

CIDADE, ARQUITETURA E PRESENÇA NEGRA

Como o passeio do Batuque ocupa espaços no centro de Porto Alegre/RS

CITY, ARCHITECTURE, AND BLACK PRESENCE
How the Batuque's ritual procession occupies spaces in downtown Porto Alegre, RS

Rafael Cristaldo¹

Resumo

Este artigo trata de apresentar a relação de um ritual do Batuque com a cidade de Porto Alegre e com a sua arquitetura. Esse ritual, chamado passeio, percorre, em procissão, três pontos do Centro Histórico da capital gaúcha: o Mercado Público, o Santuário Nossa Senhora do Rosário e algum ponto da orla do Guaíba. Através do trabalho de campo, de entrevistas e de pesquisas bibliográficas, torna-se evidente que o passeio é uma criação afro-gaúcha que – orientada por práticas iorubanas, pela mitologia dos orixás e pela história das pessoas negras brasileiras e porto-alegrenses – toma Porto Alegre a revelia do racismo e da gentrificação. Assim, cada espaço tem uma razão para ser visitado e, em cada um desses lugares, corpos batuqueiros negociam com arquiteturas e autoridades para colocar seu ritual em ação.

Palavras-chave: Batuque; passeio; cidade; Porto Alegre; negritude.

Abstract

This article explores the relationship between a Batuque ritual and the city of Porto Alegre and its architecture. This ritual, called the passeio (procession), moves through three points in the Historic Center of the Gaúcho capital: the Mercado Público (Public Market), the Santuário Nossa Senhora do Rosário (Shrine of Our Lady of the Rosary), and a location along the Guaíba riverfront. Through fieldwork, interviews, and bibliographic research, it becomes clear that the passeio is an Afro-Gaúcho creation that—guided by Yoruba practices, the mythology of the orixás, and the history of Black Brazilian and Porto Alegre residents—lays claim to Porto Alegre in defiance of racism and gentrification. Thus, each space has a reason for being visited, and in each of these places, practitioners' bodies negotiate with architectures and authorities to bring their ritual to life.

Keywords: Batuque; passeio; city; Porto Alegre; blackness.

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Licenciado em Ciências Sociais pela mesma universidade.



Introdução

Este artigo busca explorar e analisar antropologicamente as relações entre um ritual, a cidade e determinadas construções arquitetônicas. Farei isso de duas formas: por meio de descrições sobre como o ritual ocupa os espaços urbanos e por meio da história do povo negro de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul.

Esta pesquisa parte de um caso de racismo religioso que aconteceu no Santuário de Nossa Senhora do Rosário, que fica no Centro Histórico de Porto Alegre. Esse *incidente*, como ficou conhecido o caso, foi previamente detalhado em dois textos (Cristaldo, 2024; Giumbelli; Cristaldo, 2025), mas vale a pena dar uma breve descrição dele aqui para não apagar a história que motiva e justifica este trabalho.

No início de 2020, Pai Maninho de Ogum foi até o santuário para realizar parte de um ritual chamado *passeio*. Na ocasião, Pai Maninho e seus filhos estavam subindo até o presbitério para *tirar agô*. Vestidos de *axós*², faziam isso encostando suas testas na mesa do altar. Em um vídeo publicado por uma filha de santo de Maninho em uma rede social (Alves, 2020) (Figura 1), é possível observar que eles foram interrompidos e instruídos pelo reitor do santuário e pelo porteiro a cessar o ritual, uma vez que aquilo era proibido pelas regras do local.

No vídeo, podemos ver que Pai Maninho e seus filhos conseguiram completar a parte do *passeio* que acontece dentro da igreja. Porém, em entrevista ao portal Grande Axé (2020), Maninho conta que, devido à violência do constrangimento que sofreu dentro do santuário, o resto do *passeio* não pôde ser concluído.

² Termo de origem iorubá que significa roupa. Essa palavra designa as roupas usadas em contextos religiosos do Batuque.

A partir desse caso, o presente trabalho se mobiliza a entender e dar visibilidade a uma prática do Batuque que ainda não tem um trabalho dedicado a si (Giumbelli; Cristaldo, 2025). Entender e dar visibilidade a esse ritual se justifica a partir da entrevista que Pai Maninho concedeu ao Grande Axé. Nessa entrevista, Maninho expressa o seu medo de que casos de racismo religioso subnotificados passem a acontecer não apenas no Santuário de Nossa Senhora do Rosário, mas também no Mercado Público e na orla do Guaíba, assim impossibilitando o *passeio* em espaços públicos fundamentais para a sua feitura. Portanto, esta pesquisa se justifica pela dupla necessidade de: 1) preencher uma lacuna nos estudos afro-brasileiros, documentando e analisando uma prática cultural singular; e 2) dar visibilidade ao *passeio*, oferecendo subsídios que contribuam para a defesa deste patrimônio e para o combate ao racismo religioso.

Este artigo analisa como o ritual do *passeio* se inscreve na paisagem urbana e arquitetônica de Porto Alegre. A análise fundamenta-se na combinação de pesquisa bibliográfica com um trabalho de campo etnográfico, realizado desde 2022, que envolve observações no santuário, entrevistas com líderes religiosos e vivências em terreiros. Estruturalmente, o texto primeiro apresenta a abordagem material da religião que guia a pesquisa e explica o que é o *passeio* e como ele se insere no Batuque. A partir dessa base, discute a conexão do ritual com a história negra do centro da cidade e as formas como ele ocupa e ressignifica esses espaços.

Referencial teórico e objeto

O referencial teórico que guia esta pesquisa é a abordagem material da religião e o objeto é o ritual *passeio*. Para que tal análise seja feita e compreendida, é necessário que esses dois pontos sejam explicados.

A abordagem material da religião propõe uma nova maneira de estudar as religiões. Buscando ultrapassar uma concepção clássica de religião como uma questão de mente focada em crenças, significados e religiosidades internas, pesquisadores e pesquisadoras dessa nova abordagem passaram a prestar atenção em como as religiões, desde sempre, se conectam com outras esferas da vida social (como a política e a educação) e como elas vivem e se reproduzem através de práticas de manipulação de objetos (como o corpo, a televisão, prédios, monumentos, imagens e outras formas religiosas) (Meyer, 2013).

Aqui, usaremos como referência o pensamento da antropóloga holandesa Birgit Meyer (2013). Duas palavras são muito importantes para o seu programa: mediação e mídia. Para a autora, os seres humanos não se relacionam entre si e com o seu mundo de uma maneira direta, mas através de mediações. As mediações dependem de uma complexa rede de processos de transmissão. E essas transmissões dependem de mídias e meios que transmitem mensagens de emissores para receptores.

Meyer (2013, p. 4, tradução minha) diz:

Note que esta não é uma compreensão substantiva, mas sim formal da mídia (plural), segundo a qual, em princípio, qualquer coisa pode ser levada a operar como um meio (singular). A mídia não transporta simplesmente as mensagens de forma neutra, mas as molda em virtude de suas propriedades e propensões tecnológicas, sociais e estéticas, através de formatos e formas específicas (“mediadores” no sentido de Latour [2005, pp. 39–40]). A transmissão de mensagens organiza a comunicação. Isso ocorre ao longo de linhas particulares de troca social, empregando modos específicos de endereçamento

que constituem públicos e moldam formas para carregar “conteúdo”, despertando sensibilidades ao apelar para sentidos específicos e carregando significados e valores particulares.

Este trecho permite pensar sobre o que aconteceu com Pai Maninho e seus filhos. Seus corpos, vestidos com uma série de objetos (*axós*, panos de cabeça e *guias*) e fazendo certos gestos, transmitiram, de forma específica, a informação de que eles não eram católicos. Essa mensagem foi recebida como um alerta pelo porteiro do santuário, que, assim que pôde, interveio no ritual do grupo de Pai Maninho.

É importante destacar um último ponto: corpos, objetos e rituais materializam o sagrado (Meyer, 2013). Isso é muito importante para a análise que se seguirá. A partir dessa ideia, é possível descobrir quais pontos da cidade, eles mesmos materialidades, são importantes – e sagrados – para o Batuque. Rastrear por onde esses corpos passam e o que fazem em determinados pontos da cidade permite identificar, concretamente, a Geografia Sagrada do Batuque (Almeida Júnior, 2002) e sua inscrição na paisagem urbana e na arquitetura do Santuário de Nossa Senhora do Rosário.

Por seu turno, o *passeio* acontece dentro de uma tradição chamada Batuque. O Batuque, ou Nação, é uma tradição de matriz africana do Rio Grande do Sul que se dedica a cultuar os orixás.

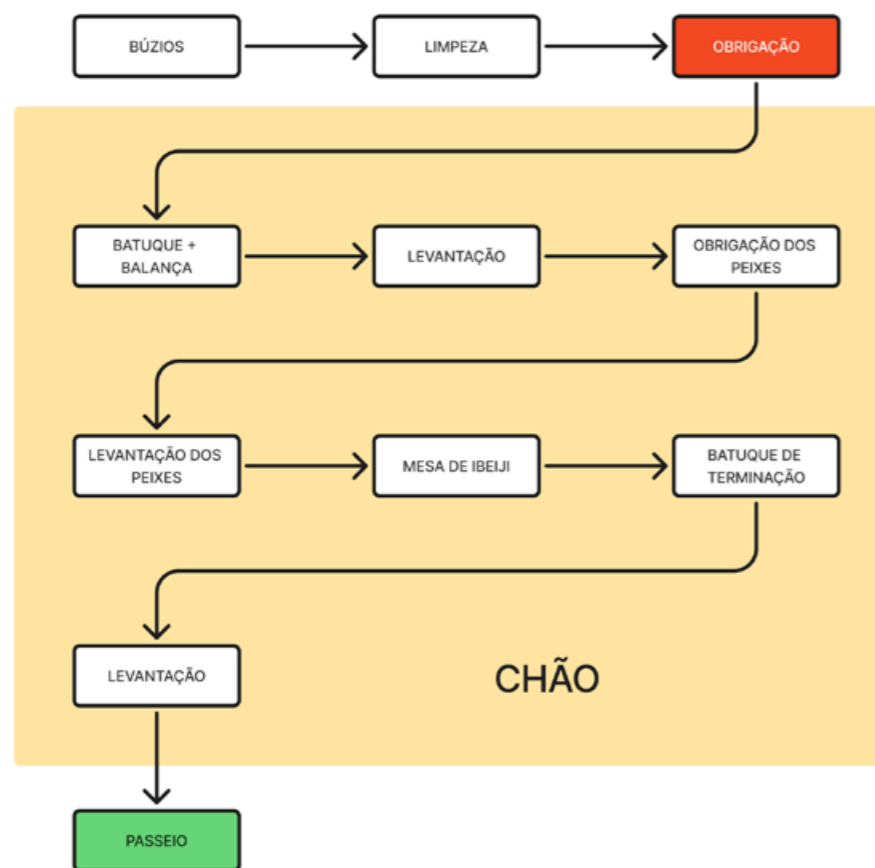
Para Corrêa (1992), é difícil traçar a origem do Batuque devido à falta de registros. Para tentar esclarecer seu início, o autor remonta à chegada de africanos escravizados ao Rio Grande do Sul através do estado de Santa Catarina, Tramandaí/RS e, principalmente, pelas cidades de Rio Grande/RS e Pelotas/RS. Corrêa afirma que os primeiros terreiros de Batuque surgiram nessas duas últimas cidades entre 1833 e 1859, devido à presença da diáspora. Depois desse momento e com o crescimento de Porto Alegre, que atraiu o deslocamento de pessoas para a cidade, terreiros começaram a surgir ali.

Contudo, como argumenta o babalorixá Hendrix Silveira, doutor em Teologia, “o Batuque não se autogerou nesse estado: a tradição possui uma história que nos remete ao povo africano e a sua cultura” (Silveira, 2020, p. 15). Esse ponto ficará mais evidente a seguir, quando mencionarei a origem que Pai Tita de Xangô atribui ao *passeio*.

O Batuque é movimentado, principalmente, por um tipo específico de ritual: as *obrigações* – e são essas *obrigações* que acionam o *passeio*. Essas *obrigações* são um momento de grande importância porque é ali que pais e mães de santo criam ou reforçam o vínculo de um filho com o seu orixá pessoal.

É após passar pela primeira *obrigação* que o batuqueiro finaliza a sua iniciação e entra de vez para a tradição. E, depois disso, essas *obrigações* passam a acontecer pelo resto de sua vida religiosa.

Quando iniciei a pesquisa, eu não sabia nada sobre o Batuque. Não fazia ideia de como essa tradição funcionava. A minha ponta do *iceberg* foi o *passeio* dentro do Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Através de entrevistas, leituras e vivências, comecei a entender como o *passeio* se encaixa num complexo ritual muito maior – no qual o *passeio* é apenas a finalização (Figura 2).



Tudo começa com um jogo de búzios que determina se chegou a hora da *obrigação*. Durante a *obrigação*, certos animais são imolados para que os orixás sejam alimentados e os vínculos, criados ou reforçados. Nesse momento, os *boris* – conjunto de objetos secretos que são a materialização do *ori*³ e da ligação dos batuqueiros com os seus orixás pessoais – saem das estantes do quarto de santo para irem ao seu chão.

Imediatamente após a *obrigação*, se inicia o *chão*: um período de liminaridade e reclusão que pode durar até 21 dias.⁴ Durante esse período, quem passou pela *obrigação* deve passar o máximo de tempo possível no terreiro em repouso, pois seu corpo, agora tido como frágil, está gestando um orixá (Anjos, 1995). Esse período é chamado de *chão* porque quem tem seu *bori* no chão do quarto de santo deve passar o máximo de tempo possível nesse mesmo nível.

Ainda antes do *passeio*, acontecem outros rituais. No primeiro batuque, festa para os orixás, há um ritual chamado balança que confirma se os orixás aceitaram o que foi oferecido a eles. Depois, há a *obrigação* de peixe, feita para “acalmar”, com o sangue frio, a *obrigação* que está no quarto de santo.

Seguindo o caminho desse complexo ritual através da materialidade dos *boris*, chegamos à última levantação. Nesse momento, os *boris* voltam para o quarto de santo e, assim, o *passeio* pode acontecer.

³ *Ori*, palavra de origem iorubá, significa cabeça. Ali, na moleira de uma pessoa, reside o orixá dono de sua cabeça.

⁴ Esse número varia de terreiro para terreiro.

Segundo Pai Joel de Xangô, de Canoas/RS, em entrevista concedida em 2022, o *passeio* é feito, literalmente, para passear a *obrigação*. É um ritual feito para mostrar aos orixás e ao resto da sociedade batuqueira que quem passou pela *obrigação* está renascido e ainda busca os caminhos da religião.

Para fazer isso, o *passeio* sai dos terreiros e faz, primeiro, um percurso por pontos do centro de Porto Alegre onde os orixás estão presentes – falarei mais sobre isso adiante. Depois, disso, pais e mães de santo, conduzem seus filhos até outro terreiro, geralmente da mesma família de santo, para mostrar que a *obrigação* foi feita e para partilhar daquele *axé*.

Talvez o que eu quero demonstrar aqui – a função do *passeio* – fique um pouco mais claro com a ajuda de Victor Turner (2008) e José Carlos Gomes dos Anjos (1995). Sabidamente, a antropologia dos rituais de Turner se baseia no esquema tripartite e numa noção muito particular de estrutura. Estrutura, para Turner, é uma organização de uma série de papéis (*roles*).⁵ O que o esquema tripartite – separação, liminaridade e reintegração – faz é mudar o papel de uma pessoa dentro de uma dada estrutura. Por seu turno, Anjos (1995, p. 142) diz que:

O chão resume num único ritual os três eventos elementares da vida de um indivíduo: como um ritual de passagem, [na *obrigação*] morre para sua existência anterior vive a liminaridade como momento frágil e perigoso e renasce revigorado no fim do processo.

Assim, juntando a antropologia dos rituais com a abordagem material da religião, enxergo o *passeio* da seguinte forma. Primeiro: na *obrigação*, quando os *boris* vão para o chão, há uma separação estrutural que leva as pessoas à liminaridade. Segundo: agora em estado liminar, quem passou pela *obrigação* é chamado de *preso*, um papel temporário fora da estrutura convencional do Batuque. E, como parte dessa liminaridade, os *presos* precisam cumprir uma série de interdições,⁶ seus corpos são vistos como frágeis e precisam ser cuidados pelos seus sacerdotes e irmãos. Nesse momento, também é possível pensar que com essa liminaridade vem uma *communitas*, uma antiestrutura que tem o companheirismo como uma das suas características principais (Turner, 2008). É importante notar que esse período liminar, o *chão*, não é um período isolado. Ele se estende e ocorre concomitantemente aos outros rituais. Terceiro: por fim, os *boris* voltam às estantes do quarto de santo na última levantação; a partir desse momento, o *passeio* pode acontecer. Renascidos, quem passou pela *obrigação* experimenta uma série de (re)apresentações que marcam a transição para uma nova vida – talvez com um papel diferente, mas sempre um degrau acima na hierarquia batuqueira (Figura 3).⁷

Tendo estabelecido de onde eu parto e qual é o ritual que move esta pesquisa, passarei agora às análises que importam para este texto. Primeiro, me deterei sobre por que o *passeio* acontece no centro de Porto Alegre. Em seguida, abordarei como esse ritual ocupa o Santuário de Nossa Senhora do Rosário.

⁵ Dentro do Batuque, alguns papéis (e não cargos) podem ser: *iniciado*, *pronto de cabeça* e *pronto de Bará e Oxalá*.

⁶ Quem está cumprindo o *chão* não pode, por exemplo, comer comida quente, usar garfos e qualquer objeto pontiagudo, ter relações sexuais, beber álcool e mais.

⁷ Nem sempre a ida ao *chão* representa a troca de um papel, mas a ida ao *chão* sempre está ligada à progressão de uma pessoa dentro da estrutura do Batuque. Isso porque a ida ao *chão* pode significar o assentamento dos orixás pessoais de uma pessoa ou o desenvolvimento da relação humano-orixá e a individualização desse orixá (Anjos, 1995).



O ritual e a negritude de Porto Alegre

Nesta seção, tratarei de apresentar o que Almeida Júnior (2002) chamou de Geografia Sagrada do Batuque. Um conjunto de três pontos do centro de Porto Alegre – o Mercado Público, a igreja de Nossa Senhora do Rosário e a orla do Guaíba – que são visitados em peregrinação (Figura 4). O autor diz que após o *chão*, quem passou pela *obrigação* é apresentado para uma outra Porto Alegre, uma Porto Alegre sagrada para o Batuque. Almeida Júnior (2002, p.35) diz que “No ‘Passeio’ a territorialidade sagrada apresenta-se em sua plenitude, e a memória coletiva é reavivada pelo contato com locais consagrados com os quais os batuqueiros têm relação estreita”.

O *passeio* se inicia com a saída do *terreiro* (Figura 5). Segundo Pai Tita de Xangô – sacerdote do *Ilê Axé Ijexá Xangô Ogodô* em Viamão/RS, um terreiro de *nação ijexá*, – o *passeio* é uma tradição que tem origem africana. Em entrevista concedida em 2023, Pai Tita diz que:

Na África, todas as aldeias, todas as cidades agora né, que já não são aldeias. Por exemplo, o *Ijexá*, aí tem o mercado principal, então os sacerdotes levam o iniciado até lá pra fazer o *passeio*. Por quê? Porque é um lugar da fartura, né. São dois momentos, logo que inicia a *obrigação*, esse noviço tem as roupas do corpo rasgadas, significando que ele tá deixando a vida, o passado ali e agora ele inicia uma nova vida.

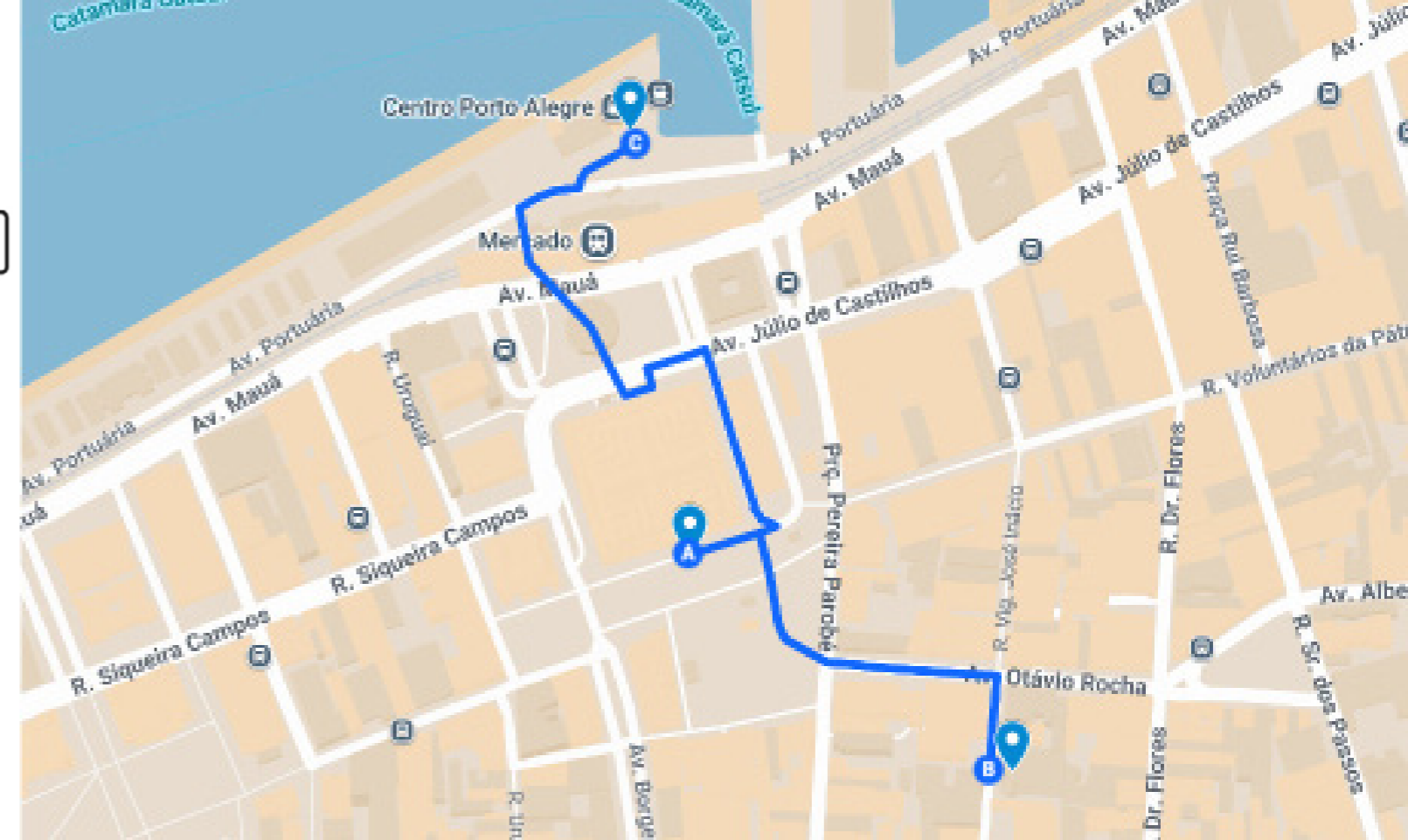
Aqui, Pai Tita, além de apontar para uma origem do *passeio*, ele também indica para o local mais importante desse ritual segundo o fundamento que aprendeu: o mercado. Na Região Metropolitana de Porto Alegre e até para regiões mais distantes do estado, o Mercado Público é uma referência para a feitura do *passeio*. A fala de Pai Tita continua. Ele fala que após a *obrigação*

a pessoa vai ser apresentada à comunidade como iniciada. E aí ela vai fazer o *passeio*. Então, onde ela vai... O Mercado, porque na África, a maioria dos mercados têm o *assentamento* do *Bará*, que é o [*orixá*] que governa todo movimento de clientes, de pessoas, de vendas, de compra. É o *Bará* que comanda tudo.

Essa última fala de Pai Tita é duplamente importante porque ela pede que se fale do Mercado como lugar de sociabilidade negra e como local sagrado.

O Mercado Público de Porto Alegre foi inaugurado em 1869 e muitos *terreiros* começam seus *passeios* por lá, pois ali está o *orixá Bará*, divindade mensageira, das trocas, do sexo e por quem tudo se inicia. Vitor Queiroz (2022) conta que “o *Bará*, além de mediar uma série de relações de compra, venda e troca de comida e produtos religiosos no interior deste espaço, é tido como o patrono desse edifício e [...] da própria cidade” (Queiroz, 2022, p. 134). Pai Tiago de Bará Onilú, parceiro de pesquisa de Queiroz, em entrevista concedida a mim em 2025, contou que a energia desse *orixá* emana pelas quatro portas do Mercado cobrindo Porto Alegre inteira.

Figura 3 – O passeio e o esquema tripartite. Fonte: autor, 2025.



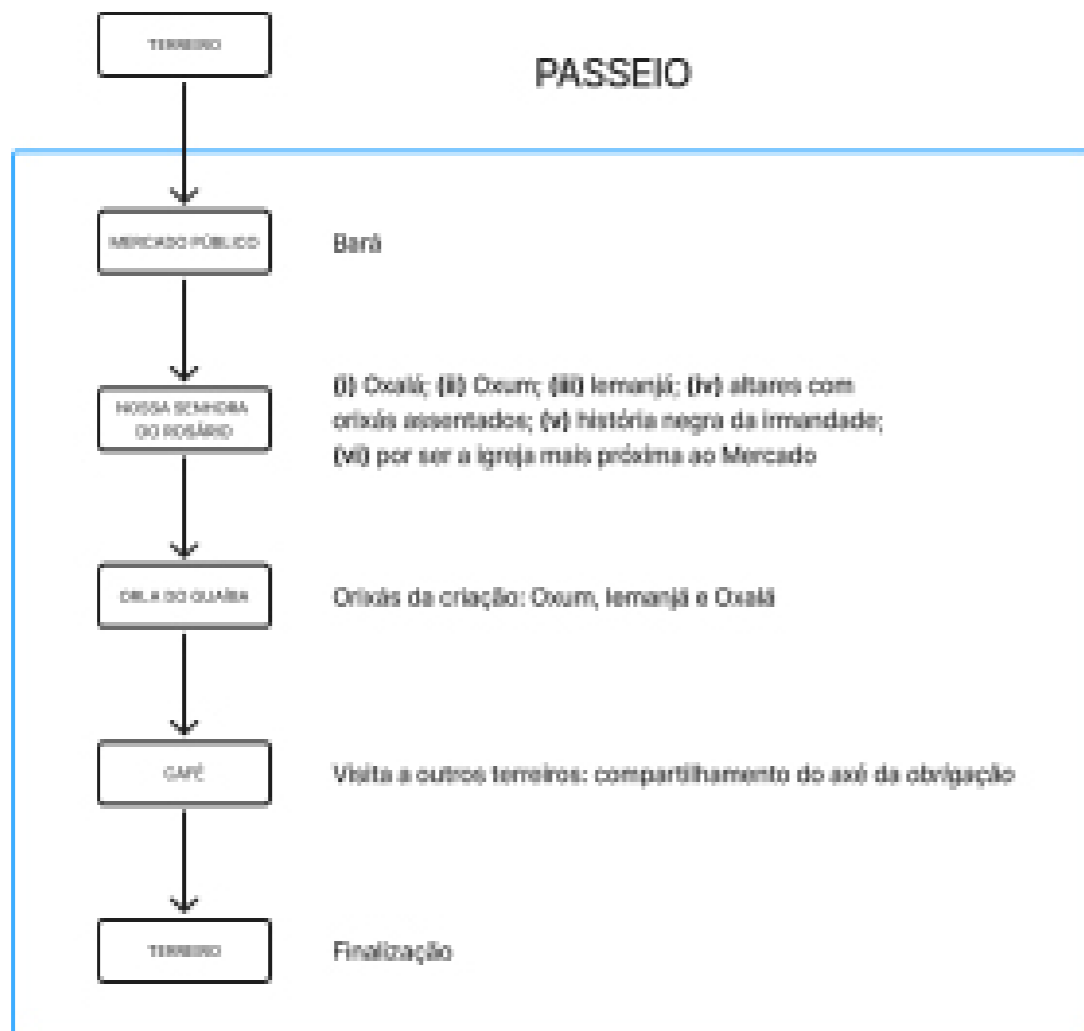
Em seu texto, Queiroz retoma duas histórias que narram o assentamento desse *orixá* durante a construção do Mercado. Essas histórias relatam que, ou os escravizados que construíram o prédio, ou Príncipe Custódio (1831-1935), nobre africano vindo do atual Benin, *assentaram* esse *orixá* sob o cruzeiro localizado no centro do Mercado. Esse assentamento significa que “certos objetos poderosos, que consubstanciam a presença desse *orixá*” (Queiroz, 2022, p. 134) foram enterrados ali. Pode ser adicionada a essas histórias algo que Pai Tita me contou em 2025 em uma comunicação pessoal: segundo outra versão, o *assentamento* de *Bará* está em outro local, na flora Banca Bandeira.

Assim, o Mercado Público é (e sempre foi) um lugar sagrado. Segundo Pai Tiago de Bará Onilú, todas as paredes e caminhos internos e externos ao Mercado são sagrados desde antes da sua construção. Isso porque, mesmo antes da sua edificação, aquele espaço foi habitado por “ganhadeiras [que] vendiam seus quitutes, seus produtos, pra comprar a alforria dos seus maridos, dos seus parentes, dos seus amigos” (Martins, 2020 apud Queiroz, 2022, p. 133). Anjos (2007) conta que essas negras minas eram célebres pela intensidade religiosa que ocupava o Mercado, e que elas também podem ter assentado *Bará* ali.

Voltado o foco para *Bará*, Queiroz mostra como esse *orixá* se manifesta de forma concreta em coisas e em práticas religiosas. Dentre essas práticas está o *passeio*. Para o autor, o *passeio atualiza a presença negra* maciça que existia no centro da cidade antes que a desterritorialização e a gentrificação atingissem-os, unindo-os em um itinerário sagrado. Essa peregrinação – que consagra o novo filho de santo, mas também renova o axé da cidade – reforça a percepção do espaço e do tempo própria do Batuque, projetando-a, por alguns momentos, por toda a sua região central (Queiroz, 2022).

É necessário que se explique porque Queiroz usa as palavras desterritorialização e gentrificação para que se possa estabelecer o centro de Porto Alegre, o palco de um ritual do Batuque, como um espaço historicamente negro.

Figura 4 – Percorso do passeio no centro de Porto Alegre. Ponto A: Mercado Público. Ponto B: Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Ponto C: orla do Guaíba. Fonte: Google Maps, 2025.



Anjos (2007) diz que Porto Alegre sempre foi uma cidade intensamente negra. O autor começa seu texto lembrando uma celebração batuqueira que aconteceu no interior do Mercado Público em 2007 para comemorar o projeto “Bará do Mercado” e para reivindicar aquele espaço enquanto “nosso”, pois ele é sagrado para o Batuque. Anjos lembra das pretas minas que faziam seu comércio ali e fala que sua presença, agora como pretas velhas, pôde ser sentida naquele dia. Ele diz:

Não que o ritual do espaço central do Mercado, nesse dia 11, tenha se deslocado na linha do tempo até a um passado imemorial, mas talvez a geometria variável do presente tenha ganho um extensão na medida da intensidade das presenças convocadas pelo ritual. Instaura-se um *sempre aí*, que é um presente profundo dos escravos, circundando o centro da cidade na forma por vezes de jovens negros na esquina democrática das sextas-feiras à noite ou, em outros dias, de pretas minas vendendo quinquilharias. Quando as iyalorixás restauram o Bará no centro do Mercado, o ritual não evoca as velhas minas. Elas não são lembradas, pois o ritual é uma reiteração, é a repetição cotidiana do sempre *já aí* rotineiro (Anjos, 2007, p. 53, destaques no original).

O que Anjos diz é que a presença negra no Mercado Público hoje não funciona como uma máquina do tempo que transporta para o passado. Mas, sim, que a natureza flexível do presente é estendida e mostra que, mesmo que não seja explicitamente reconhecida, a presença histórica e contínua de pessoas escravizadas no passado é uma parte fundamental da realidade atual.

O texto continua caracterizando a região central de Porto Alegre como um espaço negro que foi gentrificado. Anjos (2007) cita ruas – a Fernando Machado, a Demétrio Ribeiro e “outros becos” – e regiões – o Areal da Baronesa, a Ilhota e a Colônia Africana – que eram habitadas por pessoas negras, mas que através de um processo de exclusão, foram perdendo essa característica. O autor vai dizer que

Houve um lapso de tempo em que as pessoas não podiam ocupar o centro da cidade investida do desejo de negro, essa intensidade transpunha a moralidade que sacralizava a hegemonia branca. Lembra-nos Bittencourt Jr. que, até bem mais tarde, nos arredores dos anos 60, os negros estavam tacitamente proibidos de *circular no centro da cidade pela razão de não dominarem os códigos sociais urbanos; não se apresentarem com indumentárias adequadas ao trânsito social e, sobretudo, devido ao baixo poder aquisitivo* (Anjos, 2007, p. 62, destaques no original).

Porém, apesar dessa exclusão, hoje a presença negra no centro de Porto Alegre, seja por motivos religiosos – o Mercado – seja por motivos de sociabilização marca o centro como um *habitat* negro através de uma reterritorialização.

A presença negra no centro de Porto Alegre também pode ser atestada pela contínua presença da extinta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre. Foi essa a irmandade que construiu o prédio original do santuário visitado pelo *passeio* atualmente.

Hoje, diversas referências justificam a presença de corpos do Batuque nesse espaço. Por exemplo, já ouvi a justificativa de que aquele lugar é a casa de Oxalá – orixá sincretizado como Jesus. Outros já relataram que o local é a casa de Oxum ou de Iemanjá em referência a Nossa Senhora. Há, ainda, a história de que a Irmandade assentou todos os *orixás* nos altares do templo. Em comunicação pessoal em 2025, Pai André disse que o único *orixá assentado* foi uma Oxum que ainda está presente. Para ele, o *passeio* não existe sem a história da Irmandade.

Além disso, algumas pessoas frequentam o local pela memória e pela história dos negros e negras que construíram o prédio original. Existe, ainda, a versão pragmática de Pai Joel, que afirma ir lá por ser a igreja mais perto do Mercado Público.

A história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário começa no século XVIII. Fundada em 1786, na Igreja Matriz, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi uma organização formada, majoritariamente, por pretos e pardos, escravizados e livres. Diferente de suas coirmãs do resto do Brasil, que só aceitavam irmãos negros retintos, a irmandade de Porto Alegre também foi marcada pela presença de pessoas pardas e brancas, incluindo membros do clero (Nascimento, 2009).

A história da Irmandade sempre foi marcada pelo racismo e pelo racismo religioso. Já no seu início, a Irmandade teve que deixar a Igreja Matriz porque suas práticas religiosas que incluíam elementos africanos não eram aceitas.

A Irmandade inaugurou seu próprio templo em 1827, mas isso não representou sua independência. Até o fim de suas atividades, a irmandade permaneceu em constante conflito com o clero, com quem tinha de dividir espaço no templo. O clero buscava controlar todas as ações da irmandade, especialmente a forma como as festas públicas em homenagem à sua padroeira eram realizadas. Segundo o bispo da época, elas aconteciam com indecência e desrespeito. Um traço marcante das festas que foi suprimido foi a coroação de reis congos e rainhas gingas (Barea, 2004).

Mesmo assim, a Irmandade prosperou em número de afiliados, prestígio e em dinheiro. Chegou a possuir um grande número de irmãos e irmãs, ser dona de uma diversidade de imóveis e figurava na competição tácita de qual irmandade dava a maior festa – em oposição às irmandades brancas. E, apesar do controle eclesiástico, sempre manteve relações com as religiosidades de matriz africana contemporâneas a si. As festas que a Irmandade dava eram ensaiadas no candombe de Mãe Rita e a Irmandade contou com essa comunidade para coletar dinheiro e mão de obra para erguer seu templo (Barea, 2004). Em entrevista concedida em 2025, Baba Hendrix contou que uma das lideranças da Irmandade era uma *mãe de santo*.

Apesar do sucesso, a Irmandade acabou por minguar na década de 1950 (Giumbelli, 2025). Foram responsáveis por isso pressões do clero e conflitos internos. Porém, mesmo antes de acabar, a Irmandade perdeu o seu templo, alvo da Igreja Católica há anos, na década de 1930 (Barea, 2004). A arquidiocese se apossou do templo, mas seu antigo plano de demoli-lo foi impedido porque o prédio foi tombado em 1938 pelo antigo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Em 1941, a Igreja conseguiu reverter o tombamento e, em 1951, o templo foi demolido. Para Inda (2017), a substituição do templo é uma tentativa de apagar a negritude da sua história. Hoje, a Irmandade não consta nos materiais de divulgação do santuário.

Segundo Giumbelli (2025), o *passeio* já se realizava ali quando a Irmandade se extinguiu e que a irmandade e a sua igreja, através de suas práticas, participaram da própria formação do Batuque. O autor também fala sobre como o *passeio* – e outras manifestações negras em espaços católicos – forma um sistema de memórias que desbloqueia e reativa registros passados da presença negra na história.

Ainda sobre o santuário, vale notar que há terreiros cuja tradição nunca foi ir até o Rosário, como é o caso de Pai Tiago de Bará Onilú. Em entrevista concedida a mim em 2025, ele contou que ir ao Rosário nunca fez parte do modo como ele aprendeu a fazer o *passeio*. Também em entrevista, Baba Hendrix contou que na primeira vez que fez o *passeio*, seu *pai de santo* levou ele e seus irmãos até o Rosário. Mas, que hoje, ele abandonou essa prática e apenas vai até a frente do santuário onde ensina aos seus filhos a história do local. Ele acredita que qualquer assentamento que estivesse no santuário foi retirado junto com a demolição do prédio original.

Pai Tiago e Baba Hendrix são exemplos de lideranças que compartilham uma visão africanista: a de que o Batuque não deve ir a igrejas católicas para não se curvar aos colonizadores. Essa linha de pensamento procura, de uma maneira geral, dessincretizar as práticas do Batuque. O caso de Pai Maninho gerou uma grande repercussão online onde pessoas colocavam argumentos contra a ida ao Rosário, confira mais em Giumbelli e Cristaldo (2025).

Por fim, o *passeio* vai até algum ponto da orla do Guaíba, também referenciado como *praia*. Esse nome se dá porque há duas referências que explicam a ida até esse corpo d'água: para fazer ofertas e pedidos a 1) Oxum ou 2) aos *orixás da criação* – Oxum, Iemanjá e Oxalá –, também conhecidos como *povo da praia*. Esses orixás, associados às águas e ao mel, são tidos como as grandes mães e o grande pai por serem responsáveis pelo nascimento de outros orixás.

Embora seja difícil contar uma história da orla por ela ser um espaço não-institucional e expandido, é fácil indicar a sua importância para o Batuque. De imediato, é necessário lembrar do monumento à *Oxum* que fica no bairro de Ipanema e da grande celebração que acontece ali. Também é importante mencionar que toda a extensão do Guaíba é procurada para quando os despachos precisam ser feitos na água.

Também é possível acessar a importância da orla através da memória. Em sua dissertação, Almeida Júnior conta que:

O fato de morar na Volta do Gasômetro, se por um lado poderia afastar Mãe Tereza do universo batuqueiro, na época já em franco deslocamento para os bairros periféricos da cidade, por outro lado, a aproximava ainda mais, podendo mesmo ter sido definitivo para sua constituição como Mãe-de-santo. Segundo a narrativa de Mãe Tereza, o fato de morar a poucos metros da orla do Rio Guaíba, ao lado da Usina do Gasômetro, teve grande influência sobre seu destino, pois ali estão os "axés do povo da praia", especialmente, Oxum e Iemanjá. Por isso, ela conta que Mãe Stela da Iemanjá "*pedia pra que eu despachasse os axés pro povo da praia, ali no Gasômetro*". E mais, "*eu guardava os axés na minha sala de cabeleireira onde eu tinha uma prateleira com uma cortina e depois despachava na praia*" (Almeida Júnior, 2002, p. 30, destaques no original).

Essa citação tem dois pontos importantes. O primeiro é que ela nos permite ver a importância da orla para uma trajetória e para uma prática religiosa. Ao ter acesso privilegiado à orla, Mãe Tereza manteve um contato próximo e ativo com o Batuque. E, em segundo lugar, porque ela fala do movimento de deslocamento dos terreiros para longe da região central. Esse é um ponto que aparece em Corrêa (1992) e que também é desenvolvido e demonstrado pelo projeto de extensão Circuitos Religiosos na Cidade, coordenado por Emerson Giumbelli.⁸

Esse projeto, que consiste em caminhadas pelo centro de Porto Alegre, mostra as presenças do catolicismo, do mundo evangélico e das tradições de matriz africana naquela região. Porém, enquanto há diversos prédios católicos e evangélicos, o projeto passa por apenas dois lugares também ocupados pelo Batuque: o Mercado Público e o Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Não há *terreiros* no centro. Mas, no limite, toda encruzilhada é de *Bará* e todos os caminhos são de *Ogum*.

Tendo estabelecido a importância de pontos de Porto Alegre para a história negra do Batuque dessa cidade, passarei agora a mostrar como esses espaços são ocupados por essa tradição.

Adentrando espaços: o *passeio* na arquitetura

Fiquei perdido na primeira vez que fui fazer trabalho de campo no Rosário. Muitas informações chegaram até mim e eu não sabia como absorvê-las. Mais profundamente, eu não sabia exatamente o que observar; até que se deu a domesticação teórica do meu olhar (Cardoso de Oliveira, 2000). Através da abordagem material da religião, como conceitualizada e posta em prática por Birgit Meyer (2013) e Rodrigo Toniol (2015), comecei a prestar atenção em corpos, gestos e na manipulação de objetos. É através desse prisma que apresentarei aqui como os corpos do Batuque ocupam os espaços apresentados na sessão anterior.

Enquanto a ordem do *passeio* em sua forma mais comum começa pelo Mercado Público, meu trabalho de campo no Santuário de Nossa Senhora do Rosário⁹ me

⁸ Professor titular do Departamento de Antropologia e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Rio Grande do Sul. Perfil do projeto na rede social Instagram: https://www.instagram.com/circuitos.religiosos_ufrgs/.

⁹ Enquanto este artigo busca dar uma visão geral do *passeio*, a minha dissertação versará especificamente

permitiu localizar outra ordem possível: uma que começa no santuário para depois seguir até o Mercado e até a orla. Assim, escolho guiar esta sessão a partir de uma observação que fiz em 2024, durante as enchentes que assolavam o Rio Grande do Sul. Escrevi no meu diário de campo:

Depois de alguns minutos, apareceu um grupo. Cinco pessoas vestindo axós de cores diversas. Entraram pelo lado esquerdo, e foram direto para o corredor da direita. Passaram pelos altares e foram direto para os bancos da frente. Em duplas ou individualmente, se ajoelharam no primeiro degrau da escada, antes da corrente, e bateram cabeça, encostaram as testas no chão. “Bater cabeça” foi o termo usado por Andreza, a mãe de santo. Alguns minutos depois, quando falei da minha surpresa sobre eles terem conseguido bater cabeça [lá dentro], Andreza disse que já bateu boca com um dos seguranças antigos, mas que não lembrava qual. Disse que essa igreja sempre foi muito boa, mas que mudou de uns tempos pra cá. Falou que ela sempre foi frequentada por gente de religião.¹⁰

Esse foi o percurso de Mãe Andreza e seus filhos dentro do santuário. Ele me chamou atenção porque foi a primeira vez que observei um grupo bater cabeça do mesmo modo que se faz no *terreiro*. Observar o *bater cabeça* e identificar como esse gesto tão importante para o Batuque é acionado no santuário foi uma das primeiras perguntas que apareceram na pesquisa.¹¹

Com o passar do tempo, fui identificando cada vez mais gestos e aprendendo sobre eles. Por exemplo, encostar a mão na imagem de um santo e depois beijá-la ou estender a palma da mão e depois beijá-la podem ser substituições para o *bater cabeça*, como já observei em *terreiros*. Outros gestos que observei em terreiros também aparecem no santuário, como esfregar as mãos e cruzar portas de costas em demonstração de respeito. Observei também como gestos católicos são incorporados. Como, por exemplo, o sinal da cruz, a genuflexão, o ajoelhar-se em oração nos bancos e a busca por água benta – que não está mais disponível.

Para cada grupo que entra no prédio eu faço um desenho da trajetória dentro do mapa da igreja, onde tento anotar ao máximo o que os corpos fazem. Com a união desses desenhos, construí um desenho-mapa que mostra dois extremos de modos de fazer o *passeio*: um que percorre todos os altares e outro onde os batuqueiros apenas ficam sentados (Figura 6).

Nesta imagem, podemos ver a distribuição dos bancos, dos altares e da corrente, elementos que, juntos, acabam por sugerir percursos. Primeiro, os altares (Figura 7). Eles são percorridos no sentido anti-horário, como tudo no Batuque. Em uma comunicação pessoal, Pai Tita me disse que esse é o sentido do voltar no tempo, do voltar para o tempo dos ancestrais até chegar no tempo que os *orixás* estavam na Terra. Por coincidência ou não, o primeiro altar a ser visitado nesse sentido é o de Santo Antônio, *Bará* no sincretismo. Em seguida, se vai ao altar de Nossa Senhora Aparecida (*Oxum*).

sobre como o *passeio* ocupa esse espaço católico.

¹⁰ Andreza também mencionou os passeios também podem passar pela Paróquia de São Jorge, no bairro Partenon, onde, para ela, o Catolicismo e o Batuque convivem melhor. Há passeios que também passam pela Basílica Nossa Senhora das Dores, também no centro de Porto Alegre.

¹¹ Esse gesto demonstra respeito a um orixá ou a uma pessoa. De acordo com Corrêa (1992, p. 114), essa saudação “Tanto pode ser feita de pessoa para pessoa, orixás para pessoas, orixás para orixás. O de hierarquia inferior, seja na ordem mítica dos orixás, seja no status dos humanos, bate cabeça para o inferior”. Idealmente, esse gesto consiste em deitar o corpo aos pés do seu superior e encostar a testa no chão.

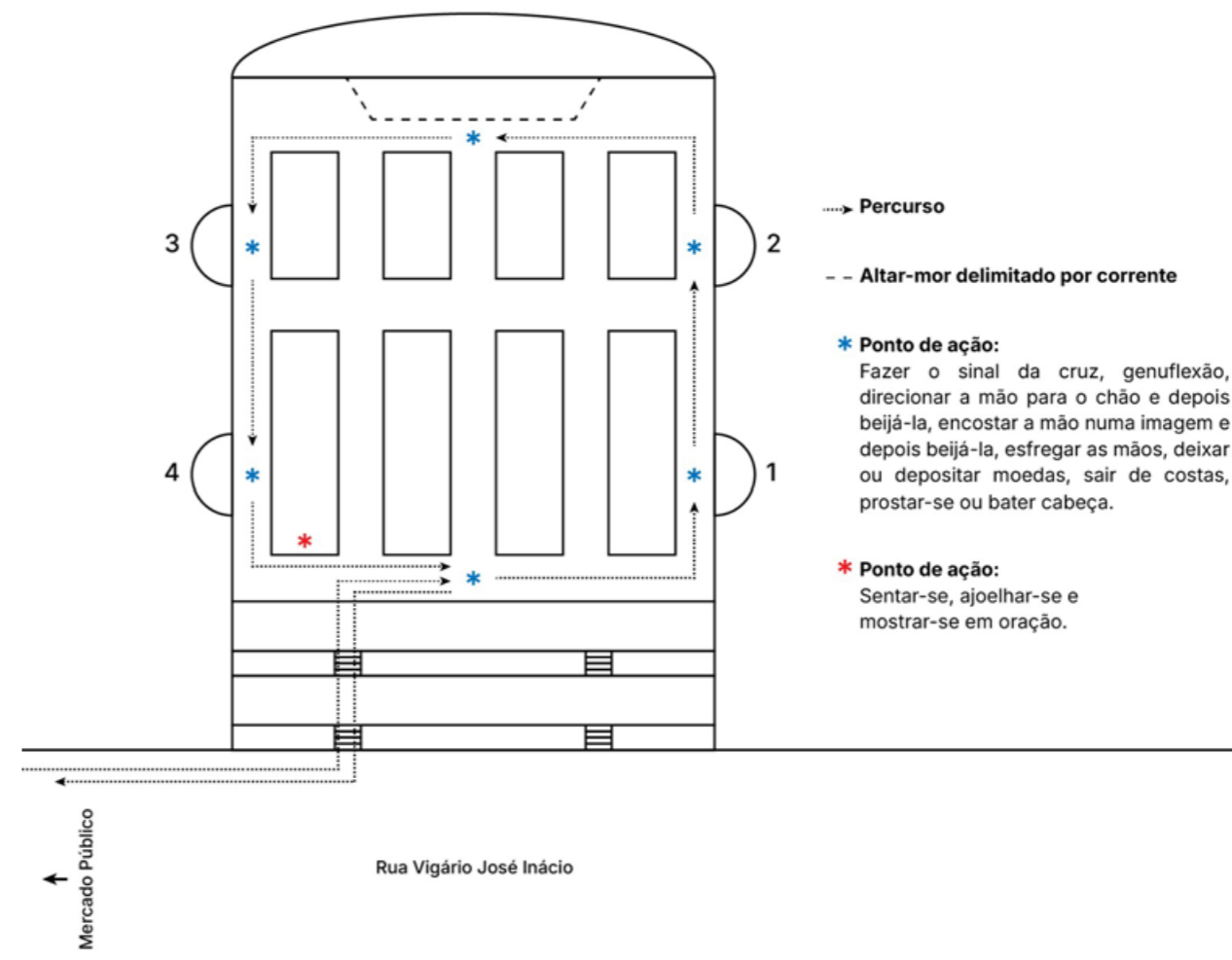


Figura 6 – Mapa e percursos dentro do Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: autor, 2025.

Depois, o presbitério, onde fica a Capela do Santíssimo Sacramento. Ali também, logo acima, fica uma imagem de Nossa Senhora do Rosário. Aqui, as referências podem ser Oxalá ou, como já ouvi, lemanjá. Seguindo para a esquerda, há o altar de São Miguel Arcanjo segurando uma balança – *Xangô* no sincretismo. E, por último, São Jorge e Santa Cecília. *Ogum* e *Obá*, respectivamente.

Em cada altar, algum gestual é acionado. Também há grupos que deixam moedas nos altares ou nas caixinhas de doação. No âmbito da mente, são feitos agradecimentos e pedidos de saúde e prosperidade. Em comunicação pessoal, Pai Tita contou que “até rez[a] um Pai Nosso” porque estudou em colégio católico.

Já a corrente é uma adição para que o que aconteceu com Pai Maninho não volte a se repetir (Figura 8). Após o sucedido, a Federação Afro Umbandista do Rio Grande do Sul (FAUERS) entrou em contato com a Arquidiocese de Porto Alegre. Em uma reunião, a Arquidiocese pediu à FAUERS um ofício a ser repassado para as igrejas da arquidiocese explicando que ritual era aquele e como é feito. Por seu turno, a FAUERS pediu que as igrejas demarcassem aonde não se pode ir.

Voltemos ao relato de Mãe Andreza.

Depois que Mãe Andreza e seu grupo terminaram a visita, eu os abordei e perguntei sobre o *passeio*. Ela se mostrou muito solícita e uma filha de santo disse que eu podia ir com eles até o Mercado.

[...]



Figura 7 – Os altares laterais do Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: autor, 2025.

Saindo do santuário, descendo a rua e dobrando à esquerda, o grupo parou para comprar flores. "Cada orixá tem uma cor", falou uma filha [de santo] de Andreza. "Tá explicando isso pra ele?", perguntou ela a sua mãe de santo.

Vale notar que o florista foi muito atencioso com o grupo. Até deu uma flor branca de Oxalá de brinde.

Fomos ao Mercado. Antes de entrarmos, o grupo parou para contar moedas. Cada um precisava de 15. Três moedas para cada uma das quatro entradas e mais três para o cruzeiro. Entramos pela entrada do Largo Glênio Peres. Cada um de grupo atirou suas moedas para cada lado da entrada. Já havia muita pipoca nos cantos. "Pipoca é clareza", disse Andreza. Depois, por dentro, fomos para a esquerda, para a entrada pela Borges. Depois, fomos para a entrada da Júlio de Castilhos. Em seguida, para a entrada da Praça Parobé. Visitados os quatro lados, no sentido horário, o grupo se dirigiu para o cruzeiro. Se ajoelharam ao redor do círculo. Bateram cabeça. Pegaram as três moedas restantes. Uma por vez, as bateram três vezes no chão e as jogaram no centro.



Depois disso, foram comprar ["roubar"] lentilha. "Grão da fartura". Disseram-me que antigamente a lentilha tinha que ser "roubada" (e paga em seguida). Explicaram-me que é muito importante que a pessoa que vai pegar a lentilha a pegue com o punho, que pegue um punhado. Isso representa a busca por fartura. Foram até uma loja que permitia a prática. [Na ocasião, Andreza entrou na loja e combinou com um atendente o que aconteceria.]

Os corredores do Mercado Público formam uma cruz. As entradas norte e sul, leste e oeste se encontram exatamente no cruzeiro, o centro físico, ritual e espiritual do Mercado. Os percursos do *passeio* podem ser feitos internamente ou entrando e saindo – quando se sai por uma porta e se vai até a próxima por fora do prédio. Nessa etapa do ritual, as materialidades que aparecem são as moedas, a pipoca, as frutas, os vegetais, os legumes comprados e *Bará*, materializado no cruzeiro e nas trocas.

Os *passeios* que acompanhei foram muito silenciosos. Porém, na rede social TikTok, há vídeos de *passeios* com tambores e com sinetas. E, em seu texto, Mateus Cunha (2007), relata a entoação de rezas (no Batuque, sempre em iorubá).

Rezas em iorubá também aparecem na última etapa do *passeio*, na orla. Observei dois *passeios* nessa etapa perto das águas. Um em Porto Alegre, num ponto da orla perto do Mercado Público (Figura 4), e outro em Pelotas, no Quadrado.

Figura 8 – Corrente no Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: autor, 2025.

Nessas duas ocasiões, ao som de sinetas e com os corpos Joelhadas, foram entoadas as rezas de Oxum, Iemanjá e Oxalá. Foram jogadas na água flores amarelas, azuis, brancas e alfices. Em Porto Alegre, a *mãe de santo* passou perfume, um *axé do povo da praia*, em todos os presentes.

Conclusão

Partindo de um caso de racismo religioso, apresentei um ritual que mantém relações estreitas com a cidade, com a sua arquitetura e com a história da população negra. O *passeio* tem a sua raiz em uma tradição iorubana – de ir ao mercado por motivos econômicos, sociais e religiosos (Sekoni, 1994; Verger, 1981) – que se transforma e que sobrevive no contexto colonial. Em Porto Alegre, a história do *passeio* não existe sem a história do povo negro da cidade. Ali, os corpos do Batuque conseguiram manter as suas tradições e criarem novas, ocupando espaços com seus gestos e objetos de mediação religiosa.

Esses corpos percorrem a cidade por onde deixam objetos que os ligam ao sagrado. Essas materialidades, agenciadas do jeito que são, são um meio que os batuqueiros usam para se comunicarem e a trocaram com os *orixás*. Tudo no Batuque é troca. As moedas, a pipoca e as flores, são trocas feitas com os *orixás* em agradecimento e em favor do que se pede. Configura-se, assim, uma linguagem religiosa expressa por meios materiais para que se alcance o extra-material sagrado. Mas esse extra-material, como as coisas estão postas na igreja do Rosário e no Mercado Público, estão muito bem materializados e localizados.

O corpo em si também é um meio de comunicação com o sagrado e um meio para que cada pessoa o sinta. Corpos e rituais são importantes meios materiais. Para ela, as técnicas do corpo, gestos e disciplinas, treinam os sentidos para sentirem o extraordinário. No *passeio*, os gestos e as ações dos corpos do Batuque mostram onde está o sagrado e como essa tradição preza por ele. Ao baterem cabeça, totalmente ou de modo discreto, ao saírem do santuário de costas e ao distribuírem moedas, é possível ver como o sagrado é concretamente agenciado e experienciado através das práticas corporais. É importante salientar que esses corpos, organizados em um ritual de peregrinação, vestidos de certo modo e fazendo certas coisas, materializam o sagrado e marcam a paisagem urbana com a presença viva da sua fé (Meyer, 2013).

Também é importante notar que o *passeio*, além de atualizar a presença negra no centro de Porto Alegre (Almeida Júnior, 2002; Anjos, 2007; Queiroz, 2022), também estabelece um desafio por onde passa.

As romarias de iaô – ou saídas de iaô – são um ritual do Candomblé que finaliza as iniciações. Apesar das diferenças, esse ritual é muito parecido com o *passeio*; há uma ida ao mercado e uma ida a uma igreja católica. Um argumento interessante sobre as romarias, feito por Vogel, Mello e Barros (2012) é que elas desafiam o Catolicismo quando entram no seu espaço. Porque ao fazerem isso, os candomblecistas mostram que eles também podem agenciar aquele sagrado. Acredito que o mesmo acontece quando o *passeio* passa pelo Santuário de Nossa Senhora do Rosário e pelo Mercado Público.

Ao entrar no santuário, o *passeio* dá outros significados ao prédio e aos seus altares; além de lembrar da sua história. E a força desse ritual é tamanha que a sua prática não foi proibida; a corrente é um acordo para que as duas religiões continuem convivendo. Algo parecido ocorre no Mercado. Lá, o *passeio* também é memória e também é presença. Em suma, é um desafio a quem deseja privatizar aquele lugar (Queiroz,

2022).

O *passeio* é, então, um ritual que marca a cidade com outras cores e que ocupa os seus prédios com outras práticas. Os corpos que participam desse ritual marcam a cidade com a presença de uma tradição relegada à invisibilidade geográfica, histórica e social. É um ritual que traz a memória do que a cidade já foi e do que ela, na verdade, é.

Referências

ALMEIDA JÚNIOR, Francisco. “*Aprontando Filhos-de-santo*”: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de “Casas de batuque” de Porto Alegre. 2002. – Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002, p. 205 páginas.

ALVES, Juçara. *Gente estou indignada com o que aconteceu hoje na Igreja do Rosário*[...]. Porto Alegre, RS, 18 jan. 2020. Facebook: Juçara Alves @juçara.alves.509. Disponível em: <https://www.facebook.com/jucara.alves.509/videos/1428785927299849>. Acesso em: 02 nov. 2024.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado: ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995. p. 139-153.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A Reterritorialização do Negro no Centro de Porto Alegre. In: ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos; CUNHA, Mateus. *A tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/SMEC, 2007. Fotografias de Fernanda Rechenberg.

BAREA, José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004. 375 p.

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

CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1992.

CRISTALDO, Rafael. Incursões iniciais sobre o passeio do batuque gaúcho na região metropolitana de Porto Alegre. In: *REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 34., Belo Horizonte, 2024. Anais da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia: Territórios vivos, corpos plurais: antropologia e saberes críticos, 23 a 26 de julho de 2024. Brasília: ABA Publicações, 2024. p. 1078.

CUNHA, Mateus. Orixá Bará. In: ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos; CUNHA, Mateus. *A tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/SMEC, 2007. Fotografias de Fernanda Rechenberg.

GIUMBELLI, Emerson; CRISTALDO, Rafael. Um ritual afrorreligioso em um templo católico: o passeio no Batuque gaúcho. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 27, n. 2, p. 6-25, 31 jul. 2025.

GIUMBELLI, Emerson. *Afrografias em uma igreja do Rosário: histórias negras em Porto Alegre*. 2025. [Texto inédito].

GRANDE AXÉ. *Conversando com...Pai Maninho de Ogum*. Porto Alegre, RS, 27 jan. 2020. Facebook: Grande Axé @grandeaxebrasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/grandeaxebrasil/videos/2610892169167093>. Acesso em: 02 nov. 2024.

INDA, Sofia. Arte sacra em Porto Alegre: a antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário. In: Encontro de História da Arte, 12., 2017, p. 540-550. Campinas. *Atas [...]*. Campinas: UNICAMP/IFCH/CHAA, 2017.

MEYER, Birgit. Material mediations and religious practices of world-making. In: LUNDBY, Knut (Ed.). *Religion across media: from early antiquity to late modernity*. New York: Peter Lang, 2013. p. 1-19.

NASCIMENTO, Mara Regina. A Irmandade do Rosário de Porto Alegre diante dos controles civis e eclesiásticos, no século XIX. In: Simpósio Nacional de História, 25., 2009, p. 1-9. *Anais [...]*. Fortaleza: Associação Nacional de História, 2009. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.0227.pdf>. Acesso em: 04 set. 2021.

QUEIROZ, Vitor. Na rua, no meio do redemoinho: das mediações de Exu no espaço público à ação político-ritual em dois contextos afro-religiosos. *Religião & Sociedade*, v. 42, n. 1, p. 127-152, jan. 2022.

SEKONI, Ropo. Yoruba Market Dynamics and the Aesthetics of Negotiation in Female Precolonial Narrative Tradition. *Research in African Literatures*, Bloomington, v. 25, n. 3, p.35-45, 1994.

TURNER, Victor. Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da communitas. In: TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Eduff, 2008.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.