

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**FACULDADE DE COMUNICAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

**Ana Luísa Schuchter Rofino**

**UM OLHAR Opositor SOBRE OS *MEMES* MACUMBEIROS:  
VELHAS E NOVAS PRÁTICAS DE RACISMO RELIGIOSO CONTRA  
AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO NA CULTURA  
DIGITAL**

**Fevereiro**  
**2025**

**Ana Luísa Schuchter Rofino**

**UM OLHAR Opositor SOBRE OS *MEMES* MACUMBEIROS:  
VELHAS E NOVAS PRÁTICAS DE RACISMO RELIGIOSO CONTRA  
AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO NA CULTURA  
DIGITAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Carrera Malerba

**Juiz de Fora  
2025**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Schuchter Rofino, Ana Luísa .

UM OLHAR Opositor SOBRE OS MEMES MACUMBEIROS: VELHAS E NOVAS PRÁTICAS DE RACISMO RELIGIOSO CONTRA AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO NA CULTURA DIGITAL / Ana Luísa Schuchter Rofino. -- 2025.

133 p.

Orientador: João Paulo Carrerra Malerba  
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Comunicação Social. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2025.

1. Racismo religioso. 2. Zona fronteiriça da discursividade. 3. Memes. 4. Influenciadores de axé. 5. Olhar opositor. I. Carrerra Malerba, João Paulo, orient. II. Título.

**Ana Luísa Schuchter Rofino**

**Um olhar opositor sobre os memes macumbeiros: velhas e novas práticas de racismo religioso contra as comunidades tradicionais de terreiro na cultura digital**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós - Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação. Área de concentração: Comunicação e Sociedade.

Aprovada em 19 de fevereiro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. João Paulo Malerba** - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof. Dr. Wedencley Alves Santana**

Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento**

Universidade de Brasília

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Beatriz Brandão Polivanov**

Universidade Federal Fluminense

Juiz de Fora, 22/01/2025.

---



Documento assinado eletronicamente por **João Paulo Carrera Malerba, Professor(a)**, em 19/02/2025, às 14:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Wanderson Flor do Nascimento, Usuário Externo**, em 19/02/2025, às 18:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Wedencley Alves Santana, Professor(a)**, em 20/02/2025, às 10:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Beatriz Brandão Polivanov, Usuário Externo**, em 20/02/2025, às 12:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2206586** e o código CRC **15A8BA34**.

---

Eu, Ana Schuchter, mulher negra e de terreiro, dedico este trabalho às Comunidades Tradicionais de Terreiro. Nossos mortos não dormem e nem estão mortos: nós também não podemos morrer.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Senhor dos caminhos, oferto primeiro a sua parte. Que Njila permita que a comunicação e a palavra sejam sempre minhas aliadas na construção do presente-futuro ancestral dos nossos Terreiros. Assentar é enraizar, dar de comer, aguardar o tempo da floração, colher e sentir o sabor dos frutos. A benção de Kaiango e Kabila por manterem minha cabeça na terra e meus pés no fogo. Agradeço a minha mãe, Ana Marlene Schuchter, por possibilitar que eu aprendesse a que a palavra carrega poder. Minha maior escora e incentivadora em todos os passos. Pela presença, pertencimento e fortalecimento, bato cabeça ao meu Pai, Geraldeli Rofino e a minha irmã, Esther Schuchter. Dos assentamentos mais poderosos, as raízes de mim. Preta Velha que me olha e devora uma parte de mim. Pombagira que é a fúria de todos os meus futuros amplos e prometidos. Caboclo e Exu que pulsam no meu corpo acordando todas as memórias ancestrais divinizadas. Reverencio também meu orientador, João Paulo Carrera Malerba, por conduzir esse rito de passagem, me ensinar sobre o Tempo, se alegrar com as descobertas e nutrir os caminhos que virão. O presente trabalho foi desenvolvido com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), através da concessão de bolsa de estudo de Mestrado - Código de Financiamento #001.

*Tenho sido mulher  
há muito tempo  
cuidado com meu sorriso  
sou traiçoeira tenho magia antiga  
e a nova fúria do meio-dia  
com todos os seus futuros amplos  
prometidos  
Eu sou mulher  
e não branca.*

*Audre Lorde, "Uma mulher fala".*

## RESUMO

Essa pesquisa investiga os discursos de influenciadores de axé sobre as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) na plataforma de mídia social Instagram. Compreendendo o racismo religioso (Rufino e Miranda, 2019) como uma política de violência que investe nas narrativas como uma das principais formas de exercício de seu poder, analisaremos as tensões e as controvérsias presentes na zona fronteira da discursividade (Sodré, 2023) de quatro memes macumbeiros. A pesquisa parte de uma abordagem de caráter qualitativo e o referencial teórico-metodológico fundamenta-se no diálogo entre os campos dos Estudos Culturais, das Relações Étnico-Raciais e da Cultura Digital. A metodologia adotada será a Análise Crítica do Discurso (Fairclough, 2001). Assumimos como hipótese que os discursos, as representações e as significações mobilizadas nos memes de macumba têm produzido colonização de saberes ancestrais; apropriação cultural; soterramento histórico; e comercialização de práticas negras-espirituais. Nesse sentido, busca-se analisar a influência do racismo religioso para novas e velhas narrativas de embranquecimento, fetichização cultural e folclorização das tradições de terreiro, tendo em vista que novos atores, roupagens e engenharias coloniais complexas operam na contemporaneidade. Partimos do pressuposto que os memes, através de jogos de sátiras, dinâmicas metafóricas, efeitos semióticos e imagens de controle (Collins, 2019), empreendem processos de aprendizagem ubíqua (Santaella, 2013) e nublam práticas de letramento racial (Twine e Steinbugler, 2006) sobre as CTTro. Ainda assim, as narrativas impostas aos signos de terreiro que circulam no digital, por mais violentos que sejam ao nomear, controlar e manipular significados e sentidos não são e/ou estão estáveis, pelo contrário: seguem provocando debates uma vez que também possuem vulnerabilidades habilitadas para frustrar as armadilhas e/ou meras produções racistas. Logo, essa pesquisa trata da descrição do racismo religioso e, diametralmente, da discussão sobre a importância de um olhar opositor (hooks, 2019) capaz de produzir abalos e ampliar a política da significação contra o racismo religioso. Dessa forma, disputamos os memes também como espaço-tempo narrativo que abre encruzilhadas (Martins, 1997) para a desestabilização das representações racistas dos cultos de axé. Ressaltamos que a problemática não se instaura meramente no âmbito discursivo, mas sobre a performance que essas narrativas arquitetam sobre a identidade e os saberes de terreiro que, por vezes, contradizem o código cultural, espiritual e religioso das CTTro.

**Palavras-chaves:** Racismo religioso; Zona fronteira da discursividade; Memes; Influenciadores de axé; Olhar opositor

## ABSTRACT

This research investigates the discourses of axé influencers about Traditional Communities of Terreiro (CTTro) on the social media platform Instagram. Understanding religious racism (Rufino and Miranda, 2019) as a policy of violence that leverage narratives as one of its main tools of power, we will analyze the tensions and controversies within the discursive border zone (Sodré, 2023) of four macumba-themed. The research is based on a qualitative approach and its theoretical-methodological framework is based on a dialogue between the fields of Cultural Studies, Ethnic-Racial Relations and Digital Culture. The methodology adopted is the Critical Discourse Analysis (Fairclough, 2001). We hypothesize that the discourses, representations, and meanings mobilized in macumba memes have produced colonization of ancestral knowledge; cultural appropriation; historical erasure; and the commercialization of black-spiritual practices. In this sense, we seek to analyze the influence of religious racism on new and old narratives of whitening, cultural, fetishization and folklorization of terreiro traditions, bearing in mind that new actors, costumes and complex colonial dynamics are at play in contemporary times. We assume that memes, through satire, metaphorical dynamics, semiotic effects and controlling images (Collins, 2019), undertake processes of ubiquitous learning (Santaella, 2013) and obscure practices of racial literacy (Twine and Steinbugler, 2006) about CTTro. Nevertheless, the narratives imposed on the signs of terreiro circulating in digital spaces — despite being violent in naming, controlling, and manipulating meanings and senses — are neither stable nor fixed; on the contrary, they remain provoking debates as they also hold vulnerabilities that can disrupt traps or mere racist productions. Therefore, this research addresses the description of religious racism and, simultaneously, the discussion on the importance of an oppositional gaze (hooks, 2019) capable of unsettling and broadening the politics of signification against religious racism. In doing so, we also dispute memes as a narrative space-time that opens up crossroads (Martins, 1997) to destabilize racist representations of axé cults. We stress that the issue does not lie solely in the discursive realm but in the performance these narratives construct around the identity and knowledge of the terreiro, which sometimes contradicts the spiritual and religious code of the CTTro.

**Keywords:** Religious racism; Discursive border zone; Memes; Axé influencers; oppositional gaze.

## FIGURAS

Figura 1: <i>Meme</i> “Você está conhecendo o lado macumbeiro digital”.....	83
Figura 2: <i>Meme</i> “Você está conhecendo o lado macumbeiro digital”.....	83
Figura 3: <i>Meme</i> “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie Mãe de Santo” .....	95
Figura 4: <i>Meme</i> “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie da Oxum” .....	97
Figura 5: <i>Meme</i> “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie da Oxum” .....	98
Figura 6: <i>Meme</i> “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie Novata” e “Barbie Fim de Gira”...	101
Figura 7: <i>Meme</i> “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie Novata” e “Barbie Fim de Gira” ..	101
Figura 8: <i>Meme</i> “Sou contra o sacrificio animal” .....	104
Figura 9: <i>Meme</i> “Que show é esse? Kkkkk”.....	110

## QUADRO

Quadro 1: Conteúdos do ciberaxé .....	51
---------------------------------------	----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1. RACISMO RELIGIOSO: O CARREGO COLONIAL CONTRA AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO (CTTro).....</b>	<b>22</b>
1.1 SINCRETISMO, EMBRANQUECIMENTO, APROPRIAÇÃO E FOLCLORIZAÇÃO CULTURAL ANDAM JUNTOS EM TERRAS COLONIAIS .....	22
1.2 AS DIMENSÕES DO RACISMO RACISMO RELIGIOSO: O CARREGO COLONIAL CONTRA AS EXISTÊNCIAS DE AXÉ .....	37
<b>2. DA TRADIÇÃO ORAL À CULTURA DIGITAL .....</b>	<b>41</b>
2.1 BREVE HISTÓRICO DA MEDIATEZADAÇÃO DAS RELIGIÕES DE AXÉ NOS E PELOS MEIOS COMUNICAÇÃO.....	41
2.2 ENTRE DITOS, AMARRAÇÕES E ENCRUZILHADAS: AS CTTRO NAS PLATAFORMAS DE MÍDIA SOCIAIS .....	45
<b>3. MEMES, INFLUENCIADORES DE AXÉ E A ZONA FRONTEIRIÇA DA DISCURSIVIDADE .....</b>	<b>54</b>
3.1 <i>MEMES</i> NA CULTURA DIGITAL E REDE DE (DES)APRENDIZAGEM UBÍQUA .....	54
3.2 META TERREIRO, ORIXÁS ONLINE E COMÉRCIO RELIGIOSO .....	62
3.3 ENTRE A ZONA FRONTEIRIÇA E A ENCRUZILHADA DO DISCURSO .....	72
<b>4. METODOLOGIA, <i>CORPUS</i> E ANÁLISE .....</b>	<b>79</b>
4. 1 <i>MEME (REEL)</i> - VOCÊ ESTÁ CONHECENDO O LADO MACUMBEIRO DIGITAL - @GUTIPVIEIRA .....	83
4. 2 <i>MEME (CARROSSEL)</i> - BARBIES MACUMBEIRAS - @ENVIOSDEARUANDA .....	93
4. 3 <i>MEME (REEL)</i> - SOU CONTRA O SACRIFÍCIO ANIMAL- @LEODEOXOSSI ..	103
4. 4 <i>MEME (VÍDEO REACT)</i> - “QUE SHOW É ESSE? KKKKKKKK” - @BIEL_MANHAESBJJ .....	110
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>120</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>123</b>

## INTRODUÇÃO

2023: influenciadores de axé, em sua maioria branca, organizam a “*Marcha para Exu*”<sup>1</sup>, em São Paulo (SP), com a presença do capitão Silva Rosa, da Rota — batalhão militar conhecido pelas operações de chacina da juventude negra paulista. O evento, organizado por Jonathan Pires, cujo slogan era a luta por *tolerância* religiosa, incendiou debates sobre a relação entre política e tradições de terreiro uma vez que toda mobilização foi feita nas plataformas de mídias sociais e o evento foi engrossado por personalidades públicas, os influenciadores de axé da Umbanda, do Candomblé e da Quimbanda, por exemplo, pertencentes ao eixo Rio de Janeiro - São Paulo. Enquanto Exu, um dos maiores símbolos da luta negra no país, era atrelado ao bolsonarismo e aos valores da extrema-direita, o Terreiro Caminho da Luz<sup>2</sup> reivindicava a marca e a autoria da passeata que realizava há quatro anos junto a outras ações culturais e que estava sendo, agora, apropriada pelos “macumbeiros do *Instagram* e *TikTok*” como são popularmente conhecidos.

Logo após o anúncio do evento, o Jornal Matriz Africana narra na reportagem intitulada “*Privatizaram Exu? Entenda o processo conturbado de patenteação da Marcha de Exu*”<sup>3</sup> sobre a apropriação da marca registrada no nome da matriarca do terreiro no Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI). No Twitter, Renzo Carvalho (2023) relembra que o capitão convidado fez campanha para o ex-presidente Bolsonaro que comparou pessoas quilombolas a animais, afirmando que toda manifestação é um escárnio com memória de nossos ancestrais assassinados pelos aparatos repressivos brasileiros. No *Instagram*, a contranarrativa “Meu Exu não Marcha”, adotada por alguns perfis, mobilizou reflexões e críticas não somente sobre a invasão de ideologias e personalidades de direita nas tradições de terreiro, como também sobre a dissociação política, racial e identitária da influência digital de axé quanto à historicidade e ao código negro-ancestral do sagrado preto.

Entre aclamações e retaliações, o evento chegou à sua segunda edição em 2024, reunindo milhares de filhos de santos e simpatizantes na Avenida Paulista, sob o reconhecimento público-midiático de ser uma “celebração da cultura afro-brasileira” contra a “demonização de Exu”. Sabemos que em território brasileiro, a figura de Exu foi apropriada por organizações cristãs e neopentecostais, ao longo das décadas, para demonizar as religiões de axé. Para justificar as opressões e amarrar as culturas negras religiosas aos esquemas de deus-diabo, bem-mal, salvação-perdição, céu-inferno, a Divindade foi eleita para o papel e

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cu5LJXyLXJi/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

<sup>2</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cw3VQYivCOL/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

<sup>3</sup> Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CxGx\\_K9pzcq/](https://www.instagram.com/p/CxGx_K9pzcq/). Acesso em: 15 jan. 2024.

encarnação do Diabo, mesmo que represente a alegria, a contradição, a dualidade, o gozo, a comunicação, o trânsito da vida e da morte, na perspectiva diaspórica brasileira.

O caso da Marcha de Exu ilustra com precisão o cenário dos discursos socialmente partilhados sobre as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro)<sup>4</sup> na cultura digital, em específico os mediados por influenciadores digitais desses cultos, em um contexto singular da relação entre fenômenos sociais e plataformas de mídia. Desde 2020, o debate acerca de racismo estrutural, antirracismo, justiça e privilégios sociais vem ganhando destaque nas plataformas de mídias sociais (Marques e Carrera, 2022) no Brasil. Fruto das lutas históricas empreendidas pelo Movimento Negro, a insurgência dessas manifestações antirracistas na contemporaneidade tem impulsionado e visibilizado diversas discussões sobre o racismo religioso, dentro e fora do ambiente digital, enquanto política que desemboca em uma série de violências contra as CTTro. Nesse território de debates e de ações antirracistas que tem o ambiente digital como espaço e ferramenta tática, os influenciadores de axé vêm ganhando notoriedade e alcance a partir de uma série de conteúdos na plataforma *Instagram*.

Segundo Miranda e Rufino (2019) os múltiplos ataques sofridos pelo povo de axé são encarrilhados por uma engenharia de dominação/subordinação que tem a raça, o racismo e o colonialismo como base. Nesse sentido, o racismo religioso se expressa como uma espécie de terrorismo do carrego colonial cujas obras e efeitos abarcam não só invasões, depredações, incêndios, humilhações, desterros, ameaças de morte, interdição de rituais em espaços públicos e assassinatos, mas também o controle das subjetividades, o ataque à memória, a negação dimensões mais radicais de ritualização da vida, o extermínio de possibilidades, físicas e simbólicas, de invenção de mundo (Rufino e Miranda, 2019).

Nos perfis dos influenciadores de axé, encontram-se, *primeiro*, convocações para fábrica de médiuns e meta terreiro, cursos online sobre Exu e Pombagira, imersões de desenvolvimento mediúnico virtual; publicações sobre como consagrar guia de proteção; o que colocar na tronqueira de Exu; incorporar em casa: pode ou não? e; menções sobre Ken Marabô, Barbie Padilha, Ogum estilo The Rock<sup>5</sup>. Em *segundo*, identificam-se publicações sobre: como ser um filho de santo antirracista, a importância do letramento racial nos terreiros, porque valorizar a cultura afro-indígena das macumbas, como ser um branco no terreiro aliado, por exemplo.

---

<sup>4</sup> Adotaremos o termo Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) proposto pelo Babalorixá Sidnei Nogueira (2020) como denominação aglutinadora de práticas como Umbandas, Candomblés, Tambores de Mina, Juremas, Quimbandas, Batuques e aparentados. Optamos também pela menção no plural a fim de demarcar e reivindicar a diversidade epistemológica, histórica, geográfica e cultural sagrada de cada um desses cultos.

<sup>5</sup> Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C1e9BoxrDio/?img\\_index=4](https://www.instagram.com/p/C1e9BoxrDio/?img_index=4). Acesso em: 15 jan. 2024

Considerando esse cenário, as inquietações acerca dos motivos que conduzem a proposta desta pesquisa surgiram pela observação de como a relação entre comunidades de terreiro, influenciadores digitais e racismo religioso está imersa em tensões, contradições e performances no que tange à luta contra o racismo religioso. No contexto dessa problemática, o objetivo geral desta pesquisa é investigar as manifestações do racismo religioso a partir da análise dos discursos evocados em quatro memes macumbeiros produzidos e publicizados por influenciadores de axé, são eles: 1) “Você está conhecendo o lado macumbeiro digital” de Guti Vieira; 2) “Barbie Macumbeira: qual é você?” de Jonathan Modesto; 3) “Sou contra o sacrifício animal” de Leonardo Piotrovski; e 4) “Que show é esse? kkkk” de Gabriel Manhaes. Utilizamos como critérios de seleção dos memes: a) o fato dos objetos abordarem e pautas historicamente demonizadas social e midiaticamente; b) dos conteúdos envolverem vivências comuns da cultura de terreiro; c) das publicações acionarem elementos basilares dos memes; d) das postagens apresentarem uma relação direta com as performances da influência digital de terreiro e; e) dos conteúdos causarem e envolverem processos de viralização.

Partimos do pressuposto que as plataformas de mídias sociais (D`Andrea, 2021) ampliaram as formas históricas de colonialidade de poder e novos comunicadores têm utilizado artefatos da cultura digital, como os memes, para agenciar alguns eventos contra as CTTro: colonização de saberes ancestrais; apropriação cultural; soterramento histórico e comercialização de práticas negras-espirituais. Sendo assim, ao violarem os códigos filosóficos, culturais e ancestrais do sagrado preto, os conteúdos destes novos agentes situam-se numa *zona fronteira do discurso* que pode operar novas e velhas manifestações de racismo religioso.

Em “*O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*”, Sodré (2023) defende que, atualmente, tornou-se dificultosa a produção de um discurso racista explícito, enquanto se fortalece um discurso fluido, ambíguo que se transfigura, indefinidamente, carregando valores discriminatórios com intensidades variáveis. Dessa forma, a zona fronteira do discurso transforma-se nesse espaço-tempo narrativo não somente capaz de acomodar preconceitos raciais, imagens de controle e gatilhos representacionais repletos de malabarismos e camuflagens; mas também de desestabilizar imagens, significações e representações racistas ao tensionar suas vulnerabilidades e abrir uma encruzilhada onde olhares opostos frustram as armadilhas coloniais que tentam devorar a cultura negra.

No que se refere aos objetivos específicos, elencam-se: 1) Discutir sobre o funcionamento e os artifícios da política do racismo religioso (Flor do Nascimento 2016; Rufino e Miranda, 2019) na cultura digital e os impactos nos discursos mediatizados sobre a identidade

negra religiosa; 2) Debater sobre disputas ideológicas, identitárias e discursivas que operam nos memes de macumba e suas respectivas tensões, contradições e aberturas de signos para práticas de letramento racial (Twine e Steinbugler, 2006); 3) Investigar as sátiras, as dinâmicas metafóricas, os efeitos semióticos e os jogos de construção de sentidos que a zona fronteira da discursividade (Sodré, 2023) dos conteúdos digitais abarca e faz circular sobre a identidade cultural, política e racial dos povos de terreiro frente à política do racismo religioso; 4) Compreender como a operação do olhar opositor (hooks, 2019) e da encruzilhada (Martins, 1997) sob conteúdos digitais da influência de axé mostra-se capaz de provocar reflexões sobre as comunidades de terreiro e ampliar a política da significação do discurso da luta contra o racismo religioso.

Ressaltamos que a problemática não se instaura meramente no âmbito discursivo da dos memes da influência digital de terreiro, mas sobre a performance que essas narrativas arquitetam sobre a estética, a ética, a identidade, a cultura de terreiro que, por vezes, contradizem o código cultural, ético, linguístico e religioso afrodiáspórico, caminhando no sentido contrário à soberania existencial de pessoas pretas. Todavia, uma vez que as narrativas sobre os signos de terreiro que circulam no digital não são e/ou estão estáveis, a proposta é encarar essas engenharias e propor artimanhas que perspectivam despachar os seus carregos. Logo, essa pesquisa trata da descrição do racismo religioso e, diametralmente, da discussão sobre a importância de um olhar opositor capaz de produzir abalos e favorecer a ampliação de uma política da significação contra o racismo religioso.

Conseqüentemente, este trabalho traz como perguntas norteadoras: 1) As práticas sociais discursivas dos influenciadores digitais de axé vêm operando como agentes da complexa engenharia colonial contra as CTTro? 2) De que maneira as produções narrativas dos memes de macumba analisados aparentam abordar tópicos de raça e cultura enquanto reinscrevem ideologias de dominação (hooks, 2019)? 3) Como a zona fronteira do discurso (Sodré, 2023) dos conteúdos digitais dos influenciadores de terreiro desemboca em lógicas de significações esbranquiçadas, folclorizadas e fetichizadas como formas elementares do racismo religioso? 4) Como as dinâmicas dos memes que circulam no *Instagram* agenciam e projetam o esvaziamento da epistemologia preta e o enfraquecimento identitário dos povos de terreiro?

Para enfrentar a discussão, o trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo, caracterizaremos sobre a política do racismo religioso à luz de Nascimento (2016), Nogueira (2020) e Miranda e Rufino (2019) para demarcar que as agressões evocadas por essa política de violência não busca e/ou envolve somente a fisicalidade das coisas, mas também

atua na aniquilação de sistemas produtores de vida, em uma escala de destruição da existência psíquica e espiritual. A partir da proposta da conceituação das “*manifestações elementares do racismo religioso*”, percorremos os processos históricos de embranquecimento, apropriação e folclorização cultural enfrentados pelas CTTRo através do acionamento de casos exemplares destes fenômenos, como: o soterramento identitário da Umbanda Africana ante a criação da “Umbanda Branca e Demanda” sob estruturas higienizadas e distanciadas de africanidades (Delgado, 2022); a demonização de Exu como encarnação do diabo que atua enquanto dispositivo de desumanização radical direcionada aos os corpos e às tradições afro religiosas (Rocha, 2021); a perseguição legal e religiosa vociferada por igrejas e órgãos jurídicos sobre a prática sacrifício animal como rito sanguinário e selvagem (Nogueira, 2020).

Isto posto, será possível interrogar se e como as manifestações discursivas agenciadas nos memes dos influenciadores analisados não reatualiza a engenharia de poder, hierarquia e dominação da supremacia branca (hooks, 2022), produzindo novos artifícios que rouba saberes ancestrais, comercializa práticas culturais e espirituais negras e coloniza a epistemologia negra de terreiro.

Na segundo capítulo, abordaremos sobre o processo de mediação das tradições de terreiros nos e pelos meios de comunicação a fim de compreender quais atravessamentos, desafios e modificações essa imbricação tem fomentado, principalmente no que tange à presença desses cultos nas plataformas de mídia sociais. Ou seja, com base nos Estudos Críticos de Plataforma, disputaremos que a cultura digital não é – a princípio, pelo menos – o tema central das contradições, mas sim a ambiência em que os atores agem em busca de visibilidade (D’Andréa, 2020) colaborando decisivamente para constituição das dinâmicas políticas, discursivas, identitárias contemporâneas, principalmente quando avaliamos a artimanha do racismo em se imbricar nas tecnologias digitais.

O objetivo é desvelar como esse contexto reconfigura o papel das identidades, autoridades e comunidades religiosas, conectando a religião a discursos de gênero, raça e política. Dessa forma, com o aporte de Freitas (2018) investigaremos como cenário do ciberaxé (Conceição, 2018) tem fomentado questões, como: espetacularização da vida religiosa; esvaziamento de saberes ancestrais; individualização dos cultos, elitização do povo de santo e; inversão de princípios basilares de sigilo, segredo, senioridade e iniciação das religiões de axé.

Partindo para o terceiro capítulo, será contextualizado sobre os memes e a influência de terreiro. Primeiramente, trataremos sobre os artefatos digitais dos memes, com enfoque em como eles empreendem processos de aprendizagem ubíqua e nublam formações de letramento

racial sobre as CTTro diante da circulação de conteúdos superficiais, repletos de sátiras, malabarismos linguísticos e racismos de dominação. Segundo Santaella (2013), a aprendizagem ubíqua caracteriza-se por ser espontânea, contingente, caótica, fragmentária e informal, sem necessariamente estar incorporada a um planejamento educacional.

Logo, observando as representações e significações da cultura de axé, seus cargos políticos e espirituais e suas divindades e filhos de santo, percebe-se que os memes inescapavelmente estabelecem uma retórica caótica e incompleta, restringindo e abalando os esforços de dubiedade e negociação interpretativa dos receptores, ao acionar os seguintes mecanismos: comunicação politicamente correta, escrita refinada e polida com diversas dinâmicas metafóricas; superficialidade da discussão centrada em mensagens curtas e *cool* para viralização, e; propriedade performática de conhecimento acerca dos saberes negros-ancestrais.

Ressaltamos que a perspectiva adotada sobre os memes parte essencialmente das conceituações de Souza Júnior (2015) e Oliveira, Porto e Alves (2019) que preconizam que, independentemente de serem imagens, vídeos, sons, expressões ou frases, os memes não são expressões culturais aleatórias, mas gêneros textuais que constroem significados, sentidos e representações da linguagem digital na vida contemporânea. Assim, embora eles possam construir e desconstruir processos de letramento (Oliveira; Porto; Alves, 2019) ao possibilitarem à audiência reforçar, negociar e/ou refutar discursos e práticas sociais, os memes também são terrenos potenciais para retroalimentação de racismo recreativo (Moreira, 2020), por exemplo.

Na sequência, discutiremos sobre influência de terreiro, sua agenda de conteúdo, casos midiáticos e efeitos para a identidade negra religiosa e a política do racismo religioso. Os pressupostos de Karhawi (2021) subsidiarão a exploração sobre os fenômenos de sociabilidade, engajamento, viralização e comoção pública no ambiente digital a fim de averiguar como os “macumbeiros do *Instagram*” empreendem processos de contato, negociação, desestabilização e esvaziamento da identidade e da cultura negra. Dessa forma, será demarcado que, apesar da presença de coletivos, ativistas, militantes e gente de terreiro, nas plataformas de mídias sociais, ser fundamental para a circulação de contra-narrativas, visibilidade pública e empuxo político-social às CTTro, é preciso manter a vigilância sobre as práticas discursivas que influenciadores digitais de axé vêm construindo.

Isso porque, uma vez que pautas sociais de lutas históricas tendem a ser esvaziadas de sentido e teor político pelas dinâmicas das plataformas de mídia, a produção e/ou distorção de discursos tem gerado prejuízos culturais às tradições negro africanas, revelando as

interrupções, furtos e modelagens coloniais sob a performance de um antirracismo construído a partir de anúncios, *workshops*, *masterclass*, *lives* e *hashtags* sobre letramento racial, umbanda preta, cultura africana, racismo religioso.

Com base nesse cenário, pretendemos estabelecer diálogo entre quatro principais conceitos: zona fronteira da discursividade (Sodré, 2023); imagens de controle (Collins, 2019), encruzilhada (Martins, 1997); olhar opositor (hooks, 2019). Partimos das concepções de Sodré (2023) para compreender sobre como, apoiado no arraigado sentimento racista, valores discriminatórios propagam-se com camuflagens nas narrativas nas mensagens dos memes de terreiro. Segundo o sociólogo, uma vez que o racismo atinge, sobretudo, a historicidade do campo emocional, tanto na consciência quanto na corporeidade, o maior desafio da luta antirracista que só trabalha no nível intelectualista da conscientização de atos e comportamentos é tocar o imaginário, as sensações instintivas, os gatilhos primitivos.

Isso posto, argumentaremos como as narrativas sociais e culturais de influenciadores de axé podem incorporar imagens de controle sobre as religiões pretas enquanto advogam contra o racismo religioso. Collins (2019) preconiza que as imagens de controle fazem parte de uma ideologia generalizada de dominação que opera a partir de uma lógica de poder que nomeia, caracteriza e manipula significados sobre culturas negras. Segundo ela, os grupos dominantes recorrem a essas imagens - que são essencialmente dissonantes daquilo que elas enunciam e politizam sobre si - para propagar padrões de violência e dominação e permanecerem no sistema de poder (Bueno, 2020).

Todavia, entendendo que a cultura digital comporta tanto divergências quanto influências, unidade e pluralidade, interseções e desvios sobre questões raciais e grupos racializados, corremos gira para a encruzilhada de Martins (1997). Como operador conceitual, a encruzilhada refere-se tanto ao campo dos ritos, quanto às dimensões discursivas, o que a caracteriza como “lugar terceiro” de interseções e desvios, fusões e rupturas. Conseqüentemente, a encruzilhada torna-se um campo onde a palavra incorpora a força para movimentar transformações narrativas, políticas e culturais, aproximando-se do olhar opositor que tensiona as vulnerabilidades.

bell hooks (2019) confere ao olhar opositor a possibilidade de enfrentamento, agência e produção sobre a realidade dos discursos, verbais, imagéticos, corporais. Para a ativista feminista negra, o olhar opositor recusa o que é posto pela imagem para subvertê-la a partir de sua própria lógica. Portanto, o olhar opositor e a encruzilhada apresentam-se como campos discursivos a partir dos quais é possível, mais que tecer uma análise crítica interpretativa,

praticar e experimentar caminhos que possibilitem fortalecer políticas de cuidado com as tradições de terreiro e seus corpos.

Portanto, no último e quarto capítulo, trataremos da exposição da metodologia aplicada, a Análise Crítica do Discurso (Fairclough, 2001) e da discussão do corpus de análise. Ressaltamos que o objetivo não é reduzir as investigações a meras questões dicotômicas, como racismo vs. antirracismo; aliados ou inimigos; preconceito antinegro vs. ativismo pró CTTro, mas identificar se e como a zona fronteira dos discursos pode produzir e acionar narrativas marcadas por tensões e controvérsias.

Enquanto metodologia, as contribuições da Análise Crítica do Discurso a partir de Norman Fairclough (2001) irão colaborar com essa reflexão ao possibilitar a prática do olhar opositor. Dessa forma, considerando que as plataformas de mídias sociais são espaços onde tanto a raça quanto o racismo são particularmente significativos (Trindade, 2020); exploraremos as manifestações discursivas dos influenciadores de axé identificando suas nuances de racismo recreativo, fetichização e apropriação cultural e embranquecimento, por exemplo.

Compreendendo que o offline e o digital são relações estreitas de afetamentos e refrações, observamos como os memes tornam-se canais de naturalização de produções linguísticas e semióticas discriminatórias, ainda que escondidas por malabarismos narrativos, jogos de representação reflexiva ou de construção do self e imagens-armadilha sobre as CTTro. Nessa perspectiva, entendendo o discurso como um espaço e momento de prática social, produzido histórica, social e politicamente (Fairclough, 2001), a aplicação da ADC irá explorar a complexidade dos repertórios discursivos que estão sendo postos socialmente pelos “macumbeiros do *Instagram*” e como eles atuam no plano da micropolítica, ao agirem sob a individualidade, e da macropolítica, ao afetarem a coletividade.

Enquanto considerações finais dessa dissertação, disputamos como as manifestações analisadas têm promovido esvaziamento de saberes ancestrais, prejuízo identitário e apropriação epistemológica dos cultos negros diaspóricos ao serem construídas a partir de racismos de dominação e exclusão (Sodré, 2023). Ressalto, então, como mulher negra e de terreiro, que movimento os diálogos e as críticas desta pesquisa na expectativa de, primeiro, trazer novas lentes para a política do racismo religioso, pensando nas práticas discursivas desses novos agentes, os influenciadores de axé, e em como elas reatualizam velhas manifestações racistas dirigidas às macumbas e, em segundo, pensar caminhos e combustíveis que nos ajudem a driblar ações da colonialidade e resguardar nossas tradições e todos seus ensinamentos de potencialização de vida. Assim, não se trata de criminalizar, punir ou expor de forma vexatória,

a partir dos apontamentos, os influenciadores de axé que serão analisados, ou os seus discursos. Mas, de protagonizar discussões sobre a capacidade do racismo religioso em se imbricar na cultura digital e nas narrativas desses atores sociais e culturais. Ou seja, as análises a seguir não são personificadas, mas sistêmicas, dirigidas à influência digital de terreiro.

Considero que semear e resguardar nossa autonomia comunitária, nossas orientações e tecnologias ancestrais, nossos fundamentos éticos e culturais, nossas medicinas sagradas seja o caminho para honrar nossas ancestralidades e parir novos amanhãs. Que as palavras aqui firmadas nos plantem força.

## 1. RACISMO RELIGIOSO: O CARREGO COLONIAL CONTRA AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO (CTTro)

Enquanto prática discriminatória que fertiliza e legitima a demonização e a violência contra o sagrado preto, esmiuçar a categorização, as manifestações e a relevância política e social do racismo religioso torna-se urgente. Sobretudo, porque as articulações e as ações de perseguição e criminalização contra as religiões de matriz africana no Brasil estão assentadas nas esferas culturais, narrativas, simbólicas, imagéticas das quais trataremos.

Seguindo essa perspectiva, neste capítulo, faremos a seguinte trajetória: primeiro, investigaremos as *manifestações elementares* do racismo religioso, ou seja, sincretismo, embranquecimento, apropriação e folclorização cultural, a fim de entender como estes fenômenos são operados e/ou ressoam habilidosamente e decisivamente nos discursos midiáticos sobre a epistemologia negra religiosa brasileira dentro da cultura digital. E segundo, conceituaremos “racismo religioso” visando compreender como esse sistema investe na linguagem como uma das principais formas de exercício de seu poder.

Em outras palavras, serão levantadas questões e traçadas hipóteses de investigação que esmiuçam os repertórios discursivos que estão sendo postos socialmente nos memes macumbeiros na plataforma de mídia *Instagram*, tendo em vista que novos atores, roupagens e engenharias racistas complexas operam na contemporaneidade.

Que Njila<sup>6</sup>, o grande Nkisi dos caminhos e da comunicação ancestral, nos dê passagem e nos permita boas trocas nesta encruzilhada. Começemos.

### 1.1 SINCRETISMO, EMBRANQUECIMENTO, APROPRIAÇÃO E FOLCLORIZAÇÃO CULTURAL ANDAM JUNTOS EM TERRAS COLONIAIS

No início do século XIX, no Brasil, foi construído, pela população preta em diáspora, um sistema de práticas religiosas que reunia uma pluralidade de cultos e formas religiosas provenientes da costa ocidental africana, diante do expressivo tráfico de escravos que se perpetuou por mais de três séculos no país.

Em termos de dados numéricos, vale ressaltar que, exclusivamente da África Central, centro da cultura bantu, matriz cultural dos cultos pretos reconstruídos no Brasil, foram sequestradas cerca de 3,5 milhões de pessoas entre os anos de 1800 e 1850, segundo o *Slave Voyages*. Enquanto os portos de Luanda, Cabinda e Benguela destacavam-se como locais de

---

<sup>6</sup> Chama-se Pambu Njila: Nkise dos caminhos e das encruzadas. Ele, o intérprete e linguista, é o intermediário que estabelece a ligação entre o ser humano (muntu) às suas Divindades (Minkise). Para os bantos, Pambu Njila é o propiciador de todo o processo de semiose, comunicação e sentido.

saída no continente, no Brasil os fluxos de chegada encontravam-se principalmente nos portos da Amazônia, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, este último conhecido como Cais do Valongo, atual Pequena África.

A partir daí, convencionou-se chamar de religiões/religiosidades de matriz(es) africanas/afro-brasileiras, em especial os Candomblés, as Umbandas, os Voduns, os Tambores de Mina, os Batuques e tantas outras manifestações de grupos religiosos que manifestam as práticas espirituais e religiosas herdadas dos homens e das mulheres negras/os africanas/os. Concomitantemente, o termo “afro-indígenas” também passou a abrigar, de forma mais abrangente, tais práticas, incluindo os rituais e as cosmologias de povos indígenas, somadas aos saberes negro-africanos.

Pensando nesta nomeação, explicitamos que nesta pesquisa, embora agrupados em expressões únicas, cada casa, família e raiz apresenta diferenças regionais, ritualísticas e, sobretudo, influências de formação histórica distintas. Portanto, não existe uma única Umbanda, por exemplo, mas Umbandas várias que se distanciam e se aproximam em um só tempo espiralar<sup>7</sup> sob a outorga da pluralidade cultural autêntica das tradições afro-indígenas.

Partindo de história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais, sabemos que as “matrizes primordiais” desses cultos estão cravadas nas tradições centro africanas, especialmente no eixo Congo-Angola, e que se manifestam, em território brasileiro, através de feiticeiros e feiticeiras como Luzia Pinta, Juca Rosa, Pai Gavião, biografados principalmente por inquisidores e delegados que, entre séculos, registraram suas vidas nos autos de apreensão, denúncia e degredo (Delgado, 2022).

Realizando uma breve retomada, no séc. XVIII, período da Santa Inquisição no país, Luzia Pinta, mulher preta, angolana e alforriada, cultuava em Sabará (MG) o Calundu sob a presença atabaques, processo de transe mediúnico, uso de folhas e ervas. Na tese “*O Diabo e a Terra de Santa Cruz*”, a pesquisadora Laura de Mello e Souza (1986) retrata o culto da angolana como o mais característico ritual banto de caráter coletivo em diáspora.

Já em 1854, no séc. 19, em São Paulo, José Cambinda, popularmente conhecido como Pai Gavião, do Quilombo de São José da Serra, tornou-se conhecido por meio de diversas aparições no Jornal do Comércio. Nas notícias, os jornalistas já narravam os “encantados”

---

<sup>7</sup> O tempo, nas cosmovisões africanas, é concebido como cíclico por natureza: o passado e o presente espiralam para produzir experiências significativas na vida. Em suma, o sentido cósmico do tempo está na influência mútua entre passado, presente e futuro. Ao unir espaço e tempo por meio do conceito da espiral, a visão Yorubá resulta em uma relação complexa do sujeito com a natureza, as divindades, a terra, o espaço material e espiritual, o espaço-tempo. A espiral estaria associada à busca do equilíbrio da existência no tempo-espaço, renovando memórias, cosmologias e saberes ancestrais, e se renovando a cada nova ação (Ramos, 2019).

“Rompe Ferro” e “Gaviãozinho” que presenciavam no rito ancestral do saudado representante das Macumbas Cariocas<sup>8</sup> da região Sudeste.

Por fim, Juca Rosa, o “Grande Feiticeiro da Rua do Núncio” ganhou a imprensa a partir de 1870. Era líder negro, filho de uma mulher centro-africana e passou a ser investigado pela polícia por suas práticas espirituais. “Um pedaço de pau enfeitado de brancas penas de galinha, e fios de miçangas, é o santo adivinhador e milagroso, a que invoca no momento precioso de sua misteriosa, quando não criminosa indústria” (Diário de Notícias, 02 de Outubro de 1970). Em “*A história do Feiticeiro Juca Rosa*” a pesquisadora Gabriela Sampaio (2016) debate sobre a ligação profunda das suas práticas espirituais com as das religiosidades da África Central, em especial do antigo Reino do Congo.

Embora, atualmente, ativistas, pesquisadores, pessoas de axé do campo das ciências sociais estejam visibilizando o legado histórico desses líderes negros, suas histórias transitaram, por séculos, entre a memória e a oralidade de quilombolas, rezadeiras, benzedoras de terreiro e o aprisionamento dos registros policiais e das notícias racistas de jornais hegemônicos. Nesse sentido, compreende-se que Luzia Pinta, Juca Rosa, Pai Gavião marcam no tempo e no espaço não só o início de uma confluência e transferência afro-indígena, mas também de um relacionamento institucional e social com as práticas religiosas das CTTro fomentado pela opressão e pelo colonialismo.

“*Confluência*” e “*transfluência*” são termos utilizados por Nêgo Bispo (2015) para se referir ao momento em que dois diversos se cruzam, se encontram, e não se anulam, mas ao contrário, se complementam. O agora ancestral nos ensinou que “nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas”. Ou seja, existe uma indissociável relação que permeia todas as práticas religiosas pretas da diáspora brasileira, cruzando os mundos africanos e indígenas que sustentam as macumbas.

As tradições que aqui denominamos afro-ameríndias são formadas pela confluência cosmológica de matriz africana indígena nativa. Esses modos de pensar e viver encontram-se nas encruzilhadas dos terreiros justamente por se tratar de modos de existir não ocidentais (Pensar Bantu, 2024, *Instagram*).

---

<sup>8</sup> Macumba que, embora o termo, seja historicamente utilizado para desqualificar as práticas religiosas de Umbanda e Candomblé, versa sobre a popular religião alocada nos morros do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e início do século XX. Atualmente, a expressão é disputada pelos povos de terreiro, através da reapropriação crítica, como denominação política de insubmissão.

Dessa forma, no século XX, como forma de tentar compreender e explicar as trocas culturais entre negros e brancos, especialmente a partir da religião (Nogueira L., 2021), diversos pesquisadores, imbuídos de olhares racistas, enxergaram nas Cabulas, Macumbas e Candomblés Congo-Angola<sup>9</sup>, por exemplo, elementos que lhes permitiram descrevê-los como uma mistura de práticas africanas, com elementos e influências católicas.

Passa-se, então, a categorizar e consolidar o movimento do sincretismo. Em “Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais” o autor Léo Carrer Nogueira aborda que autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide defenderam que havia diferenças evolutivas entre os próprios negros africanos, o que fazia com que os grupos mais “evoluídos” conseguissem manter seus valores culturais quase intactos, enquanto os “inferiores” acabaram misturando suas práticas religiosas com as dos brancos, causando uma verdadeira “deturpação” de seus valores culturais (Nogueira, L., 2021).

Consequentemente, entre 1930 e 1940, através do estabelecimento de classificações e oposições, como bantus versus nagôs, magia versus religião, sincretismo versus hegemonia, degeneração versus supremacia se consolidou a “pureza africana” (Ferretti, 2001, p. 20) em contraposição ao sincretismo. Nessa esfera, incluem-se os trabalhos de Manuel Querino, Édison Carneiro, René Ribeiro, Waldemar Valente, Gilberto Freyre, Nunes Pereira, Melville Herskovits - alguns realizados anteriormente, mas publicados após a década de 1930.

Apesar de não usar o termo sincretismo em suas obras, Nina Rodrigues aborda a temática como “fusão de crenças, associação, adaptação, equivalência de divindades” (Ferretti, 2001, p. 15). Para ele, enquanto alguns negros africanos eram inferiores religiosamente, outros possuíam uma “verdadeira mitologia, já bem complexa”. São estes os iorubanos de origem jeje-nagô. Em contraposição, há os negros atrasados, aqueles de origem banto, cujo fetichismo é “muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental” (Rodrigues, p. 163, 1935 *apud* Nogueira L., 2021).

Assim, o autor que acabou consolidando a ideologia do sincretismo como degradação no imaginário intelectual brasileiro foi Roger Bastide, no clássico “As Religiões Africanas no Brasil” em 1971. Para ele, “a macumba resulta no parasitismo social, na exploração

---

<sup>9</sup> Cultos provenientes de Angola, Congo e Costa do Marfim centrado na figura do Inquice e dos Mkinses (divindades) que pode ser chamado genericamente de nação Angola (Theodoro, 2010). Entre 1580 e 1850, cerca de 75% dos africanos escravizados levados para o Brasil eram bantos. Na sequência, os sudaneses, termo que engloba os iorubás, os haussás e os jejes, povos da África Ocidental, foram trazidos para o Brasil em grandes contingentes nos séculos XVIII e XVIII, em um processo que culminou no esquecimento da cultura banto (Silva, Vagner Gonçalves da et al., 2023). Vale ressaltar que a tradição deu origem a diversas tradições de base bantu-ameríndia, no Brasil, a exemplo dos cultos de Umbandas.

desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato” (Bastide, 1989, p. 414 *apud* Nogueira L. p. 7).

O conceito de sincretismo surge, então, simultaneamente, tanto como forma de explicar fluxos culturais, quanto tentativa de hierarquizar as relações culturais estabelecidas não só entre negros e brancos, mas também entre as próprias culturas afrodiáspóricas. Segundo Nogueira L. (2021) estes mitos serviram como discurso político para diversos praticantes do Candomblé de nação Ketu - Nagô<sup>10</sup> para se reafirmarem como detentores de uma “autenticidade africana” em contraposição aos Candomblés de Caboclo e às Umbandas que seriam práticas africanas misturadas e, por isto, de menor valor cultural e religioso.

Segundo Collins (2019) em “*Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*” a opressão às afro-americanas engloba tanto o âmbito político-econômico, quanto o âmbito ideológico, a partir da produção e reprodução de mitos, histórias, representações e estereótipos que sustentam a continuidade dos sistemas de dominação racistas. Esse foi justamente o papel da produção científica brasileira do século XX, somada aos aparatos governamentais e organizações cristãs brasileiras: manter o sagrado preto e seus praticantes presos às redes de racismo de exclusão e racismo de dominação (Sodré, 2023):

Nega-se para excluir a visibilidade pública do descendente de escravo. [...] De fato, nega-se o fenômeno, mas ao mesmo tempo se exclui, por meio de ações, a diferença de cor e de costume. O racismo de dominação, que assegurava a segregação do negro no regime escravista, transfigura-se em racismo de exclusão, destinado a garantir com outra aparência tanto a irrelevância do negro (Sodré, 2023, p. 120).

Entretanto, ao analisarmos a questão do sincretismo religioso, é crucial nos distanciarmos de concepções genéricas e/ou rasas sobre esse fenômeno ter sido uma prática de “imposição”, ou mero embranquecimento, mas compreendê-lo como algo construído na diáspora. No livro “*A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800*”, John K. Thornton (2004) trata do caso da Rainha Jinga que antes de decidir se deveria converter seu povo ao catolicismo, buscou se consultar com três espíritos ancestrais que a acompanhavam antes de receber alguns padres em sua base em Matamba, entre 1654-55. Outro caso notório que nos ajuda a desmistificar essas manobras políticas e culturais das tradições africanas são os Pretos Velhos e o uso de *Nkangi Kiditu*. Trata-se de estatuetas africanas que foram cruzadas com imagens de

---

<sup>10</sup> No Brasil, o termo indica os grupos que cultuam divindades provenientes de uma mesma etnia africana. O culto nagô dos orixás, de língua iorubá, proveniente da Nigéria, foi implantada pelos iorubás e seus descendentes em território nacional por volta dos séculos XVIII e XIX (Silva, Vagner Gonçalves da et al., 2023).

santos católicos, rosários e crucifixos para assumir uma nova roupagem como receptáculo de forças espirituais dos Minkisi.

Portanto, da mesma forma como o branco é visto como capaz de “embranquecer” as culturas negras, elas são capazes de “empretecer”/”africanizar” a cultura europeia (Pensar Bantu, online, 2024). Na prática, isso significa que não se tratava simplesmente do “mascaramento” *integral* ou *absoluto* de cultos africanos ou indígenas em virtude do sincretismo, mas sim de apropriações legítimas, aos olhos de seus praticantes, dos elementos que lhes eram interessantes, dentro do quadro cultural e religioso que lhes estava disponível. Esta ideia é realçada por Ana Valente (1989, p. 68 *apud* Nogueira L., p. 12):

Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante esse processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, *considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a à sua maneira de ser* (grifos nossos).

Na contemporaneidade, um dos principais teóricos da corrente pós-colonial é o indiano Homi Bhabha (1998). Ele defende que no cerne de toda religião existem elementos e influências de várias outras, direta ou indiretamente.

Ou seja, todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo (Bhabha, 1998, p. 67 *apud* Nogueira L., 2021, p. 14).

Dessa forma, a cultura passa a ser vista como algo produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação no projeto pós-colonial, e não como algo estático, substantivo e essencialista (Souza, 2004,) indo ao encontro do conceito de hibridismo cultural. Isto é, os espaços de fronteiras, ou o “terceiro espaço” ou “entre-lugar”, segundo Bhabha, provocado pela dominação colonial. O resultado é uma cultura com várias ramificações, em diferentes em contextos dinâmicos, compostos por infinitos elementos culturais que são apropriados, negociados, reelaborados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural (Nogueira L., 2021):

Estes “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (...) Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a

possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta (Bhabha, 1998, p. 20 *apud* Nogueira L., 2021, p. 15).

Por fim, compreender as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras não apenas como vítimas da dominação colonial e da obrigação de se converter ao catolicismo (Nogueira, 2021) nos permite avançar, também, na discussão a respeito do embranquecimento dessas tradições no Brasil.

Do ponto de vista acadêmico, os estudos sobre o embranquecimento dos Candomblés e Umbandas, em específico, fazem parte de um movimento em expansão nos paradigmas afrodiaspóricos e afro-ameríndio religiosos das ciências sociais brasileiras. Isso porque diversos coletivos, ativistas, militantes e gente de terreiro do campo da negritude têm levantado questionamentos, denúncias e reflexões no que tange ao embranquecimento destes territórios ancestrais. “Como compreender e explicar o número cada vez mais de igrejas pretas e terreiros brancos?” configura-se como uma das perguntas motrizes.

Negro falava de umbanda  
Branco ficava cabreiro  
Fica longe desse negro  
Esse negro é feiticeiro  
Hoje o preto vai à missa  
E chega sempre primeiro  
O branco vai pra macumba  
Já é Babá de terreiro<sup>11</sup>

Segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, pretos e pardos constituem 54% dos evangélicos no país. Conforme os mesmos dados, dos 167.363 praticantes declarados do Candomblé, 30,2% são brancos, 29,1% são pretos e 39,3%, pardos. Tais estatísticas demonstram que, pelo menos ao nível quantitativo, a presença crescente de brancos no Candomblé, por exemplo, já é verificada.

Jonas França (2018), no artigo “Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidades, espaços e responsabilidades”, alerta que o ingresso de brancos nos Candomblés: 1) não é um fenômeno recente, mas remonta aos primórdios da organização do culto; 2) ocorre nas mais variadas raízes e famílias religiosas; e 3) por si só não traz problemas fundamentais à preservação do culto, inclusive proporciona figuras comprometidas com a perpetuação destas tradições (França, 2018).

---

<sup>11</sup> Música “Vai cuidar da sua vida”, Itamar Assumpção, Pretobrás, 1998.

Segundo o autor, o que traz complicações para as religiosidades negras são os indivíduos, sejam de pele branca ou negra, que trabalham em favor da colonização destes espaços. Partindo dessa lógica, França (2018) diferencia as noções de “*branquitude*” de terreiro, enquanto presença e pertencimento dentro dos cultos, de “*embranquecimento*”, enquanto frente de apagamento, cooptação e apropriação, por exemplo. Nas palavras dele, seriam fenômenos distintos, com muitas tangências; mas que não são, obrigatoriamente, intrínsecos (França, 2018).

Na obra “*Olhares negros: raça e representação*” Beel hooks, influente educadora, ativista e feminista negra, rememora situações cotidianas nas quais a presença de corpos brancos afetava negativamente a psique de pessoas negras, construindo uma potente arqueologia dos afetos e sentidos que marcam a posição social da supremacia branca. Ela também explora como o imaginário colonial elaborou desejos e fantasias acerca das culturas e corpos não-brancos, considerando-os como objetos que devem ser possuídos, dominados, “comidos” e apropriados (hooks, 2019). A autora identifica esse processo antropofágico colonial no seio da cultura de massa contemporânea, alertando que as dinâmicas de encontro com o outro não são apenas uma estratégia de fuga da mesmidade da cultura branca, mas também “são encontros claramente marcados como mais excitantes, intensos e ameaçadores” (p. 74).

Logo, uma vez que a população preta de terreiro tem um rombo de identidade, subjetividade, corpo, memória, relações e território que vêm da violência colonial, mas que se reatualiza na imposição da modernidade da supremacia branca e seus artifícios (Obirim Odara, online, 2022), as reflexões que lançamos, então, são: como pessoas brancas não reatualizam a própria violência colonial, os privilégios raciais, a fabricação de imaginários, nos terreiros? Como pessoas brancas de terreiro irão humanizar pessoas pretas e não racializá-las? Elas serão capazes de exercer seu antirracismo quando verem seus privilégios escorrendo no chão de terreiro?

Portanto, reivindicamos entender “*branquitude*” como eufemismo acadêmico para deixar pessoas brancas confortáveis dentro do debate racial ou, neste caso, aliviar os impactos da presença dos brancos nos cultos africanos. Assim, nos distanciamos da perspectiva de França (2018) e nos aproximamos da perspectiva de supremacia branca (hooks, 2022), que não exclui nenhuma pessoa branca, a fim de investigar o embranquecimento enquanto um movimento inerente e inseparável da presença de gente branca nas CTTro.

A ativista adverte que quando os Estudos Culturais criaram os estudos de investigação da questão da branquitude e do privilégio branco, um novo momento e novas formas de teorizar e compreender raça estaria surgindo. Entretanto, nestes percursos de pesquisas, a relação subjacente de supremacia branca e privilégio branco foi amplamente suprimida e/ou tornou-se secundária nas explorações subsequentes. Assim, ela pontua em “Escrever além da Raça: teoria e prática” (2022) que a hiper-racialização da branquitude fez parecer, então, que os temas principais eram a pele branca e os privilégios que ela permitia, e não os modos supremacistas brancos de pensar e agir. É muito provável que a recentralização da branquitude tenha ajudado a silenciar teorias e práticas necessárias para que possamos, de fato, aprender a nos livrar do racismo (hooks, 2022, p. 28).

Ao descrever o conceito de supremacia branca a escritora defende que ele é fundamento político subjacente a todos os sistemas de dominação baseados na cor da pele e na etnicidade. Segundo ela, o pensamento supremacista branco continua a ser cola invisível e visível que mantém as pessoas brancas conectadas para um senso de identidade, significados, valores e propósitos, independentemente de várias outras diferenças, para manter as culturas de dominação (hooks, 2022, p. 24).

A perspectiva vai ao encontro da visão de Muniz Sodré que critica a falácia da democracia racial, denunciando a invenção de um convívio democrático entre as categorias raciais como uma forma hipócrita de negar as diferenciações operantes na sociedade. Sendo assim, ao refletirmos sobre o embranquecimento das CTTro, não podemos cair no pensamento de que as relações raciais nos terreiros poderão se dar de forma harmoniosa diante de tantas desigualdades intrínsecas a cada um desses grupos ou que os acordos invisíveis da branquitude (Bento, 2002) não serão operacionalizados ali.

No que tange ao percurso histórico da relação entre quilombos pretos e pessoas brancas, fica evidente que a entrada dessas e suas consagrações como Pais e Mães de Santo, por exemplo, configuraram-se, sobretudo, como estratégias políticas adotadas por diversas casas de santo. Podemos citar os casos de Mãe Aninha, na década de 1930, ou do Opô Afonjá, nas décadas de 1950 e 1960 que utilizaram a presença de políticos, artistas e membros da elite branca em seu culto para reivindicar e conquistar direitos, além de impor suas comunidades e objetivos frente à sociedade hegemônica (França, 2018).

França (2018) também destaca os casos de Giselle Cossard, Tatetu João Deloya e Tatetu Sajemi como exemplos emblemáticos da primeira geração de sacerdotes e sacerdotisas brancas

consagrados no Candomblé, auxiliando na visibilidade pública e presença política dessa tradição.

Outro ponto emblemático desta trajetória é o caso de Giselle Cossard, antropóloga e adida cultural, filha de franceses e nascida no Marrocos, em 1923. No início da década de 1960, quando conhecia as tradições do Rio de Janeiro junto a seu marido, iniciou-se no culto pela navalha de Joãozinho da Gomeia, tornando-se Omindarewa, filha de Iemanjá. Consagrou-se sacerdotisa e fundou o Ile Axé Atara Magba, em Duque de Caxias. Em 1960 também se iniciou o grande Tat'etu João Deloya, em São Miguel, e Èsú Akerekoro, Bábá Gilberto de Èsú, que recebeu o título de Asogba do Omolu de Azoani Bissâi, no Rio de Janeiro, e tornou-se conhecido por organizar conferências iorubas internacionais. A esta mesma geração pertence, iniciado em 1963, o Tat'etu Sajemi, filho de mãe portuguesa e pai sírio, raspado por Mam'etu Kisinabê da raiz Tumba Junsara. Sajemi fundou o terreiro Inzo Lemba Bojinã Junsá, também na capital carioca (França, 2018, p. 68).

De projeto político gestado *por gente de terreiro* como caminho de perpetuação cultural, miramos para o embranquecimento político da Umbanda, no século XX, frente ao apagamento da Umbanda Africana ou Afro Brasileira, como era chamada. Em 1908, surge um movimento com a proposta de se desenvolver a religião “*Umbanda Branca e Demanda*”. Enquanto alguns pesquisadores chamam esse período de institucionalização da umbanda (Giumbeli, 2002), diversos mitos, histórias e imagens simbólicas sobre teorias do nascimento de uma Umbanda espírita, sincrética e branca foram defendidas.

Os agentes desse processo de ideologização do mítico que, conforme vimos, se iniciou no Rio de Janeiro na década de 30 e posteriormente espalhou-se para outros Estados, inclusive São Paulo, onde se desenvolveu a partir do início da década de 50, foram indivíduos de classe média, *grande parte dos quais originalmente kardecistas, que adentraram os cultos afrobrasileiros por cuja pujança espiritual se sensibilizaram, mas tentaram conformá-los à sua imagem semelhança: branca, cristã e racionalizada* (Negrão, 1996, p. 146, grifos nossos).

Vale ressaltar que dois importantes eventos marcaram o projeto de institucionalização e de embranquecimento da Umbanda. O primeiro, com o mito fundador da Umbanda na figura de Zélio de Moraes<sup>12</sup>. O segundo em 1939, com a criação da União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), no Rio de Janeiro, a primeira de dezenas de entidades representativas “umbandistas” que surgiram no decorrer do século XX. Por fim, o Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, também na cidade carioca, tinha como proposta com unificar discurso, culto e ritualística a fim de romper com as práticas “bárbaras” e

---

<sup>12</sup> Segundo a falácia racista, a Umbanda teria nascido em 15 de novembro de 1908, numa sessão espírita em Niterói (RJ) a partir de um jovem branco de família kardecista, Curiosamente, Zélio se identificava como espírita e já havia sido, anteriormente, atendido por uma benzedeira que incorporava o espírito de um negro e ex-escravo de nome “Tio Antônio” (Schuchter, 2021).

“primitivas” de África (Schuchter, 2021). Os casos personalizam como vários tipos de racismos inculcados em pessoas brancas podem transformar as filosofias de terreiro e sua organização cultural em um projeto colonial que esvazia seus saberes e coopta suas práticas para torná-las palatáveis e rentáveis.

Nesse campo de tensões identitárias, de um lado o embranquecimento seguia seu curso definindo a Umbanda como religião ora enquanto branca, oriunda de terras míticas como Atlântida e Lemúria, ora oriental, proveniente da Índia, contemplada por entidades da Malásia; de outro, Tancredo da Silva Pinto<sup>13</sup>, líder da Umbanda Omolokô conhecido como “Papa da Umbanda” (Brown, 1985, p. 23 *apud* Delgado, 2022, p. 37) tentava legitimar a tradição como africana.

Atualmente, a partir da multiplicação de vozes, críticas e pressão de diversos agentes envolvidos com movimentos negros, essa vertente vem se tornando conhecida como “Umbranca”. Assim, se ao longo da história, a Umbranca retirou os atabaques do culto, inseriu graus de evolução para os espíritos, introduziu roupagens de padres, magistas, médicos para as entidades e construiu uma origem distante de África, hoje assiste-se à escalada de giras online, Orixás sem cor e origem e práticas universalistas sem restrições nos ritos, por exemplo, como veremos detalhadamente nos capítulos seguintes.

Disputamos, então, a Umbranca não enquanto vertente, mas como epistemicídio fruto da ideologia branca e suas tentativas sucessivas de exterminar a cultura preta basilar dentro dos terreiros. Considerando que um dos aspectos impressionantes da lógica supremacista branca tem sido, sem dúvida, a fluidez, a capacidade de se ajustar e se transformar de acordo com a necessidade e a circunstância (hooks, 2022), o embranquecimento dos terreiros mostra-se como um processo vivo que ganha força e tamanho a cada investida.

Em um capítulo de sua monografia, intitulado “O que os brancos estão fazendo com o Candomblé? — o fazer no terreiro marcado por fronteiras raciais, as duas faces do trabalho para o sagrado”, Marina Santos de Miranda (2018)<sup>14</sup> revela que as tensões produzidas pelas relações raciais, dentro dos terreiros, são reflexos das desigualdades sociais que o racismo provoca em vários aspectos da vida social, fora desses espaços. Segundo ela, a prática do racismo em

---

<sup>13</sup> Maior representante da Umbanda Omolokô – a vertente de umbanda mais africanista já tida até os dias de hoje (Delgado, 2022). Nascido no Rio de Janeiro, no início do século XX, foi um “elo” entre o mundo do samba e o da religião, compondo sambas como Jogo proibido, de 1936. Em 1952, fundou a Confederação Espírita Umbandista do Brasil com o intuito de amparar todas as religiosidades afro-indígenas.

<sup>14</sup> Na obra “*Ah branco, dá um tempo!*” *vestígios sobre esquizorracialidade sob a ótica da juventude de terreiro*”, Miranda (2018) realiza uma pesquisa etnográfica sobre o Encontro Nacional e Estadual da Juventude de Terreiro, no Rio de Janeiro. O espaço promoveu a troca entre jovens de terreiro, em sua maioria adolescentes entre 12 e 24 anos, sobre temas envolvendo racismo religioso e embranquecimento das tradições de axé.

terreiros está facilmente visível nas atividades laborais que acontecem nas casas de santo, transformando-se em marcadores das subalternizações do corpo negro. A seguir, uma “cena” do campo etnográfico apropriada do seu objeto de estudo, o Encontro Nacional e Estadual da Juventude de Terreiro (2015) que narra a fala de um jovem preto de axé e as reações subsequentes de outros integrantes:

Já eu, vejo muito disso no terreiro, fico vendo que a maioria das pessoas pretas como eu ou naturalmente pegam o balde e a vassoura e vão à luta, ou as irmãs e irmãos brancos, que geralmente são feitos de Yemanjá ou Oxalá, Ops! Agô meu Pai e minha mãe! (Risos), mas os brancos estão sempre frágeis, com dor na coluna, tem que trabalhar ou estão com unhas feitas. Lá em casa, como é muita gente, essa coisa “passam batido”. A Iyalorixá quer ver o salão pronto pro candomblé, os ebós preparados e os banheiros limpos! Só acho engraçado que quando acaba tudo e tá tudo precisando limpar, elas (as sacerdotas) vão logo “nos braços acostumados “com o serviço pesado pra dar a ordem de “tudo limpo”. Você, irmão, pode até não querer admitir porque é feio mesmo! Ainda mais que você será o Baba (babalorixá) da casa, mas que isso acontece, acontece sim, até elas, nossas egbomes pretas sentem orgulho disso! Ninguém faz nada melhor do que elas! Para uma empregada o melhor que ela pode fazer é limpar e cozinhar bem.

Imediatamente os burburinhos começam, e os outros jovens negros concordam que realmente não haviam prestado atenção para o fato. Logo começam a dizer: “Realmente”, “É assim mesmo!”, “Eu achava que era natural!”, “Não tinha percebido isso como racismo!” (Miranda, 2018, p. 25- 26).

Miranda (2018) conclui que ao reivindicar a identidade religiosa de matriz africana e adentrar nesses espaços, o jovem branco não se ocupa de valorar a vida dos jovens negros a partir daquilo que eles anunciam como violência. Ela ainda afirma que os jovens brancos não compreendem bem a violência que o branqueamento epistemológico e a redução do discurso de igualdade engendram e como atuam de forma a dissimular os discursos que acobertam o racismo e estabelecem a manutenção das relações de subalternidade e privilégios.

Outro rastro do racismo religioso dos terreiros é a folclorização de suas tradições, saberes e narrativas. O episódio “Ao público e ao povo do Candomblé” (Consorte, 1999, p. 88), protagonizado pelas Yalorixás Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Olga de Alaketo, Mãe Tetê de Iansã e Mãe Nicinha do Bogum elucida bem mais essa manifestação:

*Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seja animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos –“Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos (Consorte, 1999, p. 88 apud Delgado, 2022, p. 25, grifos nossos).*

O intuito das matriarcas era justapor argumentos que viabilizassem o combate à opressão e o apagamento (Delgado, 2022) não só no que tange ao sincretismo, mas também à folclorização das práticas africanas e diaspóricas. Em “Das páginas policiais à espetacularização do sagrado: religiões de matrizes africanas reportadas no Jornal do Brasil (1900–1985)” Roberta Peixoto (2021) observa que houve dois momentos da relação entre imprensa, cultos pretos e Estado.

Segundo ela, na primeira metade do século XX, enquanto dispositivos legais criminalizavam as práticas de “feitiçaria e curandeirismo”, as religiões de axé foram reportadas nas páginas policiais. Já nos anos seguintes, quando Estado e contracultura, embora em lados opostos e com formas e interesses distintos, exaltavam o nacional, os terreiros e suas celebrações passaram a ocupar páginas de cultura, sendo retratados como “espetáculo folclórico” ou símbolo de “brasilidade” (Peixoto, 2021).

Por folclorização, entendemos um processo de desqualificação, descaracterização e/ou caracterização estereotipada, mística e exótica sobre determinado grupo ou manifestação cultural. Abdias do Nascimento (2017) observa que a redução da cultura afro-brasileira ao status de folclore é uma tática de esvaziamento cultural, cuja ideia principal é a inferiorização de seus símbolos e significados. Segundo ele, “embora a religião e a arte sejam tão ridicularizadas e folclorizadas, elas constituem valiosas e rentáveis mercadorias”. Logo, reduzir a folclore significa banalizar a tecnologia cultural e religiosa da cultura negra e promovê-la com fins comerciais e lucrativos (2017, p. 147).

Ainda de acordo com Nascimento (2017, p. 147) é nessa dinâmica que “as manifestações religiosas negras tornam-se “curiosidades para entreter visitantes” e são transformadas em *souvenir*. Entre menções jornalísticas relacionando as religiões de origem negra e suas celebrações no âmbito folclórico e turístico (Peixoto, 2021), encontra-se uma reportagem<sup>15</sup>, publicada em 1974, a respeito de Menininha do Gantois, famosa Ialorixá da Bahia e uma das mais admiradas Mães de Santo do país.

Na matéria, a célebre Ialorixá baiana é reverenciada por sua sabedoria e credibilidade entre os que a procuram. Entre seus filhos de santo e consulentes<sup>16</sup> estavam artistas, intelectuais e políticos, e também muitos curiosos, como afirma o trecho: “Menininha não se engana, tem consciência que ‘é mais curiosidade e não fé’ que leva a maioria das pessoas a procurá-la”.

---

<sup>15</sup> Hemeroteca Digital, pesquisa pelo termo “candomblé”, período: 1970–1979; local: Rio de Janeiro; periódico: Jornal do Brasil. Disponível em: <https://bit.ly/3nbkGDQ>. Acesso em: 10 out. 2024

<sup>16</sup> Em algumas CTTro é usual a diferenciação entre filhos de santo - membros da comunidade que trabalham na casa e têm um vínculo espiritual e comunitário - e clientes/consulente - demais pessoas atendidas pelo trabalho religioso, de forma paga ou não, mas sem qualquer tipo de vínculo comunitário.

Rebecca Bodenheimer (2013) ao discutir sobre as políticas raciais, o turismo cultural e a rumba afro-cubana, argumenta que se, por um lado, a valorização de práticas artístico-culturais das populações negras da ilha, através do folclore, sinalizou uma intenção de acabar com preconceitos e diferenças raciais, por outro operou como instrumento de manutenção de estereótipos racistas (Oliveira B. F., 2019).

Avaliando essas variáveis, o cenário vai ao encontro da afirmação de França (2018) de que os indivíduos brancos podem, ao mesmo tempo, promover positivamente as referências afro-ameríndias brasileiras, como sacerdotes brancos disputando narrativas ou artistas e políticos promovendo visibilidade e conquistas, e também servir de canal por meio do qual a supremacia branca, enquanto fenômeno perpetuador de estruturas segregacionistas, age habilidosamente através da cooptação e folclorização cultural, seja de forma violenta e racista, seja de forma sutil e racista.

Seguindo para outra manifestação elementar do racismo religioso, discorreremos brevemente sobre apropriação cultural a partir da demonização histórica de Exu. Por apropriação cultural, o Babalorixá Rodney William (2019) esclarece:

Apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos. Tomando como exemplo a sociedade de consumo, onde tudo se transforma em produto, e mais especificamente a realidade brasileira, percebe-se que há muito tempo se usa uma estratégia para tornar palatável a cultura afro: apagar os traços negros, a origem ou qualquer outro elemento passível de rejeição, sobretudo aqueles que de alguma forma remetem à herança religiosa (William, 2019, p. 47).

Em território brasileiro, a figura de Exu<sup>17</sup> foi apropriada — e segue sendo — por organizações cristãs e neopentecostais, ao longo das décadas, para demonizar as religiões de axé, mas o processo parte da invasão dos missionários europeus no continente africano. Para justificar as opressões e amarrar as tradições pretas aos esquemas de deus-diabo, bem-mal, salvação-perdição, céu-inferno, Exu foi eleito para o papel e encarnação do Diabo, ainda que represente a alegria, a contradição, a dualidade, o gozo, a comunicação, o trânsito da vida e da morte, na perspectiva diaspórica brasileira.

---

<sup>17</sup> Cultuado na África pelo povo iorubá, a figura de Exu chegou ao Brasil por meio das macumbas. A função principal de Exu é de representar a oposição à criação, sendo o infrator das regras e da ordem. (...) Incumbido por Olodumaré da tarefa de mudar o que está parado, Exu recebe o Adô, uma cabaça na qual se encontra a força da transformação. (...) Exu destrói para recriar. É o princípio da desordem, inseparável da estrutura da ordem; um depende do outro. (...) Uma outra característica de Exu, que se alia à ideia da modificação e da recriação da ordem, é seu aspecto fálico: (...) ele é o senhor dos cruzamentos e dos caminhos, o que abre, penetra e liga os mundos que formam o universo religioso iorubá (Oliva, 2005, p. 19).

“Em grande medida, essas características de Exu o tornaram para os ocidentais, um orixá contraditório e de difícil definição” (Oliva, 2005, p. 20). Logo, os signos que envolvem a Divindade vêm sendo interpretados como personificação do mal e assumindo toda a carga simbólica construída em torno da figura do diabo cristão. Nessa lógica, Rocha (2021) afirma que o diabo cristão, por exemplo, é um imaginário religioso que atua como “dispositivo de desumanização radical” direcionada aos os corpos e às tradições afro religiosas.

O Diabo não é uma máscara sem rosto, como dizem alguns especialistas, mas em nossa sociedade tem corpo, cor e gênero. É um homem preto, encarnado principalmente na figura de Exu. Por isso Exu é o alvo principal do neopentecostalismo. Diabo traficante, menino negro morador de favela, diabo pai de santo ou mãe de santo sectários de Exu (Rocha, 2021, p. 23).

Subvertendo todas essas imagens de controle, como diz Delgado (2022), “Exú faz coisa que até o diabo duvida [...] confesso religiosamente que Exú daria conta de ser o Diabo, se é que não o é. Em contrapartida, o Diabo jamais daria conta de ser Exú” (p. 111).

Os casos do samba e da capoeira gospel (Willian, 2019) também demonstram as sutilezas das apropriações culturais. Rodney Willian, no livro “Apropriação cultural”, narra sobre o percurso do samba, desde às rodas de Candomblé do Recôncavo Baiano, às músicas de protesto e denúncia de pobreza e violência nos morros cariocas e favelas paulistas. Segundo ele, a apropriação de ritmos negros é um fenômeno mundial, começando com o samba e o pagode, até chegar no hip-hop, rap e no funk carioca. Alguns avaliam a bossa nova como uma sofisticação do samba, mas analisando letras, depoimentos e o perfil de seus expoentes, percebe-se que foi muito mais uma tentativa de depuração, o que a enquadra perfeitamente no conceito de apropriação cultural (Willian, 2019).

A verdade é que preto cantando samba sempre incomodou, especialmente pelo tom de denúncia das letras ou pela exaltação de uma tradição considerada primitiva, mas a bossa nova, na introspecção de “um banquinho e um violão”, traduzia os sentimentos “nobres” e “refinados” da democracia racial brasileira, ou seja, de um projeto de nação cada vez mais branca na população e na cultura (Willian, p. 84, 2019).

A “capoeira gospel” também revela que a noção colonialista e racista de que tudo que o negro produz pertence a todos e se pode dispor como bem-quiser. Ainda que a expressão mantenha o berimbau e atabaque, as toadas em referência às pessoas escravizadas, aos mestres e aos Orixás, foram escamoteadas para dar lugar aos louvores e a “Cristo”, “Jesus” e “Senhor” esvaziando, descaracterizando e alterando completamente o significado dessa manifestação

cultural (Willian, 2019). Por fim, a prática de memória coletiva do povo negro vem sendo transformada em instrumento de evangelização.

Ou seja, ao apagar elementos ou características, reiteram-se práticas de dominação que contribuem para a invisibilidade, desumanização e violência aos grupos minoritários, como a população negra de terreiro. Lembramos então, mais uma vez, de Abdias Nascimento (2017, p. 30): “deixar de olhar para as coletividades, além de impossibilitar a convivência e o diálogo na diversidade, constrói uma noção de universalidade que acaba condenando grupos marginalizados a um extermínio disfarçado de integração”.

Símbolos sagrados não podem ser desrespeitados, não podem ser esvaziados de sentido e comercializados como enfeites. São parte da cultura de um povo. Embora a potencialidade de instaurar o sagrado em qualquer tempo, em qualquer lugar, seja um direito de qualquer iniciado no candomblé, não pode, de forma alguma, ser confundida com indulgência. A religiosidade negra brota das ruas e encruzilhadas, está no samba, na capoeira, no acarajé. Culto que se pratica com alegria e regozijo, com música, com dança, com arte. Fé que se enfeita de contas e búzios, de formas e cores. Mas tudo isso tem origem, tem raça, tem história (Willian, p. 96, 2019).

## 1.2 AS DIMENSÕES DO RACISMO RELIGIOSO: O CARREGO COLONIAL CONTRA AS EXISTÊNCIAS DE AXÉ

Diante de todo o cenário exposto, fica nítido como o racismo religioso opera a partir de uma complexa engenharia colonial que desdobra o racismo em ações, tais como sincretismo, embranquecimento, apropriação e folclorização. Dessa forma, pode-se afirmar que o racismo é o núcleo para compreender todas essas articulações de violência e perseguição contra as comunidades de terreiro. Porém, vale conceituar e categorizar o que se configura como racismo religioso. O termo vem norteando os debates públicos e políticos e traz mudanças pertinentes nas concepções e metodologias de casos de violência religiosa.

Hélio Silva, ao recuperar a origem da expressão no bojo dos debates realizados dentro da Organização das Nações Unidas (ONU), nos anos de 1960, avalia como positiva a evolução do termo que tem adquirido novos contornos, conteúdos jurídicos e definições. No campo acadêmico, Wanderson Flor do Nascimento é um dos professores que vem endossando o conceito de “racismo religioso” para pensar sobre as diversas formas de agressão endereçadas às religiões de matriz africana.

No Brasil, os gestos violentos contra as “religiões” de matrizes africanas se configuram em meio a uma *dupla marca negativa*: a) a *exotização e demonização*, por serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” — adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritante com religiões judaicas ou islâmicas, por exemplo); b) o

*racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo (Flor do nascimento, 2017, p. 53, grifos nossos).*

Consequentemente, nas últimas décadas, há um esforço dos movimentos negros e dos campos sociais, para superar a expressão “intolerância religiosa” já que não é exclusivamente, o caráter religioso que é recusado, mas sim a origem, a cultura e as pessoas que a carregam — através de seus corpos, expressões de fé, oralidade, vestimentas e contos (Flor do Nascimento 2016).

*O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. É provável que o termo “intolerância” seja mais aceito por conta dos mitos da democracia racial e da democracia religiosa (laicidade). No Brasil tudo o que colocar o povo brasileiro em uma posição cordial será mais aceito do que qualquer noção que confrontá-lo ou que pode colocá-lo na posição de extremista, excludente e violento (Nogueira S., 2020, p. 58, grifos nossos).*

Segundo Rocha (2023) mais do que uma mudança semântica, o uso da categoria racismo religioso é também um exercício político e conceitual de interpretar e enfrentar o crime de violência religiosa, a partir da singularidade histórica brasileira, permutando avanços e revisões em políticas públicas, leis e projetos culturais, por exemplo.

Em “*Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial: outras leituras sobre o problema*” Rufino e Miranda (2019) complementam essa concepção afirmando que as agressões evocadas pelo racismo religioso não buscam e/ou envolvem somente os atos de destruição de casas de santo, por exemplo, mas também atuam na aniquilação de sistemas produtores de vida. Segundo eles, o racismo religioso se expressa como uma política de violência, fruto do carrego colonial, que assalta existências. Em outras palavras, para os autores, o “carrego colonial opera como um sopro de má sorte que nutre o assombro e vigência de um projeto de dominação que atinge os diferentes planos da existência do ser” (Rufino e Simas, 2019, p. 21).

Ou seja, uma vez que os múltiplos ataques sofridas pelas CTTro são encarrilhados por uma engenharia de dominação/subordinação que tem a raça/racismo/colonialismo como base, os atos de terror vão: desde invasões, depredações, incêndios, humilhações, desterros, ameaças

de morte, interdição de rituais em espaços públicos e assassinatos, ao controle das subjetividades, ao ataque à memória, à negação dimensões mais radicais da ritualização da vida, ao extermínio de possibilidades, físicas e simbólicas, de invenção de mundo (Rufino e Miranda, 2019).

Isso porque, do ponto de vista político, epistemológico e pedagógico, os terreiros são uma complexa e completa matriz cultural, com tradições de sabedoria de vida, convivência, economia, arte, filosofia, psicologia, relação com a natureza e espiritualidade. Assim, cumprem, sobretudo, remontagens de identidades, saberes, gramáticas e suas respectivas formas de ensino-aprendizagem, potencializando vidas (Rufino e Miranda, 2019).

A nível jurídico, no ano de 2023, foi assinada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva uma lei que equipara a injúria racial ao crime de racismo e cita especificamente o racismo religioso (Lei 14.532)<sup>18</sup>, com pena prevista de cinco anos de prisão. Trazendo dados sobre o cenário contemporâneo, em 2023, os tribunais brasileiros registraram um total de 176.055 processos judiciais envolvendo casos de racismo ou de intolerância religiosa, revela um levantamento feito pela startup Jus Racial.

No país, 33% dos processos relacionados ao racismo, concluídos ou em andamento, envolvem intolerância religiosa. No Supremo Tribunal Federal (STF) a proporção dos casos de intolerância religiosa entre os processos por racismo é ainda maior: 43%. Os tribunais dos 26 estados e do Distrito Federal somaram, juntos, 74.613 ações relacionadas aos dois temas no ano passado. Nas cortes superiores, o STJ (Superior Tribunal de Justiça) recebeu 4.292 desses casos, e o STF (Supremo Tribunal Federal), 1.907 deles. Apesar do alto número de casos, a subnotificação, ou seja, os casos que não são denunciados, relatados e registrados oficialmente, ainda é um desafio.

Em julho de 2022, a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro), divulgou o relatório “Respeite o Meu Terreiro — Mapeamento do Racismo Religioso Contra Os Povos Tradicionais de Religiões de Matriz Africana” que ouviu lideranças de 255 comunidades tradicionais de terreiros, no qual 78% dos entrevistados relataram que membros de suas comunidades já sofreram algum tipo de violência, física ou verbal, por racismo religioso. Lembramos aqui dos casos de Mãe Bernadete, Ialorixá e líder quilombola, assassinada com 12 tiros em Simões Filho, na Região metropolitana de Salvador (BA), em

---

<sup>18</sup> Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023: altera a lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (lei do crime racial), e o decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (código penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público.

2023, e Carmem de Oxum, também da Ialorixá, obrigada por sete traficantes evangélicos, portando armas de fogo, a destruir seu próprio terreiro em Buraco do Boi, Nova Iguaçu (RJ), em 2017.

No ambiente virtual, o número de casos de intolerância religiosa quintuplicou em um ano. Segundo levantamento da Safernet, ONG que mantém uma central de denúncias de violações contra direitos humanos, como racismo, misoginia e xenofobia, os ataques online saltaram de 614, entre janeiro e outubro de 2021, para 3,8 mil, no mesmo período de 2022, um crescimento de 522%.

Concluindo, uma vez que a violência contra as comunidades de axé mira, em primeira instância, na fisicalidade das coisas, mas prossegue incessantemente para destruição de múltiplas esferas da existência, desde a psíquica à espiritual, investigaremos a seguir como esse sistema investe na linguagem como uma das principais formas de exercício de seu poder (Rufino e Miranda, 2019).

## 2. DA TRADIÇÃO ORAL À CULTURA DIGITAL

Neste capítulo, serão examinados os entrelaçamentos entre as plataformas de mídias sociais e as tradições de terreiro na contemporaneidade. Dessa forma, serão recuperadas as transformações ocorridas nas religiões afro diaspóricas no Brasil, centradas na tradição oral, após o processo de midiaticização sofrido por esses cultos. Delinearemos, então, como tradições centradas na oralidade chegaram ao ambiente digital e quais atravessamentos, desafios e modificações essa imbricação têm fomentado, principalmente no que tange à presença desses cultos nas plataformas de mídia social.

O objetivo é compreender como esse fenômeno reconfigura o papel das identidades, autoridades e comunidades religiosas, conectando a religião com discursos de gênero, raça e política e, fomentando questões como: espetacularização da vida religiosa; esvaziamento de saberes ancestrais; individualização dos cultos, inversão de princípios basilares de sigilo, segredo, senioridade e iniciação das religiões de axé.

### 2.1 BREVE HISTÓRICO DA MIDIATIZAÇÃO DAS RELIGIÕES DE AXÉ NOS E PELOS MEIOS COMUNICAÇÃO

Diante do tráfico forçado, como tratamos no capítulo anterior, as práticas culturais, a conexão e o pertencimento aos territórios ancestrais foram, naturalmente, estremecidos e desestabilizados. Porém, contrariamente ao projeto de extermínio colonial, as pessoas traficadas, privadas de registros e apartadas de suas famílias, empreenderam um movimento de recriação e formação de quilombos de acolhimento, resistência racial e retomada espiritual a partir das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro)

Entre cruces e encruzilhadas, essa foi a maior habilidade dos povos pretos e de terreiro: não somente sobreviver à necropolítica (Mbembe, 2018), mas reinventar sua soberania existencial a partir do relacionamento entre seres vivos e supraviventes (Simas; Rufino, 2018). Entende-se por necropolítica toda forma de exercício de soberania que se manifesta na expansão da lógica colonial e se perpetua diante da morte daquele que é concebido enquanto “o outro”.

Na contemporaneidade, embora, mediante um árduo trabalho documental de pesquisa, tenhamos acesso a fragmentos das existências e do percurso de diversos cultos de axé no Brasil, segundo Freitas (2011) foi a tradição oral, iniciática e endógena o fundamento de recriação e perpetuação cultural dos terreiros no país. Nesse sentido, o objetivo desse capítulo é investigar não só o processo de tecnologização e midiaticização das religiões de origem africana no Brasil,

mas também as transformações ocorridas. Delinearemos, então, como tradições centradas na oralidade chegaram ao ambiente digital e quais atravessamentos, desafios e modificações essa imbricação têm fomentado, principalmente no que tange à presença desses cultos nas plataformas de mídia sociais?

Sem a presença de um livro revelação, como é comum em religiões eurocristãs, a liturgia de tradições de Candomblé, por exemplo, foi promulgada por meio da transmissão oral dos mitos, manifestando-se nas danças, nos cânticos e rituais que perpetuavam traços e formas (históricas, religiosas e sociais) na consciência e na memória coletiva dos descendentes de africanos no Brasil e, atualmente, dos integrantes das mais diversas origens das religiões afro-brasileiras:

*Tais traços geraram signos constitutivos de uma consciência coletiva baseada numa herança ancestral (transnacional e trans-histórica), que proporcionaria a permanência no Brasil moderno de uma religião estritamente hierarquizada e complexamente ritualizada, mesmo com a ausência de um texto litúrgico edificante e instituinte. Contribuía, também, para proporcionar a noção de pertencimento a uma identidade afro-brasileira, por meio da pertença religiosa, opondo-se, pois, às identidades construídas através de formas clássicas de transmissão histórica, disponibilizadas pelas instituições sociais formais (família, escola, trabalho) (Freitas, 2011, p. 65, grifos nossos).*

Nesse sentido, a oralidade foi o Ngunzo que elaborou uma nova forma de vida para as populações pretas vindas de África ao proporcionar a reconstrução de suas identidades étnicas, incluindo suas línguas, hábitos alimentares, expressões culturais, reorganização política e social. Ou seja, ainda que a matriz eurocêntrica das pesquisas acadêmicas e órgãos institucionais tenham tentado, em suas narrativas, esvaziar o lugar político e negro das tradições de terreiro, eles não podem e não estão confinando em um lugar unicamente religioso da fé.

Leda Martins (1997), ao discutir sobre corpo, performance e memória, no que tange a culturas indígenas e africanas, propõe o título-conceito de “*afrografias*”. Nas palavras dela: “Orality é uma chave que nos ajuda a pensar as performances em geral, e em particular as performances rituais. Para marcar que a grafia do conhecimento se inscreve não apenas pela letra alfabética, mas ela se grafa também pelo corpo, pelas corporeidades, né”. É partir desse cenário que os rituais de sacrifício, mediunidade e magia das tradições pretas foram descritos como bárbaros e selvagens ao estarem centrados no poder do corpo e da oralidades - o que, radicalmente, se opõe à ideia de uma cultura literária e, em consequência, erudita e dita civilizada (Freitas, 2011).

Fato é que os espaços do sagrado negro são *locus* enunciativos que operam na

recomposição dos seres alterados pela violência colonial. Ou seja, a ideia de constituir esses quilombos visa exatamente reconstituir um modo de vida usurpado de nossas antepassadas e antepassados por meio do racismo. Logo, a existência dessas religiões pode ser pensada como *uma das maiores frentes de resistência* antirracista, contracolonial, afrofuturista ou qualquer nomenclatura acadêmica que nosso continente conhece, trazendo consigo saberes profundos e sofisticados, sem traços primitivos ou rudimentares, que resistem há séculos em solo brasileiro.

Realizando uma breve recuperação histórica, a mídia brasileira operou uma política predatória de mostrar e esconder, demonizar e criminalizar o sagrado preto (Schuchter, 2024). Na década de 1830, temos a aparição massiva da Umbanda e do Candomblé, principalmente, na literatura científica e ficcional, nos jornais e nas revistas (Freitas, 2011). Nesse período, foi recorrente o uso das expressões “pretos desordeiros” nos noticiários policiais, por exemplo, para se referir às macumbas e reprimir as crenças indesejadas pela lei como mecanismo para exemplar indícios de degenerescência da raça negra no Brasil.

Porém, é a partir do início do século XX que o processo de tecnologização do sagrado preto (Freitas, 2011) ganha força através da onda de produções jornalísticas, bibliográficas e acadêmicas, principalmente sobre as Umbandas e os Candomblés. Dessa forma, as religiões pretas centradas na oralidade foram atravessadas pela midiaticização, mobilizando processos de adaptação, rearticulação e transformação:

Se a tradição oral foi, de fato, o instrumento para a implementação e perpetuação desse sistema durante o século XIX, o início do século XX fez aparecer uma onda de produções bibliográficas, que tomaria o candomblé e seu complexo sistema ritual como objetos de investigação, provocando, senão a perda do referencial da oralidade – devido à expressiva importância que os adeptos do candomblé dariam a essas publicações –, ao menos uma reelaboração do acervo memorialista e da narração mítica, tradicionalista e metafórica afrobrasileira, anteriormente proporcionada pela tradição oral (Freitas, 2011, p. 67, grifos nossos).

Nesse sentido, são os tratados da escola evolucionista no Brasil, tentando relacionar a causa dos males do Brasil à caracterização do seu processo cultural e à sua constituição miscigenada que primeiro trataram, na literatura científica, do Candomblé. Nina Rodrigues, com “*O animismo fetichista dos negros bahianos*” (1900) e um pouco mais tarde com “*Os africanos no Brasil*” (1932) foram os seus principais interlocutores. Durante essa época, enquanto a literatura sobre o Candomblé era incipiente - ainda que importante para fundamentar uma bibliografia - tudo o que se publicava sobre Umbanda era vendido.

Na *Revista da Semana* de 1º de setembro de 1907, sob o título de “Um feiticeiro malafamado, notícia de prisão de Horácio José Pacheco”, na seção policial, via-se a espetacular

apreensão de pertences do culto afro-brasileiro de um terreiro instalado no centro da cidade. Já no Estatuto do Culto Africano, publicado em 25 de abril de 1913, também há referência ao Candomblé praticado no Rio de Janeiro do começo do século XX. No jornal Oito Horas – Jornal da Noite a matéria intitulada “No mundo misterioso da mandinga e do feitiço”, de autoria de Vagalume, publicada em 11 de janeiro de 1932, no Rio de Janeiro, o renomado Babalorixá Cipriano Abedé ocupava meia página para falar sobre os cultos afro-cariocas.

Ainda na década de 1940, aconteceu o importante movimento de egresso de respeitadas Calorias e Babalorixás, da Bahia para o Rio de Janeiro (Freitas, 2011). Lideranças ancestrais como Iyá Davina (do Ilê Ogunjá), Seu Joãozinho (da Goméia) e Seu João Lessengue (do Batebola) foram, então, cruciais para a popularização dos cultos pretos, para além dos meios impressos, na mídia brasileira e internacional, auxiliando na *desestabilização* do apelo primitivo e exótico de produções anteriores, principalmente as cinematográficas.

No que se refere à primeira emissão radiofônica tratando dos cultos negroafricanos (Nogueira S., 2020), especificamente os Candomblés e as Umbandas Cariocas, data de 1946. Todavia, a Umbanda Sagrada e Divina, de Paulo Gomes de Oliveira, veiculada pela Rádio Guanabara, no Rio de Janeiro, era, na verdade, uma emissão destinada aos adeptos do kardecismo. Ainda por volta de 1950, encontramos expressivos registros sobre a Umbanda na imprensa brasileira: *magia negra*, *macumba* e *quimbanda* eram os termos recorrentes utilizados.

Já em 1960, com a evolução dos meios de comunicação, a cultura de axé passou, também, a constar em produções radiofônicas e audiovisuais, com o avanço do Cinema Novo e o surgimento do fenômeno cinematográfico baiano, a exemplo de Bahia de todos os santos, Barravento, A deusa negra, O amuleto de Ogum e Tenda dos milagres. Na televisão, a presença do Exu Seu Sete Rei da Lira, incorporado pela mãe-de-santo Cacilda de Assis, no programa de Flávio Cavalcanti, da TV Tupi e, a minissérie Mãe-de-santo, produzida pela TV Manchete, tornam-se marcos importantes.

Em 1968, na Rádio Metropolitana do Rio de Janeiro, o primeiro programa sobre Candomblé foi veiculado por uma emissora de radiodifusão. “A hora do Candomblé”, de Roiosan, filho do renomado Babalorixá Tata Fomotinho, representou então um marco. Em 1970, José Beniste, na Rádio Rio de Janeiro, inaugurou o programa “Umbanda no seu lar”. Rompendo com a veiculação de apenas pontos e cantigas, ele inaugurou um projeto de divulgação cultural sobre a religião através do rádio. Em 1973, os Babalorixás Guilherme

d'Ogum e Marcelo d'Oxossi criaram uma nova emissão radiofônica sobre o culto dos orixás: “Por dentro do Candomblé”, na Rádio de Janeiro, migrando para a Rádio Bandeirantes.

Mas é, sem dúvida, com a publicação do livro “*Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*”, por Pierre Verger, em 1981, que a bibliografia literária sobre religiões afro-brasileiras tomará impulso (Freitas, 2011). Desde a década de 1970, um novo percurso na produção literária científica sobre o universo religioso afro-brasileiro, influenciado pela antropologia e pelo estruturalismo franceses, vinha tomando tônica.

A importância dos enredos de escolas de samba, outro fator importante para a promoção e difusão das religiões de origem africana no Brasil, merece destaque. Porém, para além de discos de vinil e cds gravados por Mãe Menininha e Mãe Beata d'Iyemanjá, por exemplo, com diversos cânticos que foram caindo no gosto popular, foi essencialmente através da vendagem dos discos de samba enredo que a popularização dessas religiões e de suas divindades ocorreu de fato (Freitas, 2011). A MPB, aliás, foi importante instrumento para essa divulgação. Mais recentemente, vale lembrar o sucesso alcançado com *Milagres do povo*, de Caetano Veloso, e, pouco mais tarde, *Caminhos do mar*, composta por Dorival Caymmi e interpretada por Gal Costa.

Assim, entre os anos 1990 e 2000, as emissões televisivas que tratavam religiões afro-brasileiras ganharam fôlego e foram apresentadas, constantemente, por Babalorixás e Ialorixás brasileiros. “By Africa”, apresentado pelo babalorixá Ogum Jóbi foi uma dessas. Após surgir como programa radiofônico, “Reflexão” foi transformado em programa televisivo exibido pela TV Bandeirantes, sob a direção do Babalorixá Josemar d'Ogum.

## 2.2 ENTRE DITOS, AMARRAÇÕES E ENCRUZILHADAS: AS CTTRO NAS PLATAFORMAS DE MÍDIA SOCIAIS

Sem o objetivo de esgotar as reflexões ou tangenciar todos os fenômenos resultantes da fusão entre mídias sociais e tradições de terreiro na contemporaneidade, abordaremos sobre a inserção e consolidação das CTTro nas plataformas de mídias e seus desdobramentos a partir das perspectivas dos Estudos Críticos de Plataformas. Partimos do cenário onde as plataformas de mídia social parecem crescer e se diversificar com uma intensidade semelhante à popularização e, mais recentemente, às controvérsias desencadeadas com e por esses artefatos tecnológicos.

Em 1990, Freitas (2010) iniciava a pesquisa “Religiões Afro-Derivadas na Web: Cyberterreiros e Afrodiáspora Global” sobre como os Candomblés e seus adeptos usavam a

rede mundial de computadores, a Internet, para prover encontros e discussões relacionadas ao campo religioso afrodiáspórico. Nesse período, no qual as mídias sociais eram inexistentes, as comunicações digitais dos povos de terreiro estavam centradas nos *mailings lists*, nos chats e sites, a exemplo da presença dos sites institucionais de quatro casas de santo tradicionais de Candomblé: o Ilê Omolu Oxum, o Ilê Axé Opô Afonjá, o Gantois e a Casa de Oxumarê. Nos casos citados, a finalidade era divulgar o seu patrimônio histórico e tradição através fotografias de antigos integrantes, esclarecimentos sobre a religião, textos com a história dos terreiros, descrição de mitos. Era o início da era das Umbandas e Candomblés virtualizados.

Ou seja, nessa nova realidade, a premissa era: democratizar os saberes de terreiro, ainda que secretos e litúrgicos, e adentrar em um momento de sociabilidade e configuração das religiões de axé, sempre inclinadas a processos de fusão, adaptação e rearticulação (Conceição, 2019). A circulação de informações que anteriormente ocorria por meio da oralidade e, depois, pela radiodifusão e produção impressa (jornalística, bibliográfica e literária), agora se dava pelas novas tecnologias de comunicação, permitindo uma disputa de narrativas operada pelo próprio povo de santo e não por agentes externos:

A fala não autorizada por diversos mecanismos de controle impulsiona a geração de conteúdos que retratam seus grupos e suas comunidades, sem deturpação das representações produzidas por intermediários. Esse processo de comunicação gera conhecimentos e imagens pelas e para as próprias comunidades, contribuindo para uma apropriação identitária, incitando reflexões, contradições, intervenções e negociações entre os próprios envolvidos – agora, produtores consumidores ou “prosumidores”, consumidores que também produzem conteúdos (Freitas, 2015, p. 612-613).

Vale ressaltar que ainda nesse estágio, era comum o uso da expressão de “*rede social*” para menções aos blogs e *mailings*, por exemplo, sob a noção de que se tratava apenas de sites de relacionamento entre familiares e amigos que trocavam conversas, atualizações, sem quaisquer outras implicações. Porém, tratava-se apenas de uma fumaça discursiva que enfatizava apenas a dimensão relacional das plataformas e ignorava, ou melhor, encobria, os aspectos materiais, econômicos, políticos, entre outros (D’Andrea, 2011) desses ambientes digitais, como veremos mais detalhadamente na sequência.

Em sua tese, Cristiana Tramonte (2002) busca suprir uma lacuna nos estudos sobre religiosidade afro-brasileira, trazendo a trajetória histórica dessas manifestações na grande Florianópolis, do final do século XIX até o ano 2000. Segundo ela, os sites e as home-pages dos terreiros, na era da Internet, resultam do esforço de convivência que alia modernidade e tradição e indica para uma atuação aberta ao intercâmbio com a sociedade, como um todo, sem

deixar de potencializar a informatização e comunicação eletrônica como um canal de diálogo, democratização do conhecimento e construção de processos de incorporação cultural (Tramonte, 2014).

Todavia, a autora mostra-se não totalmente favorável e com ressalvas quanto ao uso do ciberespaço pelas religiões afro-brasileiras, principalmente a partir de um documento intitulado: “*Algumas considerações*”, do terreiro Ilê Axé Opô Afonja, que faz um alerta:

Agora uma nova configuração se instala. Neste fim de século, com a corrosão das instituições religiosas tradicionais (...) o candomblé, agora considerado religião é visto também como uma agência eficiente. (...) Mais do que nunca, as Yalorixás e Babalorixás se questionam. As armadilhas estão instaladas. São os congressos, a TV, é a mídia - os livros, a *Web*, em certo sentido. Tudo isto é transformado por nós, em pinças *para separar o joio do trigo* (Tramonte, 2002, p. 452, grifos nossos).

O documento, segundo Tramonte, identifica o ciberespaço como um instrumento dual, multifacetado, no qual as lideranças das religiões afro-brasileiras têm papel fundamental de encaminhar, escolher e decidir suas formas de uso. A autora verifica, de um lado, que há crítica ao sistema de comunicação tecnologizada (mídia, web) e, por outro, a relativização e compreensão da complexidade do fenômeno tecnológico na atualidade, evidentes na expressão “em certo sentido” no documento.

Dessa forma, em meados de 2005, ao mesmo tempo que o Governo brasileiro realizava investimentos no processo de inclusão digital, promovendo melhorias de acesso à rede de internet e barateando computadores, somado ao aumento do poder aquisitivo de classes populares, o ingresso dos adeptos de terreiro nas plataformas digitais acontecia<sup>19</sup>.

Nesse momento, com o advento da Web 2.0 em 2005, a relação entre os novos serviços online e as pesquisas em internet e cibercultura (Andréa, Carlos d’, 2010) também se intensificaram. As concepções de “cultura de participação”, “sabedoria das multidões” e “inteligência coletiva” dos autores Henry Jenkins, Clay Shirky e Pierre Lévy foram, então, amplamente usadas para se compreender esse conjunto de práticas e inovações enquanto as promessas que circulavam eram que essas novas tecnologias iriam “democratizar” e “descentralizar” as relações entre política, economia, religião e outras áreas.

---

<sup>19</sup> [...] a acessibilidade a mídias e softwares livres; a propagação de tutoriais; o barateamento de câmeras digitais e de celulares; a “brasilianização” de softwares (antes, somente em inglês); a proliferação de lan houses pelas periferias urbanas brasileiras (proporcionando o primeiro momento de familiarização com tecnologias digitais); a concorrência entre provedores de acesso (provocada pela privatização das empresas de telecomunicações) e, por extensão, a redução nos valores dos planos e mensalidades, são, também, fatores importantes para a mudança (Freitas, 2015, p. 258).

O cenário de mudança logo contribuiu para o surgimento do Orkut, do Facebook e do Youtube, iniciando uma comunicação mais ampla e íntima sobre eventos, ritualísticas e vivências do universo macumbeiro, por meio dos recursos e *affordances* dos grupos de discussão e de programas de comunicação instantânea, como os bate-papos. Assim, a cibercultura foi desconstruindo e relativizando, ao menos, os limites entre público e privado, sigiloso e democratizado, hierarquia e igualdade, on-line e off-line no que tange às CTTro.

Portanto, entre os anos 1990 e 2000, a comunicação digital do povo de santo e sobre o povo de santo basicamente abrangia a divulgação de fotos e vídeos de festas em homenagens aos Orixás e às Entidades, oferta de serviços mágicos-religiosos, como jogos de cartaz, búzios e veiculação de mitos, orikis e rituais de terreiro, além da localização das casas de santo e suas matriarcas e patriarcas.

Porém, alguns anos depois, o cenário já era muito diferente. Ao longo dos anos 2010, as chamadas Big Five – Alphabet-Google, Amazon, Apple, Facebook e Microsoft – consolidaram-se como serviços infraestruturais. Desde então, centralizam cada vez mais atividades cotidianas e estratégicas, influenciando em processos eleitorais, fazendo uso irrestrito de dados pessoais para fins comerciais e utilizando algoritmos e bases de dados para perpetuar preconceitos e desigualdades, por exemplo (D’Andrea, 2021). É nesta virada crítica dos estudos de internet e cibercultura que se localizam os chamados Estudos de Plataforma que buscam uma refinada articulação entre as dimensões técnicas, políticas e econômicas que constituem as populares “redes sociais online”.

As teorias que fundamentam essa vertente distanciam-se, sobretudo, de concepções acerca dos “impactos tecnológicos” que as mídias sociais podem causar ou fomentar em grupos sociais, por exemplo, mas se atêm ao complexo e assimétrico jogo de poder, aos usuários e as materialidades se constituem mutuamente em mediação digital. Em outras palavras, *plataforma digital* surge como um conceito mais abrangente que condiciona a emergência de um novo social a partir do entrelaçamento de sujeitos, algoritmos, recursos tecno gramaticais – curtir, compartilhar, etc. –, políticas de governança – como os termos de uso.

Na perspectiva dos Estudos de Plataforma – e dos campos teóricos que os subsidiam –, as plataformas não são meras intermediárias em que a sociedade se faz visível e a partir das quais interações sociais podem ser estudadas, mas sim ambientes que condicionam a emergência de um social. Embora assimétricas, as articulações aqui não são unidirecionais: além de constituidoras do social, o Facebook, a Uber e/ou a Netflix são resultados das agências múltiplas e sobrepostas que abrigam (D’Andrea, 2021, p.18).

Todavia, não se trata de atribuir aos artefatos tecnológicos o poder de controlar as práticas contemporâneas, mas sim de reconhecer que, em suas lógicas materiais e econômicas, uma plataforma como o *Instagram* influi decisivamente no modo como compreendemos e gerimos nossas relações interpessoais, sociais, profissionais - inclusive sobre quando se discute e se compartilha sobre o sistema cultural negroafricano.

Esse fenômeno reflete, portanto, a articulação complexa de sentidos que reconfiguram o papel das identidades, autoridades e comunidades religiosas, conectando a religião com discursos de gênero, raça e política nas notáveis plataformas de exposição religiosa de axé, como o *Facebook*, o *Tik Tok* e o *Instagram* para fins de interação, propagação de conhecimentos e promoção de ativismo.

Com o intuito de investigar sobre os entrelaçamentos entre mídias sociais e tradições de terreiro na contemporaneidade, Lúcio da Conceição (2019) funda o conceito de ciberaxé, defendido em sua tese “Ciberaxé: redes formativas e de difusão do conhecimento do Candomblé”. O autor defende que a rede de ciberaxé transforma-se em um novo espaço de sociabilidade, produção de subjetividade e transmissão de saberes relacionados ao Candomblé que permitiu a ampliação de ofertas de serviços religiosos, o compartilhamento de atividades, a interação entre adeptos e simpatizantes na troca de saberes do culto, a denúncia e o combate às violências e intolerâncias sofridas. Além de, proporcionar a elaboração de novas posturas, associada ao repensar e a releitura à respeito do sagrado preto:

[ciberaxé] é a denominação criada para as diferentes plataformas digitais, dedicadas à circulação e difusão de conteúdo do universo religioso afro-diaspórico, ou seja, as experiências religiosas de matriz africana, criadas no Brasil e de outros países, compartilhadas pelas redes sociais virtuais. O conteúdo é difundido sob o formato de imagens, sons, textos e vídeos (os laços desta rede), entre adeptos e simpatizantes (os nós desta rede) conectados numa nova ambiência de trocas e convivências. No ciberaxé, se tem acesso a serviços religiosos, fotos e vídeos de rituais, dos adeptos, das comidas, dos objetos e vestuários sagrados, criam-se espaços de interação entre adeptos e simpatizantes para troca de saberes do culto, na denúncia e combate às violências e intolerâncias sofridas (Conceição, 2019, p. 12).

Silva (2013) e Lopes (2012) foram outros autores que transitam no campo de pesquisas e investigações sobre CTTro e culturas digitais. Patrícia Ferreira e Silva discute em “Axé-online: a presença das religiões afro-brasileiras no ciberespaço” (2013) sobre a importância da plataformas digitais para os grupos religiosos do Brasil, sobretudo religiões não hegemônicas, entre as quais o candomblé se inclui:

[...] além de fornecer indícios de um exercício reflexivo sobre a própria religião, a produção digital de iniciados sugere não só o desejo de formar espaços de discussão entre pares, reconhecimento e consagração, mas também de diálogo com a academia. Mesmo enquanto recusa, a internet está presente nos debates atuais sobre os rumos da religião, pois os meios digitais vieram potencializar o jogo de disputa que permeia as religiões dos orixás, entre tradição e inovação, preservação e modernidade, casas matrizes e casas periféricas, tradições regionais, nacionais e internacionais. (Silva, 2012, p.7).

Seguindo esse perceptiva, ao acompanhar perfis de internautas afro-religiosos, através do *Youtube*, dos sites e blogs de sacerdotes, para compor um panorama desse ciberespaço, no qual sociabilidade e transmissão de conhecimento são a tônica, Silva (2013) identificou como as possibilidades de atualizações dos saberes, via recursos da web, implicam também em uma nova roupagem das noções de aprendizado, hierarquia e prestígio destas comunidades. Segundo ela, estes materiais tornam-se propícios para o aprendizado e a pesquisa coletiva, onde cada um pode contribuir com dados novos e sua retificação ou, apenas, com suas opiniões particulares que podem ou não corresponder ao que rege a tradição, abrindo espaço para a inovação da religião (Silva, 2012, p 60-61).

Já Emmanuel Bastos de Magalhães Lopes (2012) alerta que nos últimos 20 anos diversas casas de candomblé estão sendo abertas no Estado do Ceará, tendo a tecnologia digital como um aspecto desse contexto. Segundo ele, se até então, por conta da distância, os sacerdotes buscavam Pais de Santo de outros estados, por telefone, para tirar dúvidas sobre os rituais, hoje, a comunicação digital cumpre esta tarefa, acelerando alguns processos dentro das CTTro. Por conseguinte, Lopes compreende que essas tecnologias vêm modificando o modo de cultivar, aprender e viver o Candomblé, ou seja, têm influenciado as próprias epistemologias sagradas de terreiro.

O autor ainda faz referência à “divulgação de trabalhos, contendo descrições, inclusive acompanhadas de fotografias, consideradas privativas aos cultos e muito criticada por parte dos religiosos” (Lopes, 2012, p.41). Além disso, cita Silva (2006, p.135-136) quando este diz não haver consenso entre os religiosos sobre o que se pode ou não divulgar, e suas críticas acabam por ter pouco efeito sobre a coibição dessas publicações.

No que tange a esses conteúdos, Conceição (2018) narra o acompanhamento sistemático realizado por ele, no grupo do Facebook, do grupo intitulado AZUL, com base em suas publicações e compartilhamentos com os 170.000 seguidores. Segundo ele, foi possível verificar, através da etnografia virtual, que as possibilidades e formas de uso são definidas a partir da criatividade, das inovações, das reinvenções e do crescente domínio técnico adquiridos por diversos usuários sobre as TICs e o ciberespaço. A perspectiva vai ao encontro das

concepções de D'Andrea (2018) de que, neste complexo jogo das mídias sociais, devemos ter uma compreensão acerca da diversidade de usos que ativistas, especialistas, instituições, bots e outros atores fazem dos recursos técnicos, das regras ou dos mecanismos de remuneração vinculados a cada plataforma.

No caso do grupo AZUL, o autor chegou à seguinte classificação acerca do tipos de publicações e conteúdos vinculados sobre os marcadores comuns de temas, recursos e comunicação das comunidades de axé no *Facebook* no ano de 2017:

**Quadro 1: Conteúdos do ciberaxé**

<u>Textos</u>	<u>Fotos</u>
Crônicas e poemas; propaganda (produtos, eventos, serviços, cursos); <i>relatos de experiencias</i> ; questionamentos, explicações e opiniões sobre o sagrado; <i>narrativa de lendas</i> ; interjeições (saudações, pedidos de ajuda, manifestações de sentimentos, expressões de desejos individuais/coletivos inspiradas na crença no candomblé, nos orixás e demais entidades que compõem este universo religiosos)	De <i>afazeres cotidianos dentro da roça</i> , de festas e de eventos; de <i>pessoas incorporadas</i> com entidades (orixás, caboclos, pretos-velhos, padilhas, etc.) em rituais; de paisagens e símbolos relacionados com as entidades cultuadas no candomblé/umbanda; de pessoas cozinhas ou em grupo (selfs) vestidas de roupa de candomblé ou de torço, ou ainda com contas, dentro do espaço do terreiro ou fora; “ <i>self de transe</i> ”: pessoas quando elas estão incorporadas com alguma entidade, ou em momento de transe; Artísticas: montagem de cenários com pessoas e elementos ligados ao sagrado.

<u>Vídeos</u>	<u>Imagens</u>
De afazeres cotidianos dentro da roça, de festas e de evento; pessoas incorporadas com entidades (orixás, caboclos, pretos-velhos, padilhas, etc.) em rituais; Live de pai-de-santo, tratando de assuntos diversos sobre	Das entidades do candomblé/umbanda; De símbolos relacionados com as entidades do candomblé/umbanda (espelhos, espadas, fogo, raios, rios, tridente, homem negro com chapéu, terno e calça branca, mulher com

<p>candomblé, <i>dando orientações aos/as seguidores/as, fazendo jogo de búzios; pessoas cantando cantigas de diferentes nações</i> e de MPB (com tema sobre candomblé), em rituais e fora destes (em casa, indo para escola, na rua, etc.); Declamando poemas e narrando textos sobre candomblé, etc.</p>	<p>roupa de cigana, etc.); <i>cartazes de propaganda de cursos e serviços relacionados com candomblé.</i></p>
--	---

Fonte: Conceição (2018).

Em vista disso, se após a entrada do povo de axé na rede mundial de computadores poderíamos considerar que a religião baseada na tradição oral havia se transformado em uma religião hipertextual, com as mídias sociais temos agora tradições essencialmente imagéticas através de fotos, vídeos e suas manifestações.

Através da classificação proposta por Conceição (2018), temos como premissa que o ciberaxé vem fomentando um cenário contemporâneo de espetacularização, individualização, inversão de princípios basilares de sigilo, segredo e iniciação das religiões de axé a partir dos usos que têm sido operados no ambiente digital. Portanto, ainda que as mídias sociais desempenhem um papel fundamental de circulação de informações, visibilidade pública, empuxo político-social à cidadania negra desvalorizada, é preciso manter a vigilância em relação às discriminações raciais, enfraquecimentos identitários e apropriações culturais que também estão inseridas no âmbito da comunicação digital.

Dessa forma, vale frisar que as plataformas não são – a princípio, pelo menos – o tema central das controvérsias, mas sim a ambiência onde os atores agem em busca de visibilidade (D’Andréa, 2020), colaborando decisivamente para constituição das dinâmicas políticas, discursivas, identitárias contemporâneas. Ou seja, inter cruzando as próprias mudanças de plataformas, o contexto ininterrupto de sofisticação dos artifícios de ataques da colonialidade e seus agentes, a presença, uso e performance das CTTro nas mídias, na contemporaneidade, apresenta novos contextos e desafios. Sobretudo quando avaliamos “a artimanha do racismo em se imbricar nas tecnologias digitais e como esses sistemas privilegiam e mantêm poder político, econômico e cultural para os brancos no espaço digital” (Tynes et al, 2019, p.195 *apud* Silva, T. 2022, p. 430).

Ou seja, a pretensão de neutralidade das plataformas e mídias torna-se uma falácia quando diversas práticas de discriminação contra a negritude, ou contra povos de terreiros, são perpetuadas e viralizadas dentro de contextos tecnológicos. Nesse sentido, retomamos o movimento de analisar estes fenômenos e complexificar os desdobramentos da relação CTTro, cultura digital e discursos midiáticos sobre a identidade negra religiosa, sem reduzir as análises a meras questões dicotômicas, como cultos online ou offline; democratização ou sigilo de informações; visibilidade midiática ou expressões puramente endógenas.

### 3. MEMES, INFLUENCIADORES DE AXÉ E A ZONA FRONTEIRIÇA DA DISCURSIVIDADE

No terceiro capítulo, o objetivo é interrogar os memes, enquanto artefatos digitais, e os efeitos da agência de influenciadores de axé para a política do racismo religioso. Abordaremos não apenas sobre os aspectos da influência digital de terreiro, mas também sobre suas agendas e conteúdos publicizados. Assim, iremos desvelar como esses novos mediadores socioculturais das tradições de terreiros fomentam processos de aprendizagem ubíqua e nublam formações de letramento racial sobre esses cultos diante da produção e compartilhamento de conteúdos superficiais, repletos de sátiras, malabarismos linguísticos e racismos de dominação. Além disso, exploremos parte da conceituação teórica dessa dissertação, com enfoque no conceito de zona fronteira do discurso (Sodré, 2023), da encruzilhada (Martins, 1997) e das imagens de controle (Collins, 2019).

#### 3.1 MEMES NA CULTURA DIGITAL E REDE DE (DES)APRENDIZAGEM UBÍQUA

Uma vez que o mundo contemporâneo é permeado por práticas sociais virtuais, gêneros discursivos vão surgindo, adaptando-se e transformando as práticas entre os sujeitos dentro e fora das plataformas de mídias sociais. Mediante ao avanço das interações digitais junto ao desenvolvimento acelerado da tecnologia, é imprescindível a atenção não apenas para as condições de acesso aos conteúdos consumidos e compartilhados nas redes, mas também para seu processamento, suas formas de apreensão e sua influência nos modos particulares e coletivos de significar o social.

Entre os novos gêneros surgidos nas mídias digitais, destacamos os memes que circulam nas diversas redes sociais, dentre elas: *Twitter*, *WhatsApp* e *Instagram*. Eles são caracterizados por apresentarem linguagem curta e de rápida leitura; constituídos por novas estratégias e por uma hibridização feita com a palavra, a partir da junção entre imagens, fotos, frases e/ou emoticons. Ao abraçarem discussões sociais de gênero, raça, religião e política, entre outros assuntos lançados à opinião pública — midiática, vale dizer — por meio do humor, os memes atuam como protagonistas nas redes sociais.

Nessa perspectiva, os memes são compreendidos e potencializados pela rede e parte da dinâmica social desses ambientes (Recuero, 2009) cuja popularidade das publicações resulta em uma intrincada e desafiadora gama de temáticas. Logo, essa propagação digital desemboca

em ainda mais visibilidade para pautas pertinentes na sociedade contemporânea, concentrando-se em nichos de debate como feminismo, branquitude, racismo, por exemplo.

Assim, pode-se avaliar e interpretar os memes em duas concepções: a clássica e a digital. Na concepção clássica, os memes são considerados padrões culturais passados de mente em mente que contribuem para a (re)construção das mentalidades de grupos sociais específicos. Nessa lógica, são exemplos de memes: músicas, comportamentos, modos particulares de agir, estilos arquitetônicos. Em contrapartida, temos os memes digitais que se referem ao consumo e à disseminação de uma ideia particular materializada em textos multissemióticos ou outros artefatos culturais (Chagas, 2021) que evoluíram em paralelo com a própria web.

Henry Jenkins (2009) foi um dos primeiros acadêmicos a reconhecer os memes a partir de uma dinâmica cultural e popular na cultura participativa da internet. A partir dele, a cultura do ‘espalhável’ (*spreadable*) das mídias pós-massivas passa a ser discutida de forma mais incisiva, demarcando o meme como um artefato discursivo, ideológico e semiótico complexo. Será, justamente, a partir dessa conjuntura que discutiremos e apreciaremos os memes nessa pesquisa, guiada a partir da seguinte problemática: quais são os discursos sociais sobre a cultura de axé que os memes incorporam, reforçam ou desestabilizam?

Para averiguar a indagação, partiremos da caracterização dos memes, seu aspecto multimodal e sua atuação na cultura digital. Ressaltamos, desde já, que se faz urgente considerarmos criticamente os aspectos sócio-históricos, culturais, econômicos e políticos subjacentes às representações em curso para que, dessa forma, possamos delinear o que subjaz à complexa tessitura semiótica dos memes.

Seguindo as concepções teóricas que entendem os memes como entidades digitais que podem ser utilizadas, reutilizadas ou referenciadas durante o aprendizado mediado por tecnologias digitais em rede, Limor Shifman (2014) reafirma a necessidade de avaliar os memes, não como unidades de conteúdo isoladamente apreensíveis, mas como conjuntos semânticos:

[...] o meme é: (a) um grupo de itens digitais com características comuns de conteúdo, forma e/ou postura; (b) que foram criados [pelos usuários] com conhecimento de cada um dos outros [memes]; e (c) foram distribuídos, imitados e transformados por meio da Internet e por meio de vários usuários (Shifman, 2014, p. 153, tradução online).

É notório, segundo a autora, que esses artefatos sejam construídos a partir de sobreposições de signos diferentes, não necessariamente articulados entre si de forma direta,

carregando a prerrogativa de que a função de quem deles se apropria é justamente conseguir decifrar as mensagens ali contidas.

Na prática, isso exige que cada sujeito em situação comunicativa para com os memes realize o exercício de leitura, tradução e interpretação destes. Logo, essa tarefa conduz a um processo de interação comunicativa e social, já que cada meme possui uma carga ideológica e discursiva que permite amplas leituras e visões diferentes. Ou seja, o que caracteriza um meme é justamente a sua capacidade de construção compartilhada de sentidos, de significado e de subjetividades e, conseqüentemente, também de aprendizagens (Oliveira; Porto; Alves, 2019).

Por isso, não se trata apenas de um emaranhado de informações imagéticas e textuais a serem decifradas, eles são enunciados que possuem vínculo com a realidade social na qual são construídos. Dessa forma, concluímos que: 1) o remix que cada usuário-sujeito faz está ancorado no social; 2) independentemente de serem imagens, vídeos, sons, expressões ou frases, os memes não são expressões culturais aleatórias, mas manifestações de um gênero textual que constrói significados, sentidos e representações da linguagem digital na vida contemporânea e; 3) baseados nos significados que carregam, os memes têm direcionalidade (Wiggins, 2016 *apud* Zanette; Blikstein; Visconti, 2019, p. 12), ainda que seja funcionando simplesmente "pela zoeira", isto é, gerando perturbações e risos (Phillips, 2015 *apud* Zanette; Blikstein; Visconti, 2019, p. 4).

Nesse sentido, os memes atuam como objetos provocadores na visão de Mina (2017) por função de gerarem um impacto nos receptores e grupos sociais virtuais onde circulam e com os quais interagem. Nessa lógica, o meme não somente informa, mas age provocativamente, como um objeto disruptivo, abalando, negociando e desestabilizando uma mensagem ou signo. Entretanto, visto que nem todo meme tem o mesmo objetivo ou fim, Shifman (2014) elenca algumas tipologias deste fenômeno: memes persuasivos, memes de ação popular e memes de discussão pública.

Resumidamente, os memes persuasivos incorporam um discurso de convencimento e são estrategicamente construídos para serem disseminados com a pretensão de articular apoio a um determinado conteúdo, causa, fato ou evento, ou uma crítica a alguma situação, por meio de hashtags, frases, vídeos e imagens. Já os memes de discussão pública são os mais habituais, nas mídias sociais, por conterem piadas de humor e muitas referências intertextuais na própria composição, construindo uma crítica a determinados comportamentos, ações ou temáticas. Geralmente, eles são veiculados em larga escala e se popularizam por eventos específicos da cultura popular que ganham repercussão. Por fim, os memes de ação popular caracterizam-se

por uma construção coletiva de sentido, mobilizando os usuários na construção de um comportamento coletivo em rede ao replicarem conteúdos em contexto simultâneo e amplo, geralmente atrelados a questões políticas ou humanitárias, por exemplo.

Assim, dois elementos teóricos a respeito da natureza dos memes digitais e suas interações com a prática de marketing devem ser analisados: a viralidade intertextual e os repertórios vernaculares. Segundo a área que estuda o fenômeno do marketing viral, a viralidade é um termo utilizado para se referir ao compartilhamento em massa, por meio das plataformas de mídias sociais, organicamente ou de forma patrocinada, de conteúdos que se tornam tendências e passam a figurar entre os tópicos mais discutidos, visualizados e engajados em um determinado momento.

No caso dos memes, ao viralizarem, transformam-se em artefatos complexos ricos em significados culturais e referências populares. Na sequência, por meio da reprodução, um meme original torna-se um texto de referência a ser citado e alterado ao longo de sua circulação, através do processo de intertextualidade. Por sua vez, a intertextualidade consiste em um processo linguístico-semiótico pelo qual o significado de um texto (imagem, palavras) é modificado, ampliado ou reduzido, combinando-o com outros textos (Zanette; Blikstein; Visconti, 2019). Logo, em rede, o significado da imagem ou do texto original desses objetos é modificado por novas intervenções e mixagens, adquirindo novas conotações marcadas por ironia, sarcasmo, crítica, entre outros.

Entretanto, Zanette, Blikstein e Visconti (2019) enfatizam que a força de viralização de um meme está justamente vinculada ao repertório cultural, político, religioso, histórico que ele mobiliza, estando apto a dialogar com grandes ou pequenos nichos de públicos, impactando diretamente no alcance.

Os repertórios referem-se ao conhecimento e às referências históricas, geográficas, afetivas, profissionais, artísticas, científicas, místicas e religiosas, entre outras, que são vividas pelos indivíduos ao longo de suas vidas. Essa rede de referências e conhecimentos constitui a bagagem cultural dos indivíduos, também referida como seu repertório. No entanto, essa rede varia de comunidade para comunidade. É possível dizer que diferentes comunidades criam repertórios diferentes (Zanette; Blikstein; Visconti, 2019, p. 7).

Com efeito, a decodificação pelos sujeitos e usuários, depende não apenas do conhecimento do código do meme em si, mas também do repertório do indivíduo que recebe a mensagem. Uma informação, portanto, pode ser compreendida de formas diferentes a depender do repertório de cada indivíduo envolvido, gerando diferenças, ruídos, negociações e novas

mensagens que vão se espalhar em meio à onda viral, em maior ou menor grau. Linguisticamente falando, os repertórios manifestam-se em linguagem vernacular. Resumidamente, a vernacularidade refere-se a uma produção informal, produzida por fontes não institucionais, de discurso e pode ser entendida como tradições orais de comunidades particulares.

Ainda segundo Zanette, Blikstein e Visconti (2019), a vernacularidade diz respeito àquilo que é produzido localmente: ou seja, repertórios locais que se manifestam em tropos linguísticos e discursivos ou outras manifestações que refletem esses repertórios. Em suma, os repertórios refletem características culturais manifestadas e compreendidas em um vernáculo específico dessas comunidades locais, a exemplo das próprias CTTro com línguas, saberes, práticas comunicacionais e culturais específicas.

Portanto, uma vez que consideramos a breve história dos memes e as teorias que ajudam a explicar seu funcionamento, é possível afirmar que esses repertórios vernáculos, criados em ambientes digitais fechados, são retrabalhados e reutilizados pelos consumidores à medida que os memes se tornam virais, juntamente com as modificações que são feitas. O meme carrega repertórios diferentes, os quais são modificados pela intertextualidade e se tornam objetos provocadores quando esses repertórios são usados em vários contextos vernaculares (Zanette; Blikstein; Visconti, 2019, p. 17).

Isto posto, comunidades específicas do meio digital também tornaram-se geradoras de memes por meio de ambientes de consumo cocriativos. Para ilustrar, recorreremos novamente aos memes de macumba produzidos e circulados nas redes de influenciadores com mensagens, códigos, intertextualidades referentes aos universos religiosos de tradições de Umbanda, Candomblé, Quimbanda, por exemplo. Todavia, fora da bolha dessas comunidades, é compreensível que as significações geradas e interpretadas por outros grupos, com repertórios diferentes, possam adquirir significados fragmentados, incompletos, falaciosos.

Portanto, compreendemos que o gênero dos memes configura-se como produção colaborativa na cibercultura, onde os usuários digitais re combinam vozes sociais, linguagens, sentidos, subjetividades, identidades e culturas, gerando novas experiências sociais, dentro e fora desses espaços. Em “Memes de redes sociais digitais enquanto objetos de aprendizagem na Cibercultura: da viralização à educação”, Oliveira, Porto e Alves (2019) expõem que, naturalmente, os memes podem se manifestar por intermédio da reprodução positiva ou negativa dos nossos hábitos, crenças, valores, atuando como um modelo representativo que

tenta caricaturar as noções de comportamento a partir de um referencial ou um estereótipo, por exemplo.

Dessa maneira, eles passam a construir e desconstruir processos de letramento (Oliveira; Porto; Alves, 2019) ao possibilitarem à audiência incorporar, reforçar, negociar e/ou refutar posicionamentos, visões, aprendizados, debates, discursos e práticas sociais a partir da participação e engajamento em diferentes tipos de conteúdos. Entendemos o letramento não apenas como possibilidade de leitura da palavra escrita e formalizada, mas a capacidade de adquirir competências que possibilitem a interpretação ou leitura crítica, ou, ainda, acrítica. Portanto, interpretar e compreender artefatos discursivos como novas linguagens que mediam os processos educativos ou deseducativos na cultura digital significa concebê-los como prática de letramento (ou *literacy*, no original em inglês).

Entretanto, segundo Oliveira, Porto e Alves (2019) as práticas de aprendizagem por meio de conteúdos compartilhados em rede e que trazem a possibilidade de reprodução e autoria em novos contextos não necessariamente estão associadas a um objetivo pedagógico ou trazem um planejamento de letramento racial, religioso ou social, mas se caracterizam como uma experiência de aprendizagem ubíqua. Segundo Santaella (2014), a aprendizagem ubíqua está atrelada à comunicação ubíqua, em qualquer espaço-tempo possível, e não necessariamente está incorporada a expectativas de um planejamento educacional. Em, “*A aprendizagem ubíqua na educação aberta*”, a autora preconiza que, em sua natureza, a aprendizagem ubíqua é, portanto, espontânea, contingente, caótica, fragmentária e informal:

A aprendizagem ubíqua, por sua vez, pode se dar em quaisquer circunstâncias, a qualquer momento, em qualquer lugar. Ela se dá sempre no aqui e agora, sendo, por natureza, dispersa, casuística o que pode levar muitos a negar que haja aí processos de aprendizagem. Afirmo que há. Embora seja um processo bem distinto daquilo que costuma ser chamado de aprendizagem como fecundação do conhecimento como guia para a ação deliberada, coerente e eficaz no mundo da vida social, a aprendizagem ubíqua é prenhe de lampejos de aprendizagem, funcionando também como estopim da aprendizagem quando uma informação fissa o interesse do usuário, levando-o a caminhar dentro dela até seus meandros mais recônditos e especializados (Santaella, 2013, p. 21).

Naturalmente, esse tipo de aprendizado que se desenvolve é aberto, individual ou grupal, podendo ser obtido em quaisquer ocasiões, eventualidades, circunstâncias e contextos, inclusive no contexto das redes digitais. Consequentemente, é por meio da ubiquidade que os memes propiciam a inserção e a participação dos usuários em rede e em debates públicos cujos cenários culturais nem sempre são comuns às suas experiências sociais. Por isso, esses

conteúdos satíricos revelam-se como um forte artefato educativo ou deseducativo a partir da leitura, interação e interpretação da representação de sua carga ideológica, discursiva e intertextual, apresentando em si oportunidades de novos letramentos (Oliveira; Porto; Alves, 2019).

Não obstante, aos aportes teóricos e metodológicos existentes para aprofundar o debate sobre os memes, recorreremos a mais um que julgamos pertinentes à obtenção dos objetivos propostos. Assim, destacamos as contribuições dos estudos da multimodalidade que versam sobre a (des)centralização da escrita em relação a outros elementos na produção de significados. O objetivo do campo é propor um olhar mais crítico sobre os recursos multissemióticos e suas articulações em práticas discursivas e como podem (des)velar posicionamentos hegemônicos, marginais, subversivos e/ou alternativos.

De forma prática, isso significa que os memes apresentam funções sociais diversas e relativamente variáveis a depender dos contextos em que são produzidos, compartilhados, consumidos e replicados. Logo, ela também aborda que o som, a imagem, o vídeo, o texto verbal, marcas tipográficas, layout, devem ser avaliados para entendimento da construção de significados em contextos profundamente transformados pelas tecnologias digitais.

Nesse sentido, Souza Júnior (2015) argumenta que, eventos digitais, como os memes, podem ser vistos, a partir de Norman Fairclough (2001), como eventos sociais, tendo em vista que catalisam e refletem aspectos ou traços das sociedades contemporâneas. Em “O lado ‘nego’ dos memes da internet: relações entre letramento visual e a construção do negro no discurso online”, o linguista enfatiza que eventos digitais são resultados da emergência de grandes ondas de informação que inundam o virtual e mobilizam repertórios semiótico-discursivos que apresentam uma diversidade de modos e manifestações verbo-visuais-digitais de composições.

Em “*Memes Negro: o discurso racista (des)velado na composição multimodal*”, Moreira, Lima e Batista Júnior (2021) demonstram que os verbo-imagéticos ou textos multimodais atuam como espaços pelos quais se materializam crenças, valores, atitudes e ideologias racistas diante do “teor jocoso” que carregam. Eles exemplificam que o composto multimodal destes caracteriza-se por: representação imagética (ou inferida) de um indivíduo (ou mais) negro sendo associado a situações de desvalorização do indivíduo; traços discursivos da animalização da pessoa negra; associação da negritude com o sujo, o selvagem, o primitivo.

Logo, a categoria de “*Memes Negro*” (Souza Júnior, 2015, p.318) demonstra como memes pretensamente jocosos podem atuar a serviço de ideologias racistas, naturalizando-as, em espaços digitais de grande abrangência como o *Whatsapp*, o *Facebook* e o *Twitter*. A

perspectiva vai ao encontro das concepções de Silva (2022) acerca do racismo ser replicado dentro do contexto tecnológico: “o racismo online é um sistema de práticas contra pessoas racializadas que privilegiam e mantêm poder político, econômico e cultural para os brancos no espaço digital” (Tynes et al., 2019, p.195 *apud* Silva, t. 2022, p. 430).

Enfatizamos, assim, que nos estudos críticos do humor, a justificativa “é só uma piada” é utilizada amplamente como uma forma de normalizar o humor antagônico, aquele que satiriza e inferioriza alguma minoria ou grupo socialmente vulnerável (Billig, 2001). Nesse sentido, os memes também são terrenos para retroalimentação do racismo recreativo (Moreira, 2020). Para Adilson Moreira (2020), o uso da vulgaridade e do humor derogatório contra minorias raciais não deve ser visto como um comportamento individual, mas sim como uma política cultural e de dominação racial praticada por agentes públicos e privados da sociedade brasileira.

Porém, ainda que grupos hegemônicos se utilizem da linguagem para naturalizar relações de opressão e exclusão sistematizadas em diversos gêneros discursivos que permeiam e dão suporte às relações sociais, especialmente, por meio das tecnologias digitais, os significados construídos dos memes ainda se mostram múltiplos, negociáveis, contestáveis e passíveis de (re)construção considerando-se as relações de poder envolvidas nas práticas sociais.

Diante deste cenário, identificamos o meme enquanto um signo ideológico que reflete e refrata a historicidade dos discursos sobre grupos sociais e minorias religiosas, por exemplo. Em “Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem”, Bakhtin (1929) alega que a linguagem tem não só a capacidade de registrar as relações sociais, mas também de refletir e refratar as realidades em transformação ao revelar as normas sociais em conflitos em um sistema ou comunidade.

Como efeito, entendendo que toda e qualquer significação é construída num processo de interação social e inscrita num determinado contexto social e histórico, os memes, enquanto signos, também estão sujeitos a sofrer transformações toda vez que forem acionados, demonstrando sua natureza viva, móvel e plurivalente. Portanto, um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também tensiona tantas outras.

Ou seja, ele irá distorcer, preservar, negar ou modificar determinada realidade de acordo com critérios de avaliação ideológica ou índice de valor social (Bakhtin, 1929), isto é, um quadro de qualificações, como, por exemplo: puro ou mestiço; bondoso ou demoníaco; evoluído ou atrasado. Conseqüentemente, uma vez que a consciência individual responderá à estrutura

dos signos ideológicos, cada sujeito irá mobilizar uma compreensão ativa para reagir e se relacionar com os discursos, seja para aceitar, contestar ou modificar os valores ali contidos:

As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É portanto claro que a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem formados. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais (Bakhtin, 1929, p 40).

Desse modo, por registrar e acompanhar as menores variações das relações sociais, as narrativas produzem acumulações de mudanças que, embora possam ainda não ter tido tempo suficiente para se consolidar e produzir uma nova lente e estrutura ideológica, já despontam uma forma ideológica nova e inacabada. Logo, para ler e interpretar as mensagens sociais contidas nos memes apoiamo-nos nas concepções dessa dialética do signo de Bakhtin (1929). Por meio dela, de forma implícita ou inconsciente, é que ocorre a produção, compreensão, reinterpretção ou apropriação do material ideológico, simbólico e narrativo sobre as religiões de axé.

Isso posto, destacamos que o estudo dos memes obedece às dificuldades inerentes à qualquer análise de conjuntura. Assim, ainda que se apresentem como peças fluidas que circulam velozmente pela rede, o olhar de quem avalia e se apropria de um meme se dá sempre em retrospecto, uma vez que seu conteúdo ganha força e sentido em redes móveis, pulverizadas e em constante transformação.

### 3.2 META TERREIRO, ORIXÁS ONLINE E COMÉRCIO RELIGIOSO

2023: influenciadores de axé, em sua maioria branca, organizam a “*Marcha para Exu*”<sup>20</sup>, em São Paulo (SP), com a presença do capitão Silva Rosa, da Rota - batalhão militar conhecido pelas operações de chacina da juventude negra paulista. O evento, organizado por Jonathan Pires, cujo slogan era a luta por *tolerância* religiosa, incendiou debates sobre a relação entre política e CTTro uma vez que toda mobilização foi feita nas mídias sociais e o evento foi engrossado por personalidades públicas, os influenciadores de axé, da Umbanda, do Candomblé e da Quimbanda pertencentes ao eixo Rio de Janeiro — São Paulo. Enquanto Exu, um dos maiores símbolos da luta negra no país, era atrelado ao bolsonarismo e aos valores da extrema-

---

<sup>20</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cu5LJXyLXJi/>. Acesso em: 15 jan. 2024

direita, o Terreiro Caminho da Luz<sup>21</sup> reivindicava a marca e a autoria da passeata que realizava há quatro anos junto a outras ações culturais e que estava sendo, agora, apropriada pela branquitude do *Instagram* e *TikTok*.

O caso personaliza o cenário de despolitização midiática e social no qual se encontra muitos dos influenciadores de axé. Segundo Karhawi (2021), a influência digital refere-se não somente à capacidade de colocar pautas em discussão ou influenciar debates, mas também de construir relações e vínculos, mediados pela tecnologia, capazes de direcionar inspirações, estilos de vida, posicionamentos políticos e a própria identidade cultural dos sujeitos.

Nesse sentido, a autora salienta que um dos aspectos primordiais do processo de profissionalização dos influenciadores é a legitimação outorgada pelos seguidores das redes sociais e não estritamente pela mídia tradicional ou alguma instituição específica. Na prática, isso significa que qualquer pessoa com acesso à internet e login gratuito no *Instagram*, por exemplo, está apta. Esse sujeito, mesmo ao alcançar milhões de seguidores, continua a dividir com a sua audiência um senso de comunidade, de comunhão expresso por meio de um discurso de proximidade. Consequentemente, unindo conceitos de mediação e midiatização, o influenciador, passa a desempenhar processos de sociabilidade uma vez que assume função mediadora através de sua atividade e age como elemento midiatizador ao institucionalizar essa prática como um canal de informação e interação entre e para as audiências.

Assim, “aquilo que hoje é chamado de influência digital refere-se, na verdade, àquilo que entendemos como legitimação pelos pares, consolidação da reputação, crédito e prestígio em um campo” (Karhawi, 2018, p. 153). Logo, os criadores de conteúdo atuam como formadores de opinião por empreenderem dinâmicas de sociabilidade em rede, por meio de capital digital e prestígio em um campo e/ou mercado. Nesse sentido, por meio das redes sociais, eles contemplam um amplo espaço para manifestar seus posicionamentos, ideias e conselhos sob a certeza de um alcance e engajamento expressivos nunca alcançados antes.

Isso, notoriamente, se torna um desafio diante de um potencial frágil letramento racial de algumas dessas personalidades públicas que, em seus conteúdos, tendem a operar aspectos constituidores de novos – e antigos – vetores de racismo religioso, enquanto agentes sociais ativos no campo das religiosidades afrodiáspóricas. Evidenciamos que o letramento racial corresponde a um processo e a um exercício de aprendizagem que facilita a autoeducação

---

<sup>21</sup> Terreiro Caminho da Luz se pronuncia sobre a apropriação que o pseudônimo Jonathan Pires fez do Marcha para Exu, marca registrada no nome da matriarca do terreiro no INPI. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cw3VQYivCOL/> e [https://www.instagram.com/p/CxGx\\_K9pzcq/](https://www.instagram.com/p/CxGx_K9pzcq/). Acesso em: 15 jan. 2024.

contínua. A partir do campo de Estudos Críticos da Branquitude, a pesquisadora afro-americana France Winddance Twine (2004) cunhou o conceito “*Racial Literacy*” para se referir a um conjunto de práticas que permite que sujeitos racializados e brancos passem a perceber a racialização e suas consequências na sociedade. No Brasil, Lia Vainer Schucman (2012, p.188), a partir do livro “*Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo: Branquitude, Hierarquia e Poder na Cidade de São Paulo*”, traduziu o conceito e cunhou a expressão “*letramento racial crítico*”.

Ao recuperarmos os critérios definidos e ampliados por Twine, junto à Amy Steinbugler (2006), para avaliar a presença do letramento racial, perceberemos que as ações descritas estão fortemente ligadas a “transformá-la em um princípio de ação permanente”, entre elas: 1) uma compreensão de que as identidades raciais são aprendidas e resultado de práticas sociais; 2) a posse de uma gramática e de um vocabulário racial que facilitem a discussão de raça, racismo e antirracismo; 3) a habilidade de traduzir (interpretar) os códigos e as práticas racializadas da nossa sociedade; e 4) uma análise das maneiras como o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e pela heteronormatividade (Twine e Steinbugler, 2006, p. 344 apud Severo, 2006, p. 6409). Ainda de acordo com Twine e Steinbugler, o letramento racial desenvolve-se através práticas microculturais cotidianas.

Retornando, no caso dos macumbeiros do *Instagram*, como são popularmente conhecidos, a interatividade e as estratégias de convencimento constroem tanto a autoridade pretendida, quanto, principalmente, a noção de intimidade com o seu público. Tal situação comunicativa ocorre através da alta carga de pessoalidade dos conteúdos materializada por meio de narrativas híbridas que mesclam textos, vídeos, memes, por exemplo, sobre suas atividades e *lifestyle*, culminando em inúmeros seguidores engajados. Na verdade, segundo Recuero (2003), trata-se de um aspecto herdado da escrita íntima, da personalização de conteúdo e da linguagem utilizada pelos seus antecessores, os blogueiros. Com o estereótipo racista imputado ao povo de axé, essa relação de proximidade e referência de identidade acaba por auxiliar na geração e na manutenção de um vínculo de reconhecimento, humanização, rompendo com a aversão e a marginalização.

Em “*Candomblé e Internet: ejó, conflito e publicização do privado em mídias digitais*”, Freitas (2017) ressalta que o uso das plataformas digitais possibilita que o povo de terreiro exerça seu direito à comunicação, em um processo de “sacralização midiática” que também fomenta novas imagens públicas desses cultos por meio de conflitos, atritos e reformulações de discursos. Se historicamente os “outros”, ou melhor, os pesquisadores, antropólogos, na sua

maioria, contavam sobre o fechado e sigiloso universo religioso afrodiaspórico, agora, presencia-se um movimento de gente de terreiro que produz seus próprios textos e vídeos que ecoam com grande velocidade e volume. Ou seja, a penetração pelo povo de santo nas mídias digitais vem sendo central para a construção da identidade do *novo* povo de axé, influenciando o modo como essas pessoas se veem e veem os outros. Além disso, esses conteúdos são comumente reconhecidos e acionados, inclusive, pela mídia hegemônica para noticiar sobre algum evento público envolvendo grupos ou personalidades públicas do Tambor de Mina, Jurema Sagrada ou Quimbanda, por exemplo.

Ademais, a visibilidade perante a audiência se transforma em uma carreira digital remunerável (Karhawi, 2021) através da monetização de serviços e produtos relacionados ao espiritual. Nos posts, convocações para fábrica de médiuns, meta terreiro, cursos sobre Exu e Pombagira, imersões de desenvolvimento mediúnico online<sup>22</sup> são facilmente encontrados, por exemplo. Outros conteúdos como: Como consagrar sua guia de proteção; Firmeza de Anjo da Guarda; O que colocar na tronqueira de Exu; Incorporar em casa: pode ou não? são os temas presentes nos perfis de Leo de Oxossi, Mariana Santos, Adérito Simões e Alexandre Cumino. Portanto, a lógica da presença virtual e da produção de conteúdo parece ser a de consumir negritude e esvaziar saberes ancestrais a fim de torná-los, em sua maioria, rentáveis.

A presença de influenciadores de Candomblés, Umbandas e Quimbandas, no *Instagram*, também ilustra com precisão a virtualização de práticas ditas de axé e a oferta desenfreada de trabalhos mágísticos religiosos por parte dos dirigentes, cartomantes, terapeutas espirituais e tarólogos, como se denominam esses criadores de conteúdo digitais. Enquanto Adérito Simões realiza a venda de um curso sobre teoria do sacerdócio por R\$ 49,00, Leo de Oxossi divulga o ritual virtual “Exu do Ouro” para prosperidade financeira e Cíntia Almeida lança o curso “Umbanda Livre 2.0” para compartilhar os fundamentos<sup>23</sup> de terreiros através de aulas gravadas e *e-books*.

Outros fatores identificados por Paul Christopher Johnson (2000), na obra “*Segredos, fofoca e Divindades*”, e por Félix Guattari (1999) que ressoam, atualmente, nos terreiros online dos influenciadores de axé são: 1) elitização do povo de santo impulsionada pela tecnologização; 2) espetacularização da vida religiosa de axé diante de uma cultura de

---

<sup>22</sup> Disponível em: <https://aderitosimoes.com.br/>. Acesso em: 15 jan. 2024

<sup>23</sup> Princípios que regem e sustentam o código espiritual e cultural das casas de santo. São formados a partir de conhecimentos e de tecnologias advindas de costumes, memórias, histórias, hábitos e costumes praticados em comunidade. Conseqüentemente, os fundamentos e as tradições, orientam o *humbê*, a educação do corpo coletivo e individual dos terreiros, expressa no comportamento dos filhos de santo dentro e fora dos terreiros (Jagun, 2019, p.89).

veneração, estética e entretenimento; 3) individualização do culto em detrimento do viver comunitário. Sobre Johnson, Freitas (2019) disserta:

[...] o autor, naquele momento, não deu atenção ao importante papel que as mídias digitais assumiriam, menos de uma década depois, na disseminação de segredos e liturgias de culto. Por isso, deposita sobre a parca produção bibliográfica autóctone, a bibliografia resultante de pesquisas acadêmicas e a imprensa a culpa pelos males causados pela *exposição pública dos processos rituais, dos fundamentos, do mistério, do awô, até então, secretos*. Isso transforma o candomblé, ainda segundo Johnson, num culto individual, possibilitado pela leitura pessoal e privada de informações propagadas em livros, em revistas, no rádio, na televisão e no cinema. E como o segredo é produtor de poder, de dinheiro, de dádiva, de utilidades, no que deixa de existir, transforma a religião num enorme vazio (Johnson, 2002 *apud* Freitas, 2019, p. 9 *grifos nossos*).

Com relação à elitização do povo de santo, Félix Guattari (1999) parte do cenário da alienação midiática causada pela criação e recriação de práticas culturais, dentro do contexto das tecnologias da informação, também atrai públicos sociais diversos que não aqueles fundadores dessas manifestações culturais.

Félix Guattari, já nos anos de 1990, se preocupará com o crescente surgimento das tecnologias informacionais e, por extensão, com a criação e recriação de novas subjetividades provocadas pelo uso dessas tecnologias. Para o autor, *os malefícios de uma dita rede de alienação mass-mediática, produzida pelo uso excessivo das tecnologias de informação e comunicação*, podem ser ilustrados pela paradoxal sociedade brasileira, através do candomblé; antes, tido como religião de negros e desfavorecidos, agora, popularizado para além do seu círculo étnico e de classe (Guattari, 1999 *apud* Freitas, 2019, p. 8 *grifos nossos*).

Seguindo essa lógica e aplicando ao cenário contemporâneo, compreendemos que as mídias digitais vêm operando como mais um dos braços táticos de embranquecimento das CTTro (Delgado, 2022), fomentando a transformação de tradições de pessoas pretas, periféricas e para grupos marginalizados em religiões com um círculo étnico, de gênero e de classe extenso. Logo, a elitização tanto dos conteúdos, quanto dos usuários e, sobretudo, dos produtores contemporâneos e digitais tem um impacto real na paisagem de integrantes desses cultos. O cenário também materializa-se nos dados de que, considerando umbandistas, a branquitude representa 54% contra 47,5% da média nacional ou, sobretudo, no fato de negros serem a maioria nas igrejas evangélicas<sup>24</sup>, segundo a Folha de São Paulo (2022).

---

<sup>24</sup> Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/11/negros-sao-maioria-nas-igrejas-evangelicas-e-desigualdade-ajuda-a-explicar.shtml>. Acesso em: 12 mar. 2024.

Para elucidar sobre a presença de gente não negra nos terreiros (Nogueira S., 2019) e a elitização dos usuários, também é possível recorrer às páginas oficiais, no Instagram, de personalidades, como a Mãe Michelly da Cigana que se autointitula como “Mãe de Santo dos Famosos”, enquanto reúne 1 milhão de seguidores. Ou, observar a onda de frequentadores descolados na Umbanda e no Candomblé, conforme aborda a matéria online da Marie Clarie (2015), que enxergam na liberdade de expressão desses cultos como motivo para tratá-los como espaço pop de amor, luz e caridade como se não fossem territórios de mobilidade social e resistência racial.

Já com relação à espetacularização da vida religiosa de axé, Freitas (2015) explica que, se historicamente, vivíamos na era do “é proibido fotografar” frente ao racismo religioso, estamos experienciando atualmente “a partir de agora, é proibido fotografar”. Isso significa que uma diversidade de *reel* de médiuns com seus respectivos Caboclos, Pretos Velhos e Pombagiras, somado a publicações de Orixás dançando, lives de jogos de búzios e vídeos curtos de trabalhos espirituais, giras e festas dos terreiros também compõem o horizonte de materiais publicizados pelos influenciadores de axé.

Os casos integram o fortalecimento de um movimento, em curso e acelerado, onde a vida “online” de terreiro é supostamente mais importante, rentável e enriquecedora do que a vida “offline” no chão das casas. O segredismo e as informações de ordem privativa, sigilosa e confidencial que, antes, eram restritas às famílias de Santo, evidenciando que o pertencimento, a iniciação e o resguardo das divindades de Terreiro eram os princípios basilares, agora, se veem ameaçadas e estremecidas diante de uma nova geração de macumbeiros sedentos por uma religião imagética, hipertextual e virtualizada.

A aparição do candomblé na grande rede mundial de computadores, a Internet, através de suas comunidades virtuais (sites, chats, mailing lists sobre temas relacionados ao universo religioso afro-brasileiro), propagou-se a partir da metade da última década. *Sob a égide da democratização do conhecimento, proporcionou uma real publicização e usurpação dos segredos de culto*, que já vinham tomando vulto desde a invasão pelas indústrias editorial, radiofônica, cinematográfica e televisiva das religiões afro-brasileiras (Freitas, 2003, p. 7, *grifos nossos*).

Conseqüentemente, assiste-se à individualização do culto em detrimento do fundamento da prática coletiva que desemboca no desrespeito aos momentos iniciáticos, à hierarquia e à senioridade de Terreiro. Rompendo e invertendo o aforismo “o futuro ancestral”, a geração

mediática deixa de “correr gira<sup>25</sup>” para aprender com os mais velhos de santo, aqueles que contam histórias e guardam as memórias das Entidades, dos Orixás, Inquices e Voduns. Logo, os *frequentadores* das macumbas online optam por consumir dicas de padê, ideias de oferenda, checklist de altares e assentamentos, pelas mídias sociais, sob a miragem distópica - ou “privilégio” social - de participarem de religiões *fast-food* de rápida aprendizagem.

A situação pode ser facilmente ilustrada na oferta da “gira online” do perfil do influenciador Adérito Simões. Ele convida seus seguidores a celebrarem o mito racista do Dia Nacional da Umbanda (Schuchter, 2021) em um *hipotético* toque para Caboclo, sob a perspectiva que todos estão conectados virtualmente e prontos para aprender “a partir de R\$ 29,90” como apresenta em sua bio. Ou seja, o viver comunitário, de uma tradição iniciática, com um código linguístico, ético e mitológico, foi substituído por comunidades digitais, algoritmos e influenciadores de axé. Em uma conjuntura de metaverso da Umbanda onde a inteligência artificial (IA) possibilita a criação digital de imagens de “entidades de macumba”, como Ken Marabô, Barbie Padilha, Ogum estilo The Rock e versões funkos de Preto-Velho, o apagamento cultural ganha ‘novas’ formas, ritmos e agentes.

Os casos somam-se a um cenário mais amplo e profundo não só de midiatização do sagrado preto pelos meios de comunicação (Freitas, 2011), mas também do cruzamento forjado entre ritos afro-religiosos com as práticas universalistas, neo-xamânicas, espiritualistas e *new-age* que vem invadindo e cooptando, em ritmo acelerado, práticas negro africanas no Brasil. A pesquisa por #umbanda e #candomblé no *TikTok*, por exemplo, oferece milhares de vídeos de médiuns incorporados com Maria Navalha; receitas de oferendas e padês; saídas de Santo nos barracões publicados por influenciadores de axé e usuários comuns. Outros conteúdos sobre rituais de sagrado feminino com Pombagira; cerimônia do cacau para conexão ancestral e; consagração de ayahuasca na gira de Umbanda são encontrados através da #macumbeirosdotiktok<sup>26</sup> evidenciado as táticas e os agentes do esvaziamento e da apropriação da cultura negra religiosa na contemporaneidade.

A complexa ruptura com a tradição endógena e hierárquica dos terreiros operada pelos perfis, a partir da proliferação dos saberes e segredos de terreiros, mostra-se, então, complexa, tanto a nível cosmológico quanto político. Concomitantemente, tratando-se de tradições violentadas e fetichizadas, o compartilhamento e a disseminação de segredos de axé, nas redes

---

<sup>25</sup> Termo utilizado popularmente nas Umbandas, as Giras de Pretos Velhos e Exus, por exemplo, referem-se a momentos ritualísticos tanto de festividades, quanto de ofertas de trabalhos espirituais para clientes das comunidades de terreiros.

<sup>26</sup> Ressaltamos que, neste artigo, as *hashtags* assumem proeminência enquanto marcadores semióticos de pertencimento sócio político (Moura, 2019, p.163), daí o destaque em mencioná-las ao longo da investigação.

sociais, também apresenta-se como um desafio, abrindo frentes para subalternização e apropriação cultural (Willian, 2019) de fundamentos religiosos pretos, como o caso emblemático recente da criação do Orixá Reiki, por Rodrigo Romo, no livro “*O Orixá Reiki*” que integra Caboclos, Pretos e Exus à Cura Quântica Estelar.

A tecnologização funciona assim, tanto no plano da micropolítica, ao agir sob a individualidade, como da macropolítica, ao afetar a coletividade. Ou, ainda podemos pensar em como a despolitização midiática ou tecnológica (Sodré, 2006) resulta em enfraquecimento ético e político para as CTTro com prejuízos não só de cunho religioso, ao pensarmos na publicização e usurpação de fundamentos, por exemplo, mas também identitários acerca da história cultural das religiões de axé e seus filhos de santo. Fato é que, na contemporaneidade, apesar das mobilizações da luta antirracista, tanto as mídias tradicionais, quanto os veículos de jornalismo independentes, continuam disseminando narrativas discriminatórias (Sodré, 2023) sobre sagrado preto uma vez que cronistas, editores, publicitários, intelectuais continuam atravessados pela consciência eurocêntrica.

Contudo, há, por outro lado, a partir de lideranças consolidadas de comunidades de terreiro, um movimento de compartilhamento epistemológico e difusão das filosofias de terreiro pelas redes, extrapolando o universo, ainda, etnocêntrico e elitizado das ciências humanas nas academias, que fortalece as lutas por visibilidade e reconhecimento das CTTro. Portanto, a fim de complexificar a investigação acerca dos influenciadores de axé, pontuaremos algumas diferenças cruciais entre estes e as comunidades digitais de Mães e Pais de Santo.

Acompanhamos, atualmente, lideranças consolidadas de Terreiro, a exemplo de Flávia Pinto, Sidnei Nogueira, Nitorê Akadã, Babá King, Janaína Teodoro e Rodney William que se dedicam a disseminar, em seus perfis públicos digitais, contranarrativas que enfrentam os discursos de ódio sobre a cultura preta. Enquanto muitos influenciadores de axé, adeptos à cooptação da cultura negro africana, pouco promovem debates sobre racismo, políticas públicas para terreiros ou iniciativas culturais de educação afro, por exemplo, o trabalho midiático de Pais e Mães de Santo caminha no sentido da educação crítica que promove a transformação das imagens de futuros carregadas de estereótipos e etnocentrismo.

Dessa forma, o trabalho de sacerdotes no virtual toca justamente na adoção de referências culturais, intelectuais e estéticas afrocentradas de maneira a recriar e criar vínculos através da retomada de memórias, mitos e práticas ancestrais, religiosas, de guerra e festa do povo preto da costa ocidental africana. Ou seja, vínculos culturais e identitários que rompam,

justamente, com os marcadores de diferença imputados a esses coletivos raciais ao taxá-los como involuídos, satânicos, selvagens e com saberes menores.

No perfil do *Instagram* da Mãe Flávia Pinto, matriarca da Casa do Perdão, encontramos um vídeo publicado sobre o Kwanzaa<sup>27</sup>. Na publicação, ela convida sua comunidade digital para conhecer uma festividade de origem africana, celebrada pelos povos afro diaspóricos e pan-africanos, idealizada pelo professor Mualanga Karenga. Trata-se de um rito cujo princípio é manter os valores pretos vivos e em expansão histórica a partir da união da família, comunidade e raça.

Já o Babalorixá Sidney Nogueira<sup>28</sup>, traz o post “*Coisas que você deve saber para ingressar em um terreiro de Candomblé*” a fim de recuperar e alertar os seguidores que os territórios de axé possuem um código linguístico, racial, ético e mitológico que deve ser reverenciado e perpetuado sem interrupções, furtos ou modelagens da branquitude, das práticas universalistas ou ainda do sincretismo forjado que aniquila culturas (Nogueira S., 2021). Já Davi Dias<sup>29</sup>, sacerdote do Terreiro Aruanda, reflete sobre as ritualísticas de iniciação, nas Umbandas, como caminho para permanência ancestral, feito “um processo de vida-morte, morte-vida” (2023). Nas diversas publicações, destes e outros Pais e Mães de Santo, produtos audiovisuais sobre itãs dos Orixás, provérbios africanos, fundamentos de terreiros são encontrados. E, também, debates sobre a política do racismo religioso, a importância de políticas públicas para terreiros, e a existência de iniciativas culturais de educação afro espalhadas pelo Brasil.

Como portadores de cultura e agentes de mudança na filosofia africana, essas autoridades religiosas alimentam o processo de construção da identidade negra religiosa ao disseminarem saberes pró comunidades negras nas mídias sociais. Sem o olhar e a voz colonial que manipula significados ancestrais e os aprisiona em suas próprias narrativas, eles compartilham e guiam processos de aprendizagem sobre a cultura de terreiro por meio da transmissão e criação de conhecimentos, seja através da oralidade, da música e/ou da arte.

Podemos, talvez, pensar na alfabetização de futuros mobilizadas, por Mães e Pais de Santo, em rede: a educação que fornece conhecimentos, habilidades e ferramentas de acesso à história do passado e, a partir dela, desenvolve imagens de futuros positivas sobre a população preta de terreiro. Nessa perspectiva, fica visível que o processo da colonização não se refere

---

<sup>27</sup> Mãe Flávia Pinto explica sobre a comemoração do Kwanzaa e suas características. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C1Nk\\_kap5q2/](https://www.instagram.com/p/C1Nk_kap5q2/). Acesso em: 11 jan 2024.

<sup>28</sup> Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C0T5brSOzxF/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C0T5brSOzxF/?img_index=1). Acesso em: 11 jan. 2024.

<sup>29</sup> Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C0tnNb5LqxK/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C0tnNb5LqxK/?img_index=1). Acesso em: 11 jan. 2024.

apenas aos corpos e ao trabalho, mas à colonização da cultura, do imaginário, das mentes das pessoas negras.

hooks (1992) já reconhecia, inclusive, como o controle sobre as imagens era central para a supremacia branca manter seu sistema de dominação racial. Collins (2019) complementa, entendendo que os mitos, as histórias e os estereótipos evocados são instrumentalizados para justificar as opressões contra pessoas afro-americanas. Entretanto, ambas sinalizam que essas representações e sistemas de diferenças - que categoriza identidades para violentá-las - são passíveis de desconstrução, contestação e resistência.

Nos parece, então, que a missão dos sacerdotes com comunidades virtuais transcende, inclusive, a própria a categoria de *influencers* que poderia ser identificada, confundida ou igualada, a princípio, enquanto referências políticas e culturais que fomentam diálogos construtivos; estimulam a diversidade e participam ativamente na luta pela valorização da cultura religiosa afro-indígena.

Na mesma banda, pessoas pretas que escutam, interagem e partilham com seus ensinamentos, podem se posicionar como sujeitos, contestar o olhar do outro e nomear o que veem, principalmente sobre si. Como educadores, esses comunicadores ancestrais constroem uma pedagogia, onde os aprendizados semeados no *Instagram*, *Facebook* ou *Twitter*, por exemplo, se opõem de forma direta e consciente à narrativa única da centralização epistemológica e discursiva eurocêntrica que se pretende universal - mesmo enquanto opera de forma excludente. Vejamos mais um exemplo Cida de Oxalá, Ègbómi do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Aganjú. Em 21 de março, Dia Nacional das Tradições de Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, ela convoca sua comunidade digital a exercer o respeito pelos Orixás e pelas crenças negro africanas (Nogueira S., 2020). Em outro post, a matriarca conta a história de uma lenda sobre Oxalá e Nanã Buruquê, sob o olhar atento de algumas crianças e adultos, em sua casa de santo.

Demonstrando que a comunicação é um espaço de práticas sociais, de ordem discursiva, gestual, sentimental e ético-política, a sacerdotisa espelha que a transmissão de conhecimentos é uma estrada fundamental para transformar e produzir identidades. Logo, dotados de questionamentos, confrontos e desafios, as publicações de Mães e Pais de Santo carregam o potencial de desenvolver pensamento crítico e novos olhares para identidade negra religiosa, em uma expansão afirmativa, combativa, de resistência, para lutar coletivamente por mudanças estruturais.

Consequentemente, em uma frente discursiva, encontram-se Pais e Mães de Santo, principalmente racializados, desenvolvendo processos de letramento racial e religioso em suas comunidades virtuais, em outra via, temos conteúdos recreativos e humorísticos que corrompem o caráter iniciático das macumbas e violam sua origem racial sendo circulados por outros influenciadores digitais. Assim, embora as religiosidades negras tenham atravessado movimentos de embranquecimento e antissincretismo que transformaram os discursos midiáticos, as CTTros continuam sendo invadidas por “novos” colonizadores cuja despolitização dos conteúdos resulta, sobretudo, no enfraquecimento identitário e cultural preto (Nogueira S., 2021).

Se faz aqui, portanto, a importante pergunta reflexiva: a quem servem os conteúdos recreativos dos influenciadores de axé? Campos Leal (2024) chama de políticas da distração um conjunto complexo, diverso e, por vezes, sutil de estratégias cujo objetivo é construir um véu ficcional da realidade social a fim de manter o horizonte perpétuo de aniquilação da colonialidade. Enquanto conteúdo, as publicações de alguns influenciadores de axé parecem caminhar nesse sentido.

Fato é que, no século XIX, a tentativa de apagar a recriação dos cultos Congo Angola, em solo brasileiro, para transformar os Terreiros em práticas religiosas exclusivamente sincréticas com o espiritismo e cristianismo, foi um projeto político. Atualmente, mesmo diante de tantos avanços legais e sociais conquistados, novos tentáculos racistas ganham força e tamanho, a exemplo dessas personalidades públicas em rede.

Ainda assim, as narrativas impostas aos signos de terreiro que circulam no digital, por mais violentos que sejam ao nomear, caracterizar e manipular significados e sentidos (Bueno, 2020, Collins, 2019) não são e/ou estão estáveis, pelo contrário: seguem provocando debates e conflitos na contemporaneidade uma vez que esses artefatos da cibercultura, também, possuem vulnerabilidades habilitadas para frustrar as armadilhas e/ou meras reproduções racistas. Isso significa que, em meio a formação de críticas e permanentes de descolonização, talvez seja possível firmar na encruzilhada preta para encontro de saberes pretos.

### 3.3 ENTRE A ZONA FRONTEIRIÇA E A ENCRUZILHADA DO DISCURSO

Em “*O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*”, Sodré (2023) defende que, atualmente, tornou-se dificultosa a produ o de um discurso racista explícito, enquanto se fortalece um discurso fluido, ambíguo e que se transfigura, indefinidamente, carregando valores discriminatórios com intensidades variáveis. O sociólogo avança no conceito de racismo

estrutural, de Silvio de Almeida (2020), preconizando que, no caso brasileiro, é decisivo ponderar que um efeito estrutural não é exatamente estrutura e, nesse sentido, não se pode compreender o racismo apenas como derivação automática dos sistemas econômicos, por se tratar de algo mais profundo e que ocupa um lugar cultural.

Na prática, isso significa entender e investigar o racismo como algo que se desenvolve por meio de hábitos pessoais e institucionais que penetram nas relações sociais. Assim, é possível vislumbrar a alta capacidade de propagação da forma social escravista que encontra no discurso, apoiado no arraigado sentimento racista, uma via onde se performa com uma espécie de máscara ou uma maquiagem de discriminação racial:

Especificamente sobre o racismo, uma movimentação sensível, humanamente negativa ou retrópica ressoa hoje em representações sociais (ideias, imagens, discursos, atitudes) anacrônicas, mas nada que se identifique como um sistema coerente - embora se possa vislumbrar uma coerência convergente quanto aos alvos da rejeição -, seja uma ideologia, uma religião ou pessoas de aparência socialmente desvalorizada. Em outras palavras, não predomina um discurso conceitualmente racista, entendido como unidade complexa de palavras e ações constitutivas do social, e sim uma *zona fronteira da discursividade* [...] como a resultante automática de reações emocionais enraizadas (Sodré, 2023, p. 45, grifos nossos).

O conceito de forma social é defendido pelo autor porque, embora, atualmente, as organizações institucionais e os discursos intelectualistas possam negar o racismo ou admitir processos de desconstrução, ele é inerente e segue atuando sob múltiplos modos, formas e performances discriminatórias. Isso significa que a zona fronteira da discursividade é capaz de acomodar, na comunicação, o preconceito racial ao alimentar-se de doutrinas anacrônicas ou de textos extremistas que acionam a memória coletiva escravista, independentemente de um discurso sistemático e organizado.

Trata-se mesmo de mostrar que a forma social escravista não constitui uma estrutura assimilável ao sistema social que aboliu a escravidão e, no entanto, se enraíza espaço temporalmente no vivido concreto dos cidadãos como um jogo levado a cabo por elites nacionais de longa data, que remontam ao período escravocrata. *Um jogo que se propaga, quase como um "mecanismo espiritual", por hábitos pessoais e institucionais, de modo penetrante e transversal* (Sodré, 2023, p. 100, grifos nossos).

É por isso que determinadas palavras e/ou expressões podem facilmente constituir “gatilhos” representacionais, tal qual nos memes macumbeiros. A palavra "babá", por exemplo, é automaticamente associada à imagem escravista da ama de leite. Ou seja, a forma tem um sentido, que depende de relações espaciais e temporais mantidas com um entorno específico.

Ela é compreensível no âmbito dessa dependência ou desse relacionamento, produzindo modalidades específicas de racismo (Sodré, 2023) através de narrativas.

Logo, para ler e interpretar as mensagens sociais que os memes fazem circular, partimos do conceito de *imagem de mundo* por Sodré. Por meio dela, de forma implícita ou inconsciente, é que ocorre a compreensão de enunciados, frases e produtos comunicacionais. Mobilizamos, novamente, as religiões pretas: como parte da comunicação predatória de mostrar e esconder, demonizar e criminalizar que a mídia construiu sobre o sagrado preto desde o desembarque forçado das populações escravizadas no Brasil, tudo o que culturalmente se relacionasse ao negro, ainda que de modo indireto, era socialmente estigmatizado. Em termos de registro escrito, vale citar o artigo 157 do Código Penal de 1890, no qual os cultos às divindades africanas foram transfigurados como “feitiçaria” ou “histeria coletiva”, senão como distúrbios mentais.

Assim, torna-se fácil perceber como a forma social escravista, materializada nos discursos racistas, é fluida e ambígua por meios de conteúdos que se moldam indefinidamente, compondo as transfigurações de Sodré. Isso significa que a forma social escravista é capaz de acomodar, na comunicação, a discriminação racial, transformando-a em “acidentes” de linguagem enquanto constrói sua “imagem de mundo” baseada na superfície de falaciosas transformação sociais:

As representações são fundamentais para assegurar o poder reflexivo da sociedade [...] Não se trata de ver (perceber e compreender) a realidade tal como se apresenta e daí constituir as opiniões ou as crenças que possam confluir para uma imagem social, e sim de aderir a um modelo de representação anterior à percepção. Isso é a reflexividade: a sociedade captura a si mesmo num espelho, que é o cenário desejado [...] (Sodré, 2023, p. 68).

Todavia, na ambiguidade da forma social escravista, embora fique nítido que o aumento da representatividade negra no espaço público não implica propriamente aumento de poder na sociedade política, é reforçado que ações continuadas de coletivos políticos negros e/ou que mobilizem pautas raciais incrementam o poder social desses grupos no interior da sociedade civil. Entenda-se “poder social” como voz autônoma ou aquilo que os estudos culturais americanos têm chamado de “agência”; isto é, a capacidade de afetar positivamente o *socius*. Por outro lado, tudo isso é politicamente importante na luta pela desestabilização das imagens e representações *racistas* que atuam dentro da forma social escravista (Sodré, 2023, p.124)

É, justamente, por isso que o sociólogo alerta que o racismo atinge, sobretudo, a historicidade do campo emocional, tanto na consciência, quanto na corporeidade. Segundo ele,

esse é o maior desafio da luta antirracista que só trabalha no nível intelectualista da conscientização de atos e comportamentos: tocar o imaginário, as sensações instintivas, os gatilhos primitivos. Na prática, isso significa que a sociedade da “comunicação politicamente correta” ensina que devemos adotar o termo umbandista ou candomblecista, por exemplo, ao invés de macumbeiro. Porém, na realidade cotidiana e visceral, a mesma *consciência* que fala “umbandista”, arreda o *corpo* para trás, com medo, ou avança para frente, com raiva, ao encontrar um filho de santo com fios de contas, ojá e roupa branca em um espaço público:

É que a reversão descolonizante de imagens racistas trabalha só no nível intelectualista da conscientização de atos e comportamentos. Assim, as palavras de luta nos movimentos antirracistas, as correções operadas pela linguagem “politicamente correta”, a penetração gradual em espaços anteriormente vedados (universidades, mídia etc.), as pretensões a um lugar de fala exclusivo, enfim, o incremento da visibilidade pública do negro confere empuxo político-social à cidadania desvalorizada, mas não atinge diretamente a historicidade do campo emocional em que viceja a forma social escravista (Sodré, 2023, p. 88).

De forma análoga, a zona fronteira do discurso também incorpora as imagens de controle (Collins, 2019) que abarcam e mobilizam a memória coletiva de ódio às religiões pretas, necessária à manutenção da política do racismo religioso. Collins (2019) preconiza que as imagens de controle fazem parte de uma ideologia generalizada de dominação que opera a partir de uma lógica de poder que nomeia, caracteriza e manipula significados sobre as vidas das mulheres negras. Segundo ela, os grupos dominantes recorrem a essas imagens - que são essencialmente dissonantes daquilo que elas enunciam e politizam sobre si - para propagar padrões de violência e dominação e permanecerem no sistema de poder (Bueno, 2020).

Tendo em vista que estão localizadas nas culturas ocidentais, brancas e eurocêntricas, as imagens de controle articulam um processo de diferenciação informado por categorias em oposição que cria vínculos hierárquicos que se misturam a economias políticas de opressão de raça, gênero e classe. Notoriamente, “a universidade, a mídia e as agências governamentais constituem esferas importantes de reprodução dessas imagens de controle” (Collins, 2019, p. 159). Para Collins, as instituições midiáticas, em suas diversas manifestações de gêneros e formatos, incluindo a internet, estão no centro de disseminação, legitimação e assimilação dos significados construídos pelas imagens de controle:

No coração das memórias das elites ainda persistem centenas de imagens de controle que neutralizam em suas mentes os impactos que a manutenção de seus privilégios econômicos e sociais causaram na vida da população negra. As imagens de controle são propagadas de forma tão massiva e constante na mídia por uma razão bastante

específica: é confortável para a comunidade branca que existam justificativas que lhes retirem a responsabilidade de responder pelo contínuo de violência que a exploração econômica dos povos negros significou na construção do status quo da branquitude (Bueno, 2020, p. 117).

Portanto, entendendo que as imagens de controle são a dimensão ideológica do racismo (Bueno, 2020) é inegável a agência da mídia em demonizar as CTTro ao longo da formação histórica do Brasil. Isso porque as simbologias construídas fizeram parte de um jogo de esconder e mostrar, inviabilizar e visibilizar de forma negativa, ao taxar os terreiros como espaço de cultos satânicos, selvagens, fruto de um saber menor.

Em uma breve recuperação histórica, podemos citar episódios comunicacionais emblemáticos. Os primórdios da presença do Candomblé, por exemplo, nos meios comunicação, localiza-se em Nina Rodrigues e João do Rio com as publicações “*O animismo fetichista dos negros baianos*” (1900) e “*As religiões do Rio*” (1904), respectivamente, que engrossaram a literatura teológica brasileira e tiveram como único esforço discursivo relatar a experiência religiosa negra com aquilo que é mais violentamente depravado, empobrecido e bruto em uma sociedade.

Em um salto histórico, emerge o caso emblemático da Iyalorixá baiana Mãe Gilda de Ogum em “*Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes*” do jornal Folha Universal da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em 1999. A reportagem, depreciando sua casa religiosa, tornou-se marco da atuação racista midiática e contribuiu para instauração do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa pela Lei nº 11.635. Na TV, a Rede Record - braço dos segmentos neopentecostais do país - também protagonizou mais um caso de perseguição midiática às CTTro, em 2004, com a exibição do programa Mistérios, Sessão de Descarrego. Pelo caráter ofensivo do produto, aprisionando o sagrado preto em um lugar social exótico e folclórico, através da prática de um jornalismo sensacionalista, a instituição foi condenada por racismo pelo Ministério Público após 15 anos.

Todavia, entendendo a zona fronteira da discursividade comporta tanto divergências quanto influências, unidade e pluralidade, interseções e desvios sobre questões raciais, corremos gira para a encruzilhada de Martins (1997) para fundamentar a investigação sobre as narrativas múltiplas e vivas dos memes. Em “*Afrografias da memória*”, a autora argumenta que os discursos não se encerram em um único sentido ou código, mas que se transformam a partir dos vínculos em cruzo.

Em seu projeto, a ensaísta e poetisa utiliza o conceito de “encruzilhada” como operador conceitual para compreender trânsitos (sistêmico e epistêmico) entre sistemas simbólicos

diferentes, em contraposição à noção de “sincretismo”, que, para ela, reduz as possibilidades de “apreensão de outros processos constitutivos derivados dos cruzamentos simbólicos” (p. 29). A noção de encruzilhada enfatiza relações inter e transculturais que se movimentam menos por fusão ou aglutinação, do que por analogia ou deslocamento.

Nesse sentido, a encruzilhada refere-se tanto ao campo dos ritos, quanto às dimensões discursivas, o que a caracteriza como “lugar terceiro” que comporta tanto divergências quanto influências, unidade e pluralidade, interseções e desvios, assim como os cruzamentos e suas consequências. Para Martins (1997), as culturas negras, nas Américas, constituíram-se como lugares de encruzilhadas, por serem o centro da origem e da sustentação de tradições religioso-filosóficas da população negra em diáspora forçada. Além de contribuir para a compreensão dos sentidos do e no mundo, as diferenças localizam-se num “processo vital móvel” na encruzilhada preta:

Da esfera do rito e, portanto, da performance, é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação (Martins, 1997, p. 28).

Ou seja, na encruzilhada, interseções coabitam como desvios, num lugar de onde partem e aportam signos culturais em movimento, constantemente atualizados pela performance. Dessa forma, como “zona de contato”, é o espaço e o sentido de permeabilidade, comum às fronteiras, em que não cabem definições estanques, nem tampouco limites rígidos entre as partes que ali se cruzam e se encontram. Consequentemente, como operador conceitual, a encruzilhada torna-se esse campo semântico que não apenas comporta, mas também demanda a multipotência da abertura que não se encerra em um único sentido ou código.

Luiz Rufino (2019) reconhece que se lançar na tarefa das encruzilhadas é deixar a zona de conforto epistêmica na qual a própria constituição do campo acadêmico nos colocou. Logo, a grandiosidade desse lugar ético reside justamente na possibilidade de análises comunicacionais, de viés decolonial, que deem conta de novos desafios contemporâneos. Para isso, o exercício da alteridade e da ampliação dos horizontes é forma de superar os cânones limitantes para a construção de vivências que compartilhem a diversidade do(s) mundo(s) e estejam compromissadas com a vida e a vitalidade. Uma vez que a colonialidade “edificou a sua cruz como égide de seu projeto de dominação, aqui nós reinventamos a cruz em encruzilhada e praticando-a como campo de possibilidades” (Simas e Rufino, 2019, p. 17).

Posto isso, mobilizamos Stuart Hall (2003) que nos avisa que signos icônicos são particularmente vulneráveis a serem lidos como naturais, o que “produz o efeito (ideológico) de encobrir as práticas de codificação presentes” (p. 393). Entretanto, como aponta Furtado e Corrêa (2020), lembremos que as imagens, em especial aquelas que reforçam lugares de poder, também possuem suas vulnerabilidades. Conseqüentemente, estabelece-se uma perspectiva relacional que nos ajuda a compreender a atuação entre os que produzem e os que se deparam com uma imagem ou texto-imagético, possibilitando analisá-los como parte de uma situação comunicativa.

Concluimos, assim, que a encruzilhada não é uma recusa em olhar ou, ainda, uma reprovação integral e manifesta. Ele assume apenas parcialmente o que é posto pelo discurso, tal como ele se apresenta apenas para subvertê-lo a partir de sua própria lógica. Assim, ela se apresenta como um campo semântico-conceitual a partir do qual é possível, mais que tecer uma análise crítica interpretativa, praticar a decolonialidade como horizonte de construção de um mundo pluriversado através de posturas epistemológicas.

O que aproxima do que Muniz Sodré (2006, p.22) chama de uma *perspectiva crítico-cognitiva* cuja tarefa é justamente analisar a correlação entre os níveis relacional (interação midiática) e vincutivo (interação intersubjetiva) das reflexões que são empreendidas nas pesquisas em comunicação. Ao promover a imbricação dos dois níveis numa operação característica da ciência da Comunicação, aponta para o “lugar terceiro”, que compreende os cenários resultantes dos cruzos e atravessamentos da virtualização tecnológica com as múltiplas dimensões da vida e seus sentidos ético-políticos.

Nesse sentido, a encruzilhada preta é, sobretudo e essencialmente, um lugar desafiador para regimes totalitários, pois nela estão as diversidades e o tensionamento de sistemas simbólicos diferentes como lugar de (re)criações de linguagens e imaginários, a partir da operação do olhar opositor (hooks, 2019) que se mostra capaz de romper, ainda que parcialmente, com as imagens que reforçam lugares de poder e encontrar suas vulnerabilidades, conferindo uma força de enfrentamento e agência sobre a realidade posta do discurso.

Isso significa que, em meio a formação de práticas críticas e permanentes de contestação, recusa e descolonização pelos sujeitos consumidores, é viável fortalecer o movimento de questionamento de discursos hegemônicos, descentralização das ideologias dominantes e ruptura com a universalização da epistemologia eurocêntrica, favorecendo a ampliação de uma política da significação do discurso da luta antirracista. Assim, será ampliado

o poder de agência social desses conteúdos virais, afetando positivamente o *socius* por intermédio da pedagogização da cultura dos povos de axé.

#### 4. METODOLOGIA, *CORPUS* E ANÁLISE

Neste último capítulo, trataremos da exposição da metodologia aplicada, a Análise Crítica do Discurso (Fairclough, 2001) e da discussão do corpus de análise. Ressaltamos que o objetivo não é reduzir as investigações a meras questões dicotômicas, como racismo vs. antirracismo; aliados ou inimigos; preconceito antinegro vs. ativismo pró CTTro, mas identificar se e como a zona fronteira dos discursos pode produzir e acionar performances marcadas por tensões e controvérsias.

Mirando os discursos sobre as CTTro evocados pelos influenciadores de axé, no ambiente digital, adotamos a Análise Crítica do Discurso (Fairclough, 2001) para esmiuçar os repertórios narrativos que tensionam, legitimam e contradizem a luta política e epistemológica contra o racismo religioso. Segundo Fairclough (2001) normas, convenções sociais e práticas discursivas provocam naturalizações de visões de mundo, em que processos de produção de sentido e de efeitos ideológicos são marcados pelas relações de poder que estão em constante disputa. Partindo dessa assertiva, o autor ainda defende que o discurso está para além do texto, possibilitando a agência dos sujeitos sobre o mundo, suas representações e entre o não-dito (Fairclough, 2001) uma vez que seu ordenamento organiza-se na relação dialética entre a prática social e a estrutura social.

Dessa maneira, o pensamento acerca das interações mediadas por tecnologias digitais traz em evidência os processos condicionantes que permeiam o discurso (Silva, 2020) revelando que o real e o digital são relações estreitas de afetamentos e refrações. Nesse sentido, o distanciamento estanque entre “corpo x mente”, “objetivo x subjetivo” como pensado para ser neutro no ambiente digital, na verdade, revela vieses pautados em perspectivas tecnicistas que se pretendem universais, quando são totalmente excludentes ao pautar a branquitude como modelo referencial (Silva, 2020).

Isto posto, as manifestações discursivas antirracistas dos influenciadores de axé, através dos memes, suscitam complexificações analíticas uma vez que as plataformas de mídias sociais são espaços onde tanto a raça quanto racismo são particularmente significativos (Trindade, 2020, p.30) já que “não podemos evitar de levar conosco nosso conhecimento, experiências de vida e valores pessoais quando nos conectamos” (Kolko *et al.*, 2000, p. 5 *apud* Trindade, 2020, p. 30). Isso significa que as plataformas tornam-se canais de naturalização de produções

linguísticas e semióticas discriminatórias, ainda que camufladas por malabarismos narrativos, jogos de representação reflexiva ou de construção do self e imagens-armadilha sobre as CTTro.

Logo, a Análise Crítica do Discurso (ADC) compreende as narrativas como um momento de prática social, produzido histórica, social e politicamente (Fairclough, 2001), cujos efeitos construtivos dos discursos se vinculam às funções da linguagem e às dimensões dos sentidos, sendo tais funções: identitária, relacional e ideacional:

[...] A função identitária relaciona-se aos modos pelos quais as identidades sociais são estabelecidas no discurso, a função relacional a como as relações sociais entre os participantes do discurso são representadas e negociadas, a função ideacional aos modos pelos quais os textos significam no mundo e seus processos, entidades e relações (Fairclough, 2001, p. 92).

Nessa perspectiva, a aplicação da ADC irá explorar a complexidade dos repertórios discursivos que estão sendo postos socialmente por compreendê-los como cruciais para transformação social ao possibilitar construções de sentidos e interpretações que problematizem perspectivas dominantes. Ademais, a metodologia viabilizará a ampliação da leitura sobre os eventos de violência cometido aos povos de terreiro tendo em vista que a produção e/ou distorção de narrativa do fenômeno dos macumbeiros do *Instagram* atua tanto na dimensão interpessoal, plano de micropolítica, quanto na dimensão social-coletiva, macropolítica.

Com relação à seleção do corpus de análise, faz-se necessário, então, o compartilhamento das circunstâncias, características e usos do ambiente de circulação dos memes virais como fatores cruciais. A partir do ingresso no mestrado, da inserção nas aulas e do acompanhamento com meu orientador, tive a oportunidade de iniciar uma trilha de observação, rastreamento e apreciação crítica tanto de perfis de influenciadores de axé, quanto de memes em potencial.

Nesse sentido, durante o 1º e 2º semestres de 2023, a fase de exploração, documentação e mensuração de dados dos perfis, conteúdos, temáticas e personagens foi realizada. Conseqüentemente, a fim de testar e aplicar esse arcabouço prático, alguns artigos foram desenvolvidos, possibilitando aprofundamento das coletas e análises que se sucederam. Nesse momento, surgiu a necessidade de investigarmos as performances dos perfis e dos memes em marcos temporais específicos a fim de identificar como eles se comportam com relação ao posicionamento religioso e político; quantidade de conteúdos compartilhados; temáticas dos memes virais; capacidade de viralização nas redes.

Logo, elencamos a semana da Consciência Negra, em novembro de 2023, e a semana do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, em 21 de janeiro de 2024. Nas duas

ocasiões, foram observados que: 1) entre a listagem autoral dos sete perfis de influenciadores de axé mais influentes, quanto ao fator número de seguidores, somente dois fizeram menção às datas elencadas, através de publicações no feed, os demais e ausentaram de qualquer manifestação; 2) a variedade de formatos de conteúdos, como memes, post estático, *reels*, e de tipologias, como motivacionais, de posicionamento, identificação, *trends* e conteúdo patrocinado e/ou impulsionado, entre outros, fez com as produções de conteúdo digital, no que tange aos memes, mostrassem-se dispersas e variadas, reduzindo e limitando a coleta de materiais específicos para exploração; 3) entre os conteúdos, verificou-se que a maioria se concentra, direta ou indiretamente, na visibilidade e comercialização de serviços religiosos como venda de e-books, cursos e mentorias, jogos oraculares, consultas espirituais, seja através da legenda, design ou fala oral; 4) as temáticas das publicações instrumentalizadas para fins comerciais e de viralização variam entre preparo de oferendas e realização de ritualísticas, características dos filhos de Orixás, uso de ervas, especificidades sobre Entidades e Orixás, linhas de trabalho das tradições, vivências de filhos de santo; 5) quantitativamente, a maioria dos conteúdos dos influenciadores digitais de axé apresentam-se em formato audiovisual, animado e com uma série de recursos gráficos e; 6) considerando simultaneamente o volume de conteúdos e a variação de temáticas entre os influenciadores, comparativamente, alguns assuntos se repetem, como questões sobre Exu e Pombagira, características das Entidades e Orixás e vivências dos filhos de santo - hábitos, comportamentos, momentos iniciáticos.

Considerando todas essas variáveis, concluímos que fixar datas comemorativas referentes às CTTro e suas lutas não seria estratégico, considerando a natureza viral, intertextual, informal e emergente dos memes que fura e desvia de planejamento e análise de conteúdos tradicionais e usuais. Ou seja, por estarem atrelados a ondas de debates populares, ainda que nichados em comunidades digitais específicas com repertórios de conhecimento também específicos, limitar ou enquadrar o consumo cocriativo e o compartilhamento em marcos temporais ou em perfis de determinados influenciadores seria *minar* a potencialidade de análise destes.

Portanto, os fatores identificados, somados à lógica de produção cultural e viralidade dos memes, indicam que selecionar e analisar memes enquanto objetos, considerando a capacidade de viralização, penetração entre comunidades e repetição de temáticas mobilizadas, daria mais subsídio à investigação, *preservando* as características inerentes do elemento central dessa pesquisa.

Consequentemente, adotando essas referências estratégicas, após o exame de sete perfis de influenciadores, seus memes publicados entre 2023 e final 2024, e teor das temáticas incitadas, chegou-se aos quatro conteúdos elencados. Juntos, os respectivos perfis destes reúnem mais de 759 mil de seguidores no *Instagram*, compartilham conteúdos humorísticos relacionados à cultura afro religiosa e se identificam como algum tipo de referência no meio.

Ademais, o levantamento do Eixo Benguela (2022), coletivo de diversidade racial da Ogilvy, revela que as religiões de matriz africana são os maiores alvos de ataques nas redes sociais. Por meio de ferramentas de monitoramento, a pesquisa identificou ofensas, violências e ataques mais comuns feitos tradições afro religiosas no meio virtual e apontou que o Candomblé e a Umbanda foram os maiores alvos de menções ofensivas, como “volta para o mar, oferenda” (34.164 menções) e “chuta que é macumba” (53.742 menções) - isso no período de 2018 a 2022. Menções de violência como ameaças a mães e pais de santo e invasão de terreiros totalizaram mais de 47 mil.

Portanto, considerando o cenário descrito, utilizamos como critérios de seleção dos memes: a) o fato dos objetos abordarem e pautas historicamente demonizadas social e midiaticamente; b) dos conteúdos envolverem vivências comuns da cultura de terreiro; c) das publicações acionarem elementos basilares dos memes (uso de vídeos, carrosséis, assuntos do *trending topic*, sobreposição de referências e intertextualidades do universo macumbeiro); d) das postagens apresentarem uma relação direta com as performances da influência digital de terreiro e; e) dos conteúdos causarem e envolverem processos de viralização.

Consequentemente, o objetivo final com a exploração e análise destes memes é entender não só como as comunidades digitais, de influenciadores de axé, vêm se posicionando e narrando midiaticamente o código cultural, ético e religioso das CTTro, como também compreender como a identidade negra religiosa tem se movimentado nos discursos mediatizados contemporâneos a partir de fontes de pessoas, coletivos de terreiros propriamente.

Enquanto mulher negra e de terreiro, ressalto antes da abertura dos debates que não se trata de criminalizar, punir ou expor de forma vexatória, a partir dos apontamentos, os influenciadores de axé que serão analisados, ou os seus discursos. Mas, de protagonizar discussões sobre a capacidade do racismo religioso em se imbricar na cultura digital e nas narrativas de influenciadores digitais. Ou seja, as análises a seguir não são personificadas, mas sistêmicas, dirigidas à influência digital de terreiro. Dessa forma, movimento estes diálogos na expectativa de construir caminhos que possibilitem fortalecer políticas de cuidado com as tradições de terreiro e seus corpos sagrados.

#### 4. 1 MEME (REEL) - VOCÊ ESTÁ CONHECENDO O LADO MACUMBEIRO DIGITAL - @GUTIPVIEIRA

Nosso primeiro objeto de pesquisa é o meme intitulado “Você está conhecendo o lado macumbeiro digital”<sup>30</sup> do influenciador de axé Guti Vieira (@gutipvieira). Como marcadores de influência, o perfil público reúne mais de 299 mil seguidores e mais de 1227 publicações. Na biografia, encontramos os seguintes enunciados que marcam o posicionamento e a territorialidade das narrativas: Umbanda e Ifá | Com muito amor, respeito e humor | E-books de Umbanda em promoção.

Para iniciarmos o percurso de tentar perceber as sátiras, as dinâmicas metafóricas e os efeitos semióticos que constroem a ruptura performática da influência digital de axé, personificada no material, partimos da abertura do *reel*: o influenciador, de chapéu e blusa branca, interpretando uma pessoa que está “conhecendo o lado macumbeiro digital”, como mostra a legenda. Para referenciar a entrada nesse universo, a encenação retrata ele abrindo uma porta com uma feição feliz e empolgada que logo é substituída por uma cara de espanto. Ou seja, ao som da trilha sonora de clássicos da Disney, o primeiro ato audiovisual já posiciona o objetivo do produto: ironizar e satirizar os tipos de casos que o povo de axé encontra navegando nas redes quando o assunto é os macumbeiros do *Instagram*.

**Figuras 1 e 2: Meme “Você está conhecendo o lado macumbeiro digital”**



<sup>30</sup> Em 01.10. 2024: [a publicação](#) apresentava 28.475 curtidas e 729 comentários. O meme foi publicado em 30 de novembro de 2023 (Vieira, 2023, *Instagram*).

Fonte: Captura de tela realizada no perfil @gutipvieira. Acesso em: 11 jan. 2025.

Na sequência, a primeira cena: a publicidade sobre meta terreiro. Para contextualizar, as discussões sobre desenvolvimento mediúnico<sup>31</sup> online, dentro da cultura digital, alcançaram eco através do lançamento do “meta terreiro” pela plataforma @umbanda\_ead, no Instagram, em 2023: “Está cansado de se deslocar para se desenvolver no terreiro? Não se preocupe! Agora é possível participar de giras através do EAD. O meta terreiro veio para revolucionar o seu desenvolvimento”. As mobilizações digitais envolvendo críticas e defesas à proposta do terreiro virtual, por parte de usuários e personalidades públicas de axé, culminaram em debates principalmente sobre o embranquecimento da Umbanda em virtude da iniciativa ser gerida e envolver pessoas brancas praticantes da religião.

Estrategicamente, enquanto a transcrição do vídeo traz “vivencie o terreiro no conforto da sua casa”, o influenciador encena ser um filho de santo que foi capturado pelos anúncios digitais sobre desenvolvimento mediúnico virtual, gira online ou incorporação em casa, por exemplo. Com uma venda sobre os olhos, ele simula estar em processo de transe, incorporado com uma entidade, possivelmente Pombagira, Malandra ou Cigana, por exemplo, ao movimentar seu corpo, gargalhar e fumar um cigarro ou charuto fictício.

Historicamente, desde o surgimento das tradições de Cabula, Macumbas e Candomblés Congo-Angola, no Brasil, a partir do tráfico forçado de pessoas escravizadas de África, a coletividade e as comunidades mostraram-se como valores culturais afro-brasileiros. Na prática, segundo Tata Kasulembê (2024), isso significa que a execução da liturgia somente se dá pela existência de uma comunidade enquanto corpo social que congrega os membros da casa de santo e se estende ao mundo espiritual, formando arranjos familiares, regionais, territoriais. Ou seja, os ritos envolvem um núcleo familiar onde é necessária a presença daquele que toca, daquele que canta, daquele que sacraliza, daquele que incorpora e daquele que orienta as práticas e os contatos com os ancestrais, sejam Orixás, Voduns e Minkisi, sejam Entidades, como Boiadeiros, Malandros e Pretas Velhas.

Conseqüentemente, os ideais de independência magística, individualização das práticas ancestrais negras e da virtualização do contato com a comunidade encarnada e desencarnada

---

<sup>31</sup> Ainda que haja diversidade de ritos e compreensão sobre eles, o desenvolvimento mediúnico, dentro das CTTRo, refere-se sobretudo ao processo de transe mediúnico, onde há o encontro com Entidades, como Pretos Velhos, Caboclos e Exus. Logo, considerando o código coletivo e hierárquico desses cultos, o contato com os ancestrais acontece tradicionalmente no chão das casas de axé sob os cuidados e as orientações de Mães de Santo, por exemplo, a fim de que as práticas comunitárias, os núcleos familiares e segurança espiritual de toda comunidade seja resguardada (Schuchter, 2024).

aponta para mais um estágio de tentativa do soterramento dos princípios basilares das CTTro que desemboca no desrespeito aos momentos iniciáticos, a hierarquia e a senioridade dessas tradições. Assim, entendemos que a representação dos “olhos vendados” performada por Guti Vieira seja intencional: à distância e no formato virtual, sem a presença de um matriarca ou patriarca de terreiro, o “culto ead” se torna totalmente às cegas, fadado à desorientação social e espiritual já que são as casas de santo os espaços de reelaboração comunitária, de preservação de saberes ancestrais e de ligação espiritual.

Nessa lógica, pensando que as ofertas de “terreiros virtuais” têm sido vendidas por muitos influenciadores de terreiro, através das plataformas, Guti Vieira problematiza não só a comercialização da prática e o desrespeito aos fundamentos religiosos, mas o exercício de outros influenciadores, rompendo com a performance que essencialmente eles praticam. Guilherme Lemos (2024) defende que o fetichismo branco com as religiões de matrizes africanas, não só no que se refere à atribuição erótica dada a um objeto ou pessoa, mas também de como essas religiosidades se tornam objeto substituto daquilo que não se tem, nesse caso, a cor da pele, fez com que signos e saberes negros fossem também comercializadas.

Segundo ele, os ancestrais sabendo disso inventaram uma tecnologia capaz de bloquear o algoritmo: a cabaça (Lemos, 2024). O fruto, que é útero de mistérios, segredos e feitiços nas CTTro representa o universo e a continuidade da existência (Teodoro, 2019). Porém, é evidente que ainda há quem queira apenas validar e garantir seus desejos pessoais, mesmo que isso custe um legado. Assim, nos novos tempos coloniais, onde se tem sede e fome pela identidade preta, enquanto antigas matriarcas dos Candomblés, por exemplo, firmam ponto dizendo que “levam para o túmulo, mas não ensinam a qualquer um”, os novos enunciadores de terreiros fazem das plataformas de mídias sociais vitrine, catálogo e *delivery* de ensinamentos sobre magias, folhas sagradas, iniciações, assentamentos e incorporações.

Da comercialização dos ritos ao mercado dos jogos de sorte e apostas na internet, o influenciador mobiliza mais um clássico da nova onda macumbeira digital: a divulgação de jogos de azar. Nas cenas, Guti Vieira interpreta um “axé *influencer*” que convida seus seguidores a tentarem a sorte nos aplicativos, enquanto reproduz o velho estereótipo que a linhagem dos Malandros assumiu na cultura popular – o cara boêmio, amante da noite, dos jogos e do dinheiro. Sob o pretexto de que “Seu Zé vai trazer a boa sorte” e assegurar o ganho financeiro, o meme ilustra os desafios e as ameaças da fusão entre religiosidade, influência digital e fenômenos sociais.

Isso porque, temos o seguinte cenário: enquanto a bênção espiritual de Seu Zé é vendida e comercializada, a publicidade feita sobre os jogos ilegais ganha eco, credibilidade e referência para diversos públicos uma vez que é feita por “mestres espirituais” que também são “influenciadores de axé”. Por consequência, o lugar de liderança espiritual, com toda carga simbólica de seriedade, sensatez e capacidade de orientação ética e comportamental, converge com o papel de direcionamento político, social e cultural que os profissionais digitais vêm assumindo na atualidade. O que, notoriamente, pode representar um problema e gerar efeitos colaterais a partir do momento que essa relação “religião e influência digital” se cruza com o desregulado mercado de azar em um país com baixa educação financeira. O caso da *influencer* Mãe Michelly da Cigana<sup>32</sup> (@maemichellydacigana) ilustra com precisão esse cenário: recentemente ela foi contratada por uma fã de Deolane Bezerra para realizar um trabalho espiritual e retirar a advogada evangélica do presídio pelo seu envolvimento com lavagem de dinheiro a partir de jogos online.

Diante de outros exemplos similares, em meio à onda de polêmicas, críticas e projetos de regulamentação de lei envolvendo os jogos de apostas, no Brasil, a figura de Seu Zé é cruzada com as apostas de tigrinho e os *bets*. Diferentemente do mercado de Exu, onde as trocas são justas, parte do mercado da influência de terreiro parece então seguir as lógicas do capital onde o lucro está acima de tudo, inclusive da ética e da responsabilidade comunitária, cultural, religiosa e cultural com o axé que dizem cultivar. Assim, deixam transparecer que não desejam manter a seriedade dos trabalhos religiosos de terreiro dirigindo-os à própria comunidade e suas demandas, e que também não pretendem informar e/ou conscientizar seus seguidores sobre fenômenos e problemas sociais, como jogos de azar e lavagem de dinheiro.

Na sequência, partimos para a terceira cena onde Guti Vieira interroga sobre a oferta de jogos oraculares na cultura digital. Nas culturas de terreiros, ainda que haja diversidade de ferramentas e compreensão sobre elas, os oráculos<sup>33</sup> são sistemas divinatórios que, através da comunicação com Espíritos e Divindades, possibilitam traçar caminhos, medicinas e comportamentos sociais e culturais que filhos de santos e consulentes podem adotar para tratar de questões de ancestralidade, saúde, dinheiro, relacionamentos, por exemplo. Culturalmente,

---

<sup>32</sup> Empresária e uma das maiores influenciadoras de axé na atualidade, reunindo mais de 1 milhão de seguidores no *Instagram*, além de atual candidata a vereadora de Alvorada/RS pelo Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB). Disponível em: [https://www.instagram.com/reel/C\\_4IF9aR6hC/?igsh=YmwxADc2MmNwbGxq](https://www.instagram.com/reel/C_4IF9aR6hC/?igsh=YmwxADc2MmNwbGxq). Acesso: 18 set. 2024

<sup>33</sup> No Brasil Colônia, por exemplo, processos criminais trazem relatos de negros serem presos por usarem os mais diversos objetos como fonte de adivinhação. Sobre essas práticas mágicas, Laura de Mello e Souza aponta que auxiliam na resolução das agruras cotidianas dos sujeitos colonizados (Souza, 1986).

os oráculos são manipulados, principalmente, por sacerdotes e sacerdotisas por apresentarem fundamentos e ritualísticas específicas.

Porém, na contemporaneidade, a presença de jogos de búzios, cartas, ossos, ifá ou de obi, por exemplo, vem crescendo nas plataformas de mídias sociais. Segundo o meme de Guti Vieira, trata-se de “Pais de Santos”, como ele mesmo descreve entre aspas para alfinetar os oraculistas, que realizam tiragem de jogos no formato online. No vídeo, assistimos a um suposto sacerdote, com filá (pano de cabeça) e uma guia, compartilhando a transmissão de uma live, enquanto realiza um jogo magístico com biscoitos de polvilho em um recipiente redondo. Os elementos acionados - biscoitos brancos e tabuleiro redondo - fazem alusão direta ao jogo tradicional de búzios, onde as conchas representam signos míticos de orientação ancestral e a peneira consagrada a mesa do sistema divinatório.

A escolha de objetos inexatos, incorretos e incertos parece, então, traduzir a perspectiva do influenciador sobre essa nova realidade: a dos líderes espirituais “marmoteiros”, como são apontados por outros grupos de macumba na cultura digital, que cooptam essa sabedoria ancestral visando somente o lucro enquanto não detêm os direitos ritualísticos, os saberes religiosos e a responsabilidade social para exercício do ofício. Ou seja, Guti Vieira parte dos bastidores do universo digital de axé onde as discussões sobre exploração financeira; pseudos oraculistas e sacerdotes; banalização de ritos e cargos religiosos estão cada vez mais acirradas.

Assim, o meme do “insta-babalorixá” que manipula um jogo qualquer de biscoito enquanto prescreve um ebó<sup>34</sup> introduz alguns questionamentos levantados por @gutivieira: a) qual a credibilidade de alguns mestres espirituais presentes nas redes sociais?; b) quais os princípios religiosos e as tradições essas personalidades seguem? e; c) qual a responsabilidade e o comprometimento ético, político e religioso o exercício sacerdotal e o fazer oracular deles apresenta?

O discurso de produção de medo, disfarçado na performance espiritual do “sacerdote”, também é mais um sinal de alerta que Guti Vieira traz sobre a influência digital de terreiro enquanto a interpreta, ridiculariza e tensiona, evidenciando as fissuras, as contradições e os deslizes de alguns macumbeiros do *Instagram*. Na transcrição do produto audiovisual, encontramos: “Th minha filha, você vai ter que fazer um ebó com o dragão do cômodo / Isso

---

<sup>34</sup> A palavra ebó, de origem yorubana, remete aos “trabalhos sagrados” prescritos através dos jogos de búzios que orientam práticas espirituais voltadas para potencialização, manutenção, correção energética e física da vida do consulente (TATA KASULEMBÊ, 2022, Instagram) seja sob questões de saúde, religiosidade, profissão, relacionamentos, por exemplo.

vai te custar 20 mil reais/ Não tem? Vende sua casa /Mas, se você não fizer, você nunca mais vai ser feliz”.

Historicamente, sabemos que diversos discursos religiosos, principalmente católicos e evangélicos, foram e são utilizados como ferramenta coercitiva de controle, manipulação e dominação de massas (Torresan, 2008), sobretudo de grupos em situação de vulnerabilidade social. No caso da doutrina cristã, por exemplo, a tentação (de alcançar algo) e a intimidação (de ser punido e castigado) são os artefatos utilizados para fomentar as ameaças espirituais. Somado a isso, o racismo religioso brasileiro, operado essencialmente pelas instituições governamentais e organizações cristãs e pentecostais apoiadas pela mídia hegemônica, construiu o imaginário que as tradições de axé e suas divindades são algozes que amaldiçoam e produzem crueldade, adoecimento e escassez.

Entretanto, essas mitologias de sofrimento e de condenação, embora tentem incessantemente invadir as CTTro, não fazem parte da ética-negra-ancestral (Nogueira S., 2023). Nesse sentido, os dizeres “Isso vai te custar 20 mil reais/ Mas, se você não fizer, você nunca mais vai ser feliz” apresentam dois eventos que têm se tornado comuns no espaço digital de axé: as ameaças de punição e de infelicidade e; as ameaças de extorsão financeira feitas pelos “*insta-dirigentes*”. Sabemos que diversos filhos de santo e consulentes buscam os oráculos e os aconselhamentos de dirigentes espirituais visando orientações diversas, desde informações sobre relacionamentos amorosos a instruções sobre cura de doenças, por exemplo.

Conseqüentemente, os oraculistas encontram um território onde clientes, muitas vezes fragilizados emocional, financeira e fisicamente, mostram-se suscetíveis a pagar valores exorbitantes para ter suas dificuldades *supostamente* auxiliadas pelos trabalhos religiosos. Em paralelo a isso, temos a própria lógica e dinâmica das plataformas dificultando e desestabilizando a construção de conhecimento e de criticidade acerca das práticas de terreiro, uma vez que elas trouxeram e potencializam as seguintes situações: 1) aumento da disponibilidade de serviços magísticos já que mais profissionais divulgam seus trabalhos nas plataformas e o realizam através dela, virtualizando o contato, o acesso e a realização das práticas e; 2) facilidade do público consumidor em encontrar e fechar serviços, desembocando muitas vezes em um imediatismo no contato com oraculistas e Babalorixás, por exemplo.

Assim, se *antigamente*, o contato com os terreiros, as entidades e os oráculos era feito no chão das casas, possibilitando que o consulente ou o filho de santo construísse um relacionamento prévio e um referencial, ao longo do tempo, sobre as práticas e os líderes religiosos que permitisse a ele observar, questionar, refutar e se afastar de ambientes e

personalidades eventualmente oportunistas, exploradoras e trambiqueiras; *atualmente*, as facilidades das redes sociais também se tornaram um elemento que dificulta e nubla a fronteira entre o senso comum e a criticidade, principalmente para pessoas que não têm conhecimentos antecedentes sobre os ritos de Candomblé, de Umbanda ou de Quimbanda, por exemplo. Dessa forma, tal qual o nosso “pai de santo” do meme ameaça sua consulente da infelicidade caso não venda a sua casa e pague o fictício ebó de 20 mil reais, tantos outros influenciadores têm intimado seu público com discursos de controle que trazem falsas promessas à medida que enriquecem cobrando valores excessivos.

Na penúltima cena, chegamos às reflexões sobre a sexualização e a banalização de entidades que pessoas de axé, presentes na cultura digital, têm promovido, sejam usuários, sejam influenciadores. O primeiro *frame* trata de um personagem com gestos corporais eróticos, utilizando roupa branca e chapéu vermelho listrado, enquanto simula ser e /ou representar a figura de Zé Pelintra. Guti Vieira logo nomeia o sujeito que performa no vídeo como “biscoiteiro”<sup>35</sup> indicando que, na verdade, trata-se apenas de mais um caso de macumbeiro querendo chamar atenção e receber elogios nas redes sociais através da sexualização das entidades.

Historicamente, o sistema cultural das tradições de terreiro sempre compreendeu e reivindicou a sensualidade, a vadiagem e a desobediência social de Exus, Pombagiras e Malandros não só como características intrínsecas desses antepassados, mas principalmente como estratégia de resistência cultural deles no processo de marginalização social de alguns grupos do Brasil.

[...] é o Zé brasileiro aquele que sai entrando e entra saindo. Seja quieto, ou sorrindo, gingado, ou sentado, Zé Pilintra é a boca e o corpo nos becos, nas encruzas, nos morros, bordéis, bodega, feiras, comércios, e toda sorte de esperteza e criatividade para ser feliz e viver neste mundo cão. É o vagabundo que ousou ir de contra a máquina de moer do trabalho explorador. É o protetor e sábio filósofo das ruas. É o guardião das moças, e das mães que criam seus filhos sozinhas. É pai, tio, compadre, que comeu, bebeu, gozou, rezou e morreu (Terreiro de Mbanda Congá de Seu Zé, 2024, Instagram).

Nesse sentido, uma vez que as instituições cristãs entendem esses valores como pecado e desordem, essas figuras sempre representaram uma ameaça aos saberes brancos: são eles os detentores de feitiços, magias, redensões e manipulações espirituais diversas enquanto sujeitos

---

<sup>35</sup> A gíria “biscoiteiro”, popular na cultura digital, especialmente entre jovens das gerações *Z* e *millennials*, refere-se a pessoas que buscam chamar atenção ou receber elogios, através de uma performance com toque de deboche e brincadeira.

sociais<sup>36</sup> que vivenciaram a prostituição, a miséria, a exclusão social, o abuso sexual e as violências de gênero, raça e classe impostas aos corpos pretos em diáspora.

Seguindo essa lógica, ao longo do processo de demonização das tradições de terreiro, uma série de nomeações, símbolos e narrativas sobre traços culturais, físicos, psicológicos e sociais foram deformados e amarrados a essas entidades como forma de desumanização das tradições afro-religiosas (Silva, 2021). Essencialmente a partir de olhares e leituras conservadoras, normativas e subalternizadas, historiadores, jornalistas, religiosos e agentes públicos - com estratégias diversas e sob modos diferentes - imputaram características eróticas a essas figuras populares da macumba, desejando conter e castrar o corpo e as formas de subversão social.

Não surpreendentemente, os macumbeiros do *Instagram*, agora, reatualizam e performam essas narrativas, seja de forma consciente ou inconsciente, por meio de atos e comportamentos reflexivos (Sodré, 2023) para viralizarem no digital ou meramente alcançarem momentos episódicos de bajulação online às custas da exploração deturpada da sensualidade de ancestrais das CTTro. Sobre distorções como essas, dirigidas às tradições de terreiro, Anin Urasse (2024, *Instagram*), pesquisadora e mulherista africana, defende que os cultos negros religiosos não veem a sexualidade como pecado, mas também não a banaliza. Segundo ela, muitas pessoas de axé têm invocado erroneamente o que há de mais precioso na nossa cultura para se expor no *Instagram*, por exemplo.

Por fim, no último trecho do vídeo, Gutí Vieira desliza na proposição de críticas à influência digital de axé, radicalizando os discursos sobre determinados eventos que envolvem o universo de axé na cultura digital. Ele mobiliza uma cena sobre casamento entre médium e entidade, mais especificamente Pombagira, sugerindo que a situação acontece de forma rotineira nos terreiros reais e virtuais do *Instagram*. Na transcrição do vídeo, encontramos: “Casamento de cambone com entidade / Você mula, aceita essa ‘Pomba gira’ marmoteira como sua legítima esposa? / Pode beijar a noiva”. Nos terreiros, os cambones, termo geralmente mais utilizado nas Umbandas, referem-se a médiuns que exercem a função de auxiliar os filhos de santos incorporados com entidades e a dinâmica das casas de axé durante os ritos.

---

<sup>36</sup> Assume-se aqui, a leitura de Brígida Carla Malandrino, doutora em Ciência da Religião, a partir do seu trabalho “Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantu no Brasil” que preconiza que os espíritos que se manifestam nas tradições afro-ameríndias, no Brasil, não são “arquetipos espirituais” e, sim, sujeitos sociais, enquanto antepassados (Malandrino, 2010).

Enquanto alguns usuários comentam, na publicação do meme, que desconhecem e/ou nunca viram esse tipo de situação<sup>37</sup>, pela irreabilidade e insanidade de se consagrar a união entre um espírito e uma pessoa encarnada, mais uma vez “Pombagira” é associada à marmotagem, independentemente do espectro verídico do contexto citado. Segundo o Templo Escola Cabocla Jurema (TECJ) a categoria “marmoteira” é uma agressão que expressa puro suco de preconceito na tentativa de padronizar e embranquecer a pluralidade de formas de venerar e vivenciar o convívio com as espiritualidades que viveram na rua, na margem (TECJ, 2022).

Sendo assim, deslocamos o olhar para como a “crítica” de Guti Vieira, na verdade escancara as violências dirigidas às macumbas e seus mortos, agora no ambiente digital. Ou seja, embora sua tentativa talvez tenha sido tensionar e problematizar a desordem das práticas religiosas que pessoas, e não entidades, têm promovido utilizando da religião como fachada, o influenciador acaba escorregando na armadilha de reproduzir e reforçar estereótipos. Isso porque a categoria “marmota” promovida por perfis de “insta dirigentes” e “influenciadores de axé” tem como alvo pessoas de grupos vulnerabilizados que interseccionam violências de raça, gênero, orientação sexual e classe social. Na prática, os “personagens das marmotas” de macumba quase sempre são filhos de santo e/ou grupos de pessoas pretas, gays, travestis e pobres.

Assim, Guti Vieira sai da zona da ruptura performática onde produz críticas sobre a influência digital de terreiro e entra na zona da performance clássica do próprio grupo que faz parte: os influenciadores que reatualizam discriminações e violências não como agentes externos, mas como agentes internos que operam nuances de racismo religioso. Logo, o efeito humorístico criado pelo influenciador na busca por viralização e mimetização instrumentaliza, em segundo plano, mais uma narrativa de esvaziamento e distorção dos atributos sociais e litúrgicos de Pombagira, ao (re)apresentá-la como marmoteira, fortalecendo também um imaginário racista e marginalizador.

Na finalização do vídeo, assistimos à vinheta com a seguinte narração, enquanto Guti Vieira sai cabisbaixo fechando a porta do universo da macumba digital: “Prefiro queimar esse planeta todo / Antes de ter que passar um minuto sequer entre esses animais”. O enunciado efetiva o suposto distanciamento entre o personagem interpretado - e também do próprio influencer Guti Vieira - no que se refere a todos estes eventos que vêm ocorrendo na macumba

---

<sup>37</sup> Entre os comentários, encontramos: “Casamento de cambone com entidade? De onde surgiu isso mds” / “Simplesmente me recuso a aceitar que casam ‘entidades’ ou que tenha gente sexualizando elas” / “Gente!!!!!! Essa do casamento nunca tinha visto”(Vieira, 2023, Instagram).

digital, demarcando os participantes desses universos tanto como “os outros”, quanto como “os animais”.

Assim, embora o ator realize uma ruptura performática (Polivanov e Carrera, 2019) em relação ao coletivo que apresenta, ao denunciar casos de comercialização, esvaziamento e espetacularização da cultura afro religiosa brasileira e contrariar as apresentações e os posicionamentos clássicos de outros influenciadores de axé, também reinscreve ideologias de dominação (hooks, 2022) ao sugerir essas problematizações, sobretudo como vincula Pombagira à marmotagem.

Segundo Polivanov e Carrera (2019), no contexto dos fenômenos de “representação” dos sujeitos na cultura digital, as rupturas performáticas referem-se ao rompimento, ainda que parcial e momentâneo, com as identidades digitais apresentadas, seja ela intencional ou não, produzindo sentidos e práticas sociais específicas e/ou efeitos inesperados. As autoras partem dos pressupostos goffinianos para refletir sobre as performances de si e as construções identitárias que atores sociais fazem no ambiente em contextos mediados tecnologicamente, principalmente por um viés das rupturas ou das fissuras.

Segundo elas, sustentar uma “fachada” de si nesses ambientes traz alguns desafios impostos pelas especificidades das plataformas de mídia social, principalmente ao que tange às características de buscabilidade (Polivanov e Carrera, 2019), rastros digitais (Bruno, 2012) e audiências invisíveis (Boyd, 2008 *apud* Polivanov e Carrera, 2019). Enquanto a buscabilidade compreende materialidades digitais, como registros antigos de textos ou vídeos, que podem deslegitimar ou tensionar a representação de um ator; os rastros digitais destrincham os ditos e não ditos da performance através de um processo de checagem e avaliação pelas audiências, por exemplo. Isso porque no ciberespaço é possível se demorar sobre os conteúdos, analisando minuciosamente as inconsistências, os deslizos e os descuidos da performance apresentada.

Por fim, as audiências invisíveis dizem respeito à diversidade de públicos que cada influenciador tem no *Instagram* ou no *TikTok*, por exemplo, o que abre brechas para que seguidores ou meros espectadores com intenções distintas possam, ocasionalmente, realizar intromissões que geram controvérsias sobre a performance dos sujeitos. Polivanov e Carrera (2019) ainda indicam ser importante atentar para a repercussão, a “espalhabilidade” que certos casos de rupturas performáticas conquistam, causando processos de viralização<sup>38</sup> e mimetização, utilizando principalmente o humor.

---

<sup>38</sup> Conteúdos virais referem-se a postagens que adquirem grandes métricas de engajamento entre usuários de determinada plataforma de mídia social e têm muitas interações, como curtidas, compartilhamentos e comentários.

Conseqüentemente, analisando as sátiras, as dinâmicas metafóricas, os efeitos semióticos e os jogos de construção do self do *reel*, foi possível identificar como esses elementos foram utilizados tanto para construir a ruptura performática analisada, quanto para desestabilizar e tensionar essa mesma ruptura, já que Guti Vieira também acaba incorporando e veiculando narrativas que acionam gatilhos representacionais que recaem em discriminações raciais e religiosas. Ou seja, ao mesmo tempo que ele personaliza a própria atuação de algumas personalidades de Umbanda, Candomblé e Quimbanda, promove essa fissura e contradição na apresentação de si enquanto influenciador de axé para construir seu episódio de “militância macumbeira”, como estamos descrevendo aqui.

Logo, ainda que o conteúdo do influenciador atue como um comunicado, principalmente para os próprios grupos e pessoas de axé em ambiente digital, sobre eventos *questionáveis* envolvendo as CTTro, seu perfil e seus posicionamentos devem ser observados de forma abrangente e comparativa, não se limitando a análises pontuais ou a episódios de ruptura performática. Isto porque também se faz necessário não reduzir os conteúdos e/ou as performances a meras questões dicotômicas, como racismo ou antirracismo; militância ou zombaria, mas sim explorar as nuances, as oscilações e as contradições num horizonte mais amplo.

Ao longo da reflexão, também compreendemos que os memes, as *trends* e o vídeos virais envolvendo ancestrais, cargos religiosos, como Mães de Santo, e ritos, como saídas de Santo, sacralização animal e giras, por vezes contribuem e manifestam de forma sutil ou explícita: a) um imaginário mítico sobre os terreiros; b) uma noção de que os ritos são simples, banais e triviais; c) uma concepção de que as entidades são personagens com traços ridículos, exagerados, maléficos ou bestializados; d) o pensamento de que práticas universalistas, orientais e esotéricas podem substituir ou se infiltrar, de forma forjada, na epistemologia negra. Assim, muitos sentidos e imaginários, através de ciclos repetitivos, vêm sendo adulterados, distorcidos e desvirtuados em uma frente de exposição grotesca, estereotipada e, ocasionalmente, racista.

#### 4. 2 MEME (CARROSSEL) - BARBIES MACUMBEIRAS - @ENVIOSDEARUANDA

Seguimos para o segundo meme a ser analisado, o conteúdo intitulado “Barbies Macumbeiras”<sup>39</sup> do influenciador de axé Jonathan Modesto (@enviosdearuanda). Como

---

<sup>39</sup> Em 23 de outubro de 2023, a publicação contava com 5.169 curtidas e 144 comentários. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CvH-DTNA0aV/>>. Acesso em: 23 out. 2023.

marcadores de influência, o perfil público reúne mais de 54 mil seguidores e compartilha conteúdos humorísticos relacionados à cultura afrodiáspórica. Na biografia, os enunciados demarcam o posicionamento e a territorialidade das narrativas: “Líder espiritual de umbanda | Terapeuta de Numerologia Cabalística | Mais de 6 milhões de visualizações na rede vizinha”. O conteúdo em formato carrossel intitulado “Barbies Macumbeiras: qual você é?” foi publicado no dia 25 de julho de 2023 e relaciona as bonecas Barbies a cargos, entidades e vivências dos sistemas espirituais pretos.

Em uma breve recuperação, a boneca Barbie colecionou uma série de marcos históricos como referência imutável de beleza e ideal de estilo de vida desde seu lançamento. Entretanto, ao longo dos anos, passou a ser criticada por impor um padrão não mais correspondente às expectativas sociais. Em 2022, a Mattel, proprietária do produto e a maior fabricante de brinquedos do mundo, disparou o alerta vermelho após registrar uma queda de 93% no lucro líquido da empresa no quarto trimestre. No intuito de superar a conjuntura, a empresa passou a investir incisivamente em frentes inovadoras: a linha Barbie Fashionistas, por exemplo, chegou ao mercado com a proposta de diversidade e inclusão. No lançamento do filme, como parte da estratégia da marca, além da Barbie protagonista encontramos as Barbies presidente, grávida, médica, diplomata, juíza, a Barbie prêmio Nobel, entre outras.

Em “Ciladas do novo estilo Barbie: subserviência e hegemonia na constituição da identidade das meninas”, Sheila Daniela Medeiros dos Santos (2020) aborda como a captação de “novos” corpos, uma demanda caríssima ao liberalismo atual, foi uma excelente forma de reabilitar os lucros e reposicionar a Mattel. Entre críticas, o filme representa o que podemos chamar de “Operação Barbie”: o ato de se apropriar da necessidade do mercado de abraçar as minorias, incorporar a crítica e depois vender como mercadoria, uma manobra sempre eficaz do capitalismo. Enquanto questionamos o que há de emancipador em uma empresa com histórico racista, o produto performa inclusão e responsabilidade social a partir de produção lida como “empoderadora” em meio à diversão e as risadas do público.

Portanto, partindo da leitura de que as imagens de controle são um mecanismo ideológico de dominação que opera com base na lógica autoritária de poder da classe dominante, que nomeia, caracteriza e manipula significados e sentidos (Collins, 2019; Bueno, 2020), demarcamos a pergunta que guia esta parte da análise: quais significações essa zona fronteira do discurso possibilita sobre a cultura de terreiro em um meme que aplica o discurso e a estética da ideologia branca da Barbie ao domínio do sagrado preto?

A primeira categoria tratada será a “Barbie Mãe de Santo”,<sup>40</sup> cujo foco estético é uma boneca Barbie negra toda paramentada com roupas e indumentárias de terreiro. Concebendo que toda ideologia possui um valor semiótico, o meme logo evidencia a nova tendência de mercado da Barbie: a de uma personagem não branca pertencente a um grupo minoritário e com uma função social diferente da sua origem como loira sensual.

**Figura 3: Meme “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie Mãe de Santo”**



Fonte: Captura de tela realizada no perfil @enviosdearuanda Acesso em: 11 jan. 2025.

A persona “divergente” do meme representa de fato a nova *hashtag* do produto: #VocêPodeSerTudoQueQuiser. Isso porque observamos uma Barbie consciente e politizada que virou Mãe de Santo, ocupando um cargo religioso e cultural ao qual não pertence enquanto (re)produz o velho estereótipo de feminilidade que apenas uma mudança de cor não é suficiente para camuflar: a de um corpo magro, com lábios e nariz finos. A utilização de fios de conta e pano de cabeça pela protagonista do meme também incita um novo *status* para os povos de axé: de perseguidos, estigmatizados e violentados a valorizados, reconhecidos e livres para ser o que quiserem, já que ganharam a outorga branca. Se a Barbie, como produto de consumo ideológico, é o padrão, o aceito e o valorizado e agora temos a Barbie Mãe de Santo, estamos em um cenário de igualdade e de reconhecimento – provoca o meme.

Delgado (2022) alerta que mesmo que haja circularidade entre culturas dominantes e subalternas, independentemente de suas trocas e contribuições, não se alterna os lugares, ou

<sup>40</sup> Considerando que a cultura africana é matriarcal, a liderança feminina também é exercida através dos cargos de Mãe de Santos ou Ialorixás nas CTTro. São elas a matriz cultural e política das comunidades com as responsabilidades de preservar a função social, os saberes tradicionais e a linhagem comunitária desses coletivos negros.

seja, grupos minoritários continuam sob a condição de dominância e subalternidade. Logo, para além de um apagamento simbólico, o sincretismo opera mediante uma tecnologia necropolítica (Mbembe, 2021), um projeto que mata uma cultura como se tudo pudesse ser unido. Notamos, assim, que o signo (branco) e a ideologia (branca) da Barbie foram acionados para tornar o signo historicamente demonizado (preto) mais higienizado e benévolo e apropriá-lo como se a cultura branca tivesse o direito de trânsito livre em qualquer outra.

Na descrição, as expressões utilizadas também movimentam as significações atribuídas às matriarcas. Vejamos as orações “Ela já viu de tudo e tá pronta para socorrer” e “Ela é especialista em conselhos da vida de santo”, que indicam uma visão reducionista da função e do lugar religioso-espiritual das Mães de Santo. De portadoras de cultura e agentes de mudança na filosofia africana, elas são transformadas em prontos-socorros e postos de autoajuda espiritual. Bueno (2020) preconiza que as imagens de controle evocam histórias e mitos sobre a aparência, as motivações e o comportamento das mulheres negras que moldam representações e estereótipos. Logo, ao trazer uma narrativa simplista e fragmentada sobre um cargo complexo das religiões de axé, o meme sarcástico comunica um novo roteiro social para as Mães de Santo – e não para a Barbie –, bem diferente de seus originários e que acontecem fora dos “terreiros virtuais”.

De um lado, temos uma boneca branca, com um estilo de vida estadunidense glamouroso, por maior que seja o malabarismo de mercado para performar outras posições sociais. Do outro, um cargo religioso milenar, vindo da África, ocupado por mulheres que governam suas comunidades como gestoras de um espaço político que promove não só trabalhos espirituais, mas principalmente acesso à saúde, segurança e cultura. Aventar um horizonte de isonomia no qual as Mães de Santo foram transformadas em Barbie é não só violentar a memória e a ancestralidade dos povos de terreiros, como também negar as ações decoloniais, resilientes e transgressivas (Rufino, 2019) desses espaços sagrados.

Outro *layout* do meme carrossel que desloca notadamente a matriz cultural dos cargos e divindades de terreiro é o da Barbie da Oxum. Em diáspora, Oxum<sup>41</sup> é quase exclusivamente atrelada à sua beleza e sensualidade, o que logo é percebido na imagem cheia de gatilhos representacionais. Novamente com um arquétipo preto, cabelos negros – e, por que não, lisos e longos, diz a Barbie desconstruída – e uma fantasia dourada deixando o corpo exposto. Além

---

<sup>41</sup> Divindade da diplomacia, beleza e fertilidade. Na mitologia africana, utiliza sua sensualidade e voluptuosidade como armas de guerra, segundo Reis (2018).

do eixo estético, ainda encontramos as expressões: “mais diva que a própria Madonna”, “magnetismo que atrai”, “estilo impecável” e “Beyoncé do terreiro”.

**Figura 4: Meme “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie da Oxum”**



Fonte: Captura de tela realizada no perfil @enviosdearuanda Acesso em: 11 jan. 2025.

Historicamente, a construção do gênero feminino foi pautada em aparência física, subserviência e obediência. Como frutos da colonização, esses estereótipos de gêneros ocidentais foram forçosamente alocados às figuras religiosas africanas, como o meme mostra. Enquanto as linguagens escrita e visual compõem um excesso de valorização da beleza e da vaidade da Barbie da Oxum, há um silêncio destrutivo sobre a atuação da Orixá. Assim como a figura de Iemanjá foi embranquecida (Veiga, 2022) no Brasil, a Barbie elabora uma imagem da divindade que não existe, em uma descaracterização e um esvaziamento racista e desleal com a mitologia africana.

O silêncio sobre o *abebé*, o leque de latão dourado com um espelho no centro para o qual a Barbie da Oxum está olhando e admirando sua própria beleza, também fala, e diz muito. Embora esteja presente no meme, a descrição não traz sequer uma menção sobre ele, enquanto reverencia a “energia contagiante” e a “personalidade forte”. Para os saberes tradicionais de terreiro, não existe Oxum sem *abebé*, sua arma de guerra que derrotou inimigos. Portanto, em suas comunidades, ela é saudada primeiro por sua estratégia política e, não pelo “estilo impecável” e, em segundo, pela beleza altiva e imponente como força tática.

Collins (2019) também nos conta sobre o direito à autodefinição como uma estratégia de enfrentamento à visão colonial sendo restrito para as mulheres negras. Segundo ela, sempre existe um outro sujeito com mais autoridade para falar sobre as experiências e os sentidos de suas vidas. Para as religiosidades pretas, o mesmo acontece historicamente, assim como no meme: a verdade é que a Barbie fala por Oxum e a encarna de forma folclorizada, como se a

cultura preta não fosse suficiente para falar sobre suas próprias divindades, ou como se seu sagrado estivesse sempre à disposição para que o racismo faça com ele o que quiser.

Outra versão da Barbie que encontramos no meme é o das 7 Encruzilhadas – uma referência clara às Pombagiras das Umbandas, Candomblés e Quimbandas, por exemplo.

**Figura 5: Meme “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie da Oxum”**



Fonte: Captura de tela realizada no perfil @enviosdearuanda Acesso em: 11 jan. 2025.

Desde o início do sincretismo religioso no Brasil, as instituições católicas e pentecostais são agentes de demonização e perseguição às entidades de terreiro, tratando-as como bárbaras e diabólicas. No caso das Pombagiras, foi ainda imputado a elas todos os possíveis vícios e defeitos das mulheres: patrocinadoras do pecado no mundo; donas de uma sexualidade desenfreada; fracas e débeis por natureza; e, por conseguinte, mais suscetíveis aos propósitos de Satã (Rocha, 2015).

Em “A magia do feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia”, Glícia Caldas (2007) relata a importância das manipulações de energia para a sobrevivência de povos africanos no Brasil, sobretudo como métodos de amenização das violências da escravidão para prejudicar seus senhores. De fato, as Pombagiras são uma ameaça aos saberes e à normatividade branca como detentoras de feitiços e manipulações espirituais enquanto sujeitos sociais e antepassados que vivenciaram a prostituição, a miséria, o abuso sexual e as violências de gênero, raça e classe impostas aos corpos pretos em diáspora.

Pombagira é aquela que fala em 1ª pessoa, mulher que ri, é a gargalhada alta nas encruzilhadas da vida, que roda a saia, que bebe, que fuma, que poeticamente nos ensina a autonomia dos corpos femininos, sob a perspectiva da liberdade sexual, dos direitos reprodutivos, da ruptura com os padrões estéticos, com o embate a cultura do assédio, a cultura do estupro, é a luta pelo fim das opressões e violências contra a mulher (Pallottini, 2020, [s.p.]).

Camufladas pela ironia, as qualificações – ou desqualificações – encontradas no discurso do meme estão numa arena de disputa: de um lado, o senso comum que opera sobre as Pombagiras como mulheres vulgares, pecadoras e malignas; de outro, as rupturas de narrativas que a luta antirracista das CTTro e do movimento negro tem gerado, reconhecendo-as como mulheres subversivas, revelando que a palavra é sim capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais (Bakhtin, 2014).

Assim, são contestáveis as percepções sobre Pombagira que a Barbie das 7 Encruzilhadas reúne com as sentenças “inimiga do fim”, “tomar uma” e “ama as giras” que viram a noite”. A princípio, a narrativa parece tentar humanizar Pombagira, vinculando seus trabalhos religiosos a um contexto de festa, bebida e diversão, tendo em vista que tais expressões circulam – no digital e fora dele – em núcleos jovens que costumam ir para “rolês” infundáveis. Parece, portanto, que por intermédio da estratégia do riso o meme tenta reconciliar, reagir e, por fim, refutar a segmentação entre bem e mal da moral eurocêntrica centrada na Pombagira, transgredindo a visão social depreciativa relacionada ao mal dessa linhagem espiritual das macumbas.

Porém, o jogo de palavras é multifacetário. Enquanto é natural para filhos e cliente mais politizados das CTTro a sagacidade e a alegria das Pombagiras, o uso ritualístico de bebidas alcoólicas e a vivência boêmia destas como mulheres que vivenciaram a rua de diversas maneiras, esse mesmo discurso pode incitar uma leitura acrílica e reprodutora da moralidade branca e cristã para outros membros de axé que praticam religiosidades altamente sincretizadas. Trata-se, então, de uma operação do olhar opositor (hooks, 2019) que se mostra capaz de romper, ainda que parcialmente, com as imagens que reforçam lugares de poder e encontrar suas vulnerabilidades, conferindo uma força de enfrentamento e agência sobre a realidade posta do discurso. Segundo Lucianna Furtado e Laura Guimarães Corrêa (2020), o conceito de olhar opositor relaciona-se com as noções de código negociado ou, ainda, se aproxima da concepção de leitura de oposição preconizada por Hall (2003) – na medida em que não se refere a uma reprovação integral e manifesta, mas assume apenas moderadamente o que é posto pela imagem para subvertê-la a partir de sua própria lógica.

Todavia, fora da bolha real e digital do axé, as significações geradas e interpretadas ganham mais terreno para potenciais desvios racistas e misóginos diante da ausência de letramento religioso e racial em grupos sociais não pertencentes a terreiros. Sodré (2023) explica que determinadas palavras e/ou enunciados podem facilmente constituir “gatilhos”

representacionais que acionam a memória escravista, alimentando-se de ideologias, mas que independe de um discurso racista sistematizado e organizado na atualidade.

Nesse sentido, diante da historicidade estigmatizada do signo Pombagira, ainda que um movimento de rearticulação de ideias esteja acontecendo, a leitura hegemônica de Pombagira ainda se faz presente e tende a se perpetuar para grupos sociais mais conservadores que se deparem com o meme, uma vez que o funcionamento dos códigos no lado da decodificação irá frequentemente assumir o *status* de percepções naturalizadas (Hall, 2003). Logo, sob olhares não racializados, a forma social racista continuará operando ao desconsiderar sua matriz cultural, ainda que desestabilize sua imagem.

Quando as frases “inimiga do fim”, “tomar uma” e “ama as giras que viram a noite” circulam de maneira desconectada das atribuições religiosas e sociais de Pombagiras, abre-se uma margem interpretativa onde a visão profana, de vícios e desvios de carácter imposta a elas vem à tona e ganha eco em receptores atravessados pela ótica do racismo religioso. Vale ressaltar que qualquer modelagem de compreensão desses fenômenos pode ser consciente ou subconsciente por meio de atos, ou comportamentos reflexivos que espelham a forma social. Portanto, escapar dessa imagem-armadilha (Gell, 2001) demandaria um gesto inesperado de elaboração interpretativa para fugir de todo o escopo individual e coletivo da discriminação racial e violar a lógica significação.

Nesse caso, o conteúdo se torna mais um instrumento de desaprendizagem sobre a cultura de terreiro, uma vez que não revela uma responsabilidade com a historicidade do signo. O discurso raso e superficial, portanto, passa a contribuir de forma significativa para uma manutenção do controle branco sobre os cultos afrodiáspóricos em uma nova espécie de racismo de dominação (Sodré, 2023). Logo, ao invés dos memes atuarem como agentes informacionais de letramento, desestabilizando leituras preconceituosas, a zona fronteira do meme serve como palco para não só refratar valores racialmente discriminatórios a partir da recepção, como também para conservar e difundir visões dominantes, dificultando o “poder social” ou a “agência”, como os estudos culturais americanos têm chamado, desses conteúdos virais, isto é, sua capacidade de afetar positivamente o *socius*.

Por último, temos a Barbie Novata e a Barbie Fim de Gira, que remetem, simbolicamente, a dois momentos iniciáticos diferentes dentro das CTTro.

**Figura 6 e 7: Meme “Barbies Macumbeiras” layout “Barbie Novata” e “Barbie Fim de Gira”**



Fonte: Captura de tela realizada no perfil @enviosdearuanda Acesso em: 11 jan. 2025.

A primeira representa aquela filha de terreiro recém-chegada na religião, daí o termo “novata”. A segunda, uma pessoa mais antiga da casa, que já pratica a “vida de virar no santo” e participa das giras, como a descrição traz. Inicialmente, as estéticas comparadas chamam a atenção: enquanto a Barbie Novata está com uma aparência arrumada, com roupa de santo incluindo *ojá* e fios de conta, a Barbie Fim de Gira está desarrumada, com os cabelos bagunçados e com uma vestimenta mais simples, sem indumentárias. Os marcadores que cada uma das personagens recebeu também se contrastam: a Novata está “pronta para mergulhar de cabeça”, “sempre disposta” e é “apaixonada por aprendizado”. A Fim de Gira está “mais perdida”, “mais acabadinha que sola do pé” e “não aguenta mais essa vida de virar no santo”.

Curiosamente, a Barbie Novata é branca. Seja intencional ou um mero acidente eurocêntrico, o fato ideológico transforma-se em um recurso discursivo intervencionista ao trabalho do imaginário social construído por terreiros embranquecidos (Ballousier; Luiz, 2022) de que as CTTro estão abertas a pessoas de todas as etnias, pois a “caridade” agrega a todos. Foi esse mesmo discurso que amparou o movimento de cooptação por camadas de classe média branca e que distanciou o reconhecimento público das religiões de axé como quilombo preto, periférico e para grupos marginalizados. Nogueira (2020) nos alerta sobre a presença de gente não negra nos terreiros, com frequentadores descolados, independentes e que, segundo ele, trata-os como mero espaço de culto e adoração, como se fossem igrejas e não territórios de mobilidade social e resistência racial.

Dessa forma, os recortes semióticos e as dinâmicas metafóricas reforçam outra defesa de Nogueira (2020) acerca do mito racista sobre as CTTro serem núcleos ritualísticos que demandam sacrifícios, dor, privações para os adeptos, como se a pertença fosse uma maldição ou uma jornada de sofrimento para a evolução espiritual. Portanto, a frase do senso comum “pelo amor ou pela dor” fruto dessa narrativa, segundo ele, parece ser da mesma ideologia da Barbie Fim de Gira, que “chegou tão glamourosa”, mas “não aguenta mais essa vida de virar no santo” e precisa “desestressar”.

Simultaneamente a essa mensagem semântica de remorso e arrependimento que desperta uma percepção de angústia e compaixão por ela, a Barbie Novata está “disposta a se jogar em novas aventuras”. O viver comunitário de uma tradição iniciática com um código linguístico, ético e mitológico tornou-se um *hobbie*, uma aventura dentro da *Barbieland*, o mundo cor-de-rosa das bonecas. A verdade é que a Barbie Novata e branca parece personificar o movimento universalista que vem cooptando casas de axé mais sincréticas: o de jovens místicos<sup>42</sup> com “energia contagiante” e prontidão para “absorver todo conhecimento” – ou seria se apropriar?

Entende-se que as duas versões da boneca, no meme, insinuam que, na realidade, são uma só: a Barbie Fim de Gira um dia já foi a Barbie Novata em uma narrativa que revela não as versões da boneca, mas sim como a perversidade do racismo enxerga as vivências de terreiro. Contrariando o fortalecimento da cabeça (*orí*), o abastecimento de axé, a abertura de caminhos, a alegria na retomada ancestral das filosofias e as experiências das CTTro, a Barbie Fim de Gira é contra-axé: ela é xoxa e capenga, um retrato fiel de uma subjetividade opaca e colonizada da anemia racista que vampiriza os sentidos do terreiro e os transforma em pura estética vendável, oca de experiência. Para além de conteúdos virais e/ou acidentais, os memes traduzem e alimentam atitudes, falas, padrões de comportamentos frutos do racismo religioso e principalmente a serviço dele e que passam por um contínuo processo de adaptação, reformulação e difusão.

Em vista disso, a ironia e a gozação do conteúdo projeta a ideologia dominante sobre como é viver axé segundo a branquitude, e assim as representações, a semiótica, as palavras que acompanham a Barbie constroem um caminho de sentidos que colonizam as saídas de interpretações. Compreendemos que as roupas douradas de Oxum seduziram a Barbie, já que a

---

<sup>42</sup> Disponível em: <<https://open.spotify.com/episode/6KUNbH5smuE6sFEr9nm9bf?si=8a1f2f4628e345c8>>. Acesso em: 19 out. 2023.

cultura negra vende, mas ela logo se cansou do Santo, explicitando as problemáticas do pacto narcísico do sincretismo e o seu não lugar dentro das CTTro.

Com essa empiria, observamos como o funcionamento cibercultural dos memes acaba por instrumentalizar o processo de aprendizagem ubíqua e produzir efeitos ideológicos que encobrem as práticas de codificação. Notamos que o tratamento fomentado pelas narrativas repletas de sátiras e malabarismos linguísticos dado à cultura de axé, aos seus cargos políticos e espirituais e às suas divindades inescapavelmente estabelece uma retórica, restringindo e abalando os esforços de dubiedade e negociação interpretativa dos receptores.

Nesse caso, os memes nublam a fronteira entre o senso comum e a criticidade ao acionar mecanismos como: comunicação politicamente correta, escrita refinada e polida com diversas dinâmicas metafóricas; superficialidade da discussão centrada em mensagens curtas e *cool* para viralização; e propriedade performática de conhecimento acerca dos códigos mitológicos, linguístico e culturais religiosos afrodiáspóricos. Logo, tais discursos midiáticos adquirem uma alta e ameaçadora capacidade de propagar valores discriminatórios através de roupagens enunciativas. Portanto, em uma sociedade na qual o racismo atinge a historicidade do campo emocional (Sodré, 2023) para além de todo aparato institucional, os memes, através da desaprendizagem, alimentam a ausência social de letramento religioso e racial sobre as CTTro.

Ainda assim, as narrativas impostas aos signos de terreiro que circulam no digital, por mais violentos que sejam ao nomear, caracterizar e manipular significados e sentidos (Bueno, 2020; Collins, 2019), não são e/ou estão estáveis, pelo contrário: seguem provocando debates e conflitos na contemporaneidade, uma vez que esses artefatos da cibercultura também possuem vulnerabilidades habilitadas para frustrar as armadilhas e/ou meras reproduções racistas. Trata-se de desafiar e desestabilizar racismos, desautorizando e rompendo o espelhamento da narrativa branca que ora silencia, ora controla o que o sagrado preto politiza.

#### 4. 3 MEME (*REEL*) - SOU CONTRA O SACRIFÍCIO ANIMAL- @LEODEOXOSSI

Nosso terceiro objeto de pesquisa é a publicação do influenciador de axé Leonardo Piotrovski (@leodeoxossi). Como marcadores de influência, o perfil público reúne mais de 290 mil seguidores e reúne mais de 1300 publicações. Na biografia, encontramos os seguintes enunciados que marcam o posicionamento e a territorialidade das narrativas: Babalorixá do Templo @caminhodajiboia | Compartilhando a magia da religião de Umbanda | Baralho cigano,

Búzios e Oráculo de Exú | Agende seu jogo. O meme é intitulado “Sou contra o sacrifício animal”<sup>43</sup>.

**Figura 8: Meme “Sou contra o sacrifício animal”**



Fonte: Captura de tela realizada no perfil @leodeoxossi Acesso em: 11 jan. 2025.

Para iniciarmos o percurso de tentar perceber como cada imagem se relaciona à construção de imaginários ligados à racialização (Mbembe, 2020), partimos da capa do *reel*: a figura do influenciador fantasiado de mulher, junto à frase “Sou contra o sacrifício animal”. Ao lado, um bode insinuando uma “risada” enquanto direciona o olhar para o usuário. Em “*As Estratégias Sensíveis*”, Sodré (2006) aborda que os jogos de linguagem são capazes de modificar o estado geral da consciência do indivíduo. Segundo ele, as imagens combinam-se e reproduzem-se como um vírus ao oferecer repertórios culturais/vocabulários aos hábitos, percepções, sensações e práticas sociais.

Dessa forma, o primeiro ato visual e simbólico do meme já demarca o seu objetivo *inicial*: ironizar as retaliações contra o abate religioso. A nível histórico, as críticas disfarçadas de ódio à cultura preta, foram operadas por instituições e grupos sociais privilegiados, cujo maior exemplo é a igreja cristã. De forma sagaz, o *reel* captura esse contexto e o personaliza na imagem de uma “mulher” com peruca loira, blusa rosa e colar brilhante para orientar as saídas de interpretação. Diante disso, fica visível como o imaginário se realiza tecnologicamente, confundindo-se com a representação humana da vida real (Sodré, 2006).

---

<sup>43</sup> Em 15.01. 2024: [a publicação](#) apresentava 42.345 curtidas e 144 comentários. O meme foi publicado em 24 de outubro de 2023.

A figura do bode, também, representa um tom de sátira, além de mobilizar significações interessantes. Com a elaboração da figura de Satanás, na Idade Média, pelo cristianismo, para combater outras religiões, o Diabo se tornou o agente universal de todo mal sobre o mundo. O animal, até então, utilizado em sacrifícios religiosos de diversas tradições, assumiu a figura mais icônica do demônio: o ser vermelho, com rabo, chifres e tridente, retirando dele o direito de ser divino e repleto de energias de procriação e fecundidade (Coppini, 2014). Na Inquisição, outros documentos denunciavam que Satã aparecia encarnando na forma de animais, como o bode, induzindo os discípulos das anti-igrejas a comportamentos sexuais e envolvimento em seitas secretas, por exemplo.

No Brasil, a figura do bode ficou atrelada, principalmente, a algumas vertentes de Quimbanda: transgredindo a demonização do bode e, apropriando-se do satanismo popular, os cultos centrados nas entidades de Exu e Pombagira, tomaram o bode como símbolo religioso de guerrilha, insubmissão social e luta política, para além do uso ritualístico. Vale ressaltar que, no imaginário popular, as Quimbandas, altamente perseguidas e repudiadas, são associadas, sobretudo, à matança de animais como bodes, cabritos, galinhas, por exemplo, como se não realizassem outras ritualísticas religiosas para além dessa.

Moreira, Lima e Batista Júnior (2021) nos alertam que um texto visual, como o meme digital, é composto por visualidade, imagem e perspectiva, cujo ponto de vista apresenta traduções possíveis para compreensão. Nessa lógica, a imagem seria, por sua vez, o aspecto mais relacionado a um imaginário sociocultural, como bem explora a capa do viral: o bode do meme, quase que debocha da protagonista anti-sacrifício, com seu olhar bondoso e riso faceiro, como quem sabe o ódio que sustenta, enquanto seu sangue carrega o poder religioso que a amedronta.

Dessa forma, desde o marco zero, o Babalorixá, como assim se apresenta, anuncia que o usuário deve buscar decifrar o produto audiovisual. Ou seja, para que a temática seja produtiva no sentido de afetar as percepções, chacoalhar preconceitos e mobilizar discussões online e offline sobre o tema do sacrifício animal, será pertinente que sua audiência assumira uma postura de questionamento, ao mínimo, do conteúdo. Utilizando-se do trunfo do meme em transformar humor em crítica, é como se o Leo de Oxossi convidasse sua bolha digital, com diferentes situações de letramento religioso e racial: vem, vamos ver agora uma frase clássica que todo macumbeiro já ouviu de racistas religiosos.

Na sequência, o primeiro cenário do *reel*: a branquitude desconstruída que abandona o antirracismo quando o assunto é sacrifício animal nas CTTro. Para além do conjunto de

imagem, vídeo e linguagem corporal, o influenciador estrategicamente aciona a legenda do *reel* para fundamentar, a nível explicativo, o seu posicionamento social sobre a prática do abate religioso nas CTTro. Portanto, sua fala escrita, também, torna-se elemento central para conduzir a audiência.

Na abertura oficial, o vídeo traz o Babá Leonardo interpretando a personagem, enquanto performa uma voz feminina. Sem a peruca e os demais adereços, ele fala enquanto interpreta a mulher racista: “eu respeito todas as religiões, mas sou contra o sacrifício animal”. Em, “*Análise de Discurso: o desafio da corporeidade*”, Alves (2020) discute que encontramos na escuta e na leitura do corpo e suas gesticulações diversos discursos, inclusive em situações mediadas por imagens. Assim, a linguagem corporal é considerada uma narrativa própria capaz de reafirmar, contradizer, demarcar falas e/ou lugares sociais, visões, posicionamentos, tal como no meme.

Soma-se ao cenário comunicativo uma postura caricata e de zombaria do influenciador, enquanto seu olhar revira, em sinal de irritabilidade. Uma das mãos dele, acompanham a fala, enquanto demarcam um posicionamento de afirmação e entonação explicativa. O tom mais agudo, cadenciado, quase infantilizado, também ironiza o próprio discurso. Portanto, a própria interpretação, para além da fala oral, já ridiculariza a personagem, enquanto a interpreta, numa espécie de “autodepreciação”.

Em 2019, o Supremo Tribunal Federal (STF) aprovou a lei que autoriza o abate de animais em rituais litúrgicos de matriz africana, em meio a discussões acaloradas entre grupos pró e contra. A histeria coletiva que equiparava exploração animal à sacralização animal segue viva e diz, de um pedestal de privilégios, que é possível respeitar todas as religiões, mas ser contra o sacrifício animal. A fala antagonista materializa o movimento histórico de criminalizar o abate animal ao insinuar que o consumo de carne animal deve ser ressignificado somente na cultura negra. Afinal, judeus, cristãos e muçulmanos comem carne vermelha e branca e não há nada de criminoso nisso, mas, quando se reúnem negros, outras classes estigmatizadas e animais, a história é outra (Nogueira S., 2020).

Além de reforçar o movimento que tenta aniquilar os fundamentos de Terreiros, nossa protagonista também ignora e/ou desconhece a noção de mercado nagô das bases filosóficas de axé. Ao contrário da concepção de mercado capitalista, o mercado negro africano é comum, social e recíproco de modo a atender às trocas necessárias para a manutenção de sua comunidade. Por isso, a imolação de animais às divindades ancestrais africanas seguem a lógica do mercado de Exu, ou seja, é preciso trocar.

Imolar um animal, na cultura das CTTro, significa ofertar um animal para determinada deidade africana como um modo de agradecer àqueles que mantêm o povo do axé vivo. Trata-se sobretudo de manter a conexão com um divino que está em todo espaço e em toda ação, inclusive nos gestos mais corriqueiros e aparentemente simples do cotidiano, que são igualmente sagrados (Nogueira, 2020, p. 52)

Logo, a sacralização por meio do abate animal é um gesto de manutenção das relações entre as forças visíveis e invisíveis, uma vez que os ancestrais dos povos de terreiro não são distantes ou apartados de suas famílias. “Eles comem juntos para que a força vital do alimento, animal ou não, reforce, restaure e harmonize fisicamente e metafisicamente sua comunidade. Nesse momento, a energia é harmonizada, a vida protegida e a morte prematura afastada” (Nogueira S., 2020, p. 53) dos filhos de santo.

Considerando essa filosofia, o próprio influenciador Leo de Oxossi traz a perspectiva do fundamento divino e social que envolve a manipulação do sangue nas CTTro. Na legenda, encontramos o cenário onde ele anuncia, para sua comunidade digital, que compactua com a proteção animal enquanto se mantém praticante de ritos que envolvem sangue animal por integrar um culto preto e ancestral. Nesse sentido, sua imagem projetada, na mídia, enquanto filho de axé e Babalorixá acaba por tensionar, indiretamente, o debate sobre a exploração animal da indústria *versus* proteção e sacralização animal:

Eu, Babá Leonardo, não como carne, decidi parar justamente por não concordar com forma que a indústria da carne trata os animais, porém não tenho nada contra as ritualísticas que se utilizam do ejé (sangue) até por que todas as minhas iniciações tiveram, afinal faz parte dos fundamentos [...] (Leo de Oxossi, 2023, Instagram).

A partir dessa lógica, seguimos para o segundo cenário do *reel*: a branquitude que deseja salvar os macumbeiros sanguinários ao invés de lutar por justiça histórica, ambiental e espiritual. A protagonista, então, retoma sua fala: “Alô, amiga? Vamos no churrasco sábado?”. Ao mesmo tempo que ignora o lucro que o agronegócio tem com a exploração animal, ela usufrui do seu direito de hipocrisia: participar de churrascos e não se preocupar com o modo como os animais foram mortos, nem por onde passaram, nem quais energias estiveram envolvidas em seu abate.

Nesse sentido, a personagem criada pelo influenciador é o retrato fiel da seletividade que pede não só a criminalização do abate religioso, nas CTTro, mas também a proibição do uso de atabaques, a não participação de crianças nos cultos, e o fim do uso de parâmetros da religião em espaços públicos enquanto consome rodas de samba, usurpa simpatias de ano novo

e defende o ensino religioso em escolas públicas. O pacto é claro: usar da força, dos corpos, das sabenças, das festividades e tradições pretas, mas nos moldes deles.

No túnel do tempo do colonialismo onde velhas práticas *apenas* se parecem novas, depois de receberem novas roupagens e serem performadas por “novas” pessoas, encontramos os antepassados da nossa célebre protagonista: a classe média branca do século XX que, em meio a furtos culturais, impôs mais uma normatização às religiosidades banto-descendentes: a umbanda não faz sacrifício animal (Nogueira S., 2021). O marco histórico, mostra a inteligência e a sofisticação do racismo de não somente embranquecer os cultos pretos, mas de criar disputas entre sua própria gente. Afinal, até hoje, Umbandas e Candomblés, afrontam-se e se hostilizam pelo patamar de fé mais ou menos limpa, ou mais ou menos africana.

Relembremos, também, que em 1951 a revista “O Cruzeiro” publicou uma reportagem fotográfica intitulada “*As noivas dos deuses sanguinários*” que mostrava cenas de um rito iniciático, tradicionalmente fechado, de Candomblé. Com texto de Arlindo Silva e imagens de José Medeiros, a reportagem sensacionalista e etnocêntrica coroa o abate religioso e o Candomblé no imaginário racista e cristão como uma religião selvagem, bárbara e sanguinária. No episódio, cujo único esforço discursivo era exibir a experiência negra religiosa como aquilo que era mais depravado, empobrecido e violento em nossa sociedade, o viés etnocêntrico da matéria coroou o abate religioso e o Candomblé, no imaginário racista cristão, como religião selvagem e sanguinária, como a manchete escancara (Nogueira S., 2021).

Dessa forma, refletimos sobre como os argumentos de tortura, pecado e involução dirigido ao sacrifício animal logo são esquecidos, ou melhor, omitidos: tanto faz se a carne do churrasco está ligada à violência da indústria, a personagem do *reel* cogita comer sem hesitar com a amiga. Essa é outra informação, taticamente ignorada, por ela e pela mídia, e alertada pelo influenciador na legenda: o fato do abate religioso ser parte da alimentação tradicional das CTTro, e não um ato sádico de tortura aos animais como é forjado.

[...] mas a verdade que poucos sabem é que, os animais das ritualísticas de matriz africana são tratados com respeito, onde são feitas orações e cantorias para o animal e agradecimentos pela vida dele, logo após a ritualística muitas das vezes a carne do animal é usada para alimentar a Egbè (família/comunidade), muito diferente da carne carregada de energia negativa que você compra no açougue e leva no churrasco! (Leo de Oxossi, 2023, Instagram).

Isso significa que a imolação dos animais sagrados, no axé, é repleta de tradição, por meio de rituais que envolvem cantos e rezas para encantar, magisticamente, o animal, de modo que ele seja respeitado e não sinta dor, ou sofra durante o ato. Ou seja, ao contrário da nossa

personagem, o povo do axé, sim, sabe, como beneficiar-se de uma carne plena de força vital com todo o respeito à vida do animal elevado à posição de divindade.

Logo, para ler e interpretar as mensagens sociais contidas no meme partimos das concepções de dialética do signo de Bakhtin (1929). Em seu projeto, o autor defende que a linguagem registra e acompanha as menores variações das relações sociais. Por meio dela, de forma implícita ou inconsciente, é que ocorre a reinterpretação do material ideológico ou repolitização de determinadas palavras e fenômenos, por exemplo, inclusive sobre as religiões de axé.

Conseqüentemente, as narrativas produzem acumulações de mudanças que, embora possam ainda não ter tido tempo suficiente para se consolidar e produzir uma nova lente e estrutura ideológica, já despontam uma forma ideológica nova e em construção, como é o caso da leitura e discussão sobre sacrifício religioso. Como efeito, entendendo que toda e qualquer significação é construída num processo de interação social e inscrita num determinado contexto social e histórico, as narrativas sobre pautas de terreiros irão sofrer transformações toda vez que forem acionadas, demonstrando a natureza viva, móvel e plurivalente da linguagem.

Nesse sentido, o conteúdo viral analisado acaba justamente propiciando o que Luiz Rofino (2019) chama de rasura. O autor destaca que a encruzilhada “não somente se apresenta como a possibilidade de novos caminhos, mas como a rasura dos que se pretendem únicos. Sendo assim, a rasura não é compreendida como cruzo, mas como a emergência de outras formas” (p. 45). Dessa forma, percebemos que o *reel* tensiona o preconceito contra abate religioso e a ideologia hegemônica de barbaridade e selvageria da prática ao aplicar dinâmicas metafóricas, mensagens curtas para viralização e performance de conhecimento, mais especificamente na legenda.

Entretanto, é importante localizarmos: o produto não refuta ou demarca, ironicamente ou não, que se trata de uma postura racista ou de um caso de racismo religioso, nem sequer menciona essas expressões. Isso demonstra que o movimento acionado pelo influenciador opta por meramente “apontar” e “acusar” a *suposta* hipocrisia, mas não de informar cultural e politicamente sua comunidade que se trata de um caso de preconceito racial, daí sua *escolha*, enquanto agente, em não nomear o racismo e/ou o racismo religioso - na legenda e no *reel* propriamente dito. Ao final, questionamos se Guti Vieira não apenas se aproveita de um tema “polêmico” para causar processos de viralização e “militar” no *Instagram*, já deixa a cargo dos seguidores interpretarem ou não uma violência que há séculos é dirigida às CTTro.

Ao restringir seu posicionamento à gozação, não tratando o racismo com mínima seriedade, ele também impede que o conteúdo seja capaz de introduzir educação — ainda que carregue um poder mobilizador — e outros letramentos sobre as bases filosóficas e raciais de Terreiro. Logo, o seu poder social ou capacidade de agência (Sodré, 2023) vê-se reduzida para afetar positivamente a sociedade, incluindo sua própria comunidade virtual. Assim, o material talvez consiga frustrar as armadilhas e violar o racismo explícito, mas não avança na encruzilhada pelos saberes pretos, paralisando e se abstendo.

#### 4. 4 MEME (VÍDEO REACT) - “QUE SHOW É ESSE? KKKKKKK” - @BIEL\_MANHAESBJJ

O último meme analisado será o intitulado “Que show é esse? Kkkkk”<sup>44</sup> do criador de conteúdo digital Gabriel Manhaes (@biel\_manhaesbjj). Na biografia, encontramos os seguintes enunciados que marcam o posicionamento e a territorialidade das narrativas: “Èşù na defesa, eu mesmo no ataque | Consulta ao baralho de Zé”. Na foto da biografia, identificamos um homem negro, retinto e jovem.

Iniciamos, então, as discussões a partir do enunciado de abertura do *reel*. Trata-se de uma narração, ao som da voz da Alexa<sup>45</sup>, onde uma seguidora anuncia o que será mostrado: “E eu que fui numa macumba e o Pai de Santo recebeu o *Rei Salomão*”. Na imagem, logo aparece a seguinte frase destacada em amarelo: “Gira de Rei Salomão na *Umbanda*” e a identificação @oxalasincerao”, nome do perfil original do vídeo ao qual Gabriel reage. Na sequência, acompanhamos os outros dois elementos centrais da nossa discussão: primeiro, o vídeo de uma comunidade de terreiro cultuando o Rei Salomão e, segundo, o criador de conteúdo, assistindo ao material e comentando, simultaneamente, para os seguidores suas impressões, críticas e/ou concordâncias, no estilo clássico dos vídeos de *react*.

### Figura 9: Meme “Que show é esse? Kkkkk”

<sup>44</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DA8mNFpPP2G/>. Em 30/12/24: a publicação apresentava X curtidas e X comentários. Acesso em: 20 dez. 2024.

<sup>45</sup> Alexa é a inteligência artificial controlada por voz da Amazon. Nas plataformas de mídias sociais, diversos usuários e influenciadores digitais utilizam sua voz para narrar *reel* e outros conteúdos, por exemplo.



Fonte: Captura de tela realizada no perfil @biel\_manhaesbjj Acesso em: 11 jan. 2025.

Partiremos das observações em torno do rito envolvendo o Rei Salomão. Ao aparecer no vídeo, logo de imediato, seu nome posiciona e abre caminho para a cosmologia, o território e a comunidade a qual ele pertence e de onde vem. Embora tenha sido associado à Umbanda, na descrição, Rei Salomão é um encantado cultuado historicamente na Encantaria e no Tambor de Mina, tradições de terreiro do Norte e Nordeste do Brasil, além de estar presente em alguns cultos de Jurema Sagrada, Catimbó e Umbanda dessas regiões do país. Assim, a dúvida que desponta é por que essa divindade e as imagens do vídeo foram veiculadas à Umbanda, sem quaisquer explicações complementares, e quais os efeitos dessa identificação.

[Rei Salomão] De acordo com o imaginário, “o encantado habita em várias praias de ilhas existentes ao longo do litoral entre Belém e São Luís, é a entidade comum aos cultos da Pajelança e de origem africana tanto no Pará como no Maranhão”. Salomão é também cultuado na Jurema como Mestre catimbozeiro, manifestando-se como Rei. Essa “categoria” de entidades já havia sido observada por pesquisadores como Reginaldo Prandi, Sérgio e Mundicarmo Ferretti além de outros estudiosos que mencionaram a Encantaria presente também na Pajelança, no Candomblé de Caboclo, Omolocô e noutras denominações (Nascimento de Souza, 2013, p. 7).

Para buscar investigar essas questões faremos uma passagem pela historicidade da entidade por meio de uma breve caracterização sobre uma das suas tradições para compreender a cosmologia que ele faz parte. E, conseqüentemente, fomentar compreensões sobre a falta de repertório histórico sobre o ancestral que desemboca nas práticas de racismo recreativo o envolvendo. Tambor de Mina é o nome dado às macumbas reinventadas originalmente no Maranhão e no Pará, a partir do tráfico forçado de negros escravizados do Reino da Daomé, localizado na África Ocidental, para essas regiões.

Tupinambás, guajajaras, canelas e outros povos habitavam o território atualmente conhecido como Maranhão, situado na fronteira sociogeográfica entre o Norte e o Nordeste do Brasil, quando ali aportaram os primeiros europeus a partir do século XVI. A estrutura social dessa região seria ainda mais complexificada com a chegada massiva, a partir do século XVIII, de minas, angolas, mandingas e outros povos africanos. Isto levaria o Maranhão a se constituir, a exemplo da Bahia, numa das áreas de maior presença populacional negra no Brasil e continuar, do mesmo modo que o território amazônico, uma importante região indígena, na qual se desenvolveriam variadas formas de religião de matriz africana e de cultura e religiosidade popular, destacando-se nesse panteão sociocultural e religioso, especialmente na região norte do estado, o Tambor de Mina e a Pajelança (Almeida Barros, 2019, p. 131).

Assim como outras macumbas afroindígenas, o Tambor de Mina abriga nações e modalidades rituais cuja origem se vincula a povos distintos de mina, jeje, nagô, cambinda, por exemplo. Entretanto, são os terreiros matrizes, Casa das Minas Jeje e Casa de Nagô fundados na primeira metade do século XIX, que mais se fortaleceram e conquistaram visibilidade, segundo Almeida Barros (2019). No que tange às entidades e sua organização cosmológica, ponto crucial para observarmos os sentidos evocados pelo influenciador, as expressões do Tambor de Mina abrigam os Orixás, os Voduns, os Caboclos e os Encantados.

Em “*Acima das nuvens e abaixo dos céus: uma análise da cosmologia dos encantados no tambor de mina em São Paulo*”, Yasmin Estrela (2024) explica que os Encantados são uma categoria de Entidades que não passaram pelo processo de morte, ao contrário de outras divindades, mas que se encantaram através de rios, matas, florestas e passaram a se agrupar em determinadas famílias, como as famílias de nobres. Entre as famílias mais populares, temos a do Lençol e a da Turquia, lideradas por Rei Sebastião e o Rei da Turquia, além das famílias de Bandeira, Codó, Jurema e Surrupira. Para ilustrar a ancestralidade e a história social desses nobres, a autora expõe:

Lugares de encantamento são bastante comuns nos estados do Maranhão e do Pará, os mais conhecidos são a praia dos Lençóis e a ilha de Maiandeuá no Pará. Ambas possuem uma certa equivalência pois tem relação com Rei Sebastião de Portugal. A ilha de Maiandeuá, popularmente conhecida como ilha de Algodal, possui forte relação com os encantados, sobretudo com Rei Sebastião. Localizada no município de Maracanã, região do Salgado, nordeste do estado do Pará, a ilha possui relatos populares de que Rei Sebastião teria também se encantado por lá e uma das praias conhecida como “Praia da Princesa” pertenceria à sua filha (Maués, 2005 *apud* Estrela, 2024, p. 9).

Diante desse contexto, as primeiras linguagens sonoras e corporais chamam a atenção e são cruciais para as saídas de interpretação que serão construídas depois por Gabriel. Enquanto o *influencer* escuta a narração da seguidora dizendo “Fiquei muito assustada, mas tinha muita

comida e bebida, então eu fiquei de boa” começa a cerrar os olhos em sinal de incompreensão e estranhamento pelas cenas que estava vendo.

Dessa forma, o silêncio, verbal, corporal e, até mesmo textual, do criador de conteúdo sobre a historicidade de Rei Salomão ser mais amplamente cultuado no Tambor de Mina, e não nas Umbandas, sugere que ele concorda com a narração da seguidora, ou que desconhece essas diferenças de tradições, divindades e ritualísticas. Sob a ótica que existe uma pluralidade imensa de ancestralidades afro-brasileiras que se distanciam e se aproximam em um só tempo espiralar, torna-se discutível que nem sempre a influência digital de terreiro consegue atingir e mostrar as diversas manifestações do sagrado preto, criando zonas de ruídos, informações falaciosas e racismos recreativos.

Logo, enquanto ator discursivo e digital das CTRro, Gabriel revela certa irresponsabilidade ao se propor avaliar e comentar sobre um culto que aparenta não ter tanta propriedade de conhecimento, reforçando preconceitos e banalizações, principalmente considerando a racialidade negra do Pai de Santo envolvido no vídeo, o médium de Rei Salomão. Assim como os sujeitos negros são historicamente vítimas de representações estereotipadas, animalizadas e folclorizadas, como personagens “cômicos” em diversos produtos comunicacionais racistas, uma coreografia e um cenário similar acontece agora nos memes.

O desconhecimento do influenciador sobre Rei Salomão mira, então, para o racismo religioso, e suas políticas de exclusão e invisibilização, sobre as macumbas do Norte e Nordeste do país, no ambiente digital. Sabemos que o projeto de demonização e inferiorização, operada no Brasil, sobre as CTTro, criou também um sistema de hierarquização entre as próprias tradições de terreiro, principalmente diante do sincretismo e suas práticas de incorporação, negociação e reelaboração de cultos, elementos litúrgicos, símbolos e divindades.

Dessa forma, avançamos para a próxima cena do meme onde observamos como o racismo recreativo automatiza um sistema não só de hierarquia racial (Hunter, 2005), mas também religiosa uma vez que, dentre as identidades desviantes das CTTro, existem aquelas mais próximas e outras mais distantes da normatividade, como parece estar o Tambor de Mina e seus ancestrais. Enquanto parece haver, mesmo em meio ao racismo religioso, uma certa tolerância, legitimidade e até mesmo africanidade, na perspectiva de pureza, sobre os Candomblés e as Umbandas, tradições fora desse binômio são então sujeitas a outras variações (ou ausências) de respeitabilidade social e valoração moral de seu povo, como se valessem menos ou não fossem autênticos.

Ou seja, o vídeo de *react* extrapola sua via de mão única e com verdades absolutas sobre o ancestral e atinge o potencial de questionar, para os seguidores, com prévios conhecimentos ou não sobre as culturas de terreiro, a própria identidade das macumbas nordestinas. Daí os comentários de alguns usuários como, por exemplo: “Não é gira. Não é Umbanda. Não é no Sudeste. É cultura religiosa do Norte do país, o mundo não gira em torno do binômio Umbanda-Candomblé, no norte existe Terecô, Tambor de Mina, Encantaria e mais. Estudem e viagem”.

Retornamos ao trecho do vídeo onde assistimos ao Rei Salomão dançando, de forma enérgica, ao som do atabaque, rodeado por filhos de santo cantando e batendo palmas. O ancestral, incorporado em um homem negro, retinto, aparentemente de meia idade, veste roupas sagradas em tons dourado e roxo, fios de conta sobrepostos à bata, uma coroa altiva e uma espada na mão<sup>46</sup>. Ele passa a girar e gargalhar em terra, enquanto é reverenciado.

Próximo ao Encantado, vemos outro homem negro, retinto, vestido de branco e batendo palmas, provavelmente um membro da casa ou convidado especial, dado à proximidade física com o Pai de Santo incorporado. Nesse momento, Gabriel, assistindo ao vídeo, arqueia os olhos, demonstrando atenção pelo que virá: Rei Salomão para de dançar abruptamente, bate a espada no chão e direciona-se a este outro homem que imediatamente passa a cambalear, entrando em processo de transe mediúnicos. O influenciador, já com olhar inquieto e abrindo um leve sorriso, parece não só se “assustar” com a incorporação que acontece, assim como a seguidora, mas também ironizá-la, já que levanta as mãos abertas sugerindo que está invocando, louvando, mandando bençãos ou boas energias para o médium em transe.

Na cena seguinte, o vídeo com o Rei Salomão finaliza e passamos a presenciar as ações do racismo recreativo: Gabriel passa a rir, zombar e desacreditar do ancestral. Porém, *não somente dele*, mas também de seu filho, sujeito negro; das macumbas maranhenses; das Divindades que ali se manifestam e; da incorporação presenciada. A partir dessa fala, fica evidente que, embora as mídias sociais sejam fundamentais para circulação de contra-narrativas, visibilidade pública e empuxo político-social às CTTro, a cultura digital também se mostra com um “chão de areia movediça” (Carrera, F.; 2024, p. 56). É perigoso e implacável, racialmente falando, para tradições e corpos já tão estigmatizados.

Enquanto forma elementar do racismo, a manifestação do racismo recreativo (Moura, 2020) figura como uma das práticas discriminatórias comuns de influenciadores digitais por meio de artefatos, como os memes. Segundo Moura (2020), o racismo recreativo refere-se à

---

<sup>46</sup> Nas CTTro, com as devidas particularidades de cada nação, família e raiz religiosa, as roupas e os elementos espirituais e culturais manipulados pelos ancestrais ritualizam, sacralizam e adornam filhos e Pais de Santo, por exemplo, além de representarem a regionalidade, a territorialidade, a força energética daquela divindade.

política cultural que se utiliza de humor para legitimar formas de exclusão e discriminação contra grupos raciais minorizados. Dessa forma, o humor racista tem como projeto não só a desqualificação e a inferiorização sistemática de indivíduos e grupos racializados, mas também o impedimento de mobilizações em torno de raça que visem construir ações de respeitabilidade social e valoração moral dessas populações.

Na prática, piadas e sátiras racistas fundamentam-se, sobretudo, através do funcionamento combinado de estereótipos ridicularizados; imagens folclóricas; representações violentas e narrativas depreciativas que derivam e alimentam-se de memória escravista e do arraigado sentimento racista brasileiro (Sodré, 2023). Consequentemente, o racismo recreativo apropria-se de doutrinas anacrônicas, sentidos culturais, gatilhos representacionais para elaborar um tipo de humor antagônico que atinge a historicidade do campo emocional dos interlocutores a quem se dirige, produzindo, ao final, efeitos cômicos de teor preconceituoso. Ou seja, a produção desse tipo de humor depende precisamente dos significados culturais existentes nas mensagens que circulam.

Nesse sentido, Moura (2020) ressalta que não apenas pessoas brancas são atores do racismo recreativo, mas que pessoas racializadas também podem reproduzi-lo diante da socialização em uma estrutura marcada por desigualdades. Por conseguinte, compreendendo a cultura digital como um espaço de produção e circulação de representações cotidianas de negritude, o racismo recreativo vêm expressando-se como uma das performances centrais de influenciadores de axé, materializadas nos conteúdos, publicações, interações com os seguidores, por exemplo.

*A discriminação possui uma dimensão reflexiva e isso significa que minorias raciais também internalizam estigma e passam a tratar outras pessoas que pertencem ao mesmo grupo de forma depreciativa. Além disso, não podemos esquecer o fato de que minorias raciais lutam entre si por estima social. Elas podem utilizar o racismo recreativo contra outros segmentos que estão em uma situação de desvantagem (Moura, 2020, p. 98, grifos nossos).*

Na obra “*Sarará: Memórias do Colorismo*” Fernanda Carrera (2024) nos recorda que a boca pode ser constrangida, mas o olhar não. Dessa maneira, retornando ao *reel*, observamos com cuidado os olhares eloquentes do influenciador: ele olha fixamente para os seguidores, como se os questionasse de algo; depois abaixa os olhos, em sinal de retaliação e, passa a mão na cabeça, para finalizar, antes de começar a rir e, finalmente, começar a falar sobre suas

impressões. Ele diz: “*Que show da Xuxa é esse*<sup>47</sup>? Ó, não dá pra mim não. Qualquer dia, vai tocar o hino da Inglaterra e o pessoal vai tá recebendo Rainha Elizabeth. Chega, não dá pra mim, não dá pra mim. Cêis ficam me mandando essas coisas para eu ver, pra eu reagir”.

Rindo alto e balançando a cabeça, em sinal de recusa e incredulidade, o influenciador nega que aquela manifestação seja real e autêntica. Ele aciona, então, a situação extrema e irreal da incorporação de “Rainha Elizabeth”, enquanto código estrangeiro, para transmitir a ideia de que Rei Salomão não existe ou que talvez se trate de uma invenção e/ou caso de mistificação. Ou seja, ele assume que: se *ele* não conhece aquele ancestral com um nome estrangeiro, consequentemente, ele não deve existir.

É possível compreendermos que, provavelmente, Gabriel parte da análise que no universo da “macumba online” muitos episódios de teatralização de entidades e descumprimento de fundamentos têm sido apontados. Porém, o criador de conteúdo cai na cilada de tentar “militar” no vídeo de *react*, onde supostamente a maioria dos casos são de “marmotagens”, segundo os influenciadores, e se depara com uma manifestação que não parece sequer reconhecer a tradição. Assim, em um passe de mágica de uma sociedade racista, sua “avaliação” transforma-se em um espaço de reforço de violência racial, não como agente externo, mas interno que opera nuances do racismo religioso ao rir, desqualificar e teatralizar aquela manifestação.

No entanto, a hipótese de inexistência de Rei Salomão também indica que, no contexto da influência digital de terreiro, existe um cenário de conhecimento histórico frágil e incompleto sobre o que são as macumbas. A recusa de Gabriel ao Encantado parte, essencialmente, de seu *nome estrangeiro*, por isso a comparação à Rainha Elizabeth – e sua narrativa bíblica adotada pelo ocidente. Portanto, parece flutuar no *Instagram*, um imaginário, generalista e padronizado, repleto de armadilhas racistas, sobre quem são as entidades de axé, de onde vem, como se portam, quais as suas histórias. Se o checklist dessas performances, com códigos e signos de religiosidade, incorporação e linhagem ancestral, não é atendido, a manifestação é “cancelada” nas redes.

Yasmin Estrela (2024) defende que a nobreza referenciada no Tambor de Mina Jeje-Nagô não é necessariamente branca e europeia, pelo contrário, esses Encantados apresentam saberes, mistérios, mandingas, histórias e comportamentos sociais oriundos da cultura

---

<sup>47</sup> “Que show da Xuxa é esse?” é um meme viral oriundo do documentário “Para Sempre Paquitas” da apresentadora Xuxa Meneghel. A partir da cena original de protesto de uma fã sobre não conseguir entrar no show, outros remixes têm percorrido as plataformas de mídias sociais para traduzir indignação e revolta sobre situações diversas.

maranhense, brasileira, afroindígena. Assim, são entidades alegres, expansivas, vívidas e transgressoras, sobretudo, memória e assentamento dos cruzamentos de povos e de elementos europeus, africanos e indígenas. Mariana, Herondina e Toya Jarina, por exemplo, princesas de origem turca que se encantaram na Amazônia (Araújo Mar; Teixeira Souto e Maximino Tavares César, 2024) e são saudadas nas macumbas do Norte do país, são Entidades que fogem do espectro subserviente, polido, frágil e engessado de nobreza e de mulheridade segundo a perspectiva ocidental e patriarcal.

Portanto, da mesma forma como o branco é visto como capaz de “embranquecer” as culturas negras, elas também são capazes de “empretecer”/“africanizar” a cultura europeia a partir de um hibridismo cultural (Bhabha, 1998, p. 20 e 22 *apud* Nogueira L., 2021). Considerando isso, empreender um olhar opositor (hooks, 2019) sobre essas entidades que não as veja apenas como oriundas de histórias de príncipes e princesas europeias, em virtude da colonização, é crucial. Chamamos por Martins (2021, p. 45) para nos lembrar como conhecimentos, divindades, territorialidades, pensamentos e cosmologias foram reimplantadas, reterritorializadas e reinventadas em diáspora pelas CTTro:

Ao iniciar minhas pesquisas no tambor de mina, sempre fiquei intrigada com o fato de reis, ou nobres europeus terem se tornado divindades e estarem dentro do calendário litúrgico do terreiro. Possivelmente isto seria motivo para reproduzir discursos de que a figura do colonizador é reverenciada em terreiros de religiões de matriz africana. Entretanto, *ao cair neste discurso acabamos reproduzindo de algum modo o pensamento colonizador no qual coloca os povos africanos em uma situação de total passividade e sem capacidade cognitiva para reformular ou reordenar suas tradições e valores culturais* (Estrela, 2024, p.7, grifos nossos).

Ao final do vídeo, acompanhamos o influenciador se divertindo e rindo. O *react*, centrado em humor e críticas, desemboca não só no racismo recreativo, mas também em outro fenômeno que a relação entre terreiros e culturas digitais tem fomentado e ambientado: a fiscalização de práticas ritualísticas alheias, entre terreiros, filhos de santos e influenciadores. A partir da exposição e espetacularização desenfreada dos fundamentos, dos Orixás e dos cargos religiosos, a agenda de conteúdo dos macumbeiros do *Instagram* agora também reúne julgar, classificar, ridicularizar e desconsiderar outras tradições e suas populações.

Sidnei Nogueira (2021, Instagram) nomeia esse cenário como “cultura da xoxação”, ou seja, esse movimento de produção de conteúdo feita e fomentada por pessoas de axé depreciando os próprios terreiros:

Aí, você abre o Facebook, o Instagram e o Tik-tok e vê as pessoas criando discussões, memes, cards e conteúdos em geral para depreciar e escarnecer a cultura de terreiro. Para mim, isso é racismo. Uma ideia de que o corpo-terreiro-negro só merece ser depreciado, receber chibatadas e ser satanizado mesmo. Eu fico pensando que a mesma energia utilizada para a depreciação poderia ser usada para a valorização. Entendo que não concordamos com todas as práticas, mas uma coisa é uma discussão seria outra é escárnio e depreciação da própria cultura. Porque de verdade, há uma parte de ressentido, mas há uma parte que faz isso por pura diversão mesmo e considera isso inofensivo. Eu digo que não é inofensivo e é criminoso. É racismo [...] Paremos com esta prática colonial paladina (Nogueira, 2021, Instagram).

Seguindo essa lógica, enquanto alguns Pais de Santos defendem que devemos conversar mais, inclusive nas mídias digitais, sobre identidade, políticas públicas e iniciativas culturais de e para terreiros, diante da violência do racismo religioso que atinge inescapavelmente todas as tradições negras religiosas, publicações sobre costumes, usos e ritos são, então, a moda. Campos Leal (2024) chama de políticas da distração um conjunto complexo, diverso e, por vezes, sutil de estratégias cujo objetivo é construir um véu ficcional da realidade social a fim de manter o horizonte perpétuo de aniquilação da colonialidade.

Nesse sentido, trazemos a inquietação se a agenda de conteúdo dos influenciadores, para além de criar dispersões sobre pautas fundamentais, como o combate à invasão e às depredações de casas de santo, por exemplo, não fomenta ocasionalmente um discurso de descentralização da unidade política de axé, ao incitar disputas e desavenças entre suas própria gente. Diante da sofisticação da política do racismo religioso, percebemos como um arranjo de mediadores socioculturais e infraestruturas materiais e simbólicas tem fomentado o apagamento de epistemologias alternativas, negociando narrativas, imaginários, representações e capturando sensações, percepções e emoções sobre culturas minorizadas, por exemplo.

No caso do meme analisado, de Gabriel Manhaes, compreendemos que os discursos evocados demonstram a força do racismo recreativo, dirigido às CTTro, em interromper e modelar, conforme o racismo religioso dita, os processos de autodefinição e autoavaliação dessas tradições. Como efeitos, identificamos que o racismo religioso operado por essas personalidades por vezes: a) fortalece um sistema de hierarquia racial e religiosa; b) cria variações (e ausências) de respeitabilidade social e valorização moral dos povos de axé; c) mantém vivo um cenário de conhecimento histórico frágil, superficial e repleto de armadilhas racistas sobre as Tradições de Terreiro; d) forma um *checklist* de performances, tradições, rituais, linhagem ancestral e sujeitos autênticos e normativos que esquarteja a pluralidade das manifestações do sagrado preto com suas particularidades e diversidades geográficas, culturais, linguísticas e ancestrais e; d) reforça agendas fúteis e dispersas de conteúdos que ocultam

discussões sobre caminhos, projetos e organizações que atuem na busca pela emancipação, autodeterminação e soberania existencial dos povos de santo.

Dessa forma, as narrativas e as imagens de controle que sustentam o racismo recreativo dirigido à cultura de terreiro, agora evocadas pelos influenciadores de axé, por vezes restringem os processos de autoavaliação e autodefinição (Collins, 2016) das CTTro e de seus filhos e filhas de santo quanto à sua identidade, territórios, concepções de produção e ritualização de vida, de Ngunzo.

Autodefinição envolve desafiar o progresso de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas à condição afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das definições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras (Collins, 2016, p. 102).

Em “*Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*” Collins (2016) defende que a dimensão ideológica do racismo opera justamente a partir de uma lógica de poder que nomeia, caracteriza e manipula significados sobre as vidas de pessoas afrodescendentes. Nesse sentido, a socióloga identifica a cultura como o território que oferta valores e referências ideológicas para a população negra, rompendo com a carência de historicidade, a imprecisão identitária e o ego despersonalizado (Carrera F. 2024,) que a sociedade branca e colonial produz para corpos racializados.

A cultura torna-se, então, um espaço e momento, cumulativo e atemporal, de explosão, nos termos de Fanon (2008): gera pertencimento, continuidade e corporeidade, individual e comunitária, ao tocar na memória, no corpo, nas relações e nos territórios do povo negro. Porém, o racismo recreativo dirigido às CTTro revela os furtos e as modelagens do racismo religioso para interromper o processo dessas tradições de se autodefinirem e autoavaliarem: agora, na cultura digital, influenciadores de axé também acionam *supostas* narrativas, experiências, ritualísticas e filosofias homogêneas, teatralizadas, simplistas e essencializadas, fixando identidades e performances.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### *PARA DRIBLAR OS PERIGOS DA COLONIALIDADE: O AXÉ DOS TERREIROS*

O racismo religioso como performance da influência de axé é uma política relacionada à vigência de um projeto de dominação que atinge diferentes planos de existência dos povos de terreiro. Diante da sofisticação desse projeto, um arranjo de mediadores socioculturais e infraestruturas materiais e simbólicas tem fomentado o apagamento de saberes negros, negociando narrativas, imaginários, representações e tentado devorar mistérios, ritos, mandingas, feitiços, tecnologias ancestrais.

Assim, tendo em vista o caráter desta dissertação, levantamos algumas questões, traçamos hipóteses e convocamos um repertório conceitual que nos permitiu apontar caminhos. Considerando que as plataformas de mídias sociais modificaram e reatualizaram os atores, as roupagens e as engenharias que operam na contemporaneidade, observamos como as narrativas da influência digital, personalizadas nos memes de macumba, têm cooptado saberes ancestrais; folclorizado ritos, Divindades e tecnologias espirituais pretas; camuflado a historicidade e a racialidade das tradições negras religiosas no Brasil e comercializado a epistemologia negra.

Através dessa empiria, concluímos que o funcionamento dos memes na cultura digital acaba por instrumentalizar o processo de aprendizagem ubíqua e produzir efeitos ideológicos que encobrem as práticas de codificação, principalmente considerando tradições tão estigmatizadas. Notamos que por meio do tratamento fomentado pelas narrativas repletas de sátiras e malabarismos linguísticos dado à cultura de axé, os memes nublam a fronteira entre o senso comum e a criticidade ao acionar mecanismos como: comunicação politicamente correta, escrita refinada e polida com diversas dinâmicas metafóricas; superficialidade da discussão centrada em mensagens curtas e *cool* para viralização; e propriedade performática de conhecimento acerca dos códigos mitológicos, linguístico e culturais religiosos afrodiáspóricos. Logo, tais discursos midiáticos adquirem uma alta e ameaçadora capacidade de propagar valores discriminatórios através de roupagens enunciativas. Portanto, em uma sociedade na qual o racismo atinge a historicidade do campo emocional, para além de todo aparato institucional, os memes comprometem e desafiam as práticas de letramento religioso e racial sobre as CTTro.

Conseqüentemente, no caso dos quatro memes analisados, compreendemos como eles interrompem, modelam e comercializam as tecnologias espirituais e culturais negras em diáspora brasileira, conforme o racismo religioso dita. Como efeito, os conteúdos: a) fortalecem o imaginário de que os ritos de axé são abertos, banais e triviais; b) desestabilizam a construção

de ações de respeitabilidade social e valoração moral dos povos de axé; c) mantêm vivo um cenário de conhecimento público e histórico frágil, superficial e repleto de armadilhas racistas sobre as Tradições de Terreiro; e d) reforçam a construção de agendas fúteis e dispersas de conteúdos que ocultam discussões sobre caminhos, projetos e organizações que atuem na busca pela emancipação, autodeterminação e soberania existencial dos povos de santo.

Logo, sob formas e intensidades discriminatórias diferentes, os memes reforçaram violências raciais e incorporaram as novas ações da colonialidade do poder, distanciando de políticas cotidianas que resguardam orientações éticas, culturais e espirituais de potencialização da vida. Ou seja, a problemática dos memes produzidos e publicizados pelos influenciadores de axé não se instaura somente no âmbito discursivo e performático, mas nos impactos nas dimensões mais radicais de ritualização de vida e invenção de mundo.

Transitando entre miragens distópicas, privilégios sociais e projetos direcionados de racismos, partimos do pressuposto que essas narrativas mantêm os territórios físicos e simbólicos de aquilombamento preto em um horizonte perpétuo de aniquilação da colonialidade. Os conteúdos digitais, portanto, parecem soterrar a epistemologia negra sagrada das CTTRo para alimentar um projeto cultural que vem, há séculos, transformando as culturas negro-africanas diaspóricas, do Brasil, em religiões meramente sincréticas, folclóricas, universais e, agora, imagéticas, virtualizadas, *fast food* cujas referências políticas são influencers e não quilombos negros com lutas de sentido político comunitário.

Nesse sentido, observamos com as práticas discursivas da influência digital de terreiro:

- 1) acionam *supostas* narrativas, experiências, ritualísticas e filosofias homogêneas, teatralizadas, simplistas e essencializadas para as CTTR, fixando identidades e performances, além de reforçar e criar disputas entre sua própria gente;
- 2) fortalecem os processos de espetacularização da vida religiosa e de virtualização da cultura e das práticas de terreiros;
- 3) promovem a inversão de princípios basilares de sigilo, segredo, senioridade e iniciação das religiões de axé;
- 4) estabelecem um *checklist* de performances, tradições, rituais, linhagem ancestral e sujeitos autênticos e normativos que esquarteja a pluralidade das manifestações do sagrado preto e;
- 5) amplificam e banalizam a comercialização de práticas negras-espirituais.

Ainda assim, compreendemos como as narrativas impostas aos signos de terreiro que circulam no digital, por mais violentos que sejam ao nomear, caracterizar e manipular significados e sentidos, não são e/ou estão estáveis, pelo contrário: seguem provocando debates e conflitos na contemporaneidade uma vez que esses artefatos também possuem vulnerabilidades habilitadas para frustrar as armadilhas para driblar os perigos coloniais. Isto

porque também se faz necessário não reduzir os conteúdos e/ou as performances a meras questões dicotômicas, como racismo vs. antirracismo; aliados ou inimigos; preconceito antinegro vs. ativismo pró CTTro, mas sim explorar as nuances, as oscilações e as contradições num horizonte mais amplo.

As macumbas nos fazem experienciar e aprender que o conhecimento e o pensamento não dão conta de tudo. O que nos enraiza precisa ser digerido pelo corpo, pois é da ordem dos pés, do estômago, das mãos, dos olhos, do sentir, só assim novas coisas podem surgir. Mais do que práticas de conhecimento, descolonização, antirracismo e quaisquer nomenclaturas que possamos fabricar, o oráculo para cuidar das identidades, subjetividades, corpos, memórias, relações e comunidades negras continuam sendo os terreiros.

São eles que nos darão sabedoria, antevisão e mandinga. São eles que nos ensinam, há séculos, sobre políticas de cuidado e movimentos de valoração da autonomia, propriedade moral, comunitária e ancestral da nossa gente. Que possamos sempre ofertar nossas cabeças aos nossos terreiros. Em tempos de plataformas, influenciadores, conteúdos *fast food* e memes de humor, nos falta essa ciência ancestral, força motriz para participação social, incidência política, políticas públicas e direitos sociais.

Esperamos que esta articulação inicial que defendemos como interesse de pesquisa para o campo dos Estudos Culturais, das Relações Étnico-Raciais e dos Estudos Críticos de Plataforma some-se a novas e necessárias reflexões.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma histórica única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA BARROS, A. E. A. Ao ritmo de tambores e maracás: Tambor de mina e Pajelança no Maranhão de meados do século XX. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 65, 2019. DOI: 10.23925/2176-2767.2019v65p130-167. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/42115>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Loyola, 2020.
- ALVES, W. Análise do discurso: desafios da corporeidade. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 7, n. 24, 2021. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4357>. Acesso em: 18 dez. 2024.
- ARAÚJO MAR, A.; TEIXEIRA SOUTO, C. A.; MAXIMINO TAVARES CÉSAR, W. Mariana, Herondina e Toya Jarina: transculturalidade nas figurações do sagrado feminino na Encantaria Amazônica. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 21, n. 1, 2024. DOI: 10.34019/2237-6151.2024.v21.44348. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/44348>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- BAKHTIN, Mikhail Mikháilovitch. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 2014.
- BALLOUSIER, Anna Virgínia.; LUIZ, Gustavo. Como religiões afro-brasileiras veem o branqueamento dos terreiros. **Folha de S. Paulo**, 23 nov. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/11/como-religoes-afrobrasileiras-veem-o-branqueamento-dos-terreiros.shtml>. Acesso em: 27 dez. 2023.
- BALLOUSIER, Anna Virgínia. Negros são maioria nas igrejas evangélicas, e desigualdade ajuda a explicar. **Folha de S. Paulo**, 19 nov. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/11/negros-sao-maioria-nas-igrejas-evangelicas-e-desigualdade-ajuda-a-explicar.shtml>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- BENTO, M. P. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 30 a 43.
- BILLIG, M. Humour and Hatred: the Racist Jokes of the Ku Klux Klan. *Discourse & Society*, n. 12, p. 267-289, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1177/0957926501012003001>. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0957926501012003001>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- BRUNO, F. Rastros digitais sob a perspectiva da teoria ator-rede. **Revista FAMECOS**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 681–704, 2013. DOI: 10.15448/1980-3729.2012.3.12893. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/12893>. Acesso em: 10 jan. 2025.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle**: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins. Porto Alegre: Zouk, 2020.

CALDAS, G. A magia do feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia. **Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua Portuguesa**, São Paulo, Brasil, v. 1, n. 1, p. 127–144, 2007. DOI: 10.11606/issn.1980-7686.v1i1p127-144. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/reaa/article/view/11453>. Acesso em: 10 jan. 2025.

CAMPOS LEAL, Abigail. O Racial-Colonial, as políticas da distração y planejamento fugitivo. **Brava**, 1 fev. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/3DUaDkz>. Acesso em: 16 jan. 2024

CARRERA, Fernanda. **Sarará**: memórias de colorismo. Rio de Janeiro: Mauad X FAPERJ, 2024.

CHAGAS, V. Da memética aos memes de internet: uma revisão da literatura. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, [S. l.], n. 95, 2021. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/119>. Acesso em: 10 jan. 2025.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within\*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>. Acesso em: 10 jan. 2025.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade de. **Ciberaxé**: redes formativas e de difusão do conhecimento do candomblé. 2019. Tese (Doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

COPPINI, Danilo Pereira. Quimbanda: O Culto da Chama Vermelha e Preta, [S. l.: s. n.], 2014.

D'ANDRÉA, Carlos Frederico de Brito. **Pesquisando plataformas online**: conceitos e métodos. Salvador: Edufba, 2020.

DELGADO, David Dias. **Cruzes e encruzilhadas**: sincretismo e identidade nos terreiros de Umbanda no eixo Rio-São Paulo. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

DELGADO, David Dias. Iniciação é um processo de vida-morte, morte-vida. **Instagram**, 11 dez. 2023. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C0tnNb5LqxK/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C0tnNb5LqxK/?img_index=1). Acesso em: 20 dez. 2024.

ESTEVES, L.; CAL, D. Da incomunicação à comunicação decolonial: mulheres indígenas contra invisibilidades e estereótipos. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, [S. l.], v. 22, n. 42, 2023. DOI: 10.55738/alaic.v22i42.994. Disponível em: <https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/994>. Acesso em: 10 jan. 2025.

ESTRELA, Y. 'Acima das nuvens e abaixo dos céus': uma análise da cosmologia dos encantados no tambor de mina em São Paulo. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2024, 34, Belo Horizonte. **Anais**: Territórios vivos, corpos plurais: antropologia e saberes críticos. Brasília: ABA PUBLICAÇÕES, 2024. v. 34. p. 1-1416.

FAIRCLOUGH, Norman. **Teoria Social do Discurso**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

FAIRCLOUGH, Norman; MELO, Iran Ferreira de. **Análise Crítica do Discurso como método em pesquisa social científica**. Linha D'Água, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 307–329, 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, WANDERSON. O fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, v. 6, n. 2, p. 51-56, 28 nov. 2017. DOI: <https://doi.org/10.19123/eixo.v6i2.515>. Acesso em: 10 jan. 2025.

FRANÇA, Jonas. Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidades, espaços e responsabilidades. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 27, 2018. DOI: 10.26512/revistacalundu.v2i2.15706. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/15706>. Acesso em: 10 jan. 2025.

FREITAS, R. O. de. Candomblé e Mídia: Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. **Acervo**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 63–88, 2011. Disponível em: <https://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/148>. Acesso em: 10 jan. 2025.

FREITAS, R. O. de. Candomblé e Internet: ejó, conflito e publicização do privado em mídias digitais. **Tabuleiro de Letras**, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 158–172, 2019. DOI: 10.35499/tl.v13i2.7767. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/7767>. Acesso em: 10 jan. 2025.

FURTADO, L.; GUIMARÃES CORRÊA, L. A escuta opositora de canções brasileiras: Negociando sentidos entre performances e versões. **Revista Eco-Pós**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 114–139, 2020. DOI: 10.29146/eco-pos.v23i1.27477. Disponível em: [https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco\\_pos/article/view/27477](https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27477). Acesso em: 10 jan. 2025.

HALL, S. Codificação/Decodificação. *In*: HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 387-404.

GELL, A. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, v. 8, p. 174-191, 2001.

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

GONZÁLEZ, Leticia; CARIATTI, Nathália. Umbanda e candomblé conquistam jovens descolados no Brasil. **Marie Claire**, 28 ago. 2015. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2015/08/com-festas-e-sem-regras-tradicionais-umbanda-e-candomble-conquistam-jovens-descolados-no-brasil.html>. Acesso em: 27 dez. 2023.

GUIMARÃES MARTINS, B.; MOURA, M. A. **Experiências metodológicas em textualidades midiáticas**. Belo Horizonte: Relicário, 2019.

HOOKS, Bell. **Black looks: race and representation**. Boston: South End Press, 1992.

HOOKS, Bell. **Escrever além da raça, teoria e prática**. [S. l.]: Elefante, 2022.

HOOKS, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **O olhar opositor: mulheres negras espectadoras**. In: hooks, b. Olhares negros: raça e representação. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

Hunter, M. O problema persistente do colorismo: tom de pele, status e desigualdade. **Sociology Compass**, v. 1, p. 237-254, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00006.x>. Disponível em: [https://projects.iq.harvard.edu/files/deib-explorer/files/the\\_persistent\\_problem\\_of\\_colorism.pdf](https://projects.iq.harvard.edu/files/deib-explorer/files/the_persistent_problem_of_colorism.pdf). Acesso em: 10 jan. 2025.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

JAGUN, Márcio. **Ewé: a chave do portal**. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2009.

JORNAL MATRIZ AFRICANA. Privatizaram Exu? Entenda o processo conturbado de patenteação da Marcha de Exu. **Instagram**, 12 set. 2023. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CxGx\\_K9pzcq/](https://www.instagram.com/p/CxGx_K9pzcq/). Acesso em: 10 jan. 2025.

JUSRACIAL. Processos de racismo crescem 17.000%: a urgência da jurimetria racial. **JusRacial**, 16 jan. 2024. Disponível em: <https://jusracial.com.br/jurimetria/processos-de-racismo-crescem-17-000-a-emergencia-da-jurimetria-racial/>. Acesso em: 21 dez. 2024.

KARHAWI, I. Notas teóricas sobre influenciadores digitais e Big Brother Brasil: visibilidade, autenticidade e motivações. **E-Compós**, [S. l.], v. 24, 2021. DOI: 10.30962/ec.2182. Disponível em: <https://e-compos.org.br/e-compos/article/view/2182>. Acesso em: 10 jan. 2025.

KARHAWI, I. De blogueira à influenciadora digital de moda e beleza: evolução e motivações da prática. In: SCHMITZ, D.; WAJNMAN, S. **A moda na mídia: produzindo costuras**. Curitiba: Appris, 2018. p. 137-154.

LEMOS, Guilherme. E foi ignorando o fetichismo branco com as matrizes africanas que chegamos aqui. **Instagram**, 17 nov. 2024. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/DCeTjScsJA\\_/](https://www.instagram.com/p/DCeTjScsJA_/). Acesso em: 17 nov. 2024.

LOPES, Emmanuel Bastos de Magalhães. **Ebó-Virtual**: internet, candomblé e disputas simbólicas em Fortaleza. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

MANHAES, Gabriel. Que show é esse? kkkkkkk. **Instagram**, 10 out. 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DA8mNFpPP2G/>. Acesso em: 20 dez. 2024. Acesso em: 10 out. 2024.

MALANDRINHO, Brígida Carla. **Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém**: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

MARQUES, Catharina.; CARRERA, Fernanda. C. As “Racism is not getting worse, it’s getting filmed”: considerações sobre viralização, comoção pública e branquitude no ambiente digital. *Revista Eco-Pós*, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 91–120, 2022. DOI: 10.29146/ecops.v25i2.27897. Disponível em: [https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco\\_pos/article/view/27897](https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27897). Acesso em: 20 dez. 2024.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MIRANDA, Marina Santos de. **“Ah, Branco, dá um tempo!”**: Vestígios de Esquizorracialidade sobre a ótica da juventude de terreiro. 2018. Monografia (Graduação em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, 2018.

MODESTO, Jonathan. Barbie Macumbeira: qual é você?. **Instagram**, 24 jul. 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CvH-DTNA0aV/>. Acesso em: 20 dez. 2024.

MOREIRA, Adilson. **O que é racismo recreativo**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

MOREIRA, A. P.; LIMA, A. M. P.; BATISTA JÚNIOR, J. R. L. Memes Negro – o discurso racista (des)velado na composição multimodal. **Revista da ABRALIN**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 1–24, 2021. DOI: 10.25189/rabralin.v20i2.1888. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1888>. Acesso em: 10 jan. 2025.

NÃO ME colonize (Obirim Odara). Soberania existencial do povo negro. **Instagram**, 22 nov. 2023. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CIMF8Q7pa\\_D/](https://www.instagram.com/p/CIMF8Q7pa_D/). Acesso: 16 jan. 2025.

NASCIMENTO DE SOUZA, A. L. Nordeste encantado: o culto à encantaria na Jurema. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27, Natal. In: **Anais**: Conhecimento histórico e diálogo social. Disponível em:

[https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364660679\\_ARQUIVO\\_NordesteEncantado\\_semResumo.pdf](https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364660679_ARQUIVO_NordesteEncantado_semResumo.pdf). Acesso em: 2 dez. 2024.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, L. Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais: Overcoming syncretism: a history of Afro-Brazilian religions based on post-colonial concepts. **Élisée - Revista de Geografia da UEG**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. e102219, 2021. DOI: 10.31668/élisée.v10i2.12730. Disponível em: [//www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/12730](http://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/12730). Acesso em: 10 jan. 2025.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Loyola; Jandaíra, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. 8 coisas que você precisa saber antes de ingressar em um terreiro (de Camdomblé). **Instagram**, 1 dez. 2023. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C0T5brSOzxF/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C0T5brSOzxF/?img_index=1). Acesso em: 20 dez. 2024

OLIVEIRA, B. F. Folclore, Religiões Afro-Cubanas e Racismo em Santiago de Cuba. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, [S. l.], v. 13, n. 3, p. 271–290, 2019. DOI: 10.21057/10.21057/repamv13n3.2019.27337. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/27337>. Acesso em: 16 jan. 2025.

OLIVEIRA, K. E. DE J.; PORTO, C. DE M.; ALVES, A. L. Memes de redes sociais digitais enquanto objetos de aprendizagem na Cibercultura: da viralização à educação. **Acta Scientiarum. Education**, v. 41, n. 1, p. e42469, 2 jan. 2019. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v41i1.42469>. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/42469>. Acesso em: 10 jan. 2025.

OLIVA, Anderson Ribeiro. As Faces de Exu, representações européias sobre a Cosmologia dos Orixás na África Ocidental, séculos XIX e XX. **Revista Múltipla (UPIS)**, Brasília, v. 9-37, 2005. Disponível em: [https://institucional.upis.br/biblioteca/pdf/revistas/revista\\_multipla/multipla18.pdf](https://institucional.upis.br/biblioteca/pdf/revistas/revista_multipla/multipla18.pdf).

PALLOTTINI, Renata. Pombagira, a potência da mulher na Umbanda. **Medium**, 17 out. 2020. Disponível em: <https://medium.com/@renatanpallottini>. Acesso em: 17 out. 2023.

PEIXOTO, R. Religiões de matrizes africanas em representações midiáticas: das páginas policiais à espetacularização do sagrado. **Compólitica**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 111–134, 2021. DOI: 10.21878/compolitica.2021.11.1.516. Disponível em: <https://revista.compolitica.org/index.php/revista/article/view/516>. Acesso em: 10 jan. 2025.

PENSAR BANTU. Confluência: notas sobre a base bantu-ameríndia das macumbas. **Instagram**, 16 abri. 2024. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C502Ce2Ajhz/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C502Ce2Ajhz/?img_index=1). Acesso: 16 jan. 2025.

PINTO, Flávia. Já pensou em celebrar o Kwanzaa?. **Instagram**, 23 dez. 2023. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C1Nk\\_kap5q2/](https://www.instagram.com/p/C1Nk_kap5q2/). Acesso em: 20 dez. 2024.

PIOTROVSKY, Leonardo. O maior evento da religião de umbanda e candomblé vai acontecer e você não pode ficar de fora. **Instagram**, 19 jul. 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cu5LJXyLXJi/>. Acesso em: 20 dez. 2024

PIOTROVSKY, Leonardo. Sou contra o sacrifício animal. **Instagram**, 24 out. 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CyyxUhhOqwX/>. Acesso em: 20 dez. 2024.

POLIVANOV, B. B.; SILVA CARRERA, F. A. Rupturas performáticas em sites de redes sociais: um olhar sobre fissuras no processo de apresentação de si a partir de e para além de Goffman. **Intexto**, Porto Alegre, n. 44, p. 74–98, 2019. DOI: 10.19132/1807-8583201944.74-98. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/intexto/article/view/79810>. Acesso em: 10 jan. 2025.

PONTE JORNALISMO. Rota, 50 anos de matança. **Outras Mídias**, 19 out. 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/rota-50-anos-de-matanca/>. Acesso em: 14 dez. 2024.

QUJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Argentina: CLACSO, 2005.

RAMOS, J.S. Desvelando o Corpo-Encruzilhada: Reflexões sobre a Encruzilhada como Espaço de Interseção. *In*: REUNIÃO CIENTÍFICA ABRACE, 2019, 20, Uberlândia. **Anais**, 2019.

RECUERO, Raquel. **Redes Sociais na Internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009. 191 p.

REIS, Isabela Oliveira. **Oxum e o mito da fragilidade feminina**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Jornalismo) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

RICAURTE, Paola. Epistemologias de dados, colonialidade do poder e resistência. **Dispositiva**, v. 12, n. 22, p. 6-26, 18 dez. 2023. DOI: 10.5752/P.2237-9967.2023v12n22p6-26. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2237-9967.2023v12n22p6-26>. Acesso em: 20 dez. 2024.

ROCHA, Carolina. “**A culpa é do Diabo**”: as políticas de existência na encruzilhada entre neopentecostalismo, varejo de drogas ilícitas e terreiros em favelas do Rio de Janeiro. 2021. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

ROCHA, Carolina. **O sabá do sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758)**. Jundiaí: Paço Editorial, 2015.

ROCHA, Carolina. **Racismo religioso**: novas lentes às violações relacionadas à crescente tensão entre liberdade religiosa e liberdade de expressão e crença. Rio de Janeiro, 2023. *Ebook*.

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

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

RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: a Ciência Encantada das Macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

RUFINO, L.; SANTOS DE MIRANDA, M. Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, n. 2, p. 229-242, 2019. DOI: 10.7443/problemata.v10i2.49125. Disponível em: <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49125>. Acesso em: 20 dez. 2024.

SAMBA DO SEU ZÉ. Pela primeira vez, nós do projeto cultural Samba do Seu Zé viemos nos pronunciar sobre a apropriação que o pseudônimo Jonathan Pires fez do nosso evento Marcha para Exu que realizamos desde 2017. **Instagram**, 6 de set. 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cw3VQYivCOL/>. Acesso em: 23 dez. 2024.

SANTAELLA, Lucia. A aprendizagem ubíqua na educação aberta. **Revista Tempos e Espaços em Educação**, São Cristóvão, v. 7, n. 14, p. 15–22, 2014. DOI: 10.20952/revtee.v0i0.3446. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/revtee/article/view/3446>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SANTOS, Sheila Daniela Medeiros dos. Ciladas do novo estilo barbie: subserviência e hegemonia na constituição da identidade das meninas. **Pós-Limiar | Título não-corrente**, [S. l.], v. 3, p. 1–11, 2020. DOI: 10.24220/2595-9557v3e2020a4786. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/pos-limiar/article/view/4786>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 2019. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2019.

SEVERO, R.T. Letramento racial e técnicas de si. **Fórum Linguístico**, v. 18, p. 6400-6415, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5007/1984-8412.2021.e82010>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/82010>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SCHUCHTER ROFINO, A. L. **Encruzilhada: a voz midiática do terreiro Filhos de Pemba contra o racismo religioso**. 2021. Trabalho de Conclusão (Bacharelado em Jornalismo) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2021.

SCHUCHTER ROFINO, A. L. Meta terreiro, orixás online e comércio religioso: os influenciadores de axé na cultura digital. In: LUVIZOTTO, C.; CRUZ, J.; CARDOSO, V. L. (org.). **Culturas cidadãs**. Ria Editorial, 2024, v. 1, p. 75-104.

SCHUCHTER ROFINO, A. L.; CARRERA MALERBA, J. P. Operação Barbies Macumbeiras: apagamento cultural na zona fronteira do discurso. **E-Compós**, [S. l.], v. 26, 2023. DOI: 10.30962/ec.2938. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/2938>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SHIFMAN, Limor. **Memes in Digital Culture**. Massachusetts: MIT Press, 2014.

SILVA, Arlindo; MEDEIROS, José. As noivas dos deuses sanguíneos. **O Cruzeiro**, 15 set. 1951, v. 48, p. 12-26. Hemeroteca Digital Brasileira, Biblioteca Nacional Digital. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=003581&pasta=ano%20195&pesq=%22As%20noivas%20dos%20deuses%20sanguin%C3>. Acesso em: 10 out. 2019.

SILVA, Michelly da. Fui contratada por uma fã para fazer um trabalho para tirar a @dra.deolanebezerra e sua mãe da prisão. **Instagram**, 13 set. 2024. Disponível em: [https://www.instagram.com/reel/C\\_4IF9aR6hC/?igsh=YmwxADc2MmNwbGxq](https://www.instagram.com/reel/C_4IF9aR6hC/?igsh=YmwxADc2MmNwbGxq). Acesso em: 10 jan. 2025.

SILVA, Patrícia Ferreira e. **Axé on-line**: a presença das religiões afro-brasileiras no ciberespaço. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SILVA, Tarcízio. **Racismo algorítmico**: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da; DAMASCENO, Waldir; OLIVEIRA, Rosenilton Silva de; SILVA NETO, José Pedro da. **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil. Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, 2023.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas sobre o método comunicacional. Petrópolis: Vozes; 2014.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis: Vozes, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor**: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis: Vozes, 2023.

SOUZA JÚNIOR, Jaime de. O lado ‘nego’ dos memes da internet: relações entre letramento visual e a construção do negro no discurso online. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 99–121, 2016. DOI: 10.26512/les.v17i2.4012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/4012>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SOUZA, Laura de Mello e. **Sabbats e calundus**: feitiçaria, práticas, magias e religiosidade popular no Brasil colonial. 1986. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, 1986.

TATA KASULEMBÊ. (Alexandre Souza). Ebó, a magia que está em tudo. **Instagram**, 6 dez. 2022. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C10hfDOs7nj/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C10hfDOs7nj/?img_index=1). Acesso em: 20 dez. 2024

TELLES, Jean. Deolane Bezerra expõe macumba deixada em frente à sua casa. **Em Off**, 30 abr. 2024. Disponível em: <https://portalemoff.com.br/famosos/video-deolane-bezerra-expoe-macumba-deixada-em-frente-a-sua-casa/>. Acesso em: 20 dez. 2024.

TEMPLO ESCOLA CABOCLA JUREMA. Será que é só engraçado?. **Instagram**, 27 out. 2022. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CkOP1SnO-hj/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/CkOP1SnO-hj/?img_index=1). Acesso em: 20 dez. 2024.

TERREIRO DE MBANDA CONGÁ DE SEU ZÉ. Quem é Zé Pelintra?. **Instagram**, 26 ago. 2024. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C\\_IvScRA4xm/](https://www.instagram.com/p/C_IvScRA4xm/). Acesso em: 20 dez. 2024.

THEODORO, Helena. **Iansã**: rainha dos ventos e tempestades. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800**. Tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TORRESAN, J. L. A manipulação no discurso religioso. **Dialogia**, [S. l.], v. 6, p. 95–106, 2008. DOI: 10.5585/dialogia.v6i0.1109. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/dialogia/article/view/1109>. Acesso em: 13 jan. 2025.

TRINDADE, L. V. Mídias sociais e a naturalização de discursos racistas no Brasil. *In*: SILVA, MA.; MENDONÇA, T. **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos**. São Paulo: LiteraRUA, 2020, p. 27-42.

TRINDADE, Pedro. Cruzes, capelas e túmulos: mãe de santo constrói cemitério particular para cultuar exus e pombagiras no RS. **G1**, 27 mar. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2024/03/27/cruzes-capelas-e-tumulos-mae-de-santo-constroi-cemiterio-particular-para-cultuar-exus-e-pombagiras-no-rs-video.ghtml>. Acesso em: 20 dez. 2024.

TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de Oxalá!** Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. 2002. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

TWINE, F. W.; STEINBUGLER, A. C. The gap between whites and whiteness: Interracial Intimacy and Racial Literacy. **Du Bois Review: Social Science Research On Race**, n. 2, v. 3, p. 341-363, 2006.

URASSE, Anin. Sexualidade nas tradições de terreiro. **Instagram**, 18 out. 2024.

VEIGA, Edison. Iemanjá, a divindade africana que ganhou feição branca no Brasil. **BBC News Brasil**, 1 fev. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-60215510>. Acesso em: 26 out. 2023.

VEIGA, Edison. Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas: o “fundador da umbanda” que não é bem aceito pelos umbandistas atuais. **BBC**, 31 dez. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047>. Acesso em: 27 dez. 2023.

VIEIRA, Guti. Você está conhecendo o lado macumbeiro digital. **Instagram**, 30 nov. 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C0SBDIYAEYd/>. Acesso em: 20 dez. 2024.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen Produção Editorial, 2019.

ZANETTE, M.C.; BLIKSTEIN, I.; VISCONTI, L.M. Viralidade intertextual e repertórios vernaculares: Memes da internet como objetos conectando diferentes mundos on-line. **RAE-Revista de Administração de Empresas**, [S. l.], v. 59, n. 3, p. 157–169, 2019. Disponível

em: <https://hml-bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rae/article/view/79714>. Acesso em: 20 dez. 2024.

ZORZETTO, R; ORLANDI, A. P. Proliferação das *bets* aumenta gastos de famílias e risco de problemas com o jogo. **Pesquisa Fapesp**, 24 out. 2024. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/os-efeitos-nocivos-dos-jogos-on-line/>. Acesso em: 20 dez. 2024.