

“Militância” macumbeira e vídeos de *react*: acontecimentos e experiências de racismo religioso na cultura digital

Macumbeira “militancy” and react videos: events and experiences of religious racism in digital culture

Ana Luísa Schuchter Rofino¹

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

ORCID iD 0009-0005-5247-7489

E-mail: analuisa.schuchter@estudante.ufjf.br

Recepção: 20.04.2026

Aprovação: 15.05.2026



Resumo: O artigo interroga a performance e os efeitos da agência de influenciadores de axé para a política do racismo religioso. Partimos do pressuposto que novos atores, roupagens e engenharias complexas têm reatualizado narrativas discriminatórias contra as Comunidades Tradicionais de Terreiro no ambiente da cultura digital. Assim, investigamos o meme “Que show é esse?” do criador de conteúdo digital Gabriel Manhaes (@biel_manhaesbjj) como episódio de “militância macumbeira” que outorga, hierarquiza e controla os saberes espirituais-civilizatórios e a identidade dos povos de terreiro. Logo, assumimos como hipótese que o *reel* catalisa processos de folclorização sobre o sagrado preto através de práticas de racismo recreativo. A metodologia adotada será a Análise Crítica do Discurso a fim de problematizar os desafios que a influência digital de axé representa para a política de identidade, respeitabilidade social e autodefinição das comunidades de terreiro (CTTro).

Palavras-chave: racismo religioso; influenciadores de axé; folclorização; cultura digital; análise do discurso

¹ Doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), bolsista da CAPES, integrante dos grupos Sensus – Comunicação e Discurso e EGBÉ – Estudos de Afro Religiosidades.

Abstract: The article aims to depict performance and the effects of the agency of axé influencers on the politics of religious racism. We start from the assumption that new actors, guises and complex engineering have re-updated discriminatory narratives against Traditional Communities of Terreiro in the environment of digital culture. Thus, we investigated the meme “Que show é esse?” by digital content creator Gabriel Manhaes (@biel_manhaesbjj) as an episode of “macumbeira militancy” that grants, hierarchizes and controls the spiritual-civilizational knowledge and identity of the terreiro members. Therefore, we assume as a hypothesis that the reel catalyzes processes of folklorization about the black sacred through practices of recreational racism. The methodology adopted will be Critical Discourse Analysis in order to problematize the challenges that the digital influence of axé represents for Terreiro Communities’ (CTTro) identity politics, social respectability and self-definition.

Keywords: religious racism; axé influencers; folklorization; digital culture; discourse analysis.

INTRODUÇÃO

Desde 2020, o debate acerca de racismo estrutural, antirracismo, justiça e privilégios sociais vem ganhando destaque nas plataformas de mídias sociais (Carrera e Marques, 2022) no Brasil. Fruto das lutas históricas empreendidas pelo Movimento Negro, a insurgência destes movimentos 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 Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro)².

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 uma política de violência colonial, cujas obras e efeitos abarcam não só invasões, depredações, incêndios, interdição de rituais em espaços públicos e assassinatos, mas também o controle das subjetividades, o ataque à memória, a negação de dimensões de ritualização de vida e de invenção de mundo.

Neste território de debates e proposições de ações antirracistas, que tem o ambiente digital como espaço e ferramenta tática, os influenciadores de axé vêm ganhando notoriedade a partir de produções discursivas na plataforma *Ins-*

² 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 sagrada de cada um desses cultos.

tagram. Trata-se de *creators* ou criadores de conteúdo que produzem vídeos, publicações, *lives* e memes sobre a cultura de tradições como Candomblés, Umbandas, Omolocôs e Quimbandas. A presença digital deles é voltada, majoritariamente, à construção do capital social e visibilidade. Nos perfis deles 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, se e como incorporar em casa; menções sobre Ken Marabô, Barbie Padilha, Ogum estilo The Rock. Em *segundo*, identificam-se publicações sobre, por exemplo: como ser um filho de santo antirracista, a importância do letramento racial nos terreiros, valorização da cultura afro-indígena das macumbas.

Dessa forma, transitando e flutuando entre miragens distópicas, privilégios sociais e projetos direcionados de racismo religioso, partimos do pressuposto que novos atores, roupagens e engenharias complexas têm reatualizado narrativas discriminatórias contra as CTTro no ambiente da cultura digital. Assumimos, então, como hipótese que o meme “Que show é esse?” do *creator* Gabriel Manhaes (@biel_manhaesbjj) catalisa processos de teatralização e folclorização sobre o sagrado preto através de práticas de racismo recreativo (Moreira, 2019) ao buscar outorgar, hierarquizar e controlar os saberes espirituais-civilizatórios e a identidade dos povos de terreiro.

Consequentemente, este trabalho traz como perguntas norteadoras: 1) A performance (Polivanov e Carrera, 2019, p. 20) comunicacional do influenciador de axé analisado constrói e aciona sentidos discriminatórios contra as CTTro? 2) De que maneira as produções discursivas do *reel* desembocam em significações e efeitos coloniais de folclorização (Nascimento, 2019, p. 147) e racismo recreativo (Moreira, 2019) envolvendo a cultura de terreiro? 3) Como o efeito humorístico presente na zona fronteira do discurso (Sodré, 2023, p. 45) do *reels* instrumentaliza uma política de hierarquização racial (Hunter, 2007) e religiosa de terreiro?

A fundamentação teórico-conceitual baseia-se nos estudos acerca do racismo religioso (Miranda, Rufino, 2019), do conceito de racismo recreativo (Moreira, 2019) e dos pressupostos sobre performance (Polivanov, Carrera, 2019, p. 20) buscando examinar os trâmites e as narrativas de racialidade imbricados nas práticas discursivas.

DA MARCHA PARA EXU AO META TERREIRO: OS INFLUENCIADORES DE AXÉ NA CULTURA DIGITAL

No ano de 2023, dois casos digitais incendiaram os debates, na cultura digital, sobre o embranquecimento das Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) e a comercialização de suas práticas culturais e religiosas. Primeiramente, temos a “Marcha para Exu”: uma passeata na Avenida Paulista (SP) a favor da celebração da cultura afro-brasileira, organizada por influenciadores de axé, em sua maioria branca, que ostentava a presença e o apoio do capitão Silva Rosa da Rota — batalhão militar conhecido pelas operações de chacina da juventude negra paulista. Em segundo, o lançamento do “Meta terreiro” pela plataforma Umbanda EAD coroava a comercialização do desenvolvimento mediúnico³, não mais como uma ritualística ancestral, comunitária e religiosa das casas de santo, mas como uma prática meramente virtual, conforme o anúncio: “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”.

No *Instagram*, a contra narrativa “Meu Exu não Marcha”, adotada por alguns perfis, mobilizou reflexões e críticas não somente sobre a invasão de ideologias e de 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. No *X*, antigo *Twitter*, o pesquisador Renzo Carvalho⁴ (2023) lembrou que o capitão convidado fez campanha para o ex-presidente Bolsonaro que comparou pessoas quilombolas a animais, afirmando que a manifestação era um escárnio com memória de ancestrais assassinados pelos aparatos repressivos brasileiros.

Os casos também ilustram com precisão o cenário do cruzamento forjado dos ritos afro-religiosos com as práticas universalistas, neo-xamânicas, espiritualistas e *New Age* que vem invadindo e cooptando, em ritmo acelerado, práticas religiosas de matrizes africanas no Brasil. No *TikTok*, a pesquisa por #candomblé e #quimbanda, por exemplo, oferece milhares de vídeos de médiuns incorporados

³ 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.

⁴ Disponível em: https://x.com/_doblues/status/1686173985560547328. Acesso em: 11 mar. 2025

com Exus e Pombagiras; fotos de saídas de Santo nos barracões; além de inúmeras receitas de oferendas, feitiços e banhos de ervas publicados por influenciadores de axé e usuários comuns. Outros tipos de conteúdos, como rituais de sagrado feminino com Pombagira, cerimônia do cacau para conexão ancestral, e consagração de *ayahuasca* na gira de Umbanda são encontrados através da #macumbeirosdotiktok⁵ evidenciado as táticas e os agentes do esvaziamento e da apropriação da cultura negra religiosa na contemporaneidade.

Assim, entre semelhanças e diferenças de marketing e comércio online, o movimento midiático deles declara aos seguidores, membros e não membros das CTTro, que o viver comunitário, os ritos iniciáticos e o código cultural de axé pode ser substituído por cursos *fast-food* e culto online. Dessa forma, considerando os novos tempos coloniais, onde se tem sede e fome pela identidade preta, enquanto antigas matriarcas de Candomblé firmam ponto dizendo que “levam para o túmulo, mas não ensinam a qualquer um”, os novos comunicadores de terreiros fazem das plataformas de mídias sociais vitrine, catálogo e *delivery* de ensinamentos sobre magias, folhas sagradas, iniciações, assentamentos e incorporações — desafiando os princípios de sigilo e segredo do sagrado preto.

Entretanto, os jogos de apresentação de si, isto é, a construção da performance digital dos “insta-dirigentes”, também abarca momentos episódicos de “militância” macumbeira através dos populares vídeos de *react*⁶. Trata-se de produtos audiovisuais onde eles comentam, classificam e outorgam sobre ritos, médiuns, entidades e terreiros alheios presentes nas redes a partir de vídeos envolvendo supostas fofocas, xoxação e “marmotas” do universo afro religioso. Quadros como “Jornal da Curimba”, “Médium Sincerao” e “E aí, o que vocês acham?” dos criadores de conteúdo Bella Pinheiro em parceria com Leandro Kassio, Jonathan Modesto e Guti Vieira, respectivamente, são casos exemplares desse tipo de conteúdo, como sinaliza a influencer em sua biografia no *Instagram*: “Um pouco de humor, um negocinho do dia a dia aqui, uma macumbinha ali, um deboche lá... às vezes militamos” (grifo meu).

Curiosamente, enquanto eles reagem aos materiais ditando o certo *versus* errado; tradicional *versus* moderno; fundamento *versus* criação duma espécie de ativismo ou crítica, faz-se silêncio sobre o fato de uma parte significativa dos

⁵ Ressaltamos que, neste artigo, as hashtags assumem proeminência enquanto marcadores semióticos de pertencimento sócio político (Guimarães Martins, Moura, 2019, p. 163), daí o destaque em mencioná-las ao longo da investigação.

⁶ Gênero audiovisual nativo das plataformas digitais, através dos quais *creators* reagem a um determinado tipo de vídeo, selecionado ou enviado pelos seguidores, tecendo comentários, críticas, concordâncias sobre discussões de gênero, raça, religião e política.

conteúdos de “marmota” envolverem grupos marginalizados, como pessoas pretas ou LGBTQIA+. Seguindo essa lógica, é possível visualizar como alguns “insta-dirigentes” e as macumbas online vêm servindo como atores de teatralização e folclorização das CTTro, seja das Entidades e Orixás, seja dos ritos religiosos que regem as casas. Segundo Abdias Nascimento (2019, p. 147) a folclorização da cultura afro-brasileira refere-se ao processo de desqualificação, descaracterização e/ou caracterização estereotipada, mística e exótica que ridiculariza e inferioriza sua filosofia e sua gente.

Por conseguinte, compreendemos que os discursos circulados por influenciadores de axé ao mesmo tempo que promovem visibilidade às narrativas secularmente silenciadas das CTTro em amplas proporções, reatualizam opressões, disputas e controvérsias. Logo, para além do fato das dinâmicas das plataformas de mídias não darem conta de abarcar a filosofia de terreiro e sua pluralidade, as práticas de folclorização e apropriação cultural têm sido produzidas e sofisticadas por estes novos atores na cultura digital.

Os usos da midiatização de axé funcionam tanto no plano da micropolítica, ao agirem sob a individualidade, como da macropolítica, ao afetarem a coletividade e a despolitização midiática e tecnológica (Sodré, 2006) resulta em enfraquecimento ético e político para as CTTro, com prejuízos não só de cunho religioso (publicização e usurpação de fundamentos religiosos), mas também identitários ligados à história cultural das religiões de axé e seus filhos de santo.

RACISMO RECREATIVO COMO PERFORMANCE DA INFLUÊNCIA DE AXÉ: DESAFIOS PARA A AUTODEFINIÇÃO E A AUTOAVALIAÇÃO

Conforme defende Trindade (2020), a cultura digital não está imune às dinâmicas culturais de violências, disputas e opressões no que tange à raça, classe, gênero e suas interseccionalidades. Isso significa que os discursos racistas e as manifestações de racismo religioso no ambiente virtual são refratários das desigualdades que o racismo provoca em vários aspectos da vida social, fora das plataformas de mídia sociais.

Neste contexto, enquanto forma elementar do racismo, a manifestação do racismo recreativo figura como uma das práticas discriminatórias comuns de influenciadores digitais por meio de artefatos, como os memes. Segundo Moreira (2020), o racismo recreativo refere-se à 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, isso significa que a produção desse tipo de humor depende precisamente dos significados culturais existentes nas mensagens que circulam.

Nesse sentido, Moreira (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:

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 (Moreira, 2019, p. 98).

Por conseguinte, compreendendo a cultura digital como um espaço de produção e circulação de representações cotidianas de negritude, o racismo recreativo vem expressando-se como uma das performances centrais de influenciadores de axé, materializadas nos conteúdos, publicações, e interações com os seguidores.

Segundo Fernanda Carrera (2024), as performances referem-se às identidades que são construídas e gerenciadas por códigos culturais, narrativas de self, modos de interação social, caracteres estéticos, morais, comportamentais, e profissionais. Sendo atravessadas por questões interseccionais de gênero, classe, e religiosidade, as representações dos atores, especificamente no ambiente digital, geram efeitos e desafios particulares no que tange à sustentação dessa fachada de si.

No domínio dos discursos e seus efeitos de sentido, a autora expõe que a performance aciona mecanismos de linguagens, significação, conversação e interação para efetivar não só jogos de construção do self, mas também as relações de identificação e de afastamento, seja com outros atores, seja com outros coletivos e comunidades. Portanto, neste artigo, a noção de performance nos auxilia

a refletir sobre as implicações identitárias e culturais que a influência digital de terreiro tem gerado para as CTTro, suas casas de santos e seus filhos através de suas agendas, teor e nuances de conteúdos publicizados no ciberaxé⁷ (Conceição, 2019), sobretudo a partir de artefatos como os memes.

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, Souza Júnior (2016, p. 123) compreende que memes também são terrenos férteis para circulação do racismo recreativo ao representarem enunciados que possuem vínculo com a realidade social na qual emergem.

Em “*Memes Nego: o discurso racista (des)velado na composição multimodal*”, Moreira et al. (2021) também argumentam que esses textos multimodais manifestam crenças, valores, atitudes e ideologias racistas diante do “teor jocoso” que carregam. Segundo os autores, os memes jocosos geralmente trazem representações de pessoas negras sendo associadas a situações de desvalorização, animalização, violência e/ou bestialidade.

Consequentemente, no contexto do ciberaxé, 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 das discussões centradas em mensagens curtas e *cool* para viralização; propriedade performática de conhecimento acerca dos códigos mitológicos, linguísticos, civilizatórios e religiosos afrodiáspóricos (Schuchter, J. P. Carrera, 2023, p. 16). Consequentemente, tais discursos midiáticos adquirem alta e ameaçadora capacidade de propagar valores racistas através de roupagens enunciativas camufladas, abalando os esforços de dubiedade e negociação interpretativa dos receptores.

Desta 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.

⁷ O ciberaxé são as homepages, os blogs, os espaços online em plataformas digitais (de vídeo, imagem e texto) que veiculam serviços religiosos, compartilham as atividades do terreiro (fotos e vídeos dos rituais, dos membros, das festas, das comidas, dos objetos e vestuários sagrados, etc.), propiciando interação com outros membros e simpatizantes, realizando troca de saberes do culto, denunciando e combatendo violências, e discutindo temas diversos (Conceição, 2019, p. 45).

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, em especial mulheres negras. Segundo a autora, o objetivo dos grupos dominantes é criar roteiros sociais, estereótipos e performatividades sobre sujeitos negros, essencialmente dissonantes daquilo que eles politizam sobre si, para propagarem padrões de violência e dominação e permanecerem no sistema de poder.

Logo, o racismo recreativo dirigido às CTTro revela os furtos, as interrupções e as modelagens do racismo religioso para interromper o processo dessas tradições de se auto definirem 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, além de reforçar e criar disputas entre sua própria gente.

“QUE SHOW É ESSE?”: ANÁLISE DO MEME

Selecionamos, para efeito desta análise, o meme “Que show é esse?”⁸ do criador de conteúdo digital Gabriel Manhaes (@biel_manhaesbjj). Utilizamos como critérios de seleção a) o fato do *reel* apresentar-se no formato de *react* e ter uma relação direta com as performances da influência digital de terreiro; b) das postagens envolverem menções a tradições negras afro-religiosas; c) do meme revelar traços discursivos indicativos da ação e das implicações do racismo religioso e; d) do conteúdo envolver processos de viralização e mimetização através do racismo recreativo. Como marcadores de influência, o perfil público do influenciador reúne mais de 150 mil seguidores e mais de 525 publicações. Na biografia, encontramos os seguintes enunciados que marcam o posicionamento e a territorialidade das narrativas: “Èsù na defesa, eu mesmo no ataque | Consulta ao baralho de Zé”.

Mirando os discursos sobre terreiros no ambiente digital, adotamos a Análise Crítica do Discurso (Fairclough, 2001) para investigar os caminhos de dissimulações intencionais ou não intencionais, travado no campo das narrativas, que legitimam, tensionam e contradizem a performance dos influenciadores de axé supostamente engajados na valorização e nas lutas políticas das CTTro. Segundo

⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DA8mNFpPP2G/>. Em 18/03/25: a publicação apresentava mais de 8 mil curtidas, 600 comentários e 3 mil envios. Acesso em: 18 mar. 2025.

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. Para operacionalizar esse gesto, a narrativa audiovisual do *reel* é assumida como uma sequência discursiva, permitindo que a análise se debruce sobre a materialidade do meme a partir de suas condições de produção e circulação.

Dessa forma, reivindicamos que as manifestações discursivas antirracistas dos influenciadores axé suscitem 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). 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.

Nesse sentido, a análise debruça-se sobre a materialidade discursiva do meme selecionado observando elementos, como: a) marcas textuais, escritas e orais, nos níveis fonológico e prosódicos; morfosintáticos e semântico-pragmáticos (pronúncia, tom de voz, construção de palavras e frases); b) configurações semióticas e multimodais (gestualidade, sonoridade, edição do vídeo e performance do influenciador); e c) elementos histórico-culturais que convergem para a compreensão do dispositivo racialista e do racismo recreativo. O objetivo, então, é realizar uma leitura crítico-racializada do arquivo digital e suas discursividades, ainda que atravessadas por efeitos de silenciamento, contradição, metáfora, paráfrase e/ou paródia, por exemplo. Consequentemente, as contribuições da Análise Crítica do Discurso vão colaborar com essa reflexão ao proporcionar um olhar opositor que recuse, desafie e transforme os processos de midiaticização da identidade negra religiosa e as conversações sobre CTTro e racismo religioso nas plataformas de mídias sociais.

Enquanto mulher negra e de terreiro, ressalto que não se trata de expor de forma vexatória, a partir dos apontamentos, Gabriel Manhaes e seus enunciados, mas de protagonizar discussões sobre a capacidade do racismo religioso 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 esta pesquisa com outros exemplos de influenciadores e conteúdos virais na expectativa de construir caminhos que possibilitem fortalecer políticas de cuidado com as tradições de terreiro e seus corpos.

Iniciamos, então, as discussões a partir do enunciado de abertura do *reel*. Trata-se de uma narração 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: “Gira⁹ 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*.

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 [...] presente também na Pajelança, no Candomblé de Caboclo, Omolocô e noutras denominações (Nascimento de Souza, 2013, p. 7).

Para tentar 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 (MA) e no Pará (PA), a partir do tráfico forçado de pessoas negras escravizadas do Reino da Daomé, localizado na África Ocidental, para essas regiões.

⁹ 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.

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. 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.

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. Em, “Análise de Discurso: o desafio da corporeidade”, Alves (2021) 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.

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, considerando principalmente 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.

Em *Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais*, Léo Carrer Nogueira (2021) descreve como autores, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide defenderam que havia diferenças evolutivas entre os próprios negros africanos através do estabelecimento de classificações e oposições, como bantus versus nagôs, magia versus religião, sincretismo versus hegemonia, degeneração versus supremacia. O próprio processo de mediação dos cultos de axé (Freitas, 2011) também revela como se privilegiou, na literatura, rádio e TV, a visibilidade sobre os Candomblés e as Umbandas, sobretudo do Sudeste, a partir de programas como “A hora do Candomblé”; “Umbanda no seu lar” e “Tenda dos Milagres”.

Dessa forma, avançamos para a próxima cena do meme onde observamos como o racismo recreativo automatiza um sistema não só de hierarquia racial (Hunter, 2007), 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 do 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 mão¹⁰. 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 mediúnico. 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 bênçãos 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, 2024, p. 56). É perigoso e implacável, racialmente falando, para tradições e corpos já tão estigmatizados.

Carrera (2024, p. 60) nos recorda que a boca pode ser constrangida, mas o olhar não. Dessa maneira, observamos com cuidado os olhares eloquentes do

¹⁰ Nas CTTro, com as devidas particularidades de cada nação, família e raiz religiosa, as roupas e os elementos espirituais-civilizatórios 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.

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 esse¹¹? 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 passível 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 “marmotagen”, 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.

Em *O Fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*, Muniz Sodré (2023, p. 45) nos alerta que, 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 nuances discriminatórias. Em outras palavras, ele afirma que não predomina mais um discurso conceitualmente racista, entendido como unidade complexa de palavras e ações, e sim uma zona fronteira da discursividade construída a partir de discursos fluídos e ambíguos que se transfiguram indefinidamente.

¹¹ “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 redes sociais para traduzir indignação e revolta sobre situações diversas.

Seguindo essa perspectiva, fica evidente como o efeito humorístico do meme também opera a partir desse jogo narrativo, repleto de malabarismos e camuflagens, que acomoda preconceitos raciais, imagens de controle e gatilhos representacionais de cunho racista, ainda que instrumentalizado através da oralidade em conjunto com a linguagem corporal do influenciador.

No entanto, a hipótese da 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, 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 vêm, 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 maranhense, brasileira, afroindígena. Assim, são entidades alegres, expansivas, vívidas e transgressoras, memória 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, 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, 2021). Considerando isso, empreender um olhar opositor (Hooks, 2019) sobre essas entidades que não as veja somente como oriundas de histórias de príncipes e princesas europeias, em virtude da colonização, é crucial. Chamamos por Martins (2021) 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)

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 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 (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. 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, não fomenta ocasionalmente um discurso histórico de descentralização da unidade política de axé, ao incitar disputas e desavenças entre seus próprios filhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo recreativo como performance da influência de axé é uma questão relacionada à vigência de um projeto de dominação que atinge diferentes planos de existência dos povos de terreiro. Diante da sofisticação da política do racismo religioso, um arranjo de mediadores socioculturais e infraestruturas materiais e simbólicas têm fomentado o apagamento de epistemologias alternativas, negociando narrativas, imaginários, representações e capturando sensações, percepções e emoções sobre culturas minorizadas.

Portanto, considerando que as plataformas de mídias sociais modificaram e reatualizaram os atores, as roupagens e as engenharias que operam na contemporaneidade, alguns influenciadores digitais de terreiro têm cooptado saberes ancestrais folclorizado ritos, divindades e tecnologias espirituais pretas e camuflado a historicidade e a racialidade das tradições negras religiosas no Brasil.

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

Logo, os memes, através da desaprendizagem, alimentam a ausência social de letramento religioso e racial sobre as CTTro. Principalmente fora da bolha dessas comunidades, é compreensível que as significações geradas e interpretadas por outros grupos, com repertórios diferentes, possam adquirir significados ainda mais fragmentados, incompletos, falaciosos e racistas. 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, não são e/ou estão estáveis; pelo contrário, seguem provocando debates e conflitos. Isso significa que, em meio a formação de práticas críticas e permanentes de contesta-

ção, recusa e transformação, é possível construirmos um futuro de narrativas e agentes culturais comprometidos com a preservação dos saberes e corpos negros.

Portanto, tendo em vista o caráter do artigo, levantamos algumas questões, traçamos hipóteses e convocamos um repertório conceitual que nos permita apontar caminhos. Espera-se que esta articulação inicial — que defendemos como interesse de pesquisa para o campo dos Estudos Culturais, das Relações Étnico-Raciais e da Cultura Digital — possa subsidiar novas e necessárias reflexões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida Barros, A. E. (2019). 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*, 65(1), 130–167. <https://revistas.pucsp.br/index.php/re-vph/article/view/42115>
- Alves, W. (2021). Análise do discurso: desafios da corporeidade. *Revista Humanidades e Inovação*, 7(24), 25–34. <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/4357>
- Araújo Mar, A., Teixeira Souto, C. A., & Maximino Tavares César, W. (2024). Mariana, Herondina e Toya Jarina: transculturalidade nas figurações do sagrado feminino na Encantaria Amazônica. *Sacrilegens*, 21(1), 136–154. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/44348>
- Bhabha, H. K. (1998). *O Local da Cultura*. UFMG.
- Billig, M. (2001). Humour and Hatred: the Racist Jokes of the Ku Klux Klan. *Discourse & Society*, 12), 267–289. <https://doi.org/10.1177/0957926501012003001>
- Carrera, F. (2024). *Sarará: memórias de colorismo*. Mauad X; FAPERJ.
- Carvalho, R. (2023). *O capitão da ROTA que está sendo convidado para participar da “Marcha Para Exu” fez campanha para o mesmo Bolsonaro* [Post]. Twitter. https://x.com/_do-blues/status/1686173985560547328
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, 31(1), 99–127. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>
- Conceição, L. A. A. (2019). *Ciberaxé: redes formativas e de difusão do conhecimento do candomblé* [Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia]. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/32425>
- Estrela, Y. (2024). 'Acima das nuvens e abaixo dos céus': uma análise da cosmologia dos encantados no tambor de mina em São Paulo. In *Anais da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia* (pp. 1–14). ABA Publicações.
- Fairclough, N. (2001). *Teoria Social do Discurso*. Editora Universidade de Brasília.

- Freitas, R. O. (2011). Candomblé e Mídia: Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. *Acervo*, 16(2), 63–88. <https://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/148>
- Guimarães Martins, B., & Moura, M. A. (2019). *Experiências metodológicas em textualidades midiáticas*. Editora Relicário.
- hooks, b. (2019). *Olhares negros: raça e representação*. Elefante.
- Hunter, M. (2007). The persistent problem of colorism: Skin tone, status, and inequality. *Sociology Compass*, 1(1), 237–254. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00006.x>
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.
- Miranda, M. S., & Rufino, L. (2019). Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial. Outras leituras sobre o problema. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, 10(2), 229–242. <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49125>
- Moreira, A. (2019). *Racismo recreativo*. Sueli Carneiro; Pólen.
- Moreira, A. P., Lima, A. M. P., & Batista Júnior, J. R. L. (2021). Memes Nego: o discurso racista (des)velado na composição multimodal. *Revista da ABRALIN*, 20(2), 1–24. <https://doi.org/10.25189/rabralin.v20i2.1888>
- Nascimento, A. (2019). *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Perspectiva.
- Nascimento de Souza, A. L. (2013). Nordeste encantado: o culto à encantaria na Jurema. Em *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. https://www.snh2013.anpuh.org/recursos/anais/27/1364660679_ARQUIVO_NordesteEncantado_semResumo.pdf
- Nogueira, L. C. (2021). Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais. *Élisée - Revista de Geografia da UEG*, 10(2). <https://doi.org/10.31668/élisée.v10i2.12730>
- Nogueira, S. (2020). *Intolerância religiosa*. Editora Jandaíra.
- Polivanov, B. B., & Carrera, F. A. S. (2019). 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*, (44), 74–98. <https://doi.org/10.19132/1807-8583201944.74-98>
- Schuchter Rofino, A. L., & Carrera Malerba, J. P. (2023). Operação Barbies Macumbeiras: apagamento cultural na zona fronteira do discurso. *E-Compós*, 26. <https://doi.org/10.30962/ec.2938>
- Sodré, M. (2006). *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Vozes.
- Sodré, M. (2023). *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Vozes.
- Souza Júnior, J. (2016). O lado ‘nego’ dos memes da internet: relações entre letramento visual e a construção do negro no discurso online. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 17(2), 99–121. <https://doi.org/10.12707/2237-6984.17299>
- Trindade, L. V. (2020). Mídias sociais e a naturalização de discursos racistas no Brasil. In T. Silva (Ed.), *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos* (pp. 27–42). LiteraRUA.