

ELEMENTOS PARA UM DEBATE SOBRE OS BRANCOS E A BRANQUITUDE NO CANDOMBLÉ: IDENTIDADES, ESPAÇOS E RESPONSABILIDADES

Jonas França¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.15706>

Resumo:

O presente trabalho busca trazer à luz da discussão acadêmica alguns dos desdobramentos do fenômeno conhecido como embranquecimento do candomblé. Compreendido como um complexo cultural de resistência religiosa afro-ameríndia brasileira numa sociedade historicamente racista, o terreiro é um espaço demarcado por experiências de acolhimento e compartilhamento de vivências. Mas até que ponto a correspondência essencialista entre raça e cultura é saudável para a manutenção destes espaços sagrados? O embranquecimento dos terreiros é um fenômeno intrinsecamente ligado à operação da branquitude? Como se dá, nestas redomas, a perpetuação de estruturas discriminatórias quando se tornam colonizadas pela branquitude? E, por fim, quais as responsabilidades da comunidade para evitar a perpetuação de vícios da branquitude nas casas de axé? São algumas das provocações que se pretende esmiuçar e agitar neste breve e inquietante artigo.

Palavras-chave: Candomblé; Branquitude; Racismo; Identidade.

ELEMENTOS PARA UN DEBATE SOBRE LOS BLANCOS Y LA BLANQUITUD EN EL CANDOMBLÉ: IDENTIDADES, ESPACIOS Y RESPONSABILIDADES

Resumen:

El presente trabajo busca traer a la discusión académica algunos de los desarrollos del fenómeno conocido como El blanqueamiento del candomblé. Entendido como un complejo cultural de resistencia religiosa afro-amerindia brasileña en una sociedad históricamente racista, las casas de candomblé son espacios marcados por la recepción y el compartir de experiencias. ¿Hasta que punto la correspondencia esencialista de raza y cultura es saludable para la manutención de los espacios religiosos afro-brasileños? ¿El blanqueamiento de las casas de candomblé es un fenómeno inseparable de la presencia de la blanquitud en estos espacios? ¿Cómo se practica la perpetuación de estructuras discriminatórias cuando estas casas son colonizadas por la blanquitud? Y, por fin, ¿cuáles son las responsabilidades de la comunidad religiosa para evitar la perpetuación de las adicciones de la blanquitud? Son algunas de las provocaciones que este corto y inquieto artículo pretende trabajar.

¹ Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania - Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - Universidade de Brasília - UnB. tavares.jonas1@gmail.com

Palabras-clave: Candomblé; Blanquitud; Racismo; Identidad.

“Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas como os gregos reconheceram, é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente” (Martin Heidegger, “Building, Dwelling, Thinking”, 1971).

Fechando o corpo: uma introdução

“Como você enxerga o fenômeno cada vez mais expressivo de igrejas pretas e terreiros brancos”? – Indagou-me, na II Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília, um colega que acompanhava a mesa de debate sobre Povos e Comunidades Tradicionais, após minha apresentação sobre intolerância religiosa nas periferias cariocas. Esta indagação se transmuta em muitas outras imprescindíveis para o debate contemporâneo sobre a resistência dos cultos afro-ameríndios brasileiros, sobre o racismo religioso e sobre a cidadania no Brasil, e os esforços que farei aqui serão de tecer alguns dos diversos fios que se entrelaçam nesta discussão para, assim, propor elementos úteis a estas reflexões que surgem.

Segundo o Censo do IBGE de 2010, pretos e pardos constituem 54% dos evangélicos no país. De acordo com os mesmos dados, dos 167.363 praticantes declarados do candomblé, 30,2% são brancos, 29,1% são pretos e 39,3%, pardos. Na capital do estado de São Paulo, por exemplo, uma pesquisa da Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial apontou que 60,6% dos seguidores das religiões afro-ameríndias brasileiras são brancos, enquanto os pretos representam 13,1% e os pardos, 25,5%². Diante destes dados, meu ponto central é admitir ser mais frutífero para a análise histórico-sociológica deste fenômeno evitar estudar *por que razões* indivíduos brancos ingressam no candomblé, e ao invés disso compreender *como* eles se comportam nestes caminhos e *de que forma* se relacionam com as comunidades religiosas que os acolhem.

De fato, como demonstram as pesquisas, a indagação feita por meu colega possui fundamento. O cenário desenhado por estas estatísticas infere que o fenômeno de embranquecimento do candomblé é amplamente verificado; e *embranquecimento*, aqui, significa tão somente a presença crescente de indivíduos de pele branca dentro dos

² Os dados foram reunidos pelo Relatório de Diversidade Étnico-racial e Pluralismo Religioso no Município de São Paulo sob autoria do ex-Secretário de Justiça do Estado, Hédio Silva Júnior, e publicados em matéria da Revista Exame em 23 de dezembro de 2016, disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/brancos-sao-maioria-nas-religoes-afro-em-sao-paulo/>>.

terreiros. Veremos que este fenômeno se diferencia em algumas medidas dos processos pelos quais a *branquitude* invade estes espaços. Resta, agora, compreender de que forma estas questões se conectam ao suposto ingresso da branquitude nas religiões afro-ameríndias brasileiras. É uma opção lógica, portanto, iniciar esta análise pelo debate em torno deste conceito.

Ruth Frankenberg (1999) elabora a compreensão da branquitude como um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo; uma posição confortável de poder a partir da qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo. A autora ainda compreende que se trata de um fenômeno histórico, interseccional e relacional que se desenvolve em sociedades marcadas pelas desigualdades advindas do colonialismo. O sufixo nominal do termo *branquitude* designa a ideia de que é um estado, uma qualidade ou uma instância do ser.

É, nesta leitura, um lugar estrutural de vantagem e de *privilégios raciais*³ baseado em práticas e identidades culturalmente estabelecidas e cambiantes, gerando valores simbólicos e materiais. Assim, a branquitude age “através e nas relações de poder, produzindo violências sociais e epistemológicas” (CARDOSO, 2017, p.24). Estas contribuições somam-se aos estudos de Seyferth (2005) e de Guimarães (1995; 2004), que abordam o conceito de superioridade racial como construído socialmente e sedimentado por mecanismos de legitimação que trabalham para justificar as desigualdades que marginalizam os indivíduos não-brancos.

Autores como Lourenço Cardoso (1998; 2011) e Willian da Conceição (2017) destacam que a branquitude permanece significando *poder*⁴. A identidade racial branca é “um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos e materiais palpáveis que colaboram para reprodução do preconceito racial” (CARDOSO, 2011, p.81). Neste sentido, Cardoso completa: “considerar o branco como único grupo sinônimo do ser humano, ou ser humano ‘ideal’, é indubitavelmente uma das características marcantes da branquitude em nossa sociedade e em outras” (p.82). Robert Young acrescenta a este debate quando, em

³ Estes privilégios que se desenvolvem a partir de construções raciais que despontam de um longo processo em que as hipóteses discriminatórias de diferenças entre categorias humanas e da suposta superioridade do homem branco são fundamentadas por uma falsa ciência produzida internacionalmente. Neste aspecto, o racismo travestido de conhecimento científico advoga a superioridade de categorias humanas em detrimento de outras em um sistema que utiliza diferenças fenotípicas para justificar processos de dominação colonial e de divisão do trabalho e do espaço social (SCHWARCZ, 1993; CONCEIÇÃO, 2017).

⁴ Aqui proponho um acesso amplo à teoria weberiana, que postula o poder como a possibilidade de impor a própria vontade sobre a conduta alheia dentro de uma relação social (WEBER, 1991).

Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça, postula que a raça foi sempre uma elaboração cultural, bem como política, científica e social. A imbricação entre estas levou-as a se tornarem interdependentes e inseparáveis (2005).

Neste trabalho, vale dizer, a *branquitude* significa um conjunto de práticas e pensamentos estruturantes que traduzem vícios segregacionistas, mercantilistas e racistas da sociedade racializada desviantes do pensamento religioso afro-ameríndio brasileiro e que podem se intrometer no contexto dos terreiros de formas diversas, sutis ou violentas. Se, a partir da bibliografia comentada, compreendermos a branquitude como um fenômeno mutável e percebido em diversas camadas sociais e relacionais, notamos que sua penetração nestes espaços religiosos pode se dar também – *mas não exclusivamente* – através da entrada de indivíduos brancos nestas comunidades. A branquitude precisa ser compreendida, dada a sua complexidade de formas, como uma força que pode instrumentalizar e operar por meio de corpos e consciências brancas e não-brancas.

É, como visto, uma ferramenta sofisticada por meio da qual as segregações produzidas pela cisão racial das sociedades se reproduzem, muitas vezes de forma silenciosa, embora também opere com lógicas explícitas. A prova disto é que, mesmo em terreiros totalmente ou predominantemente compostos por indivíduos negros também pode se verificar, em um momento ou em outro, a operação de mecanismos sutis da branquitude como força intrometida, ou seja, práticas e comportamentos moldados pelas estruturas históricas racistas da sociedade. Isto nos leva a reconsiderar e questionar a noção, que nos parece naturalizada e indiscutível, de que o fenômeno de entrada de brancos nos candomblés e o ingresso da branquitude nestas comunidades são sinônimos, movimentos intrínsecos e inseparáveis.

O debate acadêmico sobre a dualidade entre *embranquecimento* e *branquitude* no candomblé é um movimento em expansão nos paradigmas dos estudos afro-ameríndio-religiosos das ciências sociais brasileiras. Seus temas ganham força a partir da inaugural produção de Vagner Gonçalves da Silva e Rita Amaral, *A cor do axé: Brancos e negros no candomblé de São Paulo* (1993)⁵, em que os autores investigaram como as pessoas classificadas como “negras” e “brancas” visualizam a associação da cor da pele com o axé, força mágico-religiosa.

⁵ Um dos entrevistados por Amaral e Silva em seu trabalho de campo chega a alegar, condensando as percepções que provocariam este debate, que o candomblé estaria perdendo adeptos negros que debandavam para religiões socialmente aceitas, escapando da discriminação, enquanto o branco acabaria por descaracterizar a religião, impondo a ela “sua maneira própria de ser” (1993, p.100).

Este movimento acadêmico permanece tímido durante a primeira década dos anos 2000, quando é publicado o trabalho de Robson Rogério da Cruz (2008). Mais recentemente tem-se observado algumas investidas neste campo, a exemplo do artigo de Vagner Gonçalves da Silva lançado em 2011, *Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais*, e do trabalho de Jocélio Teles dos Santos e Luiz Chateaubriand dos Santos (2013), que analisam o perfil dos pais e mães de santo de Salvador a partir de recortes de escolaridade, gênero e cor da pele.

Uma quantidade mais expressiva de trabalhos acadêmicos, no entanto, dedica-se a estudar a participação de expoentes brancos na representação do candomblé nas artes e nos estudos sociais, principalmente no que tange às produções de Vinicius de Moraes e Baden Powell na música popular (SILVA, 2013; CAMPOS, 2015), às do argentino Hector Bernabó – o Carybé – na pintura e na escultura (CHAVES, 2014; MACIEL, 2014; PIMENTEL, 2014; AMPARO, 2015) e às de autores ao exemplo de Jorge Amado e Nina Rodrigues⁶ na literatura, como os trabalhos de Ferretti (1999), Lima (2004), Araújo (2006; 2009), Castello (2009), Prandi, (2009), Azambuja (2010), Sobrinho e Magalhães (2010), Oliveira (2010), Carvalho (2012) e tantos outros. Mas, dentre estes exemplos, são escassas as discussões sobre as questões étnico-raciais.

Atualmente os diversos movimentos negros brasileiros têm se agitado no sentido de questionar o embranquecimento destes espaços ancestrais e têm trabalhado como uma força motriz no semear de inquietações em torno deste fenômeno. É importante notar, em alguns destes discursos, uma naturalização da correspondência entre o ingresso de brancos no candomblé e a contaminação dos terreiros pelos vícios da branquitude – como se, via de regra, os indivíduos brancos iniciados no candomblé traduzissem obrigatória e inerentemente uma intromissão das práticas colonizadoras e racistas nas redomas religiosas afro-ameríndias. São casos típicos de confundir o fenômeno do *embranquecimento* com a operação da *branquitude*, conceitos que devem permanecer

⁶ Como observa Robson Cruz, “Nina Rodrigues adotou as ideias do racismo científico vigente, aplicando-as à população da Bahia e encontrando no candomblé um traço de evidência ideal que denunciava o estágio evolutivo dos negros baianos. O candomblé seria um ‘animismo fetichista’, a crença possível de uma raça irredutivelmente limitada por sua biologia ao ‘estágio de barbárie’, de acordo com a combinação de autores como Spencer, Darwin, Morgan, Blanc, Lombroso, Ferri e Garofalo”. (2008, p.45). Uma corrente contraposta à de Nina Rodrigues seria compreendida nas contribuições de Roger Bastide, que ao afirmar *Africanus Sum* “franqueia a possibilidade de todos (incluindo ele mesmo) aderirem à crença no candomblé enquanto caminho para uma africanização pessoal. [...] Desta forma, o campo acadêmico interessado na afro-religiosidade oscilou entre essas posições que resultaram na versão de propostas bastidianas na produção mais recente expressada em autores de considerável influência no campo religioso e militante, formando legiões de seguidores, como Juana Elbein dos Santos, Muniz Sodré e, agora, Lorand Matory” (p.185).

distintos – de certa forma relacionados, mas não interdependentes. Veremos que estas percepções são alvo de contestações apresentadas pela literatura por mim estudada, sendo necessário desdobrá-las em fenômenos mais complexos e cujas nuances questionam as adversidades estabelecidas.

Paralelamente, estes temas são assuntos correntes em revistas e discussões online⁷. Estas publicações, embora contribuam de forma extremamente ingênua e tímida para o debate aqui proposto, atentam-se a estes fenômenos vinculando-os a um movimento de aproximação da classe média urbana dos terreiros de umbanda e candomblé.

A partir das discussões florescidas nos campos acadêmicos e midiáticos percebemos a insurgência destes temas como um prisma atravessado por um feixe de luz, refratando inúmeros pontos focais a serem desvendados. Para contribuir com elementos variados e inquietos neste acanhado e necessário debate, então, estruturei o artigo em três eixos seguintes a esta introdução: o primeiro destina-se a compreender o candomblé como uma dinâmica de resistência e estudar o histórico de envolvimento dos brancos com seus cultos, o segundo propõe uma avaliação dos espaços disputados e compartilhados neste debate e o terceiro eixo, por fim, aborda as responsabilidades inerentes a estes processos.

O candomblé como dinâmica de resistência

O candomblé é um sistema multifacetado de perpetuação prática e cotidiana de heranças ancestrais africanas, ameríndias e brasileiras que cultua a natureza e os antepassados e organiza a comunidade religiosa em uma hierarquia baseada no tempo de iniciação. Os terreiros de candomblé não são apenas espaços religiosos, mas representam um microcosmo de múltiplas referências culturais, pois na visão candomblecista a espiritualidade é inseparável das práticas comunitárias. Muito embora, como pontua

⁷ Os artigos mais compartilhados neste aspecto foram publicados pela Geledés (Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-os-brancos-do-candomble/>) e pela revista Medium (Disponível em: <https://medium.com/revistaokoto/mas-branco-tem-orix%C3%A1-304cfdeaf234>). Houve também um problemático artigo publicado em 28 de agosto de 2015 pela Revista Marie Claire, intitulado *Umbanda e Candomblé conquistam jovens descolados no Brasil* (Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2015/08/com-festas-e-sem-regrastradicionais-umbanda-e-candomble-conquistam-jovens-descolados-no-brasil.html>). O texto não reúne observações que permitam um estudo do fenômeno comprometido com a realidade estrutural destes cultos, não debate as questões raciais ou as tensões identitárias envolvidas neste processo e ainda reúne uma série de considerações racistas feitas pelos entrevistados. Outra reportagem publicada neste contexto foi veiculada pela Istoé em 21 de janeiro de 2016 (Disponível em: https://istoe.com.br/374654_AS+RELIGIOES+AFRO+CONQUISTAM+A+CLASSE+MEDIA/).

Wanderson Flor do Nascimento, haja uma falta de homogeneidade entre os cultos compreendidos nesta vertente religiosa que estabeleça a ausência de referenciais permanentes e gerais (2016, p.155), é imprescindível pontuar que as casas de axé são multiversos vivos em que se conservam e se compartilham formas ancestrais de conhecimento, históricos de lutas e filosofias vivenciais. Desenvolvidas a partir dos calundus (SILVEIRA, 2006) e mantidas em diferentes regiões brasileiras, estas comunidades reivindicam a ancestralidade em diversos povos africanos como bantos e iorubanos e se organizam em Nações, troncos e famílias.

O conjunto de cultos identificados como *candomblé* forma um complexo sistema social, filosófico, intelectual, medicinal, musical, ambiental e religioso de conhecimentos compartilhados em um processo de educação vivencial. Como observa Roberto Conduru, as comunidades de terreiro são amplos microcosmos dos universos culturais africanos “preservados e reestruturados no Brasil, espaços de resistência e atualização cotidiana da vida pretérita na África” (2010, p.195).

A dança, movida pela cadência dos couros, e os cantos, poesia entoada nas línguas africanas, são os meios de invocação das energias cultuadas. Neste processo, o corpo humano é um instrumento sagrado que também deve ser respeitado e cultuado junto às rezas e cânticos. E é importante notar que, nestas tradições, o protagonista é o corpo negro, de ascendência africana, revestido e inseparável de suas simbologias e ontologias. O centro da cosmogonia e da filosofia nestes espaços foi e continua sendo o corpo negro, responsável por resistir às perseguições políticas e religiosas para preservar e adaptar os cultos de suas terras originárias.

Mas é possível, a meu ver, advogar a centralidade do corpo e das referências negras e africanas sem cair no *essencialismo cultural e racial* apontado outrora por Robson Cruz. Nesta visão, segundo o autor, o candomblé seria uma “essência negra, deixando para trás toda a questão sobre o fundamento regionalista tanto brasileiro como africano do candomblé, como se tudo que importasse fosse a diferença racial” (2008, p.161). O risco desta perspectiva, para ele, é que as raças passam a ser enxergadas como sujeitos coletivos com atribuições individuais; e um risco que eu particularmente vejo é que admitir o candomblé como uma essência exclusivamente negra prejudica o reconhecimento das influências indígenas que estes cultos recebem em sua formação, como comprovam algumas coletas de depoimentos orais de Ruth Landes (1974) e os estudos de Emmanuelle Kall (2012). Na dinâmica de segregação promovida historicamente pelo projeto branco e eurocêntrico de uma nação brasileira os corpos

negros e indígenas viram-se forçados a encontrar seus *loci* de resistência e reelaboração cultural, dentre os quais, sem dúvida alguma, destacaram-se os terreiros de candomblé.

Soma-se a este cenário a visão bastidiana sobre a formação candomblecista, segundo a qual o culto é visto como um fragmento da África no Brasil, representando tanto a continuidade como a resistência de um suposto espírito africano e congregando, assim, indivíduos de diferentes origens étnicas, geográficas e financeiras em uma dinâmica cuja centralidade é africana. E a *centralidade*, aqui, deve ser lida em uma perspectiva tri ou tetradimensional, tal como é a cumeeira⁸ dos terreiros, que plantam a força dos deuses em diferentes camadas no centro espacial do culto.

Estas breves considerações permitem observar a religiosidade do candomblé como uma constelação de vivências e conhecimentos ancestrais que priorizam e praticam a sustentabilidade, o respeito mútuo, a cooperação social e uma vida saudável do indivíduo e sua comunidade. Vislumbrar os terreiros de candomblé como espaços de reprodução destas filosofias de vida permite concluir que a colonização por estruturas racistas nestes locais significa uma agressão à sua herança de saberes. A violação destes espaços não é produto exclusivo e inseparável da inserção de corpos brancos em suas práticas: o ataque às estruturas e valores do candomblé é, como veremos, consequência de um fenômeno muito mais amplo – a intromissão da *branquitude*.

Os valores ancestrais compartilhados nos terreiros não corroboram e não dialogam com as discriminações estabelecidas de forma opressora pelas artimanhas da branquitude e do sistema capitalista ocidental, como uma hierarquia social fundamentada na raça e nas condições econômicas ou uma divisão de trabalho herdeira do colonialismo e do escravagismo. Afinal, como postula Homi Bhaba em *O local da cultura*, as grandes narrativas conectivas do capitalismo “não fornecem, em si próprias, uma estrutura fundamental para aqueles modos de identificação cultural e afeto político que se formam em torno de questões de sexualidade, raça, etc” (1998, p.25).

Mikelle Smith Omari-Tunkara, em um artigo publicado em 2008, observa que o candomblé enfatiza o bem-estar comunitário como um todo, traçando um código identitário que contrasta com a ênfase dada à propriedade privada, ao individualismo e ao consumo no domínio secular dos setores capitalistas europeizados da sociedade. Compartilho, aqui, uma indagação que atença minhas reflexões, deixada em aberto para os leitores: como é possível reivindicar a existência de uma *apropriação* dos espaços

⁸ A cumeeira é o axé plantado sob o chão do espaço de culto dos terreiros que, ligado ao justaposto no teto da construção, serve como ligação umbilical da comunidade com as forças divinas ali cultuadas.

candomblecistas – seja por parte dos indivíduos brancos ou quaisquer outros – se, na cosmovisão ancestral negra, os terreiros não são propriedades, mas constructos comunitários?

É indiscutível a obstinação das casas de candomblé para resistir à opressão do sistema, que por muitos anos permaneceu subjugado aos resquícios da intolerância colonial e do racismo estrutural⁹. Assim, os terreiros adquiriram uma postura estratégica para lutar contra a imposição da violência estatal e das dinâmicas segregacionistas da sociedade, tornando-se verdadeiros oásis de humanidade e cooperação em um deserto de discriminações.

O debate em torno da relação entre o candomblé e a identidade negra tem ocupado vias centrais nas produções sobre o campo religioso, como visto em trabalhos a exemplo de Mattos (1994), Freitas (1995) e Joaquim (2001); mas também nas publicações sobre a construção da militância negra, a exemplo de Santana e Wafer (1990), D’Adesky (2001), Goldman (2003) e Sansone (2004). É observável, neste campo, que raça e cultura parecem ter uma continuidade necessária – e esta é uma característica preponderante nos discursos que acusam o fenômeno do embranquecimento do candomblé como algo a ser combatido com todas as armas à disposição de Ogum, o deus da guerra e das ferramentas. Neste sentido, como alguns observam, o candomblé se converteria em um modo de viver exclusivo do negro. Mas estas versões racializadas do candomblé, como a defendida em outros momentos por Nina Rodrigues (2006), têm encontrado obstáculos em termos de credibilidade (Maggie, 2005; 2001; Cruz, 2008).

Um outro aspecto importante deve ser debatido ao observar as consequências da constituição de um *sujeito negro* por meio do amálgama entre raça e cultura, instrumentalizado pelo candomblé. Quem contribui de forma exemplar para esta reflexão é Robson Rogério Cruz em sua tese apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2008, intitulada *Branco não tem santo: Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*.

⁹ Ao me referir a um racismo estrutural faço coro a algumas considerações de Eduardo Bonilla-Silva (1997), muito embora reconheça as fragilidades de sua tese. Ao abordar o conceito de racismo estrutural deste autor acrescento as contribuições de sua crítica voraz, Mara Loveman (1999), e de Rogers Brubaker (2003), também com ressalvas. Trata-se, aqui, de um conceito que traduz a noção de um sistema complexo em que categorias raciais são condenadas à inferioridade simbólica. Assim, o racismo não pode ser compreendido como algo externo à fundação da estrutura do sistema social ou como um fenômeno individualizado, estático ou irracional. Em seu estudo, como postula Brubaker, é mais produtivo “focar em categorias práticas, idiomas culturais, esquemas cognitivos, senso comum, fontes e rotinas organizacionais, quadros discursivos, formas institucionalizadas e projetos políticos” (2003, p.186).

O autor pontua que, se na política e na academia a junção de raça e cultura sob a chancela da religiosidade demonstrou ser um campo de batalha, na imaginação de vários autores ficcionais “ela se converte em uma espécie de reflexo do próprio imaginário brasileiro, e a tendência à naturalização destes pressupostos parece vigorar com maior intensidade” (p.185).

Como postula Roger Bastide, “examinando o mundo dos candomblés unicamente por intermédio dos candomblés, corre-se, com efeito, o risco de deixar escapar o que é para nós essencial: a estrutura da civilização africana” (BASTIDE 2001, p.70). Como acrescenta Robson Cruz (2008), essa estrutura, onde a instituição religiosa constituiria a cristalização de todo um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os orixás, pode ser encarada em termos de civilização e metafísica africanas – ideia que extrapola e vai além dos horizontes oferecidos por paradigmas de categorias raciais ou de cor da pele.

Os brancos do candomblé e o candomblé dos brancos

Faz-se necessário, neste momento da reflexão, pontuar que a intromissão de corpos brancos no candomblé não significa, diretamente, a intromissão da branquitude. Muito embora os corpos brancos estejam sujeitos a constantes incentivos e pressões para perpetuar relações viciadas do contexto histórico e racial brasileiro, a branquitude é um fenômeno que transcende a cor da pele de quem a instrumentaliza e opera com mecanismos variados de comportamento, discurso, filosofia e prática.

Ao confundir estas noções corre-se o risco de cair na armadilha anunciada por Robson Cruz (2008), que observa e condena a postura incoerente e execrável de desqualificar indivíduos brancos como possíveis receptores e detentores de *axé/ngunzu/moyó*, a força vital do candomblé. Corre-se o risco de pretender definir por meio de parâmetros estéticos e cromáticos quem pode e quem não pode ser iniciado ou consagrado sacerdote em um terreiro.

Este movimento despontou, como visto nos próprios textos de Roger Bastide, em suposições de que a desagregação do culto entre os negros seria um fenômeno diretamente relacionado à intrusão dos brancos nestes espaços (CRUZ, 2008, p.61) quando, na verdade, o desmantelamento e os ataques às tradições religiosas afro-ameríndias são processos históricos e institucionais muito mais profundos que diferenças étnico-raciais operadoras de uma suposta apropriação dos terreiros por fiéis não-negros.

Tendo a acreditar que não geraria reflexões interessantes a este debate voltar a atenção para as razões pelas quais os indivíduos brancos decidem se iniciar no candomblé. Mais frutífero que isto, como já disse, é estudar o que fazem e como se comportam os brancos aos se iniciarem nestas religiões. A decisão de se aproximar de um terreiro envolve uma miríade de questões subjetivas e incomensuráveis, e creio não competir à academia científica refletir sobre a validade de um branco que adentra uma festa de candomblé e bola no santo¹⁰.

Isto posto, compreende-se que aos esforços deste trabalho torna-se mais interessante estudar não o *porquê*, mas *como* os brancos se inserem nos espaços religiosos de resistência ancestral afro-ameríndia¹¹. Trata-se, portanto, de analisar as questões que orbitam a colonização das casas de axé pela branquitude enquanto fenômeno complexo, e as tensões decorrentes da presença de corpos e privilégios brancos em meio às insígnias e representações culturais africanas. Afinal, como pontua brilhantemente Bhaba ao discutir *O local da cultura*, os termos do embate cultural são produzidos performaticamente e “a articulação social da diferença é uma negociação complexa e em andamento” (1998, p.21).

Algo imprescindível a esta análise é observar como o candomblé é tratado pelas manifestações artísticas concebidas por brancos, uma vez que a produção cultural foi um marco importante na relação entre o embranquecimento e a branquitude no candomblé.

A primeira geração de artistas brancos que se inseriu nos terreiros teve alguns pontos comuns em sua trajetória: foram consagrados Ogans¹² das casas de candomblé e, devido ao seu prestígio social, foram incumbidos de apresentar os cultos afro-ameríndios brasileiros como referências dignas da atenção das elites sociais, econômicas e culturais do país durante os anos 1950 e 1960, tidos por Roberto Conduru como os “Anos de Ouro do candomblé” (2010, p.184).

¹⁰ *Bolar no santo* é o termo utilizado para identificar as primeiras manifestações da deidade – *orixá, nkisi* ou *vodun* – na individualidade da pessoa a ser iniciada. É o fenômeno físico-corporal-sensorial que confere o acesso mediúnico ao culto.

¹¹ E neste ponto retorno à indagação feita por meu colega na Jornada de Estudos Negros citada no início deste texto. Também creio ser mais interessante, na dinâmica inversa, não estudar *por qual motivo* os negros se aproximam dos cultos pentecostais e neopentecostais e questionar suas escolhas filosófico-religiosas, mas sim analisar *como* eles se comportam, ocupando estes espaços, em relação às suas identidades e heranças ancestrais.

¹² *Ogan* é o cargo dado a iniciados do sexo masculino que não entram em transe, desempenhando funções como o manejo dos atabaques e outros instrumentos ritualísticos, o canto, o corte dos animais sacralizados e outros papéis diplomáticos de representação de suas comunidades religiosas.

Assim como Mãe Aninha na década de 1930 utilizou a presença de políticos em seu culto para reivindicar e conquistar direitos para sua comunidade¹³, as lideranças do *Opó Afonjá* nas décadas de 1950 e 1960 souberam aproveitar a passagem de membros da elite branca por seus portões. Estes movimentos estratégicos desempenhados pelas matriarcas me fazem lembrar do ditado iorubano transcrito por Pierre Verger (1981): “Exu matou o pássaro ontem com a pedra que lançou hoje”. Assim como o orixá das artimanhas inverte o sentido dos fatos em seu favor, as líderes destes cultos receberam artistas, políticos e membros da elite branca em seu culto como forma de impor suas comunidades e objetivos frente à sociedade hegemônica.

Desta forma, Vinicius de Moraes e Carybé, por exemplo, viriam a iniciar-se na religião de matriz africana cumprindo todos os ritos necessários para sua confirmação enquanto detentores de cargos nestes terreiros. Ambos os artistas, assim como Jorge Amado, foram oficializados como Obás de Xangô do *Opó Afonjá*, títulos de conselheiros da corte decisória interna do terreiro que inferem um papel diplomático e simbólico aos que recebem sua honraria.

Ao nomear membros da elite branca política, intelectual, econômica e artística como detentores destes cargos estratégicos garantiu-se uma inédita representatividade ao culto que, historicamente, é perseguido e atirado à periferia dos direitos civis no Brasil. Não é surpreendente, portanto, que Vinicius de Moraes, Carybé e Jorge Amado passassem a utilizar seu alcance e seu arcabouço sociocultural em favor da celebração do candomblé enquanto culto a ser respeitado, valorizado e disseminado através de sua arte. A vivência nestes espaços religiosos foi, portanto, de extremo significado para o fornecimento de novas referências musicais, míticas e simbólicas na obra dos artistas que adentram seus cultos secretos. Não por acaso o candomblé passa a ganhar espaço de maior visibilidade nas obras destes autores, que publicam e expõem seus trabalhos em salas de arte e circuitos nacionais e internacionais.

Um problema que orbita estas considerações é a possibilidade de *folclorização* das tradições afro-ameríndias brasileiras, operada por mãos brancas. A folclorização do culto passa a ser uma denúncia da operação da branquitude neste contexto, e esta é uma

¹³ Foi Mãe Aninha, matriarca do *Ilê Axé Opó Afonjá* em Salvador, quem viajou ao Rio de Janeiro e graças à sua proximidade com Oswaldo Aranha, que frequentava sua casa, conseguiu uma audiência com Getúlio Vargas. Nesta ocasião a zeladora obteve do Chefe do Governo o comprometimento com a promulgação do Decreto-Lei 1.202/1939, que garantiria o livre exercício dos cultos de matriz africana no país. Quem relata este episódio é a atual dirigente do *Opó Afonjá*, Mãe Stella de Oxóssi, em seu livro *Meu Tempo é Agora* (Santos, 1993).

crítica válida aos trabalhos dos primeiros artistas brancos que adentraram os terreiros de candomblé, a exemplo da geração de Vinicius de Moraes.

Muito embora exista a convicção de que as contribuições dos *Afro-Sambas*¹⁴ (FORMA, 1966) permitiram a divulgação das referências do candomblé enquanto fontes artísticas válidas e reconhecidas, há de se observar que um de seus autores, Vinicius de Moraes – o soi-disant *branco mais preto do Brasil* – também operou, através de suas composições e discursos, uma folclorização dos símbolos afro-religiosos. Isto demonstra que os indivíduos brancos podem, ao mesmo tempo, promover positivamente as referências afro-ameríndias brasileiras e também servir de canal por meio do qual a branquitude, enquanto fenômeno perpetuador de estruturas segregacionistas, opera habilidosamente.

É o exemplo clássico do *Canto de Ossanha*, que envolve a figura da divindade das folhas com um exacerbado misticismo, ocultando a materialidade e a historicidade de seus significados. Como pontua brilhantemente Ilka Leite (1999), a folclorização opera por meio da “estereotipia, desqualificação e exotismo como uma eficiente manobra capaz de tirar de cena, de fazer desaparecer os sujeitos históricos de carne e osso” (p.126). E é a folclorização proporcionada por artistas brancos, e não apenas a entrada de seus corpos nos terreiros, que atua como invólucro da branquitude.

O compartilhamento dos espaços dos terreiros por artistas brancos prossegue seguindo uma lógica relacional¹⁵: é o próprio Vinicius de Moraes que, alguns anos após sua parceria com Baden Powell, apresenta Mãe Menininha do Gantois à sua amiga e intérprete Maria Bethânia. E é no terreiro do Gantois em Salvador que, anos depois, Bethânia, seu irmão Caetano Veloso e sua amiga Gal Costa iniciaram-se para os orixás Iansã, Oxóssi e Obaluaê, respectivamente. Os três músicos tornar-se-iam célebres no contexto nacional e internacional por suas composições que, atentas às diversas fontes culturais brasileiras, promoveriam releituras da fusão entre a Música Popular Brasileira e algumas referências afro-religiosas.

A relação entre a classe artística branca e os terreiros da Bahia pode ser vista, então, como uma cabeça de duas faces: se, por um lado, contribui para a difusão das

¹⁴ Os Afro-Sambas também foram de autoria de Baden Powell, músico carioca nascido em 1937 cuja produção desponta a partir de 1950. Expoente do choro, bossa-nova, jazz, samba e MPB, aproximou-se do culto candomblecista graças a sua parceria com Vinicius de Moraes. Ao final de sua vida, no entanto, recusou qualquer forma de religiosidade afro-brasileira e declarou-se crente em Jesus Cristo.

¹⁵ O próprio Vinicius conheceu o terreiro do *Opó Afonjá* de Salvador por intermédio de Jorge Amado, que também lhe apresentou Carybé, desenhista e escultor argentino.

referências afro-ameríndias no establishment cultural, por outro lado corre o risco de operar a folclorização de seus símbolos. Mas os artistas aqui citados, apesar de ganharem prestígio em seus terreiros e na cena cultural, não chegaram a assumir o posto de sacerdócio nos candomblés que integraram.

É fortuito, agora, dissertar brevemente sobre os pais e mães de santo de pele branca que foram consagrados na trajetória do candomblé, como aporte historiográfico para as reflexões que me proponho a fazer neste trabalho¹⁶.

Um ponto de partida para estudar os sacerdotes brancos do candomblé remonta ao saudoso Pai Agenor Miranda Rocha, nascido em Luanda e filho de portugueses. Em Salvador, foi iniciado para Oxalá ainda em 1912 por Mãe Aninha, matriarca do *Opó Afonjá*, após ser acometido por uma grave doença na infância. Tornou-se um grande estudioso das religiões brasileiras e um respeitado oráculo entre as lideranças de axé.

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

A geração seguinte de sacerdotes brancos se iniciou na década de 1970, com expoentes a exemplo de Mãe Elzira de Oxalá, que desde a década de 1940 trabalhava na linha de Umbanda, mas se tornou Iyá Kajaidé após ser iniciada em 1971 por Ruy de Oxalá no Rio de Janeiro, onde montou sua casa; e de Tat'etu Anjolesi, iniciado em 1972 no Axé da Gomeia. Contemporaneamente, em São Paulo, iniciou-se na tradição Angola o Tata Cajalacy, raspado por Oiá Icê da raiz Manadeuí. Em 1981, Cajalacy fundou seu terreiro *Ilê N'Zambi*, em Caraguatatuba, no litoral norte paulista. Também na década de 1970

¹⁶ Esta etapa da pesquisa utilizou os registros que constam na biografia dos sítios virtuais destes sacerdotes, bem como o arquivo de entrevistas brilhantemente compilado pelo Grupo de Estudos Bráulio Goffman, reunido no canal do *Youtube* do Ogan Jaçanã Gonçalves, disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCtZmoJhP3FwO6fiLkkFbccw>>.

iniciaram-se Tat’etu Emiginã, pelas mãos de Isaura de Kafunge, filha do saudoso Rufino do Beiru, e Tat’etu Diangirê, descendente do tradicional terreiro Viva Deus em Salvador. Em 1979, iniciou-se o Tata Nkasumbiré, pelas mãos de Nganga Kandemina Kusuá em Nazaré – Bahia, posteriormente tomando obrigação na raiz Tumba Junsara com Lourinho de Ciríaco, filho carnal de Iyá Nanguê.

Uma outra geração se apresentou na década de 1980, com o exemplo de Tat’etu Otujô, iniciado por Otomiobá, da raiz de Cruz das Almas, na cidade do Rio de Janeiro em 1984. José Beniste, renomado escritor e estudioso dos cultos afro-ameríndios brasileiros, embora não tenha recebido o título de sacerdote, também merece ser citado por sua brilhante colaboração à manutenção dos cultos no país. O Ogan foi iniciado em 1984, no *Ilê Axé Opó Afonjá*, por Mãe Cantu de Ayrá.

Feita esta resumida listagem, torna-se importante ressaltar que o ingresso de brancos no candomblé: **1)** não é um fenômeno recente, mas remonta aos primórdios da organização do culto¹⁷; **2)** ocorre nas mais variadas raízes e famílias religiosas; e **3)** por si só não traz problemas fundamentais à preservação do culto, inclusive proporciona figuras comprometidas com a perpetuação destas tradições. O que traz complicações para as religiosidades e espaços afro-ameríndios brasileiros é, portanto, a atuação de indivíduos – de pele branca ou negra – que fecham seus olhos para suas responsabilidades ao adentrarem os terreiros; indivíduos que, ao se iniciarem, trabalham em favor da colonização destes espaços com pressupostos segregacionistas e alienados em favor da branquitude.

As tensões decorrentes do embranquecimento do candomblé suscitam a partir de posturas que negam o antagonismo entre a branquitude e os valores religiosos afro-ameríndios. Esta conclusão nos leva de volta à necessidade de investigar *como* – e não *por quais razões* – os brancos se inserem nos terreiros.

Muniz Sodré, em *A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil* (1983) e *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira* (1988), critica como engodo a noção de que existe, no Brasil, uma democracia racial. Sodré denuncia a suposição de um convívio democrático entre as categorias raciais como uma forma hipócrita de renegar as diferenciações operantes na sociedade. Na avaliação do autor,

¹⁷ Como observa Renato da Silveira em *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição dos primeiros terreiros de Keto* (2006), indivíduos de pele branca fizeram-se presentes desde os primeiros movimentos compreendidos na formação dos calundus, complexos religiosos que, com o passar do tempo, transmutar-se-iam na organização religiosa conhecida como o candomblé.

acreditar neste mito moderno é canonizar unicamente a versão de um Brasil branqueado e europeizado, impondo este modelo como uma verdade e condenando as demais vozes e identidades constituintes destes espaços ao silêncio. Daí retira-se, atualmente, a necessidade de reconhecer e demarcar o protagonismo das vozes e identidades negras nos espaços que serviram para sua resistência, como apontam obras como as de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) e de Djamila Ribeiro (2017).

As teses de superioridade do homem branco fundamentaram discursos pseudocientíficos e justificaram políticas institucionais de branqueamento da população brasileira (KOIFMAN, 2012; RENK, 2014). Estes movimentos integram uma complexa e difusa estrutura em que o racismo se dissipa na formação da realidade social e econômica e embora não sejam todos os indivíduos brancos responsáveis por estes processos eles são, em sua totalidade, beneficiários desta realidade que lhes oferece privilégios.

Assim, ao passo em que as identidades brancas sobrepõem-se às demais e são historicamente consagradas como detentoras de benesses no convívio civilizacional, as identidades negras são marginalizadas das mais diversas formas. E os calundus, quilombos e terreiros passam a ser, neste amplo contexto, sítios em que as identidades não-brancas resistem e perpetuam seus valores. Aí jaz uma conclusão importante para o debate em que nos encontramos: os deuses, entidades, símbolos, assentamentos, insígnias e todos os tipos de paramentas culturais que orbitam os cultos afro-ameríndios brasileiros só conseguiram resistir às políticas e estruturas segregacionistas de nossa história graças ao trabalho incansável destas comunidades.

Destas reflexões surge a noção indispensável de racismo religioso (OLIVEIRA, 2017), pois se o pensamento e a prática racistas fundamentaram perseguições e segregações no campo social, geográfico, econômico e político, também engendraram manifestações no campo da religiosidade. Neste processo histórico algumas referências de culturas cristãs intrometeram-se nas dinâmicas religiosas afro-ameríndias – é o exemplo fulcral da demonização de Exu (BIANCHETTI, 2011).

Mas quais são os problemas, do ponto de vista identitário, em embranquecer símbolos religiosos afro-ameríndios? E a resposta a esta pergunta, mais uma vez, suscita mais indagações do que fornece certezas. Um exemplo desta problemática é a imagem brasileira mais popular de Iemanjá, deidade africana que se origina dos *Egbade* Abeokutá (VERGER, 1995) e que se torna retratada como uma santa católica, de pele branca e longos cabelos lisos. Não me proporei a analisar as questões estratégicas ou a validade

dos sincretismos, que durante muito tempo serviram como modo de sobrevivência para a cosmologia afro-ameríndia religiosa (VALENTE, 1976; AZEVEDO, 1995; VERGER, 1997; AZEVEDO, 2001; POLI, 2011), mas atenho-me a interpretar esta apropriação de uma figura originalmente africana por uma estética europeia como um problema identitário a ser dissecado.

Embranquecer a poderosa divindade que vive nas águas doces e salgadas, assim como vestir um *orixá/nkisi/vodun* com roupas e paramentas ocidentalizados ou construir terreiros usando linguagens arquitetônicas não-africanas são práticas que podem ser vistas como formas de descaracterização dos elementos fundadores do culto e, portanto, dos próprios espaços e práticas religiosas afro-ameríndias. Para prosseguir com esta dimensão do debate confesso carecer de contribuições acadêmicas que aprofundem estas análises com referências históricas e etnográficas.

Os espaços

É um substrato interessante para o debate em torno da branquitude no candomblé observar, no cotidiano dos terreiros, a divisão de trabalho realizada entre os filhos de santo. Esta constatação vem da compreensão de que a organização da comunidade na roça é permeável às estruturas de funcionamento da sociedade que a circunda. Terreiros, por mais que sejam locais de resistência, não estão imunes à reprodução de fenômenos e comportamentos racistas perpetuados Brasil afora.

A divisão de trabalho entre os filhos e cargos de um terreiro pode, neste sentido, servir de reflexo para as desigualdades que assolam a história de um país em que se viu ser destruído, desde sua origem, o mito da democracia racial. A convivência de corpos negros e brancos é historicamente marcada por uma segregação nem um pouco pacífica ou democrática e, nos terreiros, estes moldes devem ser combatidos a todo custo.

As atividades de um terreiro envolvem a parte ritual, que deve ser mantida em segredo; mas também englobam funções que, na sociedade capitalista contemporânea, são lidas sob um status marginalizado graças à perpetuação da divisão racial do trabalho¹⁸, tais como a lavanderia, a limpeza dos espaços físicos, o cuidado dos animais da roça, a jardinagem, a cozinha, a arrumação, etc. Investigar de que forma essas tarefas são

¹⁸ Estudos interessantes sobre as dinâmicas de perpetuação da divisão racial do trabalho no Brasil, como os de Rafael Osório (2008) e Tereza Martins (2014), complementam uma leitura robusta sobre o tema.

divididas nos terreiros entre negros e brancos pode ser um elemento importante para o debate que venho esmiuçar neste artigo.

É fortuito, então, propor um exercício de análise: observar, no cotidiano dos trabalhos de um terreiro, *onde* se encontram os corpos negros e *onde* se encontram os corpos brancos, estabelecendo uma metodologia básica. Torna-se imprescindível analisar estas questões a partir da divisão hierárquica dos terreiros, ou seja, dividir sua comunidade nos graus de hierarquia – não iniciados (*abian/ndumbi*), filhos de santo (*iaôs, azenza, vodunsi*), *ogans/kambonos, ekedjis/makotas, egbomis/kotas*, etc – e observar, dentro de cada categoria, como se divide o trabalho entre negros e brancos. Assim, poder-se-ia indagar se os filhos de santo de pele negra desempenham funções braçais enquanto os de pele branca assumem tarefas mais brandas; ou se, entre os cargos, são as negras que permanecem na cozinha e servem a comunidade e as brancas se resguardam de funções que, na sociedade externa ao terreiro, correspondem a status sociais marginalizados.

A tradição religiosa afro-ameríndia não imputa diferentes status para as funções de manutenção dos terreiros. No pensamento candomblecista, por excelência, não existe desonra alguma em lavar os banheiros ou limpar galinhas. A valoração destas funções como indesejáveis ou evitáveis vem do pensamento externo à tradição afro-ameríndia brasileira; vem, indubitavelmente, de uma sociedade capitalista e racista que definiu estes trabalhos como inferiores na dinâmica social. Esta prática advém de uma tradição escravagista que, mesmo após a abolição, instituiu os trabalhadores do setor de serviços como os que possuem menor remuneração e menor prestígio social – dos quais a maioria é, até os dias atuais, negra e periférica.

O encargo negativo dado a funções de manutenção de um terreiro pode ser, neste sentido, um indicativo importante da colonização das casas de axé pelas lógicas e estruturas discriminatórias, segregacionistas e racistas da branquitude. Ele significa, na minha leitura, uma forma regenerada do pensamento fundante da divisão racial do trabalho e suas vertentes no Brasil contemporâneo.

Estes exercícios de observação podem, se aliados a metodologias científicas como abordagens etnográficas, estudos de caso, observações participantes e *surveys*, produzir novas conclusões importantes para o debate sobre a branquitude no candomblé. Com o devido aporte teórico e metodológico permitirão, assim, trazer novas dimensões provocativas em torno do fenômeno de embranquecimento das religiões afro-ameríndias brasileiras.

As responsabilidades

Sendo o terreiro de candomblé um espaço de acolhimento que remodela estruturas e desconstrói preconceitos¹⁹, há de se entender que brancos de todos os estratos sociais e origens poderão adentrar os seus portões guardados por Exu, o grande sentinela e mensageiro. Mas, ao se inserirem nestes espaços, os corpos brancos, revestidos dos privilégios que lhe concede uma realidade racista estrutural e institucional, devem ter pleno conhecimento de algumas questões. Muito embora eu argumente que o ingresso de corpos brancos não é sinônimo do ingresso da branquitude, estes indivíduos devem, dada à estrutura social brasileira, assumir algumas responsabilidades.

A primeira delas é, independente de perspectivas essencialistas de *raça-cultura-religiosidade*, ter consciência de que estes espaços de resistência se construíram pela discriminação sofrida por negros e cujas forças opressoras se traduzem no complexo fenômeno da branquitude. Assim, tem-se uma base para compreender que o terreiro não pode dar espaço à reprodução dessas opressões²⁰ e que o indivíduo branco não pode ser mais um veículo por meio do qual opera a transferência dos vícios segregacionistas externos para dinâmicas internas daquela comunidade.

A segunda responsabilidade neste processo é reconhecer que a sociedade em que vivemos nos molda, desde nossos primeiros momentos de aprendizado, a perpetuar as dinâmicas racistas de seu funcionamento. Desempenham este papel a mídia, a divisão do trabalho, a constituição espacial dos centros urbanos, os discursos conservadores e a própria estrutura social. Criado este entendimento, o branco que se propõe a percorrer os caminhos afro-ameríndios-religiosos deve constantemente avaliar suas posturas e as de seus pares, buscando combater e corrigir comportamentos que trazem para dentro da roça os vícios discriminatórios do sistema que na sociedade lhe garante privilégios, ou seja, da branquitude.

Outra responsabilidade basilar neste sentido é perceber que, enquanto indivíduo branco, *pertencer ao candomblé não enegrece sua identidade*. Ficam, aqui, abertos os

¹⁹A vivência compartilhada em um terreiro de candomblé produz um espaço de desenvolvimento da consciência ambiental, política, social e comportamental. Lúcio da Conceição (2006, p.14) observa em uma pesquisa de campo que os iniciados no candomblé elaboram vínculos com seus terreiros ao passo em que vão desfazendo estereótipos negativos que possuíam, sendo as relações cotidianas no espaço religioso a dinâmica responsável por mudanças comportamentais positivas e por uma maior capacidade de resolução de conflitos.

²⁰ Como atestam muitos sacerdotes e iniciados no candomblé durante os depoimentos recolhidos por Robson Cruz (2008).

questionamentos trazidos por Cruz (2008) sobre as diferenças entre *enegrecer-se* e *africanizar-se*. Independente deste debate, a vivência em um terreiro, por mais que seja diversa em experiências, não faz do indivíduo branco menos branco – ou seja, não reduz os privilégios que seu corpo possui na dinâmica social. O corpo branco permanece confortavelmente vestido com os privilégios que lhe são concedidos. Em meu entendimento, iniciar-se no culto, vestir seus fios de conta e manifestar seus santos não *enegrece* a pessoa branca pois o enegrecimento transcende a espiritualidade. Em tempo: uma pessoa de pele clara, usando sua roupa branca e suas insígnias na rua, não sofrerá uma parcela sequer dos ataques e ofensivas aos quais uma pessoa de pele escura estará exposta ao portar-se da mesma forma²¹.

Mais uma vez invoco as contribuições de Robson Cruz (2008). Ao analisar a obra de Bastide, ele percebe que o sociólogo francês reconhece o candomblé como fenômeno cultural onde todos podem participar “africanizando-se”, corroborando a ideia defendida em *O Candomblé da Bahia* (1958) de que o ingresso no candomblé representa o ingresso em uma “civilização africana”. Como Cruz (2008) coloca na epígrafe emblemática de sua tese: “*Africanus sum*” – e não “*Nigrus sum*”. É possível africanizar-se, mas não se enegrecer, sendo um indivíduo de pele branca que ingressa no candomblé.

Há de se pontuar que uma outra responsabilidade cara aos indivíduos brancos que adentram os terreiros de candomblé é reconhecer que aqueles espaços são onde os não-brancos podem resistir às opressões sociais e se libertar das correntes expostas pelo sistema discriminatório. O terreiro é o local onde os negros podem, sem embargos, colocar-se de maneira livre, construindo e reconstruindo laços afetivos, estabelecendo elos importantes com suas ancestralidades. E, portanto, mesmo que embranquecido, este espaço permanece tendo como função lapidar o enfrentamento às violências decorrentes do racismo em suas mais variadas manifestações.

²¹ Como pontua Danielle Sanchez, a Makota Roxi Mutaledi de meu terreiro *Nzo Jimonadiá NZambi*, em Águas Lindas de Goiás, “O candomblé e a umbanda se transformam em religiões socialmente aceitas para os não negros. [...] É importante ressaltar que ser ‘branco de alma negra’ ou um ‘ser enegrecido’ não te colocará em situações de risco eminente por professar sua fé, afinal de contas, tais características estão apenas internalizadas e, mesmo que sejam verbalizadas, a cor de sua pele não transmite ‘insegurança’” (Disponível em: <http://coletivoyaa.blogspot.com/2017/11/ser-de-candomble-nao-te-faz-negro.html>).

Considerações finais

Minhas intenções ao escrever este artigo não foram, como já coloquei, esgotar as fontes e desdobramentos deste debate. As motivações que me moveram a estas reflexões estão ligadas a uma vontade de contribuir com perspectivas diversas e inquietantes para que, na academia científica, os pesquisadores possam centralizar cada vez mais as discussões em torno do embranquecimento e da branquitude nas religiões e espaços afro-ameríndios brasileiros. Por estes motivos parece-me cabível compreender que estes são fenômenos distintos, com muitas tangências; mas que não são, obrigatoriamente, intrínsecos.

O embranquecimento dos cultos afro-ameríndios pode trazer opções estratégicas para a resistência destas comunidades e não oferecer risco à violação dos valores e saberes ancestrais, se acompanhado de esforços que combatam a perpetuação de dinâmicas racistas. A intromissão da branquitude nestes espaços, por outro lado, deve ser um fenômeno admitido como evitável e incoerente.

Faço questão de pontuar as responsabilidades dos indivíduos brancos nestes paradigmas pois, cegos a elas, tornam-se alienados e incrédulos nas dimensões segregacionistas que seus comportamentos podem gerar. Assim, o branco que adentra o terreiro deve evitar seguir um *complexo de Poliana* segundo o qual “tudo está bem, tudo vai ficar bem, não preciso me posicionar”. É necessário, para a sobrevivência do culto, posicionar-se na luta contra a invasão das casas de axé pelas estruturas e comportamentos viciosos e segregacionistas da branquitude.

Caso os elementos que trago para este debate sejam ignorados por aqueles que nele se inserem há um risco de que, se cada um pretende para sua categoria racial a hegemonia no candomblé, acabará havendo um candomblé só para brancos e outro candomblé só para negros. E, como me disse certa vez em uma conversa de orientação um Tata Nkisi²² e pesquisador do candomblé, o pensamento herdado das ancestralidades africanas não compreende as questões sociais e ontológicas a partir de um binarismo ou de uma dicotomia estético-cromática. Reduzir as tensões sociais a esta dicotomia *preto/branco* é uma característica da vivência ocidental capitalista moderna e pós-moderna (OMARI-TUNKARA, 2008).

²² Título de autoridade nos candomblés de origem Angola-Congo.

Muitas lacunas inerentes às reflexões que desenvolvi ficam em aberto, tais como feridas incômodas e expostas. É o exemplo da necessidade de discutir, futuramente, os entrelaces das questões de gênero com as problemáticas e fenômenos que aqui abordei. Uma outra ramificação ainda pouco explorada deste debate é, sem dúvida, a operação dos sincretismos e demais questões que orbitam a constituição dos cultos de Umbanda na contemporaneidade ou, ainda, a comercialização das práticas religiosas diante dos contextos urbanos. Mas estes tópicos, por serem dotados de naturezas complexas, merecem momentos exclusivos para sua discussão. Creio, assim, cumprir com meu papel de sinalizar elementos para o debate em torno dos brancos e da branquitude no candomblé sem ignorar ou esgotar outros temas que deles surgem.

Enfim, o que está em jogo é saber com qual candomblé se opera. Se, de um lado, é aquele fundamentado por suas regras de hierarquia, mas que funcionam pela admissão da similaridade identitária entre os elementos que compõem a cadeia de comando ou se, por outro lado, é aquele fundamentado por regras onde se **reforça a diferença entre os componentes**, conduzindo eventualmente a uma deslegitimação ou mesmo exclusão de elementos supostamente menos autorizados por estas regras (em outras palavras, os brancos). Parafraseando Anthony Appiah, [...] nota-se que esta segunda opinião está em muito má companhia (CRUZ, 2008, p.190, grifo meu).

Ainda é *Tempo* de analisar estes fenômenos e promover seus debates sem reduzir as práticas e espaços do candomblé a meras questões de dicotomias cromáticas, mas sempre atentando para a dinâmica de opressões racializadas que podem permear estas vivências, advogando ambientes religiosos múltiplos, diversos, cooperativos, criativos, autoconscientes e multidimensionais, tais como se apresentam a encruzilhada de Exu ou a gira em que dançam e festejam os nossos deuses.

Referências bibliográficas

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. “A cor do axé - negros e brancos no candomblé de São Paulo”. *Estudos Afro-Asiáticos*. N. 25. p.99-124. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 1993.

AMPARO, Rita. “Os desenhos de Carybé e a sua trajetória através da obra ‘As Sete Portas da Bahia’”. *XI Seminário da Pós-Graduação em Desenho, Cultura e Interatividade*. Feira de Santana: UFES, 2015. Disponível em: <http://www2.uefs.br:8081/msdesenho/xiseminarioppgdc2015/artigos/SD012_os_desenhos_de%20carybe_.pdf>.

ARAÚJO, Felipe Neis. “As obras de Jorge Amado como fontes para o estudo da perseguição às religiões afro-brasileiras”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Vol.1, N.3, 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/as_obras_de_jorge_amado.pdf>.

AZAMBUJA, Márcio Passos de. *Uma visada sobre a presença dos Orixás em João do Rio, Mário de Andrade e Jorge Amado*. Monografia de Graduação apresentada ao Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2010. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/29193/000775745.pdf>>.

AZEVEDO, Manuel Quitério de. *O culto a Maria no Brasil: história e teologia*. São Paulo: Santuário, 2001.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

BHABA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIANCHETTI, Thiago Angelin Lemos. *Entidades e rituais em trânsito simbólico: uma análise dos exus no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2011.

BONILLA-SILVA, Eduardo. “Rethinking racism: toward a structural interpretation”. *American Sociological Review*, N.62, Vol.3, p.465-480, 1997.

BRUBAKER, Rogers. “Ethnicity without Groups”. *Archives Européennes de Sociologie*, N.43, Vol.2, pp.163-189, 2002.

CAMPOS, Miller Augusto de Souza. *Os Afro-Sambas de Vinícius de Moraes e Baden Powell – modernismo nacionalista na música popular brasileira (década de 1960)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei: UFSJ, 2015.

CARDOSO, Lourenço. *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil*. Tese de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Coimbra. Coimbra: 1998. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/773/77315079028/>>.

_____. “O Branco-Objeto: O movimento negro situando a branquitude”. *Instrumento*, vol. 13, n. 1, jan./jun., 2011. Disponível em: <<https://instrumento.ufjf.emnuvens.com.br/revistainstrumento/article/view/1176/954>>.

_____. *Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2017.

CARVALHO, Leonardo Dallacqua. “Entrelaçando história e literatura: uma análise da repressão ao candomblé através da obra Jubiabá de Jorge Amado na década de 1930”. *REVISTA CANTAREIRA* - Edição 17, Jul.-Dez., 2012. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/uploads/2013/05/e17a4.pdf>>.

CASTELLO, José. *Caderno de leituras – O universo de Jorge Amado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CHAVES, Marcelo Mendes. “Carybé, o ilustrador”. *Revista USP*, n.103, 2014. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/cienciaemrevista/2015/06/26/novos-artigos-caribe-o-ilustrador/>>.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. *A pedagogia do candomblé: aprendizagens, ritos e conflitos*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia/UNEB. Salvador, 2006.

CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. *Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/180902>>.

CRUZ, Robson Rogério. “BRANCO NÃO TEM SANTO”: *Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. Tese de Doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp050833.pdf>>.

D’ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FERRETTI, Sérgio. “Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras”. *Cad. Pesq.*, São Luís, v. 10, n. 1, jan/jun. 1999.

_____. “Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás”. *Gaz. méd. Bahia*, N.76, 2006. Disponível em: <<http://www.gmbahia.ufba.br/index.php/gmbahia/article/viewFile/307/298>>.

FRANKENBERG, Ruth. *White women, race masters: The social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota, 1999.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. *O dia do nome: por um conceito de afro-brasilidade*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação/UFRJ, 1995.

GOLDMAN, Márcio. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, N.46 Vol.2, p. 445-476, 2003.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUIMARÃES, Antônio S. A. “Preconceito de cor e racismo no Brasil”. *Revista de Antropologia*, V. 47, Nº 1. São Paulo: USP, 2004.

_____. “Racismo e anti-racismo no Brasil”. *Novos Estudos*, N.º 43, Novembro de 1995.

JOAQUIM, Maria Salete. *O Papel da Liderança Religiosa na Construção da Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Pallas/EDUC/FAPESP, 2001.

KOIFMAN, Fabio. *Imigrante ideal*. São Paulo: Pesquisa Fapesp, 2012.

LANDES, Ruth. *Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1974.

LEITE, Ilka Boaventura. “Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?”. *Horizontes Antropológicos*, ano 5, n. 10, Porto Alegre, maio, 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v5n10/0104-7183-ha-5-10-0123.pdf>>.

LIMA, Vivaldo da Costa. “O candomblé da Bahia na década de 1930”. *Estudos Avançados*, Vol.18, No.52, Set.-Dez., 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014>.

LOVEMANN, Mara. “Is ‘Race’ Essential?”. *American Sociological Review*, N. 64, Vol. 6, 1999.

MACIEL, Neila Dourado Gonçalves. “Os painéis e murais de Carybé e a valorização de uma memória cultural urbana de Salvador”. *IV Congresso Sergipano de História & IV Encontro Estadual de História da ANPUH/SE*. Sergipe, 2014. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/37/1424132445_ARQUIVO_NeilaDouradoGoncalvesMaciel.pdf>.

MARTINS, Tereza Cristina Santos. “Determinações do racismo no mercado de trabalho: implicações na ‘questão social’ brasileira”. *Revista Temporalis*, Brasília (DF), ano 14, n. 28, p. 113-132, jul./dez. 2014.

MATTOS, Wilson Roberto de. *Práticas culturais-religiosas negras em São Paulo: do território destruído ao território reconquistado*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História PUC-SP, 1994.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Revista Ensaios Filosóficos*, Volume XIII, 2016.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. *Religiões Afro-brasileiras e o Racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2017.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. “Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues”. *Revista Nures*, No. 15 – Maio/agosto, 2010. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/revistanures/revista15/RoseniltonOliveira.pdf>>.

OMARI-TUNKARA, Mikelle Smith. *Manipulating the Sacred: Yoruba Art, Ritual, and Resistance in Brazilian Candomble*. Detroit: Wayne State University, 2005.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. “Desigualdade Racial e Mobilidade Social no Brasil: Um balanço das teorias”. In: THEODORO, Mário (org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: Ipea, 2008.

PERISSINOTTO, Renato Monseff. “O poder sem face: de volta à velha antinomia ‘estrutura’ e ‘prática’?”. *Revista de Sociologia e Política*, nº 20, 2003.

PIMENTEL, Bruno Rodrigues. “A contribuição de Carybé para a representação da cultura afro-brasileira”. *África e Africanidades*, Ano IV, n.13, fev., 2011. Disponível em: <<http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/13052011-01.pdf>>.

POLI, Ivan da Silva. *Antropologia dos Orixás: a civilização ioruba através de seus mitos, orikis e sua diáspora*. São Paulo: Terceira Margem, 2011.

RENK, Valquiria Elita. “O estado e as políticas de branqueamento da população nas escolas, nas primeiras décadas do século XX, no Paraná”. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 36, n. 2, p. 223-231, Jul-Dez., 2014.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Rio de Janeiro e Salvador: Pallas e EDUFBA, 2004.

SANTANA, Hédimo; WAFER, James. "Africa in Brazil: Cultural Politics and the Candomblé Religion". *Folklore Forum*, N.23, p. 98-114, 1990.

SANTOS, Jocélio Teles dos; SANTOS, Luiz Chateaubriand dos. “Pai de santo doutor: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos”. *Afro-Ásia*, No.48, Jul-Dez., Salvador, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000200006>.

SEYFERTH, Giralda. *Formação de identidades culturais em contextos migratórios*. Grupo de trabalho: migrações internacionais: XXIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 25 a 29 de outubro de 2005.

SILVA, Isabela Martins de Moraes e. *É, NÃO SOU: ensaios sobre os afro-sambas no tempo e no espaço*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP. Araraquara: UNESP, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais”. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p.1-360, 2011.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOBRINHO, Antônio Carlos Monteiro Teixeira; MAGALHÃES, Carlos Augusto. “Jorge Amado e as identidades às margens”. *ANTARES*, n°4 – Jul/Dez., 2010.

SODRÉ, Muniz. *A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1983.

_____. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TALL, Emmanuelle Kadya. “O papel do caboclo no candomblé baiano”. In: CARVALHO, MR., and CARVALHO, AM., org. *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 79-93.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VERGER, Pierre. *Dieux d’Afrique*. Paris: Paul Hartmann, 1995.

_____. *Orixás: Deuses iorubas na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1991.

YOUNG, Robert. *Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

Recebido em: 01/10/2018

Aceito em: 22/11/2018