

## Yalorixás e a produção da vida: os limites históricos do que conta como trabalho

**Gracilene Paiva Araujo**

Universidade Católica de Brasília  
Brasília, Distrito Federal, Brasil

**Lêda Gonçalves de Freitas**

Universidade Católica de Brasília  
Brasília, Distrito Federal, Brasil

**Recebido em:** 30 jan. 2026

**Aprovado em:** 11 ago. 2026

**Publicado em:** 31 ago. 2026.

Esta pesquisa foi realizada com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, Brasil, por meio de bolsa de mestrado e, posteriormente, de doutorado (período de redação do artigo).

Ferramentas de inteligência artificial (ChatGPT – OpenAI, versão GPT-5.2; DeepSeek) foram utilizadas exclusivamente para apoio técnico de revisão formal do texto, incluindo verificação ortográfica, sintática e padronização de referências, sem emprego na geração de conteúdo analítico ou textual.

\* Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília, com bolsa CAPES. Mestra e graduada em psicologia pela mesma instituição. Pós-graduação em Psicologia Social e Antropologia (Faculdade Metropolitana de São Paulo, 2022) Integrante do Laboratório de Pesquisa Trabalho, Sofrimento e Ação (LATRASA) E-mail: gracileneparaujo@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4761-0730>

 <http://lattes.cnpq.br/8882212720611943>

\*\* Doutora em Psicologia Organizacional e do Trabalho pela Universidade de Brasília (UnB). Vice-coordenadora do Grupo de Trabalho: "Trabalho, Subjetividade e Práticas Clínicas" da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia (ANPEPP). Docente do programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília (UCB). Editora da Revista Trabalho (EN) Cena. E-mail: ledag@p.ucb.br

 <https://orcid.org/0000-0002-1288-7134>

 <http://lattes.cnpq.br/8076487547964658>

## Resumo

Este artigo analisa criticamente a produção histórica do que é reconhecido como trabalho no Brasil, tomando como eixo analítico as categorias de colonialidade, raça e gênero. Fundamentado em autoras e autores do pensamento decolonial e contracolonial, da história social do trabalho e dos estudos críticos do trabalho, o estudo demonstra como a centralidade do trabalho assalariado se constitui historicamente como dispositivo colonial que invisibiliza racionalidades negras e femininas de produção e manutenção da vida. A partir de uma pesquisa qualitativa ancorada na história oral, realizada com Yalorixás de terreiros de Candomblé no Distrito Federal, evidencia-se o terreiro como sistema histórico de organização da vida comunitária, cuja formação se vincula aos processos de exclusão racial do mundo do trabalho no pós-abolição brasileiro. O tornar-se Yalorixá é compreendido como processo ontológico e político que reinscreve o trabalho no campo da existência, e não da mercadoria. Conclui-se que o saber-fazer das Yalorixás desafia a gramática colonial-capitalista do trabalho e aponta para a necessidade de reconfiguração crítica das categorias analíticas da história social do trabalho no Brasil.

**Palavras-chave:** Trabalho; Mulheres Negras; Colonialidade; História do Trabalho no Brasil; Candomblé

## Yalorixás and the Production of Life: The historical limits of what counts as work

**Gracilene Paiva Araujo**

Catholic University of Brasília  
Brasília, Federal District, Brazil

**Lêda Gonçalves de Freitas**

Catholic University of Brasília  
Brasília, Federal District, Brazil

---

**Received:** 30<sup>th</sup> Jan. 2026

**Approved:** 11<sup>th</sup> Aug. 2026

**Published:** 31<sup>st</sup> Aug. 2026

---

This research was funded by the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES), Brazil, through a master's scholarship and, subsequently, a doctoral scholarship (during the article-writing period).

Artificial intelligence tools (ChatGPT – OpenAI, GPT-5.2 version; DeepSeek) were used exclusively for technical support in the formal revision of the text, including spelling and syntax checking and reference standardization, and were not used to generate analytical or textual content.

\* PhD candidate in the Graduate Program in Psychology at the Catholic University of Brasília, with a CAPES scholarship. She holds a Master's degree and a Bachelor's degree in Psychology from the same institution. She completed a postgraduate specialization in Social Psychology and Anthropology at the Metropolitan College of São Paulo (2022). Member of the Labor, Suffering, and Action Research Laboratory (LATRASA). Email: gracileneparaujo@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4761-0730>

 <http://lattes.cnpq.br/8882212720611943>

\*\* PhD in Organizational and Work Psychology from the University of Brasília (UnB). Vice-coordinator of the Working Group "Work, Subjectivity, and Clinical Practices" of the National Association for Research and Graduate Studies in Psychology (ANPEPP). Faculty member of the Graduate Program in Psychology at the Catholic University of Brasília (UCB). Editor of the journal *Trabalho (EN) Cena*. Email: ledag@p.uceb.br

 <https://orcid.org/0000-0002-1288-7134>

 <http://lattes.cnpq.br/8076487547964658>

## Abstract

This article critically analyzes the historical production of what is recognized as work in Brazil, taking the categories of coloniality, race, and gender as its analytical framework. Grounded in authors from decolonial and countercolonial thought, the social history of work, and critical labor studies, the study demonstrates how the centrality of waged labor has historically been constituted as a colonial dispositif that renders Black and female rationalities of life production and maintenance invisible. Based on qualitative research grounded in oral history and conducted with Yalorixás from Candomblé terreiros in the Federal District, the study highlights the terreiro as a historical system for organizing community life, whose formation is linked to processes of racial exclusion from the world of work in post-abolition Brazil. Becoming a Yalorixá is understood as an ontological and political process that reinscribes work within the realm of existence rather than that of the commodity. The study concludes that the know-how of Yalorixás challenges the colonial-capitalist grammar of work and points to the need for a critical reconfiguration of the analytical categories of the social history of work in Brazil.

**Keywords:** Work; Black Women; Coloniality; History of Labor in Brazil; Candomblé .

## A produção do que conta como trabalho

Sabe-se que a história do trabalho no Brasil foi constituída sob uma matriz colonial e eurocêntrica (Lara, 1998; Linden, 2009), marcada pela exploração dos povos originários e, especialmente, pela população negra traficada para o país. Cristiane Souza (2020), ao articular a análise da colonização a partir das realidades dos povos subjugados, demonstra que esse processo foi além da destruição material e do roubo de territórios e recursos, se consolidando como um processo que operou, sobretudo, pela negação ontológica da humanidade desses povos, construindo, por meio da violência, uma ideologia de inferiorização das raças não cristãs e não europeias. Desse modo, conforme formula Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder constitui um dos elementos centrais e estruturantes do padrão mundial de poder capitalista, sustentando-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular desse padrão de poder.

Cristiane Souza (2020) ainda salienta que o genocídio e o etnocídio são dois aspectos centrais para a compreensão da dominação colonial, visto que são parte desse processo violento de constituição dos países latino-americanos e, por isso, essenciais para analisar as relações sociais estabelecidas a partir dele. Para a autora, o genocídio é o termo que demonstra o quão graves e cruéis foram os assassinatos dos povos que aqui habitavam, assim como dos que foram trazidos para cá. Já o etnocídio se configura como a negação sistemática das formas próprias de existência de todas aquelas pessoas não cristãs e não europeias, expressada tanto na destruição de suas cosmovisões, quanto na supressão de suas formas de produção e de organização da vida coletiva.

Sob a destruição sistemática dos povos, a colonialidade instituiu, então, um novo ordenamento do mundo, que reorganizou territórios e formas de produzir a vida. No Brasil, esse ordenamento se constituiu sobre a escravização de africanos e seus descendentes e sobre a integração do território colonial aos circuitos atlânticos de circulação de pessoas, mercadorias e riquezas<sup>1</sup>. A mineração aurífera ganhou

---

1 A constituição da economia escravista brasileira esteve vinculada ao tráfico transatlântico de africanos escravizados, que integrou o território colonial aos circuitos econômicos do Atlântico. Para dados sobre as viagens do tráfico transatlântico, consultar Slave Voyages Consortium (2021).

centralidade no século XVIII, produzindo importantes transformações econômicas, territoriais e demográficas na sociedade colonial (Boxer, 1963), enquanto, posteriormente, a expansão da economia cafeeira ampliou a inserção do Brasil nos circuitos do mercado mundial. Nesse processo histórico, foi se consolidando uma economia dependente e racializada, marcada pela exploração sistemática da população negra e por formas desiguais de apropriação das riquezas, o que contribuiu para a constituição das bases do capitalismo dependente brasileiro (Souza, 2020).

A dependência latino-americana não é mero subdesenvolvimento, mas uma forma estrutural de inserção subordinada no capitalismo mundial, que produz superexploração do trabalho em suas diversas formas (Marini, 2011). Para Santos (2020), essa dependência se caracteriza pela forma como economias periféricas mantêm sua subordinação através da divisão internacional do trabalho, transferindo continuamente valor para as economias centrais.

Ao longo do século XIX, especialmente com a crise do sistema escravista e a posterior abolição formal em 1888, consolidou-se no Brasil um projeto de modernização seletivo. A abolição não desestruturou a ordem racial do trabalho; ao contrário, essa hierarquia foi reelaborada no interior do capitalismo dependente, mantendo a população negra apartada das formas reconhecidas de inserção produtiva. Nesse processo, porém, a abolição não desestruturou a hierarquia racial construída no regime escravista, em vez de assegurar a integração do trabalhador negro em condições de igualdade ao trabalho assalariado, o pós-abolição foi marcado pela permanência de mecanismos de exclusão e desvalorização que associaram a população negra às ocupações mais precárias, enquanto trabalhadores imigrantes europeus foram incorporados a projetos de modernização e branqueamento que os aproximavam do modelo de “trabalhador ideal” (Moura, 2019).

No interior dessa reconfiguração histórica, o trabalho assalariado se consolidou como forma legítima de participação na vida econômica e social. Ou seja, um modelo que tem como base a transformação da força de trabalho em mercadoria e o trabalho abstrato como criador de valor, e que, segundo Lêda Freitas (2013), passou a definir os critérios de reconhecimento social e centralidade econômica dos sujeitos. Essa consolidação produziu, simultaneamente, um campo de visibilidade para as atividades conformadas à racionalidade do mercado e um campo de exclusão para aquelas que,

sustentando a vida, não se convertem em mercadoria. Essa contradição suscita uma questão central para a História do Trabalho: quais práticas, sujeitos e formas de produzir a vida permanecem fora quando o trabalho é reduzido ao emprego formal?

O reconhecimento social do trabalho assalariado teve um efeito duplo pois, se por um lado marginalizou materialmente a população negra; por outro, invisibilizou as diversas formas de trabalho historicamente desenvolvidas por mulheres negras e população indígena. Esse modelo, ao reduzir o conceito de trabalho ao emprego formal e à produtividade capitalista, estabeleceu um sistema que só reconhece determinados modos de produzir e de viver, desqualificando práticas coletivas de organização da vida que não se enquadravam ao modelo assalariado. Essa lógica também operou na produção simbólica de hierarquias raciais e de gênero, atribuindo às mulheres negras lugares sociais associados à reprodução da vida e a atividades como cozinhar, cuidar, acolher e proteger, fundamentais à manutenção da sociedade, mas historicamente desvalorizadas. Lélia Gonzalez (1984) nos ajuda a compreender o racismo como um princípio que organiza esses lugares sociais, produzindo e naturalizando posições subalternizadas para a população negra. A experiência das amas de leite representa uma expressão histórica dessa dinâmica pois são mulheres negras escravizadas que tiveram seus corpos e seu trabalho de cuidado apropriados para a alimentação e a criação de crianças brancas, em uma atividade atravessada simultaneamente pelas relações de raça, gênero, escravidão e mercado de trabalho (Carneiro, 2009; Martins, 2012).

Nesse processo histórico de racialização do trabalho e de desvalorização de práticas voltadas à manutenção da vida, os terreiros de Candomblé aparecem como espaços de produção cultural e organização comunitária de modos de viver historicamente construídos pela população negra (Cisne & Ianael, 2022; Nogueira, 2020). Na Bahia, particularmente em Salvador e no Recôncavo, a formação do Candomblé esteve ligada aos processos de reorganização das populações africanas e afrodescendentes na diáspora, bem como à constituição de redes de sociabilidade que contribuíram para a institucionalização dos terreiros ao longo dos séculos XVIII e XIX (Parés, 2018).

É nesse universo que se insere a atuação das Yalorixás, cuja presença articula a condução das práticas religiosas, a transmissão de saberes e a organização cotidiana

da vida nos terreiros. A própria Classificação Brasileira de Ocupações reconhece essa atividade no âmbito dos ministros de culto religioso, contemplando funções relacionadas à condução de rituais e à administração dos terreiros (Brasil, 2024).

A partir da perspectiva contracolonial, Santos (2015) oferece uma interlocução importante ao compreender, nas tradições afro-pindorâmicas, o trabalho em estreita relação com a produção da vida e das relações de biointeração. Dessa forma, é possível deslocar o trabalho de uma concepção centrada exclusivamente na mercadoria e na produtividade e aproximá-lo de práticas vinculadas à ancestralidade e à continuidade da vida. Não se trata de estabelecer equivalência entre diferentes tradições de pensamento, mas de reconhecer uma possibilidade de diálogo em torno da insuficiência de reduzir o trabalho à execução de tarefas ou à produção de valor econômico.

Considerando essa compreensão, é possível estabelecer um diálogo por aproximação com a Psicodinâmica do Trabalho, ainda que se reconheçam diferenças epistemológicas fundamentais entre as tradições afro-pindorâmicas e a teoria construída no interior da sociedade salarial. Nessa perspectiva, o “trabalhar” é concebido como uma forma singular de engajamento subjetivo, por meio da qual o sujeito mobiliza sua inteligência, seus afetos e sua capacidade de interpretar, reagir e criar sentidos frente às exigências materiais e sociais da atividade, tensionando a centralidade da produtividade como único critério de valor do trabalho (Dejours, 2004, 2012).

A partir dessa problematização que o presente artigo propõe discutir o trabalhar das Yalorixás como uma experiência histórica de trabalho feminino negro. Busca-se, assim, compreender como as experiências narradas por Yalorixás de terreiros de Candomblé no Distrito Federal tensionam os limites históricos daquilo que é reconhecido como trabalho e tornam visíveis práticas que permanecem à margem dos critérios instituídos pelo trabalho assalariado.

## **Metodologia**

Este estudo fundamenta-se em pesquisa qualitativa desenvolvida a partir da história oral, compreendida como um campo metodológico que toma a memória como

processo social, histórico e situado, produzido na articulação entre passado vivido e presente narrativo (Portelli, 2016). As entrevistas semiestruturadas foram realizadas com Yalorixás de terreiros de Candomblé no Distrito Federal, orientadas por narrativas de vida e pelas trajetórias de trabalho desenvolvidas no espaço do terreiro. As entrevistas ocorreram presencialmente, entre setembro e outubro de 2024, nos espaços definidos pelas próprias participantes, e tiveram duração entre uma hora e três horas e 39 minutos.

O corpus analisado neste artigo integra pesquisa anteriormente desenvolvida pela autora sobre o trabalhar das Yalorixás em terreiros de Candomblé no Distrito Federal. Embora as entrevistas tenham sido produzidas no âmbito daquela investigação, o presente estudo retoma esse material a partir de uma questão distinta: compreender como as experiências narradas por essas mulheres tensionam os limites históricos daquilo que é reconhecido como trabalho. Desse modo, o corpus foi novamente examinado à luz do problema específico deste artigo, em diálogo com a historiografia do trabalho, os estudos de gênero, as epistemologias negras e as discussões sobre colonialidade e contracolonialidade.

Quatro lideranças religiosas negras vinculadas a terreiros de Candomblé no Distrito Federal, foram as participantes: Mãe Elvira de Oxum tinha 53 anos e mais de 40 anos como Yalorixá no Candomblé; Mãe Dijé de Nanã, 60 anos e 37 anos de Yalorixá; Mãe Ruth de Ogum, 81 anos e mais de três décadas de atuação religiosa como Iya Kekere<sup>2</sup>; e Mãe Baiana de Oyá, pouco mais de 60 anos, com 36 anos de iniciação e 29 anos como Yalorixá.

A opção pela identificação nominal ocorreu a pedido das próprias interlocutoras, que manifestaram o desejo de ter seus nomes religiosos registrados no trabalho. Todas autorizaram formalmente esse uso por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. A escolha é coerente com a perspectiva da história oral adotada, na qual memória, experiência e autoria participam conjuntamente da produção da narrativa (Portelli, 2016).

---

<sup>2</sup> Ìyá Kékeré, também denominada mãe-pequena, é um cargo hierárquico do Candomblé atribuído à mulher que ocupa posição de auxiliar imediata da Yalorixá ou do Babalorixá, podendo substituí-los em suas ausências e desempenhando funções de acompanhamento e orientação dos membros da comunidade religiosa (Cacciatore, 1988).

Cabe destacar que o recorte empírico deste artigo é contemporâneo, concentrado nas experiências narradas por quatro Yalorixás atuantes no Distrito Federal. A referência ao período escravista e ao pós-abolição tem função de contextualização histórica, buscando situar as condições de racialização e deslegitimação das formas negras de produzir a vida que atravessam a formação social brasileira. Assim, as experiências contemporâneas analisadas no presente, podem ser compreendidas em continuidade histórica com processos anteriores, sem pressupor a permanência inalterada das mesmas práticas.

As narrativas foram analisadas não como registros factuais dos acontecimentos, mas como construções interpretativas por meio das quais as experiências são selecionadas, elaboradas e investidas de significado. Nessa perspectiva, a entrevista constitui um espaço relacional em que memória individual e memória coletiva se entrelaçam, produzindo sentidos históricos socialmente compartilhados. Para este artigo, o material empírico foi submetido a uma nova leitura analítica, orientada pela análise temática (Braun & Clarke, 2006, 2021), buscando identificar e articular sentidos recorrentes e relevantes para a questão de pesquisa. O processo envolveu a leitura e releitura das entrevistas, a identificação de unidades de sentido relacionadas ao problema investigado, o agrupamento desses sentidos e a construção de temas interpretativos que, posteriormente, foram articulados ao referencial teórico.

Dessa forma, resultaram três eixos analíticos que estruturam a discussão: o processo de tornar-se Yalorixá, o cotidiano do trabalho e a potência de ser dessas mulheres. A análise não pretende generalizar as experiências das interlocutoras para os terreiros de Candomblé em sua totalidade, mas compreender, a partir de trajetórias situadas no Distrito Federal, como determinadas experiências de trabalho, cuidado, ancestralidade e continuidade da vida são narradas e significadas por essas lideranças.

## **O processo de tornar-se Yalorixá: ancestralidade e reconhecimento**

O processo de “tornar-se” aparece nas falas das entrevistadas como uma forma de narrar a constituição de seus caminhos no Candomblé. “É o Orixá que escolhe”, afirma Mãe Dijé de Nanã, enquanto Mãe Ruth de Ogum rememora que seu caminho começou porque “a minha preta velha precisava fazer caridade”. Já Mãe Baiana de Oyá

apresenta uma experiência na qual a ancestralidade se articula ao desejo de pertencimento: “A minha mãe evangélica me puxava pra igreja evangélica. Eu não queria, eu queria ir pra Macumba. Eu já tinha o meu querer”. Sua narrativa mostra que o tornar-se também pode envolver uma identificação construída desde a infância, em diálogo com a presença da avó e com experiências vividas nas tradições de matrizes africanas.

A trajetória de Mãe Elvira de Oxum introduz outra dimensão desse processo. “A minha avó era Yalorixá, depois a minha mãe, e aí eu fui preparada desde a vida pra isso”, afirma, situando seu percurso em uma linhagem familiar que atravessa gerações. As quatro narrativas, portanto, apresentam diferentes relações entre ancestralidade, espiritualidade, desejo, experiência e pertencimento no processo de tornar-se Yalorixá. Para Mãe Dijé, o percurso foi atribuído à escolha do Orixá; já para Mãe Ruth, aparece associado ao chamado de sua preta velha e à experiência espiritual vivida desde a infância; em Mãe Baiana, o pertencimento combina herança familiar e um desejo que ela reconhece como seu; e, em Mãe Elvira, por sua vez, ganha destaque a continuidade familiar como elemento constitutivo do tornar-se.

Tornar-se Yalorixá, portanto, não se trata apenas da obtenção de um título religioso. Trata-se de um processo ontológico e comunitário que envolve a ancestralidade e o reconhecimento coletivo, ou seja, é um processo por meio do qual uma mulher inscreve seu corpo e sua história em uma linhagem de continuidade. Miriam Rabelo (2014) compreende o terreiro como um espaço de convivência e produção de vida marcado por uma experiência concreta de multiplicidade, o que exige bastante responsabilidade por parte de quem conduz a comunidade. Tornar-se, nesse contexto, envolve participar de uma história comum e aprender a lidar com uma rede de presença e relações ancestrais que nem sempre se mostram de forma imediata. Nesse horizonte, a vida no Candomblé é atravessada por diferentes regimes de visibilidade, nos quais nem tudo o que atua se apresenta de forma explícita, de modo que a condução da vida coletiva depende da capacidade de reconhecer e sustentar presenças que atuam e exigem cuidado, proteção e manejo contínuo por parte da comunidade, mesmo quando não são plenamente visíveis.

Nesse sentido, tornar-se Yalorixá configura um modo próprio de condução da vida comunitária, no qual a continuidade da casa organiza eticamente a existência

coletiva e desloca a noção de trabalho do registro do emprego para o registro da sustentação da vida. Esse processo de constituição de si dialoga com o que Neuza Santos Souza (1983) nomeia como tornar-se negro, compreendendo-o como um movimento histórico e político de reconstrução ontológica frente à experiência do racismo, no qual a pessoa negra precisa refazer sua relação consigo mesma, com o mundo e com os outros a partir de uma ordem que a desumaniza. Do mesmo modo, dialoga com a formulação de Simone de Beauvoir (1980), para quem não se nasce mulher, torna-se, indicando que a condição feminina é produzida socialmente no interior das relações históricas que organizam a vida social. Tornar-se Yalorixá, assim, constitui um processo situado de produção de um modo específico de existir, trabalhar e conduzir a vida coletiva, no qual categorias como gênero e raça, articuladas a princípios de ancestralidade, espiritualidade e responsabilidade comunitária, se entrelaçam como fundamentos da própria ontologia do trabalhar.

Dessa forma, se a colonialidade estabeleceu um sistema de reconhecimento que reduz o “trabalhar” ao emprego assalariado e coloca as mulheres negras em áreas de invisibilidade, é preciso perguntar como práticas ancestrais de produção e manutenção da vida continuam pulsando e se reinventando ao longo da história, mesmo diante da desvalorização e da marginalização impostas pelo capitalismo racializado nos últimos séculos. Nas experiências narradas pelas entrevistadas, o trabalho no terreiro não aparece organizado prioritariamente a partir da lógica do contrato, do salário ou da produtividade, mas sim a partir de um processo de constituição do ser e da vida em comunidade. Tornar-se Yalorixá é um processo que vai além de exercer uma função religiosa e se constitui como um compromisso com práticas amefricanas<sup>3</sup> de produzir e conduzir a vida coletiva, pautadas tanto na ancestralidade, que sustenta a coletividade, quanto na responsabilidade com a continuidade da comunidade.

É a partir deste tornar-se, e não do emprego, que se atualiza e se corporifica uma forma situada de compreender o trabalhar a partir das experiências de mulheres negras, que desloca o trabalho do campo da mercadoria para o campo da existência.

---

3 Amefricano é aqui entendido, com Lélia Gonzalez (1988), como uma categoria político-cultural que valoriza a experiência afro-descendente e dos povos originários como eixo para pensar modos de existir e produzir vida fora dos marcos eurocêtricos.

Em Lukács (2013), o trabalho aparece como princípio ontológico por meio do qual os seres humanos se relacionam com o mundo e produzem sentido, formulação que, embora situada na tradição marxista europeia, já se constitui como crítica à redução do trabalho à mercadoria e ao emprego no capitalismo. Nos terreiros, essa chave ontológica permite explicitar o contraste entre a gramática hegemônica do trabalho moderno e modos ancestrais de produzir a vida que não se deixam capturar por ela. O trabalhar das Yalorixás amplia essa ontologia ao reinscrever o trabalho como prática de reprodução da vida, orientada pela ancestralidade e pela coletividade, fazendo um movimento de transgressão das fronteiras do que a história moderna reconhece como trabalho.

Assim, as diferentes formas de tornar-se narradas pelas interlocutoras mostram que a constituição da Yalorixá se prolonga nas responsabilidades assumidas tanto no cotidiano da casa, quanto nas relações estabelecidas com a comunidade que sustentam sua continuidade. É nessa passagem entre tornar-se e fazer que o trabalho das Yalorixás pode ser observado em sua dimensão cotidiana.

## **O cotidiano do trabalho: espiritualidade, cuidado e manutenção da vida**

Nas narrativas das entrevistadas, as atividades desenvolvidas aparecem como partes de uma mesma responsabilidade assumida diante da casa e das pessoas que as procuram. O trabalho espiritual constitui, então, uma dessas dimensões e envolve desde a condução de rituais e o acompanhamento dos processos de iniciação até a escuta e a orientação daqueles que chegam ao terreiro em busca de cuidado. Os atendimentos, geralmente realizados sem agendamento prévio, podem ser mediados por entidades incorporadas, como Caboclos, Pretos-Velhos e Pomba Giras<sup>4</sup>, e se configuram como espaços de aconselhamento e cuidado espiritual, nos quais a Yalorixá orienta dimensões espirituais, emocionais e materiais da vida das pessoas.

---

4 A presença, a denominação e as formas de culto às entidades variam entre as diferentes tradições e casas religiosas. Por essa razão, o artigo não toma Caboclos, Pretos-Velhos, Pombagiras e Orixás como categorias equivalentes. No Candomblé, os Orixás constituem divindades centrais do sistema religioso, enquanto Caboclos podem integrar determinadas configurações rituais; Pretos-Velhos e Pombagiras possuem presença particularmente marcada em tradições como a Umbanda. Sobre as relações entre Caboclos e Orixás no Candomblé, ver Cardoso, 2018; sobre Pretos-Velhos e Pombagiras na Umbanda, ver Andrade Junior, 2021.

Mãe Baiana de Oyá relata que, em seus atendimentos, incorpora Dona Sete: “[...] esse atendimento eu estou incorporada com a Dona Sete [...] toda segunda-feira ela tá ali, ela escuta, ela senta, escuta as pessoas, traz seus problemas, ela orienta, ela diz o que tem que fazer [...]”. A narrativa evidencia que a escuta e a orientação constituem parte do trabalho realizado no terreiro e que, nesse caso, são vivenciadas por ela em uma situação de incorporação.

Essa experiência não deve ser confundida com o culto aos Orixás. A própria narrativa de Mãe Baiana permite distinguir essas dimensões, pois enquanto Dona Sete aparece associada ao atendimento e à orientação das pessoas que procuram a casa, o jogo de búzios é apresentado por Mãe Elvira como um meio pelo qual “o Orixá diz” aquilo de que a pessoa necessita. Para Mãe Elvira, “o jogo de búzios [...] é um diagnóstico espiritual”, podendo indicar, por exemplo, a realização de um ebó. Assim, os dados das entrevistas sugerem a coexistência de diferentes agentes e práticas no trabalho espiritual desenvolvido pelas Yalorixás, sem que isso implique tratá-los como categorias religiosas equivalentes. Dessa forma, o jogo de búzios funciona como um instrumento técnico-espiritual de diagnóstico, a partir do qual são indicados rituais, ebós, banhos ou oferendas de acordo com as necessidades identificadas (Braga, 1980). Esse saber especializado, fundamentado na ancestralidade, é praticado em benefício da coletividade e integra espiritualidade e cuidado.

A dimensão ritual do trabalho também se expressa nos processos de iniciação e formação de novos filhos e filhas de santo. A feitura de santo constitui um processo de iniciação que articula práticas rituais e formação no interior da comunidade (Evangelista, 2015). No cotidiano dos terreiros pesquisados, essa dimensão formativa aparece vinculada à transmissão de conhecimentos e ao acompanhamento daqueles que ingressam na religião. Como observa Mãe Ruth de Ogum, “eu vivi o Candomblé, aprendi a rezar, a engomar, a costurar, a cantar e a conhecer as folhas”. A fala permite perceber que a formação envolve a incorporação progressiva de diferentes saberes e modos de fazer que participam da vida do terreiro.

A transmissão de saberes, então, se realiza pela participação cotidiana, pela observação, pela prática e pela relação com os mais velhos. Mãe Dijé de Nanã afirma: “Eu fui aprendendo com minha mãe de santo e agora ensino os mais novos. A gente mantém a tradição viva assim”. Mãe Baiana de Oyá acrescenta: “A gente precisa passar

esse conhecimento adiante, porque sem ele a nossa história se perde". Alves e Silva (2016) compreendem a oralidade como um mecanismo de transmissão de conhecimentos ancestrais nos terreiros de Candomblé. Nesse sentido, as narrativas evidenciam que ensinar e aprender constituem parte do trabalho de continuidade da casa, pois o conhecimento recebido é incorporado à experiência e, posteriormente, transmitido a outras pessoas.

A transmissão aparece, assim, como uma dimensão do trabalho que produz continuidade. O que se transmite não corresponde apenas a informações sobre práticas religiosas, mas envolve modos de fazer, conhecimentos sobre as folhas, cantos, formas de cuidado e maneiras de participar da vida da comunidade. Mãe Elvira de Oxum explica que "cada folha dessa tem um significado", relacionando diferentes folhas aos Orixás e aos usos realizados nos cuidados do terreiro. Mãe Baiana de Oyá, por sua vez, afirma que "a gente carrega [...] essa tradicionalidade de erva consigo para ajudar as pessoas". O saber sobre as folhas, nesse contexto, envolve aprender a utilizar e respeitar esses elementos no interior dos fundamentos da casa.

O cuidado também aparece nas narrativas como outra dimensão constitutiva do trabalho realizado pelas Yalorixás. Mãe Dijé de Nanã descreve situações em que pessoas chegam ao terreiro em busca de escuta e apoio: "Vem um aqui, chora, a gente vai ouvir. É um psicólogo, praticamente a gente se torna [...] meu filho tá precisando disso, a gente junta aqui uma ali [...] a gente dá o suporte à nossa comunidade". A fala mostra que o cuidado envolve tanto a escuta quanto a mobilização de recursos e pessoas para responder às necessidades apresentadas pela comunidade. Essa dimensão também aparece nas ações de solidariedade descritas por Mãe Ruth de Ogum: "A gente faz a campanha, um com os outros, cada um doa uma vela, um mel, um fósforo, um pacote de canjica, é assim que funciona". Mãe Elvira de Oxum sintetiza essa disponibilidade ao afirmar que "a minha casa funciona como delegacia e hospital [...] se entrar alguém [...] meia-noite [...] a gente não pode falar, volta amanhã". Esse trecho mostra que ela compreende o terreiro como espaço de acolhimento e resposta às diferentes necessidades daqueles que o procuram, inclusive fora dos horários e situações previamente definidos. A disponibilidade para o cuidado não se restringe aos momentos ritualísticos previamente estabelecidos, uma vez que o trabalho envolve uma temporalidade que se estende conforme as necessidades daqueles que procuram

a casa. Rabelo (2014) compreende que, no Candomblé, a vida se constitui nas relações de convivência e cuidado. Nas narrativas o cuidado aparece como parte das relações que sustentam a existência da casa.

A narrativa de Mãe Elvira permite aproximar essa experiência da distinção estabelecida por Dejours (2004) entre o trabalho prescrito e o trabalho efetivamente realizado. A própria Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) reconhece a atuação dos ministros de culto religioso e descreve atividades relacionadas à condução de práticas religiosas e assistência aos membros da comunidade (Brasil, 2024). Entretanto, a fala de Mãe Elvira evidencia uma dimensão do trabalho que ultrapassa aquilo que pode ser formalmente descrito, pois o trabalho exige do sujeito a capacidade de responder às situações concretas que emergem no curso da atividade. No caso narrado por Mãe Elvira, a responsabilidade pelo cuidado se estende para situações não previstas, como a chegada de alguém em situação de desespero fora do horário de atendimento, exigindo uma disponibilidade que não pode ser inteiramente antecipada por uma prescrição.

Além disso, ao descrever a organização da casa, Mãe Elvira afirma: “O trabalho é coletivo, é de todo mundo. Quem não pode vir de manhã, vem de tarde, quem não pode vir de tarde, vem de noite, fim de semana, estamos todos juntos. E aí o sacrifício é geral. [...] Vamos todo mundo cuidar de alguém para alguém cuidar de você depois”. Essa dimensão coletiva descrita por Mãe Elvira também permite um diálogo com Santos (2015), sobretudo com sua crítica contracolonial às formas de organização da vida orientadas pela individualização e pelo acúmulo. Quando ela afirma que “o trabalho é coletivo, é de todo mundo” e que “vamos todo mundo cuidar de alguém para alguém cuidar de você depois”, o trabalho aparece vinculado à reciprocidade e à continuidade da comunidade. A atividade é compreendida, então, como uma participação em uma rede na qual cuidar e ser cuidado integram uma mesma relação.

Dessa forma, o trabalho social das Yalorixás vai se estruturando com base no acolhimento, que se configura como um princípio ético e prático do dia a dia do terreiro. Nesse contexto, o terreiro assume funções que muitas vezes preenchem a ausência do Estado, especialmente em áreas periféricas. De acordo com Moura (2019), essas comunidades funcionam como núcleos que geram proteção simbólica e enfrentamento das desigualdades, fundamentados em valores comuns e em uma

ética de cuidado. A atuação das Yalorixás reflete essa dimensão histórica de resistência, em que o simbólico e o social se entrelaçam para sustentar a vida em comunidade.

Esse trabalho social também se expressa no reconhecimento institucional dos terreiros como espaços de promoção da saúde, conforme a Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023, do Conselho Nacional de Saúde (Brasil, 2023), que reconhece os povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas como sujeitos coletivos de direitos e seus territórios como espaços legítimos de cuidado integral à saúde. Como relata Mãe Baiana, muitas pessoas buscam o terreiro antes de procedimentos médicos, recorrendo a banhos, defumações e orientações espirituais. Os terreiros, assim, podem ser compreendidos como territórios de cuidado, nos quais o adoecimento é reconhecido em suas dimensões físicas, afetivas, espirituais e comunitárias, e a recomposição do viver é conduzida por tecnologias ancestrais de cuidado exercidas historicamente por mulheres negras.

Além disso, os terreiros desenvolvem práticas contínuas de apoio material, emocional e social que organizam o cuidado para além da lógica institucional do Estado e do mercado. Ao operarem como redes comunitárias de proteção, esses espaços constroem vínculos, redistribuindo responsabilidades e assegurando condições concretas de existência, o que configura um sistema de trabalho relacional e cooperativo orientado pela corresponsabilidade e pelo pertencimento coletivo. Mãe Elvira de Oxum relata que muitas pessoas que chegam à casa não possuem condições financeiras e afirma: “nem todas as pessoas que entram pela porta dos axés [...] têm condição financeira, e aí você não pode deixar de dar assistência [...] aqui funciona meio como um CRAS”. A comparação com o CRAS não significa que o terreiro exerça as mesmas funções de uma política pública, mas evidencia, na experiência narrada pela interlocutora, a existência de uma rede comunitária mobilizada diante de situações de vulnerabilidade.

Desse modo, o trabalho social nos terreiros escapa às categorias tradicionais do assistencialismo institucional. Trata-se de um fazer relacional, sustentado por escuta, solidariedade e mobilização subjetiva (Dejours, 2004), que resiste à lógica produtivista e à colonialidade que, como aponta Kilomba (2019), desumaniza corpos negros. Ao produzir cuidado, integrado a práticas de proteção e de pertencimento, o trabalho

social das Yalorixás se afirma como prática de resistência. Por meio da escuta, do acolhimento e do acompanhamento, essas lideranças constroem redes de apoio que atuam na manutenção do bem-estar físico, emocional e espiritual da comunidade. O saber ali produzido não é acumulado individualmente, mas vivido em comum, fortalecendo vínculos e produzindo pertencimento.

A participação nessa rede também produz formas de pertencimento que ultrapassam os vínculos familiares. Ao narrar experiências de perdas familiares, Mãe Elvira de Oxum afirma que, ao longo de sua trajetória, “perdi pai, perdi mãe, perdi irmão e eu acho que assim, nesse processo todo, eu também ganhei família”. A fala desloca a ideia de família exclusivamente fundada nos laços de sangue e evidencia a construção de vínculos no interior da comunidade religiosa. O pertencimento, portanto, surge como parte das relações que sustentam a própria experiência de viver e trabalhar na casa. Já Mãe Ruth de Ogum sintetiza a concepção matriarcal ressaltando que ser mãe implica cuidar, orientar, acolher, ensinar e suprir necessidades concretas da vida: “A gente leva no médico, leva no dentista, dá remédio”. Essa compreensão dialoga com a noção de matripotência (Oyěwùmí, 2016), segundo a qual a autoridade e o cuidado se organizam em torno das mulheres mais velhas, estruturando a hierarquia espiritual e os vínculos comunitários.

O amor emerge, nesse contexto, como prática social historicamente produzida, que organiza a vida coletiva. Mãe Ruth de Ogum associa diretamente amor, fé, respeito e cumplicidade à continuidade da experiência no Candomblé: “Se não for através do amor e através da fé, como que a gente vai entender esse amor, esse respeito e essa cumplicidade? [...] tem que ter uma crença, tem que ter uma fé”. A fala permite compreender o amor não como sentimento abstrato, mas como princípio que orienta relações de cuidado, compromisso e pertencimento. Essa dimensão se aproxima da concepção de bell hooks (2021), para quem o amor se constitui como uma ética ativa, que envolve cuidado, compromisso, responsabilidade e respeito. Essa ética se materializa no cotidiano do terreiro por meio de ações concretas. Assim, o amor deixa de ser um sentimento abstrato para se afirmar como trabalho vivo e relacional. Essa dinâmica evidencia que a vida coletiva nos terreiros se realiza por meio da cooperação, como aponta Dejours (2004), a cooperação é fonte de construção de sentido no trabalho, e, nos terreiros, ela se expressa no viver junto, na escuta e na

corresponsabilidade, ou seja, segundo Santos (2015) o trabalho é uma prática de geração e regeneração da vida que escapa às racionalidades produtivistas e coloniais.

## **Potência de vida e resistência negra**

As práticas descritas até aqui ganham outra dimensão quando consideradas diante das condições históricas de racialização e deslegitimação das religiões de matrizes africanas. O que se produz no terreiro vai além da manutenção de uma comunidade religiosa, pois envolve também a permanência de saberes e modos de existência que historicamente foram submetidos a processos de apagamento e deslegitimação (Munanga, 2019). Nesse sentido, a resistência será compreendida, neste estudo, como capacidade de manter e produzir formas de vida diante de condições históricas que procuram interromper sua continuidade.

Essa dimensão aparece na narrativa de Mãe Baiana de Oyá, ao afirmar: “me sinto muito forte assim, pra lutar, pra defender quem precisar, pra ajudar quem precisar”. A força enunciada por ela é associada à ação (lutar, defender e ajudar), indicando que a potência de ser Yalorixá se realiza na relação com outras pessoas e na responsabilidade assumida diante da comunidade. Essa relação entre agência e resistência também pode ser observada em outros momentos da história das mulheres negras no Brasil. Soares (1996), ao analisar as ganhadeiras no mercado urbano de Salvador do século XIX, mostra como mulheres negras escravizadas e libertas ocupavam espaços de circulação e comércio, comercializando alimentos e outros produtos essenciais à vida cotidiana, ou seja, elas comercializavam a base material da reprodução da vida. Embora as experiências históricas das ganhadeiras e das Yalorixás não possam ser equiparadas, há entre elas uma aproximação analítica importante, pois, em ambos os casos, a produção e a manutenção da vida constituem espaços a partir dos quais mulheres negras constroem relações e produzem formas de existência diante de estruturas que procuram limitar seus lugares sociais.

Em diálogo com a crítica de Chimamanda Adichie (2009) à “história única”, o conceito moderno de trabalho pode ser compreendido como uma narrativa hegemônica que, ao se apresentar como universal, apaga outras formas de existência, e apaga outras ontologias do viver e do trabalhar. Nesse sentido, o fazer das Yalorixás

não ocupa um lugar marginal, mas sim central na manutenção da vida coletiva e na história das resistências negras, contribuindo para a reconstrução crítica do próprio conceito histórico de trabalho.

Diferentemente das formas estatais ou empresariais de gestão, a condução da vida nos terreiros pode ser compreendida, em diálogo com Kris Herik de Oliveira, Camila Montagner Fama e José Miguel Nieto Olivar (2026), como uma cosmopolítica do cuidado, na medida em que envolve modos situados de produzir cuidado e organizar relações que não se reduzem aos regimes institucionais e epistemológicos da modernidade. Nas experiências narradas pelas interlocutoras, essa organização envolve a senioridade espiritual, a ancestralidade, a distribuição de responsabilidades e a continuidade da comunidade, ou seja, um movimento que envolve ancestralidade e responsabilidade com a reprodução da vida coletiva. Dessa forma, o que se observa nas práticas das Yalorixás é a constituição de uma força ativa de criação da vida, que sustenta pessoas, vínculos, saberes e territórios mesmo sob condições históricas de precarização, racismo religioso e expropriação simbólica. Isto pressupõe um modo de viver que, além de sobreviver às violências coloniais, também cria continuidade ao formar pessoas e manter mundos em funcionamento.

Mãe Elvira de Oxum nomeia seu terreiro como “um Quilombo Urbano”. Essa expressão desloca o terreiro de uma compreensão restrita ao espaço religioso e o situa como território de continuidade negra. O quilombo, aqui, aparece como uma forma de nomear a função de resistência e proteção que o espaço assume em sua experiência. Essa potência também se manifesta na responsabilidade pela continuidade da casa. Ao recordar os ensinamentos de sua mãe, Mãe Elvira relata que lhe era dito: “Tome conta da minha casa, tome conta do seu Santo, tome conta do meu Santo, seus irmãos, vai precisar de você”. A fala condensa uma dimensão do trabalhar que atravessa os eixos anteriores: cuidar da casa significa cuidar do sagrado, dos vínculos.

Nesse ponto a formulação de Antônio Bispo dos Santos (2015) sobre contracolonização e biointeração pode ser mobilizada pois a crítica de Santos às formas coloniais de apropriação da vida permite compreender que a produção da existência pode ser organizada por princípios diferentes daqueles baseados na transformação da vida em recurso. A perspectiva decolonial mobilizada a partir da

formulação de Quijano (2005), permite compreender a permanência da colonialidade como estrutura que organiza relações de poder no capitalismo, já a contracolonialidade mobilizada, por sua vez, a partir de Santos, parte das experiências e dos modos de vida de povos que resistiram aos processos de colonização e enfatiza outras formas de relação com a vida. Assim, Santos é aqui tomado como interlocutor contracolonial. A aproximação entre essas perspectivas não implica sua equivalência, mas permite colocar em diálogo diferentes críticas às formas coloniais de organização da vida e do trabalho.

Essa perspectiva pode ser colocada em diálogo com Suely Rolnik (2018), que utiliza a noção de regime colonial-capitalístico para analisar a articulação entre formas de exploração econômica e processos de captura da subjetividade e da potência de criação. A autora utiliza a noção de “colonial-capitalístico” para pensar a articulação entre formas contemporâneas de exploração econômica e processos de colonização da subjetividade, pelos quais modos de sentir e pensar são capturados pelas lógicas dominantes. A aproximação entre essas perspectivas permite compreender que, embora os terreiros não estejam fora das relações capitalistas ou das desigualdades raciais que atravessam a sociedade, constituem espaços nos quais outras formas de relação podem ser produzidas e mantidas.

O terreiro se constitui, assim, como território de pertencimento, produzindo redes de sustentação que enfrentam as múltiplas formas de precarização da vida negra. A transmissão dos saberes se dá como gesto contínuo de permanência. Cânticos, rezas, folhas, vestes, fundamentos e modos de cuidar circulam como conhecimentos vivos, aprendidos no corpo, na oralidade e na convivência. Mãe Baiana afirma “a gente carrega [...] essa tradicionalidade de erva consigo para ajudar as pessoas [...] isso aí é coisa que a gente não está escrito em papel nenhum, é oral, e a gente carrega isso”. A fala evidencia que a oralidade, portanto, participa de um modo de manter em circulação conhecimentos que continuam existindo porque são praticados e compartilhados pelas pessoas.

Essa circulação de saberes evidencia uma potência de continuidade que não se submete à lógica da escolarização formal nem às hierarquias coloniais do saber. A ancestralidade organiza essa continuidade. Tornar-se Yalorixá é sempre “tornar-se-com”: com os mais velhos, com os Orixás, com a comunidade. O que se vê, portanto, é

a presença de uma força vital que organiza modos de vida, produz continuidade e afirma a dignidade de existir em comunidade, ou seja, uma força que não cabe nas categorias do trabalho produtivista do desempenho, mas que sustenta formas plurais de produzir vida.

## Considerações Finais

Ao longo deste artigo, buscou-se demonstrar que a história do trabalho no Brasil, quando narrada exclusivamente a partir da centralidade do emprego assalariado, reproduz uma gramática colonial que invisibiliza modos negros de produzir e manter a vida. A partir das narrativas de quatro Yalorixás de terreiros de Candomblé do Distrito Federal, foi possível observar formas de trabalhar que não se deixam compreender integralmente pelas categorias centradas na produtividade e mercadoria. As narrativas mostraram que o tornar-se Yalorixá não corresponde a uma trajetória única. As experiências de Mãe Dijé de Nanã, Mãe Ruth de Ogum, Mãe Baiana de Oyá e Mãe Elvira de Oxum apresentam diferentes relações entre espiritualidade, ancestralidade, pertencimento, desejo e continuidade familiar. O tornar-se aparece, assim, como um processo situado, no qual a constituição da Yalorixá se prolonga nas responsabilidades assumidas diante da casa e da comunidade. Essa dimensão permite compreender o trabalho como parte de um processo mais amplo de produção e manutenção da vida, no qual existir, cuidar, ensinar e conduzir a comunidade se encontram articulados.

No cotidiano, as entrevistadas descrevem um trabalho que envolve responder a situações não inteiramente previstas, mobilizar saberes construídos na experiência, acolher pessoas, organizar recursos, transmitir conhecimentos e participar da manutenção da casa. A distinção de Dejours entre trabalho prescrito e trabalho efetivamente realizado contribui para compreender essa dimensão do fazer. Entretanto, o diálogo com essa perspectiva precisa ser compreendido como aproximação, uma vez que as experiências narradas pelas Yalorixás se constituem em uma matriz histórica distinta daquela em que a Psicodinâmica do Trabalho foi formulada.

A transmissão de saberes constitui uma forma de permanência de conhecimentos que foram historicamente submetidos a processos de deslegitimação e apagamento. Nesse sentido, o terreiro aparece, nas experiências analisadas, como espaço no qual esses saberes permanecem vivos porque são praticados e compartilhados entre gerações.

A potência de ser Yalorixá se manifesta como capacidade de agir em favor de outras pessoas e da comunidade. Essa dimensão aproxima as experiências analisadas de outras trajetórias históricas de mulheres negras que, em diferentes contextos, produziram estratégias de resistência dentro de estruturas que lhes restringiam possibilidades de existência. Ao compreender o saber-fazer das Yalorixás como campo empírico e ontológico, este estudo evidencia que o que se convencionou reconhecer como “trabalho” é uma construção histórica situada, atravessada por raça, gênero, colonialidade, capitalismo dentre outros marcadores. Por isso, não se trata apenas de acrescentar novas práticas ao interior de um conceito já dado, mas de deslocar as próprias bases que definem o que conta como trabalho.

Ao evidenciar essas práticas, este estudo contribui para tensionar a naturalização do trabalho assalariado como critério universal de reconhecimento social, mostrando que ele é parte de um projeto histórico de racialização e captura da vida. Por fim, o trabalhar das Yalorixás se apresenta como expressão viva de uma epistemologia do trabalho que desafia as fronteiras entre trabalho, espiritualidade, política e cuidado, apontando para a necessidade de repensar as categorias clássicas da história social do trabalho. Reconhecer essas práticas é uma exigência epistemológica e política para que se possa compreender, de forma mais ampla e situada, as múltiplas maneiras pelas quais a vida é historicamente produzida, sustentada e defendida por mulheres negras no Brasil. Assim, ao reinscrever os terreiros como territórios de trabalho vivo, este artigo afirma que há formas plurais de produzir mundo, que não cabem na gramática colonial-capitalista, mas que seguem sustentando a dignidade de existir em comunidade, ontem, hoje e como horizonte de futuro.

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The danger of a single story*. TED, jul. 2009. Disponível em: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story). Acesso em: 22 dez. 2025.

ALVES, Maria Rosa Almeida; SILVA, Kleyton Gualter de Oliveira. A transmissão oral nos terreiros de Candomblé: memória e história do povo descendente de africanos em Juazeiro-BA. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA DIVERSIDADE DO SEMIÁRIDO, 1., 2016, Campina Grande. *Anais [...]*. Campina Grande: Realize Editora, 2016. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/23407>. Acesso em: 15 ago. 2026.

ANDRADE JUNIOR, Lourival. Exus, Pomba-giras e pretos velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento. *Diálogos*, Maringá, v. 25, n. 3, p. 8–37, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/60531>. Acesso em: 15 ago. 2026.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BOXER, Charles Ralph. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Tradução de Nair de Lacerda. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

BRAGA, Júlio Santana. Prática divinatória e exercício do poder: o jogo de búzios nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 13, 1980. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20810>. Acesso em: 15 ago. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023. *Diário Oficial da União*, Brasília, 20 jul. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/atos-normativos/resolucoes/2023/resolucao-no-715.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2025

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego. *Classificação Brasileira de Ocupações (CBO)*. Brasília: MTE, 2024. Disponível em: <http://www.mtecbo.gov.br/cbsite/pages/pesquisas/BuscaPorCodigo.jsf>. Acesso em: 21 dez. 2025.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, v. 3, n. 2, p. 77–101, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>. Acesso em: 15 ago. 2026.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. *Thematic analysis: a practical guide*. London: SAGE Publications, 2021.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CARDOSO, Vânia Zikán. Caboclos e Orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 84–109, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap04>. Acesso em: 15 ago. 2026.

CARNEIRO, Maria Elizabeth Ribeiro. Uma cartografia das amas-de-leite na sociedade carioca oitocentista. *T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB*, v. 15, n. 1/2, p. 121–142, 2009. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27987>. Acesso em: 15 ago. 2026.

CISNE, Mirla; IANAEL, Fernanda. Vozes de resistência no Brasil colonial: o protagonismo de mulheres negras. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 191–201, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e84661>. Acesso em: 15 ago. 2026.

DEJOURS, Christophe. Subjetividade, trabalho e ação. *Produção*, São Paulo, v. 14, n. 3, p. 27–34, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-65132004000300004>. Acesso em: 15 ago. 2026.

DEJOURS, Christophe. *Trabalho e emancipação*. São Paulo: Paralelo 15, 2012.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 63–85, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap03>. Acesso em: 15 ago. 2026.

FREITAS, Lêda Gonçalves de. Centralidade do trabalho. In: VIEIRA, Fernando de Oliveira; MENDES, Ana Magnólia; MERLO, Álvaro Roberto Crespo (Orgs.). *Dicionário crítico de gestão e psicodinâmica do trabalho*. Curitiba: Juruá, 2013. p. 77–82.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 223–244, 1984. Disponível em: [https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/10316/1/06\\_GONZALES\\_\\_L%C3%A9lia\\_Racismo\\_e\\_Sexismo\\_na\\_Cultura\\_Brasileira\\_1.pdf](https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/10316/1/06_GONZALES__L%C3%A9lia_Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira_1.pdf). Acesso em: 28 dez. 2025.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, v. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

hooks, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. Tradução de Stephanie Borges; prefácio de Silvana Silva. São Paulo: Elefante, 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LARA, Silvia Hunold. Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, v. 16, p. 25–38, 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11185>. Acesso em: 15 ago. 2026.

LINDEN, Marcel van der. História do Trabalho: o velho, o novo e o global. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 11–26, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2009v1n1p11>. Acesso em: 15 ago. 2026.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. In: TRASPADINI, Roberta; STÉDILE, João Pedro (Orgs.). *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

MARTINS, Bárbara Canedo Ruiz. Reconstruindo a memória de um ofício: as amas-de-leite no mercado de trabalho urbano do Rio de Janeiro (1820–1880). *Revista de História Comparada*, v. 6, n. 2, p. 138–167, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufjf.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/326>. Acesso em: 15 ago. 2026.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Kris Herik de; FAMA, Camila Montagner; OLIVAR, José Miguel Nieto. Cosmopolíticas do cuidado: entrevista com José Miguel Nieto Olivar. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. e250299pt, 2026. Disponível em: <https://revistas.usp.br/sausoc/article/view/250988>. Acesso em: 15 ago. 2026.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Matripotency: òyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́ (Org.). *What gender is motherhood?* New York: Palgrave Macmillan, 2016. p. 57–92.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3. ed. rev. e ampl. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788526814981>. Acesso em: 15 ago. 2026.

PORTELLI, Alessandro. *História oral como arte da escuta*. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos, modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Theotonio dos. *Socialismo ou fascismo: o novo caráter da dependência e o dilema latino-americano*. Florianópolis: Insular Livros, 2020.

SLAVE VOYAGES CONSORTIUM. *Slave Voyages: the Trans-Atlantic Slave Trade Database*. 2021. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 15 ago. 2026.

SOARES, Cecília Moreira. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, p. 57–71, jan. 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20856>. Acesso em: 14 dez. 2025.

SOUZA, Cristiane Luiza Sabino de. Racismo, conservadorismo e Serviço Social. *Revista Libertas: estudos em Serviço Social e Ciências Sociais Aplicadas*, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 373–391, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/1980-8518.2020.v20.32044>. Acesso em: 15 ago. 2026.

SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.