

Religiones afrobrasileñas y desobsesión colonial. Estrategias de lucha contra el racismo epistémico y religioso

Ernesto Rafael Borges¹

Resumen: Este trabajo examina las religiones afrobrasileñas en la región fronteriza de Santana do Livramento (Brasil) y Rivera (Uruguay). El análisis se estructura en torno al binomio conceptual “obsesión” —racismo religioso y epistémico— frente a “desobsesión” —vinculada a los saberes afrodiaspóricos—. Para ello, se documenta la presencia histórica de población africana y afrodescendiente en la zona, su contribución a la conformación socioeconómica regional y las estrategias de preservación cultural en contextos de marginación. Se rastrea, además, el proceso de transnacionalización religiosa desde Rio Grande do Sul (Brasil) hacia el norte de Uruguay, destacando el arraigo y adaptación local de prácticas como el Batuque, la Umbanda, la Línea Cruzada y la Quimbanda. Asimismo, se analiza la naturalización y legitimación del racismo contra estas tradiciones, desde la demonización colonial y la criminalización estatal hasta las formas contemporáneas de estigmatización. Por último, los terreiros son estudiados como espacios donde se generan saberes fundados en la memoria ancestral y en repertorios orales-corporales, configurando sistemas vivos de alta complejidad, capaces de desarticular categorías hegemónicas y proponer modos alternativos de existencia.

Palabras clave: Religiones afrobrasileñas. Diáspora. Racismo. Colonialidad. Epistemologías.

Resumen: Este trabalho examina as religiões afro-brasileiras na região fronteira de Santana do Livramento (Brasil) e Rivera (Uruguai). A análise estrutura-se em torno do binômio conceitual “obsessão” — entendida como racismo religioso e epistêmico — em contraponto à “desobsessão” — vinculada aos saberes afrodiaspóricos. Para isso, documenta-se a presença histórica da população africana e afrodescendente na área, sua contribuição para a conformação socioeconômica regional e as estratégias de preservação cultural em contextos de marginalização. Rastreia-se, ainda, o processo de transnacionalização religiosa desde o Rio Grande do Sul (Brasil) em direção ao norte do Uruguai, destacando o enraizamento e a adaptação local de práticas como o Batuque, a Umbanda, a Linha Cruzada e a Quimbanda. Além disso, analisa-se a naturalização e legitimação do racismo contra essas tradições, desde a demonização colonial e a criminalização estatal até as formas contemporâneas de estigmatização. Por fim, os terreiros são estudados como espaços onde são gerados saberes fundamentados na memória ancestral e em repertórios orais-corporais, configurando sistemas vivos de alta complexidade, capazes de desarticular categorias hegemônicas e propor modos alternativos de existência.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Diáspora. Racismo. Colonialidade. Epistemologias.

¹ Docente de Historia en el sistema público de educación (CFE, DGES, DGETP) con formación de posgrado en CLACSO en: Especialización en Epistemologías del Sur y Diplomado Superior en Pensamiento Latinoamericano y Caribeño: perspectivas crítico-emancipadoras.

Abstract: This study examines Afro-Brazilian religions in the border region of Santana do Livramento (Brazil) and Rivera (Uruguay). The analysis is structured around the conceptual pairing of "obsession"—referring to religious and epistemic racism—and "dis-obsession"—linked to Afro-diasporic forms of knowledge. To this end, the work documents the historical presence of African and Afro-descendant populations in the area, their contribution to the region's socioeconomic makeup, and strategies for cultural preservation amidst marginalization. It also traces the process of religious transnationalization from Rio Grande do Sul (Brazil) into northern Uruguay, highlighting the local rooting and adaptation of practices such as Batuque, Umbanda, Linha Cruzada, and Quimbanda. Furthermore, the study analyzes the normalization and legitimization of racism against these traditions, ranging from colonial demonization and state criminalization to contemporary forms of stigmatization. Finally, terreiros are examined as spaces where knowledge grounded in ancestral memory and oral-corporeal repertoires is generated, forming highly complex, living systems capable of dismantling hegemonic categories and proposing alternative modes of existence.

Keywords: Afro-Brazilian religions. Diaspora. Racism. Coloniality. Epistemologies.

Diáspora, sincretismo y resistencia: una aproximación a la construcción histórica de las religiones afrobrasileñas

Si se considera que toda diáspora constituye, en esencia, una empresa de muerte—en la medida que aniquila lazos de pertenencia, secuestra identidades y desdibuja los sentidos comunitarios de la vida—, entonces, la cultura que de ella emerge se erige como una fuerza contraria: la reconstrucción inventiva de todo aquello que fue devastado. Lejos de centrarse en el individuo, las culturas (afro)diaspóricas se fundamentan en el principio de que la vida solo es posible como un ejercicio colectivo de invención de mundos.

La trata transatlántica de personas esclavizadas, la mayor migración forzada de la historia moderna, constituyó un pilar estructural de la economía atlántica entre los siglos XVI y XIX. Dentro de este sistema de violencia y explotación comercial, la colonia portuguesa de Brasil se erigió como el destino singular más importante: se estima que, de los aproximadamente 12.5 millones de africanos deportados a las Américas, cerca de 5.8 millones—casi el 46%—fueron desembarcados en sus puertos². Este fenómeno, lejos de ser un episodio marginal, fue un elemento fundacional de la colonización que moldeó de manera permanente la demografía, la economía, la sociedad y la cultura de la futura nación brasileña.

² Eltis, David; Richardson, David (2010) *Atlas of the Transatlantic Slave Trade.*, p. 193. (La cifra de 12.5 millones embarcados y 5.8 millones para Brasil es el consenso académico actual derivado de la base de datos liderada por Eltis y Richardson).

La historiadora Ana Lucia Araujo destaca la diversidad étnica y cultural de los cautivos:

“[...] os africanos deportados para o Brasil não constituíam um grupo homogêneo. Eles provinham de diferentes regiões, como a África Centro-Occidental (especialmente dos territórios dos atuais Angola e Congo), a África Occidental (Costa da Mina, Golfo do Benim) e, em menor medida, a África Sudeste (Moçambique). Cada um desses grupos trazia consigo suas próprias línguas, sistemas de crenças e conhecimentos técnicos.” (2015, p. 42).

Precisamente debido a esta heterogeneidad, es crucial partir de un principio: no existió una única “religión africana” en Brasil, sino un complejo mosaico de tradiciones vinculadas a las múltiples procedencias étnicas de los cautivos (principalmente de los grupos bantúes de África Central -Congo, Angola- y de los pueblos yoruba, ewe-fon y otros de África Occidental). A pesar de esta diversidad, ciertos principios cosmológicos generales, compartidos por muchas de estas tradiciones, lograron sostenerse y articularse en el nuevo contexto.

Uno de los pilares fundamentales era una cosmovisión integrada, donde no existía una separación rígida entre lo sagrado y lo profano. Lo divino permeaba todos los aspectos de la vida, la naturaleza y la comunidad. El universo era concebido como un todo animado, donde las fuerzas naturales (ríos, bosques, rocas, tormentas) eran manifestaciones o moradas de divinidades.

El panteón de divinidades era extenso y jerarquizado. Entre los pueblos de lengua bantú, destacaban figuras como *Nzambi Mpungu* (el Ser Supremo, creador del universo y de todo lo que existe, distante), y una pléyade de espíritus de la naturaleza y ancestros fundadores (*nkisi*). En las tradiciones del Golfo de Benín (yoruba, jeje), el panteón (los *orixás*, *voduns*) era más personalizado y activo: cada divinidad regía aspectos específicos de la naturaleza, la sociedad y la personalidad humana.

El culto a los ancestros era un elemento central; mucho más que un rito religioso, constituía el pilar ontológico y social de muchas sociedades del África Occidental y Central. Los muertos, lejos de desaparecer, transitaban a un estado espiritual vibrante, convirtiéndose en «los vivos-que-están-en-la-tierra-de-los-espíritus». Esta comunidad trascendente, encabezada por los fundadores de linajes, actuaba como intermediaria crítica con las fuerzas cósmicas, garantizando la fertilidad, la justicia y la continuidad del clan.

La identidad individual y colectiva se tejía en este diálogo constante entre generaciones, en un «presente ampliado» que incluía a los que vinieron antes y a los que

estaban por venir; como sostiene el antropólogo Muniz Sodré (2019), este principio representa una estructura “cíclica, mítica y ritual”. No hay un “final” definitivo; en su lugar, hay un recomienzo, un retorno al origen transformado por la experiencia del “medio”.

La trata atlántica infligió una herida en este cosmos. No se trataba sólo de la separación física, sino de una muerte espiritual y social completa. Arrancar a una persona de su tierra era arrancarla del contexto donde sus ancestros residían y podían ser venerados. Privado de su entierro en tierra natal y de los ritos que guiaban su transición, el difunto corría el riesgo de convertirse en un *kiumba*³ —espíritu desencarnado, errante y a menudo perturbado. Puede ser un espíritu que no fue bien guiado tras la muerte, que sufrió una muerte violenta o traumática, o que está apegado al mundo material—. Para los deportados, este fue un terror metafísico añadido a la tortura física: la perspectiva de una doble aniquilación —del cuerpo en el mar o en tierra extraña, y del alma condenada al olvido—.

Así, lo que en África era un culto que aseguraba la estabilidad, en la diáspora se transformó en una tecnología de supervivencia y superación. La «tragedia profunda» de la falta de ritos no se superó, sino que se transmutó. El duelo imposible por los millones cuyos nombres y lugares se perdieron en la *Calunga grande*⁴ se convirtió en la fuerza motriz para crear nuevas formas sagradas de recordar, uniendo en un mismo altar a los ancestros de sangre de África y a los ancestros de lucha del nuevo mundo.

La represión colonial y la evangelización católica forzosa desencadenaron un complejo proceso de adaptación cultural, camuflaje y síntesis creativa por parte de las comunidades esclavizadas. Frente a la imposición del cristianismo y la persecución de sus tradiciones espirituales, estas culturas desarrollaron una ingeniosa estrategia de resistencia simbólica, conceptualizada por Sodré (2019) como “fingimento da crença” (simulación de la creencia). Este mecanismo implicó la asociación de sus divinidades africanas, los orixás, con santos católicos de atributos o dominios análogos, dando

³ La palabra proviene del kimbundu (lengua bantú de Angola), donde “*kiúmba*” significa “espíritu de los muertos” o “alma del difunto”. Se asocian con vibraciones densas, de baja frecuencia. Pueden aferrarse a lugares, personas u objetos, buscando satisfacer deseos terrenales o resolver asuntos inconclusos. Su presencia puede causar sensación de frío, pesadez, sueños perturbadores, mala suerte, enfermedades y desequilibrios espirituales o emocionales en los vivos.

⁴ En esencia, la *Calunga grande* representa el océano, el mar profundo, pero su simbolismo va mucho más allá de lo físico, abarcando dimensiones espirituales, cósmicas y existenciales. Es vista como el gran cementerio del mundo, el reino de los muertos, el plano donde residen los espíritus que han dejado la vida corporal. El mar, con su horizonte infinito donde se pierde la vista, simboliza el límite entre el mundo de los vivos (*Aiê*) y el mundo de los espíritus (*Orum*). Es el punto de partida y de retorno.

forma a un sistema de correspondencias que permitió preservar su panteón sagrado bajo el velo de una devoción aceptada.

Roger Bastide (1971) distingue dos modelos de sincretismo religioso: el sincretismo de fachada o *folha de hóstia* —superficial, donde los santos católicos encubren a las divinidades africanas— y el sincretismo de *arquitectura*, que implica una fusión más profunda y creadora, generadora de una realidad nueva. Esta distinción se enmarca en su análisis sobre la función vital que cumplió la religión para las personas esclavizadas. Como señala Bastide: “[...] o negro, privado de sua liberdade, de sua família, de sua pátria, encontrava na religião o último reduto de sua personalidade, a única coisa que o branco não podia arrancar-lhe” (p. 143).

Los altares católicos se convirtieron en espacios de doble significado, donde las imágenes de los santos velaban y a la vez revelaban la presencia de un universo divino africano: *Aruanda*⁵. Este diálogo forzado, pero profundamente creativo, transformó la persecución en fuerza cultural, permitiendo que los Orixás sobrevivieran, se adaptaran y finalmente florecieran, entrelazándose con la identidad nacional brasileña.

Este proceso transformó aquellas religiones étnicas en “uma nova forma religiosa, tipicamente brasileira” (1991, p. 81), que tras la abolición de la esclavitud se abrió “a pessoas de qualquer origem, tornando-se uma opção religiosa nacional” (2005, p. 92). Según Prandi, fueron fundamentales en la reconstrucción identitaria de la población negra, al ofrecer “um senso de pertencimento e dignidade em uma sociedade que lhes negava cidadania plena” (2005, p. 78). De este modo, constituyeron un ámbito de diferenciación y resistencia frente al proyecto colonial-moderno-occidental, sustentado en la raza, el heteropatriarcado y una episteme europea.

En su expresión contemporánea, comprenden un diverso conjunto de manifestaciones religiosas populares gestadas mediante procesos sincretistas que articularon tradiciones africanas, amerindias y europeas, reelaboradas en los diversos contextos históricos y geográficos de Brasil. Entre ellas se encuentran: *Candomblé*, en sus tres naciones: *Jêje*, *Ketu* y *Angola*, *Umbanda*, *Batuque*, *Quimbanda*, *Macumba*, *Tambor de Mina*, *Xangô*, *Candomblé de Caboclo*, *Babassuê*, *Pajelança*, *Catimbó*, *Xambá*, *Cabula* y *Torê*. (Silva, 2005).

⁵ Es un concepto fundamental en varias religiones afrobrasileñas, principalmente en la Umbanda. Se la concibe como la “morada de los espíritus de luz”, un plano espiritual superior, una especie de “ciudad” o “colonia espiritual” donde habitan los espíritus puros, benevolentes y elevados que guían y ayudan a los encarnados.

Para Juana Elbein dos Santos (1976), el sistema cosmogónico de las religiones afrobrasileñas constituye una compleja arquitectura simbólica en la que cada elemento encuentra su lugar dentro de un todo significativo. Según su análisis, estas religiones se estructuran en torno a tres componentes centrales: el culto a los orixás/inquices/voduns (divinidades intermediarias); la concepción de axé (fuerza vital que anima el universo); la relación con los ancestros (egun). La autora sostiene que “o axé é a força vital que anima todas as coisas existentes, sendo constantemente renovado pelos rituais” (p. 112), concepto que articula y da cohesión a todo el sistema.

Roberto Motta (1998) señala que las religiones afrobrasileñas se desarrollaron principalmente en los terreiros, los cuales funcionaron como lugares de resistencia cultural: “Los terreiros funcionaron como microcosmos donde se mantuvo viva la memoria ancestral y se reinventaron las tradiciones religiosas en condiciones de diáspora y persecución” (p. 45). En esos espacios sagrados —concebidos como centros privilegiados de encuentro y solidaridad— se fomentan prácticas orientadas a formar el carácter, afirmar la identidad cultural, reconstruir la herencia ancestral y resignificar la experiencia social de sus practicantes. De este modo constituyen, lo que Rita Segato (2007) define como “un importante nicho de preservación y creatividad cultural” (p. 117).

Segato (2015) sostiene que los cultos afrobrasileños desarticulan las categorías de “etnia, parentesco, personalidad, género y sexualidad” de las determinaciones impuestas por la ideología dominante de la sociedad brasileña. Esta liberación se manifiesta en varios aspectos fundamentales: la atribución indistinta de “santos-hombre” y “santos-mujer” como tipos de personalidad, independientemente del sexo biológico del creyente; el tratamiento de los roles masculinos y femeninos en los mitos de los Orixás, donde incluso existen divinidades andróginas; la visión crítica de los miembros hacia los derechos derivados de la “maternidad de sangre o biogenética”, cuestionando los privilegios asignados a lo biológico; el carácter andrógino y no diferenciado del “papel social (no ritual) de los sacerdotes, pais y mães de santo”, lo que desdibuja las jerarquías de género en el liderazgo comunitario; la preeminencia de la “familia ficticia, de culto” sobre el parentesco originario, dando lugar a una concepción “no racista y no esencialista de lo étnico”, en la que tanto negros como blancos acceden en igualdad de condiciones a los bienes y saberes de la tradición africana. (pp. 169-170)

La configuración histórico-social de un espacio fronterizo: dinámicas poblacionales y prácticas culturales afrodescendientes (siglos XIX-XX)

Las ciudades de Santana do Livramento y Rivera, junto con la región fronteriza que articulan, constituyen un espacio geográfico de singular permeabilidad socio-cultural. En este territorio se ha producido un proceso de territorialización caracterizado por la interacción de una población con una historia, una estructura social y una relación con el ambiente profundamente compartidas. Como analiza Segato (1998):

“Trata-se de um limite esburacado de nações onde nenhuma linha, nenhuma cerca, nenhum rio ou montanha marca a dissolução de um país no outro. As duas línguas, o português e o espanhol, estão ali tão imbricadas [...] Todas as genealogias estão entremescladas para sempre no tempo [...] então, também por muitos anos serviu de ambiente para outras margens e trânsitos”. (p.125)

De esta condición emergen dos procesos en oposición dialéctica. Por un lado, una territorialización estatal-nacional que concibe la frontera como un límite político-administrativo, una línea de fractura entre soberanías diferenciadas. Por otro, se materializa una cultura fronteriza intrínsecamente híbrida y sintética, que se define en contraste con las culturas nacionales hegemónicas, las cuales se postulan como entidades discretas, diferenciadas e impermeables entre sí.

La población afrodescendiente ha ocupado una posición estructuralmente subalternizada en ambos territorios. Su presencia inicial en la región fue catalizada por los regímenes esclavistas vigentes en ambos márgenes territoriales durante los siglos XVIII y XIX. Una significativa población de origen africano y afrodescendiente esclavizada habitó esta franja limítrofe. Su procedencia era mayoritariamente angola-congolesa, a la que se suma un contingente importante de esclavizados nacidos en Brasil, especialmente en las regiones de Bahía, Recife y Río de Janeiro (Frega et al., 2008).

La promulgación de la abolición de la esclavitud en Uruguay en 1842 no erradicó de facto las prácticas de sujeción y tráfico humano. Este persistió de manera encubierta, mediante mecanismos como la introducción de “peones contratados” — eufemismo para la importación ilegal de personas esclavizadas desde Brasil— y el secuestro de afrodescendientes libres nacidos en territorio uruguayo para su posterior venta en el mercado esclavista (Palermo, 2008). Como señala el mismo autor, “desde 1850 y durante las dos décadas siguientes, los secuestros de afrodescendientes libres y

aun de trabajadores esclavizados de los territorios fronterizos orientales fueron numerosos” (p.167), lo que evidencia la permeabilidad de la frontera para prácticas ilegales y la vulnerabilidad persistente de esta población.

La persistencia del tráfico humano y la opresión tras la abolición legal demuestra que la herencia de la esclavitud en la región no es un pasado simplemente superado, sino un proceso traumático y prolongado que moldeó las realidades sociales y demográficas de manera transnacional. La frontera porosa entre Uruguay y Brasil no solo facilitó el flujo ilegal de personas, sino también un intercambio cultural forzado.

De esta población afrodescendiente, víctima de secuestros y explotación, surgió una influencia profunda y perdurable que se integró en la formación histórica y demográfica del sur de Brasil y el norte de Uruguay. Su legado, tanto tangible —visible en la composición étnica, la gastronomía, la arquitectura y la artesanía— como intangible —presente en el lenguaje, la música, la danza, las tradiciones orales, la religiosidad y la cosmovisión—, continúa definiendo la identidad de la región.

Rio Grande do Sul: historia afro-gaúcha

La historia de la población africana y afrodescendiente en Río Grande do Sul durante los siglos XVIII y XIX es fundamental para comprender la formación social, económica y cultural de la región. A diferencia de otras capitanías brasileñas donde la economía azucarera o minera predominó, el perfil gaúcho, comúnmente asociado a la figura del *tropeiro* y al latifundio pastoril, se construyó sobre una base masiva de mano de obra esclavizada de origen africano.

La presencia africana se intensifica a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, vinculada a tres factores principales: la expansión de la estancia ganadera, la fundación de pueblos y la necesidad de defensa militar de la frontera con el territorio español. El tráfico transatlántico alimentó este mercado, con embarcaciones que llegaban principalmente a Porto Alegre y a Rio Grande; desde estos puertos, los africanos eran comercializados e internados hacia el interior.

Las poblaciones africanas provenían de dos grandes regiones: África Occidental (principalmente de la Costa de la Mina, actual Benín y Nigeria, grupos como los Nagô/Yoruba y Jeje/Ewe) y África Central (especialmente del Congo y Angola). La documentación de la época refleja esta diversidad, como señala la historiadora Márcia Espig: “Os inventários *post-mortem* da região de Porto Alegre no século XVIII revelam

uma esmagadora maioria de africanos sobre crioulos, com predomínio dos originários da Costa da Mina, seguidos pelos de Angola e Moçambique” (2014, p. 78).

El siglo XIX marca la consolidación económica de la región a través de las charqueadas⁶, instalaciones donde se salaba y secaba la carne para abastecer a los centros urbanos del país. Este ciclo transformó Pelotas y Rio Grande en los principales polos de riqueza y de concentración de población esclavizada del sur. La demanda de mano de obra fue enorme. Basado en datos de Tristão de Alencar Araripe, “Em 1820, a população do Rio Grande de São Pedro era de aproximadamente 90.000 habitantes, sendo dois terços escravos” (Cardoso, 1962, p. 112).

La resistencia a la esclavitud fue una constante. Las fugas y la formación de *quilombos*⁷ (comunidades de cimarrones) fueron frecuentes, especialmente en áreas de difícil acceso. La historiadora Beatriz Loner, al estudiar la región de Pelotas, destaca que:

“A resistência escrava se manifestava de diversas formas, desde a negociação cotidiana por melhores condições até as fugas em massa. A presença de quilombos na região era uma ameaça real à ordem escravista e exigiu a mobilização constante das milícias locais” (2002, p. 93).

Además de la resistencia abierta, los africanos y sus descendientes construyeron espacios de autonomía cultural y religiosa. La asociación étnica, basada en *nações* (naciones), fue una estrategia clave de sobrevivencia y preservación de identidades. Estas hermandades actuaban como redes de solidaridad, auxilio para libertos y mantenimiento de prácticas culturales y religiosidades de matriz africana.

El universo religioso afro-gaúcho se estructuró, en gran medida, alrededor del Batuque (término regional para las religiones de matriz africana, especialmente de base Jeje-Nagô). Aunque la represión era intensa, los cultos se mantuvieron de forma semiclandestina.

Estas prácticas, enfrentaron una intensa persecución por parte del Estado, la Iglesia y las élites esclavistas. Dicha represión se fundamentaba en tres pilares interrelacionados: la legislación (el Código Criminal del Imperio de 1830 y las Posturas

⁶ La economía charqueadora, base de la acumulación de capital en la región, fue sustentada por el trabajo esclavo. La alta mortalidad exigía una constante reposición vía tráfico interno (con esclavizados traídos del Nordeste en decadencia) y, hasta 1850, del tráfico transatlántico.

⁷ “O quilombo era, portanto, a negação dialética do sistema. Enquanto a senzala representava a síntese da opressão, o quilombo era a antítese, a resposta organizada do escravo àquela situação.” (Moura, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 5. ed., 2014, p. 50).

Municipales), la acción policial y judicial, y la condena eclesiástica bajo la acusación de “superstición”.

El Código Criminal penalizaba la “prática do curandeirismo” y a “perturbação da ordem e do sossego público”. Las “posturas municipais” de ciudades como Porto Alegre y Rio Grande eran aún más específicas, prohibiendo terminantemente los “batuques e cantorias africanas” bajo pena de prisión y azotes, con la justificación de controlar el “desorden” y la “ociosidad”. Como señala João José Reis, “a repressão aos cultos africanos estava diretamente ligada ao controle social sobre a população escravizada e livre pobre, vista como uma ameaça à moral e aos bons costumes” (1991, p. 89).

Esta persecución se materializaba en una acción policial constante. Los registros⁸ de comisarías y periódicos de la época están plagados de referencias al “desbaratamento de batuques”. Las redadas solían ser violentas e implicaban la confiscación de instrumentos, como tambores, y de objetos rituales. El historiador Sérgio da Costa Franco observa en registros policiales del siglo XIX:

“As denúncias por ‘práticas de feitiçaria’ e reuniões de ‘nações’ eram recorrentes na capital. Em 1862, a polícia invadiu uma casa no bairro da Fontoura, encontrando ‘instrumentos de baixo espanto’ e prendendo vários africanos libertos por ‘exercerem influência sobre os cativos’” (2006, p. 204).

Desde el púlpito, la Iglesia Católica ejercía una condena paralela a través de sus visitas pastorales y la labor de los párrocos, tachando estas prácticas de “feitiçaria”, “superstição diabólica” e “heresia”. Los obispos, como documenta Sílvio Marcus de Souza Correa, exhortaban a los fieles a evitar “os ritos gentílicos que pervertem a alma” (2006, p. 111).

La historia de los cultos afro en el Rio Grande do Sul del siglo XIX es, por tanto, un testimonio de doble lucha: contra la esclavitud y por la libertad religiosa. Aunque la persecución fue violenta y sistemática, no consiguió erradicar estas tradiciones. Por el contrario, como destacan diversos estudios, estas comunidades funcionaban como “espaços de reconstrução identitária, de cura e de organização comunitária” en el contexto deshumanizador de la esclavitud (Oliveira, 2002, p. 47). Como síntesis de este proceso de resistencia, “a repressão aos batuques moldou formas de resistência cultural

⁸ (Véase: Archivo Público de Rio Grande do Sul, Polícia. Disponible en: <https://apers.rs.gov.br/pesquisa-acervo-plataforma-aap>).

que se tornaram marcas identitárias da religiosidade afro-gaúcha” (Correa, 2006, p. 128).

No obstante, como señalan Lilia M. Schwarcz y Heloisa M. Starling: “[...] a Lei Áurea, ao abolir a escravidão sem prever qualquer tipo de indenização ou inserção social para os libertos, consolidou uma abolição inconclusa. [...] os antigos escravos foram lançados à marginalidade, sem-terra, sem educação e sem reparações, o que ajudou a perpetuar as profundas desigualdades raciais e sociais que marcam o Brasil até hoje.” (2018, p. 347).

El norte afro-uruguayo

Durante los siglos XVIII y XIX, la presencia africana y afrodescendiente en el norte del actual Uruguay estuvo profundamente ligada a las dinámicas coloniales y poscoloniales de la región. La Banda Oriental, especialmente su zona norte, fue un espacio fronterizo disputado entre los imperios español y portugués, con economías basadas en la ganadería y el comercio de cueros.

En el siglo XVIII, la esclavitud fue una institución central. Montevideo se convirtió en el principal puerto de entrada de africanos esclavizados, destinados tanto al trabajo urbano como rural⁹. Sin embargo, el norte presentaba características particulares. Según el historiador Alex Borucki, “el tráfico de esclavos hacia la Banda Oriental se intensificó a partir de la fundación de Montevideo en 1724, con africanos provenientes principalmente de las regiones de África Central Occidental” (2015, p. 47).

Los africanos esclavizados que llegaron al norte del Río Negro provenían principalmente de dos grandes áreas: 1. África Centro-Occidental (Congo-Angola): mayoritaria, especialmente a través del puerto de Montevideo. El antropólogo Daniel Mesa (2014) explica: “La documentación de compraventa de esclavos en estancias del norte muestra predominio de las designaciones *congo*, *angola* y, en menor medida, *benguela*” (p. 63). 2. Costa de Guinea (Bantú Occidental) minoritaria pero influyente, con expresiones culturales como la de los yorubas.

Tras la independencia, la esclavitud continuó de forma gradualmente declinante hasta su abolición en 1842 para los nacidos en el territorio y en 1862 para todos los casos. En el norte uruguayo, la economía ganadera extensiva siguió dependiendo de

⁹ Muchos eran destinados a estancias en la campaña, incluyendo la zona norte. Ver: Palermo, Eduardo R., (2008) *Cautivos en las estancias de la frontera uruguayo – brasileña*.

mano de obra esclavizada –persistiendo de forma encubierta– y libre, pero en condiciones de marginalidad.

A lo largo del siglo XIX, tras la abolición formal de la esclavitud, pero frente a una persistente marginación social y a la persecución activa de sus expresiones culturales, las prácticas y saberes de matriz africana fueron sistemáticamente reprimidas¹⁰. Un ejemplo de ello fue la implementación de Ordenanzas Municipales: en Salto (1856), Paysandú (1858) y Rivera (1863) se prohibieron “los bailes de tambor de los negros” por considerarlos “inmorales y perturbadores del orden”. En la misma línea de acción, una ordenanza de Tacuarembó de 1870 establecía: “Queda prohibido el toque de tambores después de las 10 de la noche, bajo pena de multa o confiscación del instrumento” (Santos, 2020, p. 192).

A pesar de los estrictos mecanismos de vigilancia y castigo implementados por las autoridades de la época, las comunidades afrodescendientes del norte uruguayo desarrollaron estrategias de resistencia profundas y discretas. Lejos de la esfera pública, donde las ordenanzas municipales prohibían sus tambores y sus reuniones, la preservación de su identidad, sus creencias y sus saberes se refugió en espacios íntimos y domésticos.

En el interior de esos espacios, existía un lugar reservado y crucial: el “cuarto de sanación”. Estos rincones, alejados de la vista de patrones y autoridades, funcionaban como santuarios clandestinos donde se mantenían vivas las prácticas rituales y medicinales de origen africano. Aquí, los “curanderos”, custodios de un saber ancestral, preparaban infusiones con hierbas específicas, realizaban limpiezas espirituales y conducían pequeñas ceremonias de invocación o agradecimiento a los antepasados y a las fuerzas de la naturaleza (los *Nkisis*). Como señala Mesa (2014), estos espacios eran “la retaguardia cultural donde la cosmovisión bantú se rehechizaba lejos del control eclesiástico y policial” (p. 102).

El investigador Luis Ferreira (2011) destaca que “en ciudades como Rivera y Bella Unión, persistieron prácticas religiosas sincretizadas entre el catolicismo y tradiciones africanas, especialmente de origen bantú” (p. 203). Además, se sostiene que “en el norte, debido al aislamiento y menor presión de la Iglesia, se conservaron con

¹⁰ George Reid Andrews (2004) cita un caso en Paysandú donde “un esclavo liberto de origen congo, llamado José, era solicitado por estancieros para tratar enfermedades del ganado con remedios tradicionales en la década de 1820” (p. 122).

mayor vigor elementos lingüísticos del kikongo y el kimbundu en cantos y rezos, incluso hasta entrado el siglo XX” (p. 210).

La configuración local de un sistema religioso afro: brasileño-riograndense-uruguayo

En el ámbito estrictamente religioso, en ambos territorios: al sur de Brasil y en la región norte de Uruguay, se fueron forjando acciones de *adecuación transgresora*¹¹. Frente a la imposición del catolicismo como religión única y legítima, la estrategia no fue el rechazo frontal, sino una asimilación creativa y estratégica. La devoción pública al santo cumplía con la norma social y religiosa exigida, mientras que la relación privada con el *nkisi* u *orixá* sincretizado en él mantenía viva la conexión con el panteón africano. Esta duplicidad ritual permitía, como apunta Ana María Rodríguez (2017), “rendir culto al mismo tiempo a la jerarquía celestial católica y a las fuerzas telúricas del universo congoleño”¹², bajo una apariencia de ortodoxia que desarmaba la sospecha” (p. 178).

La transnacionalización religiosa como elemento de reconstitución identitaria

Como sostiene Ari Pedro Oro (1999), “a presença das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul não é um fenômeno recente, mas resulta de um processo histórico de deslocamentos, traduções culturais e reconfigurações identitárias” (p. 34). Norton Corrêa (1998) destaca que, este proceso, iniciado tras la abolición de la esclavitud en Brasil, encontró en el contexto uruguayo de principios del siglo XX un campo religioso peculiar: “un espacio secularizado legalmente tras la separación Iglesia-Estado en 1917, el cual, paradójicamente, creó un espacio legal donde pudieron desarrollarse alternativas religiosas” (p. 35) para la expresión y recomposición de las relaciones culturales transfronterizas en las décadas subsiguientes.

Este fenómeno de desplazamiento y arraigo de prácticas devocionales — caracterizado más por procesos de asimilación y circulación que por imposición— ha

¹¹ Concepto central en el pensamiento del historiador y escritor brasileño Luiz Antonio Simas. Según el mismo: “(...) refere-se a uma tática de sobrevivência, resistência e reinvenção cultural praticada por populações marginalizadas no Brasil, especialmente a população negra e os povos de terreiro, diante de um projeto colonial e opressor”. En: Simas, L. A.; Rufino, L.; Lobo-Haddock, R. (2020) *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*.

¹² También se puede aplicar a otras regiones que conformaban el vasto repertorio de prácticas y saberes culturales de la costa atlántica del continente africano

sido conceptualizado por Oro y Scuro (2013) como “transnacionalización religiosa” (pp. 27-28). Dicho concepto describe la capacidad de la religiosidad afrobrasileña para desarrollarse de manera supraestatal y trascender los límites nacionales, aprovechando los nodos de confluencia del espacio fronterizo. Este proceso se vio favorecido por la asimetría territorial y demográfica entre Brasil y Uruguay, que otorgó mayor impulso a la transmisión cultural proveniente del norte.

Los registros históricos sitúan la fundación de los primeros terreiros o casas de culto en esta frontera a principios de la década de 1940 (Oro y Scuro, 2013, pp. 27, 30). Su establecimiento inicial ocurrió en Santana do Livramento¹³, donde desde un principio se constató la participación activa de practicantes uruguayos. La Umbanda ingresó a Uruguay desde Brasil durante la década de 1950, proceso que implicó una adaptación al contexto sociocultural local (Pi Hugarte, 1998, p. 62). Para finales de esa misma década, ya existían casas de culto, personas iniciadas y comunidades de seguidores en otras localidades del interior uruguayo.

En este marco, autoridades religiosas específicas —sacerdotes (*pais-de-santo*) procedentes de ciudades como Santana do Livramento y Porto Alegre— comenzaron a cruzar la frontera para dirigir ceremonias (*toques*)¹⁴ e iniciar a los primeros adeptos uruguayos (*hacer la cabeza*)¹⁵ (Corrêa, 1998). Este vínculo directo dio paso, con el tiempo, a un proceso de autonomización, en el que “algunos hijos-de-santo uruguayos se independizaron, fundando sus propios terreiros”, sentando las bases de una red religiosa local.

Así, la frontera operó tempranamente como una “puerta de entrada” para la circulación y arraigo de estas religiosidades (Oro, 1999). Estas tradiciones transportaban un universo simbólico integral —que abarcaba saberes, hábitos, narrativas míticas, símbolos y costumbres— cuyo alcance y profundidad excedían los marcos restrictivos de cualquier modelo cultural nacional cerrado.

¹³ En esa ciudad, por ejemplo, adquirió gran notoriedad el terreiro de Batuque de Nación Jeje liderado por Hipólita Osorio Lima (? - 1998), conocida como Mãe Teta de Oxalá. Su liderazgo fue fundamental para iniciar a muchos uruguayos en la religión, los cuales, a su vez, se encargaron de expandirla a diversas zonas de Uruguay y Argentina.

¹⁴ Es un patrón rítmico específico, ejecutado con los tambores sagrados (atabaques), que invoca y saluda a una determinada divinidad o entidad. Se toca con un conjunto de tres atabaques de tamaños y tonos diferentes: el rum (grave), el rumpi (medio) y el lé (agudo). Va siempre acompañado de los cantos (pontos cantados).

¹⁵ En port., “*fazer a cabeça*”. Se refiere a un conjunto de rituales secretos y complejos que preparan, limpian, fortifican y consagran la cabeza del iniciado, considerada el asiento de la divinidad, la conciencia y el destino (el Ori en la cosmovisión yoruba). El proceso suele incluir varias etapas y puede durar desde semanas hasta meses o años, según la doctrina establecida.

Según Oro (2004), “os terreiros do Rio Grande do Sul funcionam como plataformas de expansão do axé para o Uruguai e a Argentina, articulando um mercado religioso transnacional que cruza fronteiras nacionais” (p. 72). Este proceso implica adaptaciones rituales y discursivas destinadas a atraer a otros sectores de la sociedad, lo que destaca la “plasticidad simbólica” característica de estas religiones.

La comunidad que inicialmente acogió estas prácticas estuvo compuesta, en gran medida, por personas de zonas fronterizas, con algún vínculo familiar o laboral con Brasil, y pertenecientes a sectores populares. Para ellos, el terreiro cumplió una función dual: por un lado, actuó como una célula de solidaridad étnica y cultural para afrodescendientes; por otro, se constituyó en un espacio terapéutico y de resolución de problemas para un público más amplio, trascendiendo así el marco identitario inicial. (Corrêa, 1998).

Dentro del panorama religioso afrobrasileño, en el contexto específico de la región fronteriza de Rivera-Livramento, destacan cuatro expresiones por su desarrollo histórico, número de casas y de practicantes: la *Umbanda*, el *Batuque*, la *Línea Cruzada*, y la *Quimbanda*. En las páginas siguientes se analizarán las relaciones entre estas tradiciones. Dicho examen comparativo considerará sus orígenes históricos y sus respectivas estrategias de legitimación.¹⁶

1. Orígenes históricos y procesos de formación

Los orígenes de la *Umbanda* están marcados por un complejo proceso sincrético en el entorno urbano de principios del siglo XX. Como señaló Bastide (1971, p. 345), su surgimiento en Río de Janeiro en 1908 implicó la “ *fusão do Espiritismo de Allan Kardec, do Catolicismo popular e de fragmentos das religiões africanas*”. El mismo autor la interpreta como una “bisagra” entre las religiones afro-brasileñas “puras” y la sociedad blanca, facilitando la aceptación de elementos africanos: “A Umbanda serve como ponte entre as tradições africanas e a sociedade brasileira mais ampla, permitindo uma reinterpretação aceitável dessas tradições” (p. 312). Luis Nicolau Parés añade una dimensión política, interpretando su desarrollo como parte de un proceso de “*nacionalização das tradições afro-brasileiras*”, donde los guías (Pretos Velhos, Caboclos) simbolizan una “nova mitologia de fundação do Brasil”. (2006, p. 158).

¹⁶ En conjunto, estas expresiones conforman un sistema dinámico y multifacético, caracterizado por múltiples tradiciones que mantienen entre sí relaciones de oposición, complementariedad y transformación mutua, dentro de un mismo campo religioso.

Frente a este modelo sincrético y nacionalizador, el *Batuque* del sur de Brasil representa una línea de continuidad más directa con las tradiciones africanas. Motta (1994, p. 88) lo define como um “reduto da tradição nagô-iorubá no Rio Grande do Sul”, caracterizado por una “maior fidelidade aos padrões litúrgicos africanos e uma forte coesão étnica”. Vagner Gonçalves da Silva (2000, p. 112) corrobora esta visión, subrayando que su estructura se basa en el “culto aos Orixás com pequena influência do Espiritismo Kardecista”, manteniendo “rituais de sacrifício animal (ebbó) e de iniciação (feitura) complexos”.

La *Línea Cruzada* se origina en el estado de Rio Grande do Sul, Brasil, a mediados del siglo XX, como un fenómeno religioso único que sintetiza elementos del Batuque Riograndense y de la Umbanda. Su origen está íntimamente ligado a la dinámica histórica y social de la región sur. En la segunda mitad del siglo XX, se dio un proceso de intercambio ritual intenso. Algunos sacerdotes del Batuque, comenzaron a incorporar en sus rituales entidades típicas de la Umbanda, pero dándoles una nueva interpretación y función. Como apunta el antropólogo Roberto Motta:

“O que ocorreu no Rio Grande do Sul foi um sincretismo de segunda ordem. Não foi a fusão de elementos africanos e católicos, típica do século XIX, mas a fusão de dois sistemas religiosos brasileiros já consolidados: o Batuque, mais 'ortodoxo' em sua africanidade, e a Umbanda, mais eclética e espiritista. A Linha Cruzada é o fruto maduro desse diálogo”. (1994, p. 178).

La *Quimbanda*, por su parte, emerge históricamente como la contracara necesaria de la Umbanda. Luiz Eduardo Soares (1984, p. 103) argumenta que se constituyó a mediados del siglo XX como una “contracultura religiosa”, apropiándose deliberadamente de las “entidades marginalizadas e demonizadas pela Umbanda branca e católica”. No se trata, pues, de un residuo pre-moderno, sino de una formación religiosa moderna que responde a demandas específicas. Yvonne Maggie (1992, p. 65) analiza cómo, en este proceso, fue “estigmatizada social e legalmente como ‘magia negra’”, una categoría que operaba para “criminalizar práticas culturais das classes populares”.

2. Estrategias de legitimación

La asimilación nacional en la Umbanda

La Umbanda, adoptó una estrategia de legitimación basada en la integración al proyecto de nación. Bajo el lema “Uma banda para todos” o la interpretación de su nombre como “límite de lo ilimitado”, se presentó a sí misma como la primera religión genuinamente brasileña, síntesis armoniosa de las “tres razas fundadoras”: el indígena, el africano y el europeo. Este discurso resonó profundamente en la era del Estado Novo de Getúlio Vargas (1937-1945), que promovía una ideología de unidad nacional.

Su estrategia fue activamente mediática y dirigida a las clases populares y medias. Utilizó la radio, la prensa escrita y, posteriormente, la televisión para difundir una imagen de orden, caridad y respetabilidad. Se organizó en federaciones que emulaban estructuras cristianas, publicó revistas, codificó una “literatura de fundamentos” y depuró rituales considerados “primitivos” (como el sacrificio animal). La incorporación de artistitas, intelectuales y políticos a sus filas, especialmente en centros urbanos, le otorgó mayor aceptación social.

La autenticidad étnica y la preservación cultural en el Batuque

Frente al modelo sincrético y asimilacionista de la Umbanda, el Batuque, concentrado en el estado de Rio Grande do Sul, optó por una estrategia de legitimación basada en la autenticidad y la “pureza” tradicional. Se constituyó como guardián de una herencia africana específica, principalmente de las naciones bantú (Oyo-Ijexá), resistiendo lo que percibía como una homogenización y dilución proveniente de las tradiciones del norte del país, como el Candomblé de Bahía.

Su autoridad se fundamenta en la fidelidad a una liturgia compleja, al uso ritual de lenguas africanas (principalmente el yoruba adaptado), a un sistema jerárquico sacerdotal (Babalorixá, Ialorixá) bien definido y a la práctica del sacrificio animal (*oti*) como elemento central e irrenunciable del culto a los Orixás (o Nkicis). Esta postura, documentada por estudiosos como Corrêa (1992; 1998) y Oro (1999) lo posiciona no como una religión “brasileña”, sino como una religión “africana en Brasil”. Su legitimidad deriva de la capacidad de trazar una línea de continuidad lo más directa posible con el origen ancestral, lo que atrae a adeptos que buscan una experiencia religiosa percibida como más profunda, tradicional y menos mediada por sincretismos con el espiritismo europeo.

El pragmatismo inclusivo en la Línea Cruzada

Representa una estrategia de legitimación sincrética dentro del propio campo umbandista. Es la práctica mayoritaria en muchos terreiros contemporáneos, y su fuerza radica en el pragmatismo y la inclusividad. No adopta una postura purista ni de confrontación, sino que integra de manera fluida y funcional los elementos de la "derecha" (Umbanda blanca, caridad) y la "izquierda" (prácticas de la Quimbanda, trasgresión).

Su legitimidad se construye sobre la capacidad de atender a un público heterogéneo con necesidades espirituales amplias: desde el consuelo y la orientación hasta la demanda de intervenciones espirituales para problemas de salud, amor, trabajo y protección. Esta estrategia responde a una demanda del mercado religioso brasileño, altamente competitivo y plural, donde los fieles buscan eficacia inmediata.

La contra-legitimidad marginal en la Quimbanda

Mientras la Umbanda buscaba integrarse y el Batuque preservarse, la Quimbanda desarrolló una estrategia radicalmente diferente: la legitimación a partir del estigma mismo. Surgida y reconocida como un sistema diferenciado a mediados del siglo XX, la Quimbanda asumió la identidad de “polo izquierdo”, el lado oscuro y marginal que la Umbanda oficial había intentado excluir de su discurso público.

Su legitimidad no proviene de la negociación con los centros de poder central o institucional, sino de su eficacia pragmática y su conexión con las realidades de las periferias urbanas. Se vincula estrechamente a la cultura popular de los márgenes, a la estética de la *malandragem* (astucia callejera), y a figuras transgresoras. Entidades como Exu y Pomba Gira, a menudo demonizadas, son reivindicadas como operadores de justicia cósmica y poder concreto. Su discurso, analizado por autores como Prandi (1991), es de contra-legitimidad: en lugar de negar las acusaciones de ser “magia negra”, las asume y las resignifica. Su autoridad reside en su capacidad para ofrecer soluciones en un mundo percibido como desigual y hostil.

Naturalización y legitimación del racismo religioso en el contexto fronterizo

La intersección entre raza y religión ha sido, un campo fértil para la construcción de jerarquías de poder y exclusión. El racismo religioso —un sistema de opresión que utiliza diferencias religiosas, reales o percibidas, para racializar, patologizar y erradicar cosmologías y prácticas consideradas opuestas al proyecto nacional de una elite blanca, cristiana y europeizante— no opera únicamente mediante la violencia explícita. Su

eficacia ha residido en su capacidad de naturalizarse y legitimarse, transformando la diferencia religiosa en una esencia negativa y peligrosa, legitimada por discursos que van desde la teología a la ciencia.

La naturalización del racismo religioso consiste en el proceso mediante el cual la asociación entre una determinada identidad religiosa y características raciales o culturales “inferiores” se convierte en un “hecho” incuestionable de la realidad social. Este fenómeno no es espontáneo; es el resultado de una elaboración histórica y discursiva. Para consolidarse y perdurar, requiere de un sustento de autoridad. En este punto emerge la legitimación: un marco discursivo e institucional que provee la justificación moral, legal o doctrinaria para el prejuicio ya naturalizado. Su objetivo último es la aniquilación: borrar existencias, silenciar orígenes, anular memorias y erradicar sistemas de creencias.

Esta legitimación puede adoptar múltiples formas: legitimación teológica (quizás la más poderosa, entorno a una narrativa evangelizadora y civilizatoria); legitimación legal y política (se codifica en leyes y estructuras de Estado); legitimación cultural y mediática (a través de la educación, los medios de comunicación y la cultura, se perpetúan estereotipos basados en una narrativa que construye un sentido discriminatorio donde el prejuicio se presenta no como odio, sino como una precaución razonable ante una “amenaza” cultural).

Con la implementación del proceso colonial en el territorio hoy comprendido como Brasil, todas las religiosidades no cristianas fueron brutalmente perseguidas — desde los complejos sistemas de creencias de los pueblos indígenas hasta los cultos de origen africano que llegaron con la diáspora forzada—. La Santa Inquisición (o Tribunal del Santo Oficio) condenó a hombres y mujeres más allá de Europa. Africanos, indígenas y sus descendientes fueron acusados de herejía¹⁷. Sus rituales, conocimientos ancestrales y objetos sagrados fueron demonizados y destruidos, no solo como un acto de supresión religiosa, sino como un instrumento de control social y dominación colonial, destinado a desarticular identidades y asegurar la hegemonía cultural del Imperio Portugués.

¹⁷ Registros históricos relatan numerosos ejecutados, aprisionados o torturados por el Tribunal del Santo Oficio. Entre ellos, uno de los casos más antiguos y emblemáticos es el de Luzia Pinta. De origen centroafricano, fue una sacerdotisa de *Calundu*, un culto tradicional que involucraba cura y manifestación de espíritus a través del trance. Pinta fue denunciada en 1739 por prácticas de brujería y, en 1742, fue llevada de Brasil a Lisboa para ser juzgada. Se sabe que estuvo años presa, pero su destino final es desconocido.

Las religiones afrobrasileñas han soportado siglos de persecución incesante. Para constatar esta hipótesis, basta con analizar su trayectoria histórica. Primero, bajo el yugo del colonialismo y la Iglesia Católica, que las demonizó como “brujería” o “paganismo”, y después, durante la vigencia del Estado brasileño moderno, cuyas fuerzas policiales a menudo criminalizaron sus prácticas y profanaron sus espacios sagrados. Este legado de intolerancia no ha desaparecido; en las últimas décadas, se ha transformado y recrudecido bajo nuevas formas, encontrando en algunos sectores del *movimiento neopentecostal*¹⁸ uno de sus instrumentos más activos y agresivos.

Ya en 1890, el Código Penal brasileño, creado con la Proclamación de la República, pasó a considerar las religiosidades negras como “charlatanería” y “práctica ilegal de la medicina”, criminalizando expresamente la “prática do espiritismo, magia e seus sortilegios” (Decreto N° 847, 1890, art. 156). El pensamiento cientificista y positivista de la época pasó a ver las religiones de matriz africana como primitivas y fetichistas. Además de una cuestión moral y religiosa, las tradiciones afroindígenas se volvieron, a los ojos del Estado, un problema de desarrollo social, sanitario y criminal.

En 1942, el régimen del Estado Novo creó las “delegacias de costumes”, responsables del registro de templos y el combate de actividades no autorizadas por el Estado. Así, para realizar sus rituales, los pais y mães de santo de terreiros necesitaban la autorización policial. Aquellos que no lograban el registro no podían ejercer su religiosidad. Caso lo hicieran, eran presos, tenían sus templos cerrados y objetos religiosos incautados. La actividad de estas delegacias se extendió más allá del Estado Novo, perviviendo durante períodos democráticos e intensificándose bajo la Dictadura Militar (1964-1985), régimen que veía en las reuniones de los terreiros posibles focos de subversión política y desorden social.

La policía visitaba los terreiros para evaluar su “orden”, “limpieza” y la conducta de sus miembros. Cualquier elemento considerado “desordenado” o ajeno a los estándares de la moral cristiana y burguesa podía ser motivo para denegar la autorización. Con frecuencia, los agentes imponían condiciones arbitrarias: prohibir el uso de atabaques (tambores sagrados) después de cierta hora, vetar los rituales nocturnos o exigir que las ceremonias se realizaran en portugués y no en lenguas

¹⁸ El neopentecostalismo, según sus fundadores y principales arquitectos doctrinales (Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, Peter Wagner, John Dawson y Edir Macedo) es un movimiento cristiano evangélico que surgió en la segunda mitad del siglo XX, caracterizado por su énfasis en la experiencia espiritual sobrenatural, la teología de la prosperidad, la guerra espiritual y un crecimiento mediante estrategias de mercado y medios de comunicación masiva.

africanas como el yoruba. En muchos casos, las licencias simplemente se rechazaban sin justificación alguna, lo que obligaba a los terreiros a pasar a la clandestinidad. Actuar sin permiso era considerado ejercicio ilegal de la medicina —por el uso de hierbas y consejos— o curanderismo, además de ser tipificado como perturbación del orden público.

Solo con la Constitución de 1988 el Estado brasileño pasó a reconocer el libre ejercicio de culto y la protección a todo tipo de templos y actos litúrgicos¹⁹. Sin embargo, en este periodo surgen los primeros relatos de difamaciones públicas y ataques contra las religiones de matriz africana realizados por grupos religiosos neopentecostales. La idea de una “batalla espiritual” contra otras religiones, especialmente las afrobrasileñas y el espiritismo, es central para estas iglesias surgidas en Brasil a partir de los años 1970.

En este contexto, la inserción de las religiones afrobrasileñas en las ciudades de Rivera y Santana do Livramento se produjo bajo la condición de religiones racializadas, incorporadas a una estructura social que históricamente las ha subordinado. Dicha estructura ha impuesto pautas de comportamiento, marcos de interpretación de la realidad y posiciones sociales subalternas a sus practicantes, mediante dispositivos sistemáticos de regulación y marginalización. Esta condición se ha traducido en un espectro de violencias estructurales y simbólicas, que abarcan desde la violencia psicológica, moral y física hasta la violencia patrimonial. De manera destacada, ha persistido una violencia simbólica dirigida contra sus rituales, liturgias y, de forma especial, contra sus símbolos y objetos sagrados.

Esta persecución se materializó en acciones concretas y en discursos públicos de desprestigio. El antropólogo uruguayo Renzo Pi Hugarte documenta —en la obra *Cultos de posesión en Uruguay: antropología e historia*— casos de “allanamientos policiales bajo acusaciones de curanderismo y estafa” durante las décadas de 1950 y 1960 (p. 11), así como el discurso de la prensa sensacionalista que asociaba sistemáticamente estas prácticas con “brujería y superstición” (p. 13). En síntesis, como concluye el propio autor, “a lo largo del siglo XX, estas manifestaciones religiosas fueron sistemáticamente estigmatizadas por las instituciones dominantes” (Pi Hugarte, 1998, p. 22).

¹⁹ El derecho fundamental a la libertad de religión, creencia y culto está garantizado en el Artículo 5º, inciso VI de la Constitución brasileña. Además, otros artículos complementan y detallan esta protección. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

Otros factores —donde convergen dimensiones de clase, raza, espacio y poder— que contribuyen a explicar la desvalorización y la intolerancia hacia estas prácticas son: la condición socioeconómica de gran parte de sus fieles; una composición congregacional con una proporción significativamente mayor de afrodescendientes en comparación con otras expresiones religiosas de la región; las carencias institucionales y edilicias que caracterizan a los terreiros²⁰, ubicados predominantemente en barrios periféricos de ambas ciudades; y un profundo rechazo social hacia el léxico propio, en el que términos como “*terreiro*”, “*congá*”, “*macumba*”, “*saravá*”, “*axé*”, “*encruzilhada*” o “*despacho*” son despreciados y cargados de connotaciones peyorativas.

Esto crea un círculo de marginalización donde lo religioso se convierte en un marcador de diferencia social, y la intolerancia es una forma de mantener jerarquías sociales preexistentes. Este clima de hostilidad genera, a su vez, un poderoso efecto disuasorio, que lleva a muchos practicantes a ocultar su afiliación religiosa. Precisamente este fenómeno permite explicar, al menos parcialmente, el bajo porcentaje de personas que se declaran abiertamente seguidoras de cultos afrobrasileños en los censos nacionales: 0,6% en Brasil²¹ y entre el 0,5% y el 1% en Uruguay²². Es altamente probable que estas cifras sub representen significativamente la realidad, omitiendo a quienes practican de manera no declarada o semiclandestina²³.

De lo anterior se desprende que, en gran medida, la frontera entre ambas ciudades no ha integrado la pluralidad constitutiva de su población. Su imaginario colectivo se ha construido sobre una compleja matriz sustentada en una lógica de colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2000). Esta visión hegemónica ha equiparado hábilmente la identidad local con la del descendiente europeo, operando así una doble negación epistemológica y social: la invisibilización de las poblaciones

²⁰ “Los centros de culto funcionan como espacios de contención social y resolución de problemas cotidianos” (Renzo Pi Hugarte, 1998, p. 112).

²¹ Organismo: Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE). Investigación: Censo Demográfico 2022. Publicación de resultados sobre religión: junio de 2023. Consultado: 14 de octubre de 2025.

²² Organismo: Instituto Nacional de Estadística (INE) de Uruguay. Investigación: Encuesta Continua de Hogares (ECH) - Módulo de Características Culturales. Año de los datos más recientes sobre religión: 2023 (aplicado entre julio y diciembre de 2023). Consultado: 14 de octubre de 2025

²³ Umbanda y otras religiones afro: si bien la cifra exacta no se desglosa siempre públicamente en los resúmenes principales, los estudios antropológicos y datos históricos del INE indican una presencia social y cultural significativa, especialmente en fronteras como Rivera y Cerro Largo y en departamentos como Montevideo, Canelones. Es común que algunas de sus prácticas se integren en un contexto de creencias plurales sin una afiliación exclusiva.

originarias amerindias y de la población africana esclavizada, y, por consiguiente, la desestimación de todo su legado cultural (Segato, 2007).

Saber practicado: ancestralidad, memoria y corporalidad en los terreiros

Las religiones afrobrasileñas se inscriben dentro de un conjunto de prácticas y saberes no hegemónicos, constituyéndose como sistemas de conocimiento que desafían los paradigmas dominantes. Según Maria Paula Meneses y Karina Bidasca (2008), estos saberes representan “personas, luchas y conocimientos que reclaman el deseo de tener voz, de ser reconocidos como sujetos del pluriverso en que vivimos” (p. 15). Dichas tradiciones incorporan cosmovisiones y apropiaciones del pasado alternativas, dotadas de una sistematización, normatividad, organización y complejidad propias, las cuales operan al margen del modelo epistémico occidental. Se trata, en efecto, de un corpus de saberes practicados²⁴ que se articulan, varían, diferencian y relacionan dinámicamente, en función de factores diversos que acentúan su carácter imprevisible, caótico, a la vez inclasificable y creativo.

Esta insurgencia epistemológica²⁵ tiene su génesis principal en los terreiros, espacios-tiempo fundamentales donde los conocimientos y las memorias ancestrales se ritualizan y actualizan. Como sostiene Muniz Sodré (2002):

“O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação [...] Ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, a institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX”. (p.53)

En los terreiros se gestan *saberes iniciáticos*²⁶ que responden a modalidades otras de creación, inscripción, resguardo y transmisión del conocimiento. Estos se

²⁴ Conocimiento encarnado y performativo, que se actualiza y valida en la ejecución ritual y comunitaria, distinto del saber puramente abstracto o teórico.

²⁵ Ver Amarela Varela Huerta (2019). Término que alude a la emergencia de sistemas de conocimiento que desafían y desestabilizan los marcos cognitivos hegemónicos, provenientes de sujetos y comunidades históricamente marginalizados.

²⁶ Conjunto de conocimientos prácticos, simbólicos y espirituales que se transmiten de forma experiencial, oral y ritual dentro de las comunidades de religiones de matriz africana, con el fin de guiar la formación integral (espiritual, ética y comunitaria) del iniciado. Se transmiten principalmente a

articulan en torno a dos componentes clave: la memoria ancestral y los repertorios orales/corporales. Ambos componentes asumen la emergencia y legitimidad de experiencias alternativas, configurándose como un acto de desobsesión —entendida como desobediencia, transgresión, invención y reconexión— directamente comprometido con el reposicionamiento histórico de sus sujetos.

Según Raul Lody y Jorge Sabino (2011), estas manifestaciones ancestrales deben entenderse como:

“[...] uma forma de manutenção da memória coletiva através de relatos simbólicos, um aspecto não escrito na história, um patrimônio imaterial visto como um valioso bem cultural intangível e produto das transformações das mentalidades na constante dinâmica de cada comunidade portadora e mantenedora dessas manifestações”. (p.12)

Desde este enfoque, la memoria colectiva se expresa como experiencia epistémica tejida en las invenciones cotidianas, pues, como señala Mario Rufer (2010), “el trabajo político de la memoria sobre el tiempo no es un trabajo de rememoración sino de conexión” (p. 295). La memoria ancestral se configura, así, como una política anticolonial que se implementa mediante el rescate de saberes históricamente producidos como descredibilidad, desvío u olvido, nutriendo la invención y defensa de la vida.

Esta memoria transgrede el desvío existencial y el desmantelamiento cognitivo impuestos por el orden colonial. En las expresiones rituales afrobrasileñas, las *identidades*²⁷ que “bajan” en los terreiros —como los pretos/as-velhos/as, caboclos/as, malandros, pombagiras, erês, ciganos/as, etc.— vuelven evidente el origen de los silenciamientos históricos, transmitiendo contra-narrativas al discurso hegemónico a partir de historias de aniquilación, expulsión, persecución, negación, lucha y resistencia. Rufino (2019) subraya que esta sinergia entre sujetos cuyas vidas, cogniciones y memorias fueron destrozadas y dispersas, forjó “una lealtad alternativa al proyecto de dominación” (p. 61).

Así como la ancestralidad refiere a la vida como posibilidad espiritual, política y epistémica, los repertorios orales y corporales se enmarcan en acciones análogas,

través de la oralidad (cantos, rezos, narraciones), la corporalidad (danzas, gestos rituales, posturas) y la experiencia directa en los rituales.

²⁷ Juego de palabras que fusiona “identidad” y “entidad”, refiriéndose a las divinidades, guías espirituales o ancestros que se incorporan en los médiums durante los rituales.

funcionando como gramáticas vivas que se recrean y transmiten a través de lo que podríamos denominar *ecologías de la memoria*²⁸. Estos repertorios —cuyos códigos se materializan en toques, cantigas, gestos, danzas y modos de habla— sirven de canal para el pasaje, reproducción y preservación de saberes, pero también para su reinterpretación activa en contextos siempre cambiantes.

En esta línea, y tal como advierte Pierre Nora (1994), la memoria del conocimiento no se custodia únicamente en lugares institucionales fijos, como archivos o museos —espacios que él llama *lieux de mémoire*—, sino que también, y de manera fundamental, se encarna y dinamiza en los *milieux de mémoire*, es decir, en los entornos sociales y rituales donde la memoria permanece viva y en uso. En las religiones afrobrasileñas, estos dispositivos de memoria están precisamente encarnados en las performances rituales, ceremonias y festividades, que actúan como ambientes fértiles de rememoración.

En palabras de Leda María Martins (2003), estos espacios movilizan:

“[...] reservas mnemónicas, ações cinéticas, padrões, técnicas e procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outros, além de procedimentos, técnicas, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance”. (p. 67)

Estos repertorios-otros dan cuenta de una lectura e interpretación del conocimiento que trasciende la abstracción, siendo comprendidos como fenómenos que recorren el mundo para “bajar” /*incorporarse* en los cuerpos. Así, los conocimientos se acoplan a soportes corporales, manifestándose como saberes practicados: representaciones o símbolos del pasado que se actualizan constantemente, ejerciendo un trabajo político sobre el tiempo desde la producción y conexión de sentidos.

Podemos afirmar entonces que, en el terreiro, la memoria no se almacena, se ejecuta. Cada toque del atabaque, cada giro en la danza, cada canto en lengua sagrada, constituye un acto de actualización del pasado en el presente, una forma de conocimiento que se transmite no *sobre* el cuerpo, sino *a través* y *con* el cuerpo. Esta dimensión performativa convierte a los repertorios en vehículos de resistencia ante el olvido impuesto por procesos históricos de silenciamiento, ofreciendo una vía

²⁸ Es un marco que defiende la diversidad, interdependencia y dignidad equivalente de todas las memorias colectivas, oponiéndose al monocultivo de una memoria oficial.

epistémica que desafía los registros exclusivamente escritos y logocéntricos del conocimiento occidental.

De este modo, la transmisión oral-corporal no es un mero “respaldo” de la memoria ancestral; es su modo primario de existencia y perpetuación. En conjunto, ancestralidad y performance configuran una enseñanza integral donde el saber es, al mismo tiempo, herencia y acto, legado e invención, repositorio y gesto creativo. Esta dinámica asegura la continuidad de la tradición, no como fenómeno estático e inmutable, sino como un sistema vivo y adaptable de conocimiento.

Conclusiones

El estudio llevado a cabo permite afirmar que las religiones afrobrasileñas constituyen un fenómeno sociocultural de gran complejidad. Lejos de ser meras supervivencias arcaicas o expresiones étnicas cerradas, estas tradiciones emergen como sistemas flexibles y creativos, producto de una profunda síntesis dialéctica forjada en condiciones de diáspora, persecución y sincretismo forzado. Así se evidencia cómo las experiencias subalternizadas por la colonialidad son capaces de tramar saberes compartidos que forjan un *asentamiento*²⁹ en los procesos de resignificación del ser, así como en la invención de temporalidades, territorialidades e identidades propias.

Desde una perspectiva crítica, su principal aporte radica precisamente en su capacidad para desarticular categorías hegemónicas de la modernidad colonial. A través de su compleja arquitectura simbólica y mediante sus prácticas rituales y formas organizativas flexibles, estas tradiciones desafían dicotomías rígidas (sagrado/profano, naturaleza/cultura) y proponen modos alternativos de entender una secuencia que va de lo individual a lo colectivo, y de lo tangible a lo intangible, donde: lo físico sostiene lo espiritual; la memoria individual y colectiva sostiene la identidad étnica; la etnicidad se manifiesta y reproduce en la comunidad.

En otro orden de cosas, se ha buscado comprender el espacio fronterizo entre Rivera (Uruguay) y Santana do Livramento (Brasil) no como una línea divisoria, sino como un escenario histórico y social dinámico, resultado de la intersección de flujos humanos, económicos, culturales y religiosos. La historia de esta región,

²⁹ En port., “*asentamiento*”. Constituye un acto de consagración mediante el cual un objeto —elaborado o preparado a partir de conocimientos ancestrales y, con frecuencia, secretos— se transforma en la representación material de un orixá. Desde la perspectiva ritual y cosmológica, “hacer un asentamiento” implica reforzar y estabilizar el vínculo entre una persona o una comunidad y sus divinidades, a través de la delimitación ceremonial de un espacio.

particularmente durante el siglo XIX, se revela intrínsecamente ligada a la experiencia de la población africana y afrodescendiente. Su presencia no fue marginal, sino estructural en la conformación del territorio.

La misma permeabilidad fronteriza que facilitaba el comercio y la defensa operó como un factor definitorio de la experiencia afrodescendiente, permitiendo tanto el tráfico ilegal de personas y el cruce de prácticas represivas como, simultáneamente, las fugas y la formación de redes de resistencia. Así, se evidencia la dialéctica entre la imposición de un orden estatal-nacional que pretendía fijar límites claros y la emergencia de una cultura fronteriza intrínsecamente híbrida.

Para los saberes de terreiro, la frontera es percibida y vivenciada como un tercer espacio o encrucijada, surgido de la yuxtaposición de culturas, valores y tensiones, donde se establece una territorialidad propia. Este lugar se concibe como un ámbito de creación de lo nuevo, a partir de la articulación de la diferencia y la asimilación de los contrarios, garantizando a sus habitantes la posibilidad de un tránsito físico, espiritual y cultural. Así, la condición fronteriza se revela como imprevisible y creativa, facilitando estrategias de reconstrucción identitaria frente al atropello histórico, político y epistémico sufrido.

Frente al *carrego*³⁰ del régimen esclavista y luego a una marginación persistente, las comunidades afrodescendientes desplegaron estrategias de resistencia y adaptación multifacéticas. El tránsito de prácticas religiosas afrobrasileñas desde Rio Grande do Sul hacia el norte uruguayo no fue una imposición, sino un proceso de circulación, asimilación y arraigo que aprovechó la porosidad de la frontera. Este fenómeno dio origen a un sistema religioso regional transnacional y único.

La configuración local de un campo religioso plural que integra el Batuque, la Umbanda, la Línea Cruzada y la Quimbanda demuestra una notable plasticidad simbólica y adaptativa. Este ecosistema responde a diversas demandas sociales: desde la cohesión étnica y la preservación de una herencia teológica más próxima a las raíces africanas, hasta la oferta de consuelo, terapia y una mitología integradora, pasando por la provisión de herramientas para los más desfavorecidos y la síntesis ritual propia de la frontera.

³⁰ En el contexto de las religiones afrobrasileñas, la expresión "*carrego*" (en esp., carga) alude a un estado de malestar o desequilibrio espiritual que afecta a un individuo. Este fenómeno puede manifestarse como consecuencia de múltiples factores, entre los que se incluyen: la absorción de energías negativas, la influencia de entidades espirituales adversas, la exposición prolongada a ambientes densos o de "baja vibración", o la acumulación de conflictos personales no resueltos.

El análisis ha permitido comprender la persecución histórica y contemporánea de las religiones afrobrasileñas no como una sucesión de episodios aislados de intolerancia, sino como la manifestación de un sistema estructural de racismo religioso. Este sistema se ha sustentado en la intersección entre raza y religión para construir jerarquías de poder y exclusión, operando a través de mecanismos de naturalización y legitimación que transforman la diferencia espiritual en una esencia negativa y peligrosa.

Este entramado de opresión se traduce en un espectro concreto de violencias que impacta de lleno en la vida de las comunidades. Más allá de la violencia física o patrimonial —como los ataques a terreiros—, resulta particularmente significativa la violencia simbólica dirigida contra rituales, objetos sagrados y el léxico propio de estas tradiciones. Este clima de hostigamiento genera un efecto disuasorio y de ocultamiento, llevando a muchos practicantes a la semiclandestinidad, lo cual explica, en parte, la notoria subrepresentación de estas religiones en los censos nacionales y la consiguiente erosión de su visibilidad social y política.

No obstante, es precisamente en este escenario hostil donde estas expresiones religiosas practican sus saberes —en los intersticios y vacíos del poder— mediante acciones inventivas de desprendimiento. Estas acciones —de desobsesión colonial— desafían un proyecto totalizante, monocultural y monoexistencial que, pese a una correlación de fuerzas desigual, no logró imponerse por completo.

Frente a esta ofensiva histórica y multidimensional, es crucial reconocer los terreiros como territorios epistémicos fundamentales. Más allá de su función religiosa, el terreiro, opera como un espacio-tiempo de reterritorialización en la diáspora, un laboratorio donde la memoria, desprovista de territorio físico, se ritualiza, actualiza y convierte en acción política. Es en este *egbé* —comunidad litúrgica— donde se gestan saberes que desafían las lógicas de creación, inscripción y transmisión del conocimiento dominante.

Referencias:

ANDREWS, G. R. (2004). *Afro-Latino América, 1800-2000*. Oxford University Press.

ARAUJO, A. L. (2015). *Public Memory of Slavery: Victims and Perpetrators in the South Atlantic*. Cambria Press.

BASTIDE, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. Livraria Pioneira Editora.

BROWN, D. (1994). *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Columbia University Press.

CARDOSO, F. H. (1962). *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Difusão Européia do Livro.

CORRÊA, N. F. (1992). *O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma Religião Afro-Rio-Grandense*. Editora da UFRGS.

_____. (1998). El batuque del Rio Grande del Sur cruza la frontera. En Pi Hugarte, R., *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia* (2ª ed.). Ediciones de la Banda Oriental.

CORREA, S. M. de S. (2006). As fronteiras da repressão aos batuques no Rio Grande do Sul oitocentista. En S. M. de S. Correa (Org.), *Histórias de Resistência*. Editora da UFRGS.

ELBEIN DOS SANTOS, J. (1976). *Os Nagô e a morte* (2ª ed.). Vozes.

ESPIG, M. (2014). *As cores do silêncio: Significados da liberdade no sul do Brasil – século XIX*. Editora da UFRGS.

FRANCO, S. da C. (2006). *Porto Alegre: Guia histórico* (4ª ed.). Editora da UFRGS.

FREGA, A., CHAGAS, K., MONTAÑO, O., & STALLA, N. (2008). Breve historia de los afrodescendientes en Uruguay. En Frega, A. (Coord.), *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*. PNUD Uruguay.

LODY, R., & SABINO, J. (2011). *Danças de matriz africana: antropologia do movimento*. Pallas.

LONER, B. A. (2002). *Construção de classe: Operários de Pelotas e Rio Grande (1888-1930)*. Editora da UFPel.

MAGGIE, Y. (1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Arquivo Nacional.

MARTINS, L. M. (2003). *Performances da oralitura: corpo, lugar de memoria*. Língua e Fronteiras, letras, 26.

MENESES, M. P., & BIDASCEA, K. A. (Coord.). (2018). *Epistemologías del Sur – Epistemologias do Sul*. CLACSO; Centro de Estudos Sociais - Ces.

MESA, D. (2014). *Huellas Bantú en el Uruguay: Religión y lenguaje*. Ediciones de la Plaza.

MOTTA, R. (1994). *Ethnicity, Purity, and Market: The Rise of Urban Cults in Brazil*. *Amerique Latine Histoire & Mémoire*, 9, 165-185.

_____. (1998). *Ethnicité, nationalité et syncrétisme au Brésil*. *Archives de sciences sociales des religions*, 101, 41-55.

MUNIZ, S. (2002). *Terreiro e a Cidade*. Bahia Prosa&Verso.

NORA, P. (1994). Between memory and history: *les lieux de memoire*. En G. Fabre & R. O'Meally (Eds.), *History and memory in African – American culture* (pp. 284-300). Oxford University Press.

OLIVEIRA, C. P. de. (2002). *Negritude e religiosidade no sul do Brasil*. Annablume.

ORO, A. P. (1999). *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Editora da UFRGS / Vozes.

_____. (2004). *Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: identidade e globalização*. EDIPUCRS.

ORO, A. P.; SCURO, J. (2013). *Religiões afro-brasileiras na fronteira: circulação e transnacionalização*. Estudos de Religião, 27(1), 25-45.

PALERMO, E. (2008). Esclavitud y hacienda pastoril en el Uruguay. En M. Maestri (Org.), *O negro e o gaúcho. Estâncias e fazendas no Rio Grande do Sul, Uruguai e Brasil* (pp. 15-44). UFP.

PARÉS, L. N. (2006). *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Editora da Unicamp.

PI HUGARTE, R. (1998). *Los cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia* (2ª ed.). Ediciones de la Banda Oriental.

PINTO, A. (1971). *Dicionário de Umbanda*. Editora Eco.

PRANDI, R. (1991). *Os candomblés de São Paulo*. Hucitec.

_____. (2005). *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. Companhia das Letras.

QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.

REIS, J. J. (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Companhia das Letras.

RODRÍGUEZ, A. M. (2017). *Discriminación y resistencia: Los afrodescendientes en el Uruguay del siglo XIX*. FHCE.

RUFER, M. (2010). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. El Colegio de México.

RUFINO, L. (2019). *Pedagogia das Encruzilhadas*. Mórula Editorial.

SANTOS, B. (2020). *Afrodescendientes en el Uruguay: Desde la colonia al siglo XX*. Cruz del Sur.

SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. (2018). *Brasil: Uma Biografia*. Companhia das Letras.

SEGATO, R. L. (1998). Fronteiras e Margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. *Religião e Sociedade*, 19(1), 85-101.

_____. (2007). Ciudadanía: ¿por qué no?: Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño. En R. L. Segato, *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo.

SILVA, V. G. da. (1995). *Orixás da metrópole* (3ª ed.). Vozes.

_____. (org.). (2000). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. Summus.

_____. (2005). *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira* (2ª ed.). Selo Negro.

SOARES, L. E. (1984). *Religião e linguagem: Exu, orixás e catimbó*. Graal.

SODRÉ, M. (2019). *O Terreiro e a Cidade: a Forma Social Negro-brasileira: a Forma Social Negro-brasileira*. Mauad X

VERGER, P. F. (1981). *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Corrupio.