronto entre ambos os pólos, impossibilitando a integração de todas as partes constituintes dos sujeitos, consciente e inconsciente no processo de desenvolvimento.

Os conflitos eram a natureza recorrente da busca pela religiosidade na TEM naquela época. Os médiuns com quem eu conversei ao longo dos anos apresentavam em suas narrativas desajustes de todas as ordens e buscavam na religião a ressignificação de suas vidas. Segundo a perspectiva da filosofia da doutrina do caboclo Mirim, o sofrimento era originado pelas trevas e o tratamento era pautado no combate ao mal pela intensa “exposição à luz”. E isso era feito por meio do desenvolvimento mediúnico,

onde somente entidades consideradas “de luz” tinham permissão de transitar, com a função de iluminar todas as partes do medium.

Nesse contexto, questionamos o procedimento que exclui a manifestação explícita do lado considerado sombrio e delegado a Exu, e compreendemos como um elemento de dominação e subalternização. Não importa se Exu estava trabalhando no invisível como alegava a instituição. Para a subjetividade dos médiuns impressionados pela gira, a diferença está naquilo que se pode ver exteriorizado, logo, se eu não vejo Exu arquetípicamente manifestado e representado, ele não existe, porque não cumpre a função simbólica da comunicação na psique. Sendo assim, se partirmos do pressuposto de que o equilíbrio entre as partes constituintes do sujeito subjaz a preexistência de conteúdos polarizados, o método proposto pela doutrina inviabiliza a integração entre os opositos, reafirmando seu compromisso com a unilateralidade excludente da racionalidade que impossibilita a manifestação da diversidade polarizada dos modos de ser e de estar no mundo.

A reinterpretação de Exu pela TEM pode ser tomada a partir da dualidade que lhe é própria. A função de Exu foi consolidada como trabalhador na cosmologia da instituição. Essa caracterização pode estar sintonizada com a herança colonial que alocava o negro como mão de obra, sintonizando-se com o modelo de afirmação da diferença entre as raças que fundamenta o racismo e ratifica o branco como ideal de superioridade biológica e civilizacional. A função de Exu no ritual da instituição parte da “presença invisível”, sem a corporificação do elemento negro. O ocultamento de Exu na gira da TEM pode ser tomado como um processo de hierarquização concebido a partir de estereótipos (Seyferth, 1995) atribuídos ao comportamento de Exu de um modo geral, baseado na ambivalência de sua constituição primordial. Essa lógica hierárquica pode ser identificada no ordenamento da gira que veta o protagonismo da entidade na cena religiosa. A gira pode ser interpretada, assim, como uma continuidade da mentalidade eugenista sobre os comportamentos sociais atribuídos aos negros, afirmando a desigualdade e o racismo como princípios ordenadores da performance da TEM.

A exclusão identitária de Exu na gira evidencia um jogo entre luz e trevas que alocou a africanidade na negatividade e nas trevas (Barros, 2025). Quando ele atuava de forma “invisível”, ele era trabalhador de luz e muito importante para o equilíbrio da cerimônia, mas, quando ele se “manifestava”, era o espírito das trevas, anunciador do desequilíbrio, intruso em busca de desarmonia. Nesse ponto, a invisibilização de Exu foi um instrumento que apaziguou suas características ambivalentes e permitiu sua permanência como trabalhador, desde que tutelado por Preto Velho. Desse modo, podemos compreender que a ressignificação identitária de Exu parece alinhada com os pressupostos das ideologias do pensamento ocidental no início do século XX e amplamente divulgadas pelas políticas de estado, especialmente

no Brasil dos anos de 1930 (Seyferth, 1995). A relação simbólica feita entre Exu e Santo Antônio na história ecoou na umbanda de caboclo Mirim como uma estratégia que permitiu sua permanência no rito, justificando a importância de sua atividade espiritual, mesmo que de forma discreta.

Podemos perceber nessa relação uma negociação que hierarquiza os personagens com base em atributos morais que valorizam Preto Velho e que caricaturizam Exu. No intercâmbio das duas entidades podemos evidenciar um recorte flagrante da dinâmica da estrutura da colonialidade do poder, fortemente ancorada na noção de raça como elemento central e essencial que organizou o protagonismo das entidades no culto. Segundo Quijano (1992; 2000), a colonialidade do poder foi empregada como mecanismo de classificação e controle social, sustentando a legitimidade de uma ordem hierárquica baseada na alegada inferioridade dos grupos racializados. Nesse ponto, entrevemos que, mesmo que ambas as entidades pertençam a um mesmo grupo racializado, a leitura sobre suas identidades está ancorada na presença do corpo negro sob um viés moral, pois o Preto Velho é notoriamente “respeitável”, enquanto Exu permanece sob suspeita, o que se dá em função dos aspectos sexualizados e imorais que lhe foram atribuídos.

Os desdobramentos acerca da presença do corpo negro representado por Exu nesse novo espaço denominado “tenda” nos permitem identificar que o culto da TEM promoveu uma reconfiguração das práticas das macumbas, reforçando nossa premissa sobre o suposto “embranquecimento” do culto. Essa reconfiguração ocorreu sob a tutela de um culto repaginado, que buscava aglutinar elementos culturais distintos e forjar uma identidade brasileira supostamente pacífica. Entretanto, nossas análises evidenciaram que o corpo foi o principal elemento mobilizado, por meio de um discurso de interdição da incorporação de Exu pelos médiums. Observamos que essas interdições discursivas estavam ancoradas em concepções de valor que reforçavam a lógica que subjaz à compreensão de Exu como entidade da desordem, confirmando o pressuposto da hierarquização racial como fator estruturante da religião.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação objetivou identificar na ritualística da Tenda Espírita Mirim (TEM) de que forma o silenciamento de Exu afinou-se com o modelo eugenista do projeto de governo na primeira metade do século XX. Analisamos de que forma esse modelo contribuiu com um ambiente de constantes disputas e negociações identitárias em torno da presença do que restou do corpo negro na religião – a entidade. Partimos da premissa de que a TEM inaugurou um modelo referencial de umbanda embranquecida e “pacificada” que foi amplamente difundido pelos segmentos religiosos no estado do Rio de Janeiro. Visamos compreender como os interditos relativos à corporificação de Exu no espaço deflagraram conflitos e negociações nos intercâmbios da religião.

As análises evidenciaram que a TEM consolidou-se com evidentes marcas de racialização, particularmente visíveis no ordenamento de suas práticas litúrgicas, calcadas em valores eurocentrados e racionalizados, destituindo a visibilidade dos elementos centrais do protagonismo religioso. O contorno da instituição contribuiu decisivamente para a consolidação de uma vertente de umbanda caracterizada pelo processo de embranquecimento simbólico e pela pacificação ritual, com notório afastamento das expressões religiosas associadas às macumbas cariocas. Consideramos que seu princípio ordenador conferiu um estatuto institucionalizado, normativo e socialmente legitimado. Esse modelo organizacional, amplamente difundido entre os adeptos da tradição no estado, permanece como paradigma dominante nas configurações contemporâneas, mantendo Exu há décadas na clandestinidade.

A categoria raça destacou-se como elemento analítico central no cerne das disputas por legitimidade e nos possibilitou a compreensão dos mecanismos que definiram quem poderia ocupar os espaços de protagonismo performático da instituição. Nesse contexto, a figura de Exu passou por um profundo processo de ressignificação, sendo submetido à invisibilidade à custa de um discurso finalista que o alocou na categoria de trabalhador. Enquanto entidade constitutiva das religiosidades afro-diaspóricas, Exu foi historicamente atravessado por dinâmicas racializantes que moldaram subjetividades, crenças e cosmologias dentro dos paradigmas colonial e moderno. No contexto da TEM, os aspectos racializantes e branqueadores podem ser sutilmente percebidos quando Exu foi enquadrado na falange de São Antônio, santo branco e católico, o que compreendemos como um artifício que o localizou como coadjuvante na falange que tem como protagonista o santo branco. Nesse ponto, Exu parece ser o “mal necessário”, já que “sem Exu não se faz nada”. Aqui, ele performa o serviçal, o trabalhador invisível.

Ao ser identificado com o campo da sombra e com o espaço externo, Exu aglutinou em sua personalidade aspectos imorais, de desequilíbrio e atraso. Pode-se perceber a noção de hierarquia espiritual fortemente calcada em pressupostos moralizantes que categorizaram Exu como desviante da norma, ficando, por isso, como aprendiz submetido à tutela de Preto Velho, o arquétipo do homem idoso, sábio e elevado espiritualmente. Assim, assumimos que o modelo racial concebido politicamente e difundido popularmente na época estendeu-se para o mundo espiritual, sendo assumido como modelo ideal de branqueamento para o delineamento das identidades das entidades na umbanda da TEM.

Desse modo, a invisibilização de Exu no contexto da umbanda de caboclo Mirim parece evidenciar a estruturação do racismo na sociedade brasileira transbordado nos intercursos religiosos. Diante disso, propomos que a crítica à noção de sincretismo religioso se revela como estratégia epistemológica crucial para revisitar, sob outra chave interpretativa, a trajetória dos sujeitos historicamente silenciados e apagados, sobretudo no universo das religiões de matrizes afroameríndias. Compreendemos que

desconstruir os sincretismos é desarticular as tramas de poder, hierarquização e subalternização disfarçados de convivência pacífica. Reconstituir tradições e descolonizar os deuses se configura como um ato de reinscrição da ancestralidade enquanto força de resistência e vetor de subversão dos efeitos persistentes da colonialidade.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, T.; ELLIS, C.; JONES, S. **Autoethnography: Understanding Qualitative Research Series**. New York, NY: Oxford University Press, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Carolyn-Ellis-3/publication/268809603_Adams_T_Holman_Jones_S_and_Ellis_C_2015_Autoethnography_Chapter_1_Oxford_University_press/links/547743780cf2a961e48252cf/Adams-T-Holman-Jones-S-and-Ellis-C-2015-Autoethnography-Chapter-1-Oxford-University-press.pdf. Acesso em: 24 agos. 2025.
- BARROS, V. Os caminhos de ressignificação do Senhor dos Caminhos no Brasil: Interlocuções entre Exu, o deus Príapo e o demônio Baphomet : Exu between the god Priapus and the demon Baphomet. **Abatirá - Revista De Ciências Humanas e Linguagens**, 6(9), 2025. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/abatira/article/view/19031>. Acesso em: 24 agos. 2025.
- BARROS, V. Racismo religioso, branqueamento e legitimidade: o caso da primeira onda da umbanda no Rio de Janeiro do início do século XX. **Revista Inter-Legere**, [S. l.], v. 5, n. 35, p. c29459, 2022. DOI: 10.21680/1982-1662.2022v5n35ID29459. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/29459>. Acesso em: 24 ago. 2025.
- BROWN, D. Uma história da umbanda no Rio. In: umbanda e Política - **Cadernos do ISER**, nº 18. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/comunicacoes-28_compressed.pdf. Acesso em: 18 mai. 2023.
- BROWN, D. Umbanda & Política. **Cadernos do ISER**, 18. Rio de Janeiro. ISER e Marco Zero, 1987. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/comunicacoes-28_compressed.pdf. Acesso em: 18 mai. 2023.
- BROWN, D; CONCONE, M. H. V. B.; NEGRÃO, L. N. et. al. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CAMPOS, R. B. C. Sobre a “docilidade” do catolicismo: interpretações do sincretismo e anti-sincretismo na/da cultura brasileira. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, (65), 89–101, 2008. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/314> Acesso em 18 maio 2023.

CAPONE, S. **A Busca da África no Candomblé**. Tradição e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004.

CRESWELL, J. W. **Projeto de pesquisa**: métodos qualitativo, quantitativo e misto. Porto Alegre: Artmed, 2007.

DAMATTA, R. **A casa e a rua**. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.

ELLIS, C. **The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography**. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

FERRETTI, S. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ciências Sociais**, 11(21), 2014. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867> Acesso em: 14 out. 2022.

FREYRE, G. **A propósito de frades**: sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs, especialmente das hispânicas no trópicos. Livraria Progresso, 1959.

GOLDMAN, M. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**. n.13: 149–153. 2005.

MARIZ, C. “De Vuelta Al Baile Del Sincretismo”: Un Diálogo Con Pierre Sanchis, Cecília Mariz. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 189–201, setembro de 2005.

MENEZES, R. de C. **A dinâmica do sagrado**: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.2004.

NETO, A. G. da C. Racismo religioso: diálogos de um conceito. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, v.16, n.7, 5323–5342., 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/revconv.16n.7-009> Acesso em: 14 set. 2025.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?lang=pt> Acesso em: 18 nov. 2023.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 122-151. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quiijano.rtf>. Acesso em: 20 jan. 2019.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (Org.). **Los conquistados**. Bogotá: Flacso, 1992. p. 437-449.

SANCHIS, P. **Fiéis e Cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EDUERJ. p.9-57. 2001.

SANGENIS, L. F. C. Santo Antônio, me casa já! Leituras Afro-brasileiras sobre as virtudes casamenteiras do santo lisboeta e a moralização da sexualidade da mulher. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 41(3): 263-283, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/xCf4bczSzRKmrNLqxfNRK5m/?lang=pt> Acesso em: 15 mai. 2023.

SEYFERTH, G. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. **Anuário Antropológico**, v.18, n.1, 175–203. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6581> Acesso em 18 maio 2023.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Imago, 2002.

SODRÉ, M. Do lugar de fala ao corpo como lugar de diálogo: raça e etnicidades numa perspectiva comunicacional. **RECIIS**, v.13, n.4. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.29397/reciis.v13i4.1944> Acesso em: 31 out. 2025.

TENDA ESPÍRITA MIRIM. **Ritualística**. Disponível em: <https://tendaespiritamirim.com.br/ritualistica/sessoes-e-giras/> Acesso em: 20 de setembro de 2022.

VAINFAS, R. Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política. **Revista USP**, São Paulo, n. 57: 28-37, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33831> Acesso em: 15 mai. 2023.

VAINFAS, R; MELLO e SOUZA, M. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. **Tempo**. v. 3, n. 6: 96-118, 1998. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. Disponível em: https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf Acesso em: 15 mai. 2023.

VERGER, P. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura, do original de 1957. São Paulo: Edusp, 1999.